

ПРОГРАММА
ОБНОВЛЕНИЕ
ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
В РОССИИ-

В. И. ГАРАДЖА
СОЦИОЛОГИЯ Р Е Л И Г И И

*Учебное, пособие, для студентов и аспирантов гуманитарных спе-
циальностей*

МОСКВА "НАУКА" 1995

ББК 86.3

Г 20

Данное издание представляет собой авторскую работу, подготовленную в рамках программы "Обновление гуманитарного образования в России", которая осуществляется Государственным комитетом РФ по высшему образованию и Международным фондом "Культурная инициатива".

Спонсором программы является известный американский предприниматель и общественный деятель Джордж Сорос.

Стратегический комитет программы:

Владимир Кинелев, Владимир Шадрников, Валерий Мсськов, Теодор Шанин, Дэн Дэвидсон, Виктор Галичип

Рецензенты:

доктор философских наук *Ю.Л. Левада*,
доктор философских наук *К.Х. Момджян*

Гараджа В.И.

Г 20 Социология религии. Учебное пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. — М.: Наука, 1995 — 223 с.

ISBN 5-02-008184-1

Книга вводит в круг основных идей и проблем социологии религии. Характеризуя религию как предмет социологического анализа и методы ее исследования, автор прослеживает этапы развития и важнейшие течения социологии религии, основываясь на работах классиков этой отрасли знания - Э. Дюркгейма, М. Вебера, Б. Малиновского. Книга отражает современный уровень знания ключевых проблем социологии религии - понимания и определения религиозного феномена, форм организации и взаимодействия религии с политикой, экономикой и другими социальными системами, изучения процесса секуляризации.

Для студентов, преподавателей высших учебных заведений гуманитарного профиля, всех интересующихся проблемами социологии и религиоведения.

. 1)302030000-337 Без объявления
042 (02) - 95

БТ.К 86.3

ISBN 5-02-008184-1

© В.И. Гараджа, 1995
© В.В. Медведев, художественное
оформление, 1995

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая книга задумана как учебное пособие для студентов социологических факультетов, изучающих социологию религии и религиоведение. Автор исходил из того, что научное знание о религии, включая и социологию религии, является объективным и отличается от идеологического, которое предполагает либо позитивную, либо негативную ее оценку. Религия представляет неотъемлемый компонент человеческой истории на разных этапах ее развития. Вне зависимости от отношения к религии для каждого образованного человека, какими бы ни были его убеждения — религиозными или нерелигиозными, — представляется необходимым ориентироваться в результатах научного изучения религии как социокультурного явления. Представляется также, что современное научное понимание религии особенно актуально сегодня в России и потому, что касающиеся религии вопросы тесно связаны с политической жизнью, культурой, образованием, и потому, что до сих пор отечественная литература, по религиоведению, и тем более по социологии религии крайне скудна.

Предлагаемая книга основывается на классических работах в области социологии религии и наиболее авторитетных современных исследованиях; в ней использован опыт составления учебных пособий по социологии религии, в том числе 80-х и начала 90-х гг. немецких и американских авторов. Из отечественных социологов особенно важны работы П. Сорокина и С.Н. Булгакова.

В качестве приложений дан обзор "Динамика религиозности в России XX века и ее социологическое изучение", подготовленный канд. филос. наук Ю.П. Зуевым, а также ряд текстов. Эти тексты не вошли в Хрестоматию по социологии религии "Религия и общество", которая вышла раньше, чем эта книга, и задумана как пособие в изучении социологии религии, служащее важным дополнением к учебнику¹. Четыре текста, данные в приложении, являются типичными для литературы, анализирующей религию как социокультурный феномен: для социальной философии, с которой начинается развитие социологии религии (отрывок из "Общественного договора" Ж.-Ж. Руссо), для работ современных социологов, исследующих религию (отрывки из работ Дж.М. Йингера "Религия, общество и индивид" и "Социологический

¹"Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии". М., 1994. Ч. 1—2.

взгляд на религию"), а также семиотического анализа религиозных феноменов (фрагмент из работы В.Н. Топорова). Следует отметить, что размежевание научного подхода к изучению религии и богословского вовсе не означает, что в рамках богословски ориентированных исследований нет весьма ценных для понимания религии результатов.

В связи с тем, что изучение социологии религии предполагает определенную подготовку в области истории религии, философии и психологии религии, т.е. религиоведения в целом, можно иметь в виду вышедшее в 1994 г. учебное пособие по религиоведению (В.И. Гараджа. Религиоведение. "Аспект-Пресс". М., 1994). В книге по темам дан список рекомендуемой литературы, а также именной и предметный указатели, которые облегчат пользование работой.

I. СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ КАК НАУЧНАЯ ДИСЦИПЛИНА

Социология религии лежит на стыке двух областей знания: она является частью социологии и в то же время — одной из религиозных наук, таких, как история религии или психология религии. В силу специфики своего предмета она лежит в той пограничной области, где соприкасаются эмпирическая наука, философия и теология. Таким образом, чтобы представить социологию религии как научную дисциплину, необходимо рассмотреть ее в контексте социологического знания и в контексте других наук о религии, а в более широком плане — определить соотношение социологии и теологии. Наконец, следует учитывать общественную значимость и остроту проблематики, касающейся религии, начиная уже с вопроса о том, можно ли делать религию предметом научного изучения, не является ли социологический анализ религии грубым вторжением в запретную для него область "сокровенного". В этой связи имеет существенное значение представление о том, как возникла и развивалась социология религии, как она связана с основными направлениями общественного развития последних двух столетий своего существования и каковы ее социально-культурные импликации.

1. Социология религии является частью социологии, одной из социологических дисциплин, которые используют выработанные социологией понятия и методы для анализа отдельных социальных феноменов, таких, как семья, политика, образование и т.д. Социолог имеет дело с религией как социальным феноменом, т.е. он изучает религию как доступное наблюдению, эмпирическим методам исследования социальное поведение человека (индивидов и групп): как образуются и функционируют религиозные группы и институты, благодаря чему они сохраняются или перестают существовать, каковы отношения между религиозными группами, почему между ними возникают конфликты, что лежит в основе ритуальных действий и т.д. Для социолога религиозные верования интересны и важны не сами по себе. В отличие от философа, например, для него существенное значение имеет не вопрос о том, истинны они или ложны, а вопрос о том, как эти верования — наряду с религиозными организациями — влияют на поведение людей. Проблема заключается в том, чтобы выявить мотивацию человеческих действий. При этом не обязательно верования влияют на поведение: индивид может стать членом религиозной группы и не зная тех верований, которых она придерживается. Религиозные институты, учреждения, организации могут влиять на поведение помимо верований и даже идти вразрез с ними, стимулируя по тем или иным причинам действия, противоречащие официальному учению. Но это вовсе не отменяет того факта, что соци-

альное действие. Сеть действия осмысленное, т.е. в его основе лежат определенные социальные регуляторы — нормы, ценности, верования, ожидания и предпочтения индивидов и групп. Таким образом, религия как предмет социологического анализа есть совокупность структур и процессов, связанных с функционированием общества на разных уровнях, система регуляторов социальных связей, образцов поведения и т.д. — система структур и отношений по поводу религиозного феномена, на нем именно "завязанных". Поэтому одна из главных проблем социологии религии — проблема определения того, что относится к понятию "религия" (она будет рассмотрена в гл. II).

Если исходить из классификации социологических знаний по их уровням — конкретно-социологические исследования; теории среднего уровня, изучающие ту или иную социальную подсистему; и общесоциологические теории, объясняющие общество как целостную систему, — то социология религии относится к числу социологических теорий среднего уровня. Она добывает эмпирические данные, характеризующие религию как одну из социальных подсистем, и, обобщая эти данные, разрабатывает ее теоретическую модель в рамках общесоциологической теории.

Будучи частью социологии, социология религии использует выработанные ею понятия и методы, без которых невозможно познание социальной реальности как целостной системы (группа, роль, власть, культура и т.д.) и внутри нее — отдельных социальных феноменов (семья, класс, экономика и т.д.) Применение социологического инструментария и социологических методов в изучении религии оказалось оправданным и эффективным прежде всего для объяснения этой социальной подсистемы. Однако особенность религии как одной из социальных подсистем выразилась в том факте, что на основе анализа религиозного феномена оказалось возможным выявить многие общесоциологические параметры, определить подходы и разработать важнейшие модели, обосновать смену парадигм социального познания. Из истории социологии видно, что такие крупнейшие ученые, как Э. Дюрк-гейм, М. Вэбстер, Г. Зиммель, Б. Малиновский, выступили в своих работах одновременно и как основоположники социологии в целом, и как родоначальники и классики социологии религии¹.

Место, которое принадлежит социологии религии в "пространстве" социологического знания таково, что и сегодня теоретические разработки классиков в области социологии религии относятся к тому обязательному для социологического образования стандарту, который необходим любому социологу вне зависимости от его специализации. <6>

¹ У многих, если не у большинства социологов классической эпохи, анализ религии занимал центральное место в их концепциях социальной и культурной жизни.

2. Социология религии — одна из многих наук, занимающихся изучением религиозного феномена в различных его аспектах. Не только социологи, но и историки, филологи, психологи, в принципе — все ученые, имеющие дело с человеком и его культурой, так или иначе в своих исследованиях затрагивают религию. Однако, к религиоведению относятся лишь те науки, предмет которых составляет именно религия и только религия. К их числу наряду с социологией религии относятся психология религии, история религии, представляющие собой самостоятельные научные дисциплины.

Если понимать религиоведение предельно широко, как совокупность всех возможных способов осмысления религиозного феномена, то в него следует включить наряду с научным подходом, т.е. отмеченными выше научными дисциплинами, также феноменологию религии и теологию. Таким образом, место социологии религии в религиоведении определяется ее отношением: а) к другим наукам о религии, б) к феноменологии религии и в) к теологии.

а) Социология религии и другие науки о религии. Религия — явление сложное, многослойное. Она интегрирована в различные сферы жизнедеятельности человека. Отсюда — возможность и необходимость разных подходов, методов ее исследования, отсюда — такая характеристика религиоведения как его multidisciplinarность. Психолог имеет дело с религией как психическим феноменом, а не социальным, т.е. его интересуют не те процессы, которые происходят в обществе под воздействием религии, не функции, выполняемый религией в обществе и отличие от морали, права, искусства или философии, а скорее субъективная сторона религии, религия в контексте человеческой психики. При всем различии, эти два подхода к изучению религии взаимно предполагают и дополняют друг друга². Центральная тема социологии религии — взаимодействие религии и общества. Социология концентрируется на социальном "измерении" религии, ее влиянии на социальное поведение. Социолог должен при этом опираться и на исторические данные, но в отличие от историка его интересуют общие правила, образцы поведения, способы религиозной мотивации, а не то, что составляет неповторимость той или иной религии.

Общий для всех наук о религии, включая социологию религии, принцип — принцип опоры на эмпирические данные. Этот конституирующий научные знания о религии принцип одновременно является разделительной чертой между научным подходом к изучению религии и — феноменологическим, философским и теологическим. Социолог, изучая религию, имеет дело с тем, что доступно чувственному восприятию. Поэтому

² Более подробно о месте социологии религии в релш исиедспмн см.: *К.И. Гараджа. Религиоведение. М., 1994 (Введение и гл. I—IV).*

в религию как предмет социологического анализа он не включает сверхъестественное, ограничиваясь только эмпирическими данными. Социолог занимается тем, что может быть измерено, что можно наблюдать и подлежит проверке. Он не может удовлетвориться общим впечатлением или теоретическими аргументами в подтверждение, например, тезиса о том, что религиозная вера вызывает и обуславливает нравственное поведение. Только эмпирические данные могут подтвердить или опровергнуть это утверждение. Социолог должен получить эти данные; только располагая ими, он может строить теоретические модели.

Социология религии — эмпирическая наука, основывающаяся на фактах, т.е. тех моментах социальной действительности, которые можно увидеть, строго зафиксировать и научно описать. Для социолога религия — совокупность поведенческих актов индивидов и групп, вербальных действий людей и продуктов их деятельности (материальной и духовной), т.е. то, что делают, что высказывают и думают люди, их мнения, и то, что ими сделано, достигнуто, реализовано в этой их деятельности. Таким образом областью, к которой относится предмет социологии религии, является лишь доступное наблюдению поведение человека в широком смысле слова, которое включает его деятельность (действия, или устранение от них, отказ от действия, речь, или наоборот — молчание и т.д), а также те факторы, которые включены в эту деятельность (среда обитания, климат и т.п.).

Как видим, вне поля зрения, не включенным в предмет научного социологического исследования остается объект, на который направлено субъективно религиозное поведение: сверхъестественное, бог, трансцендентное и т.д.

Сказанное вовсе не означает, что социология религии занимается только лишь внешней стороной религии, ее внешними проявлениями, фиксирует лишь то, что лежит на поверхности и оставляет вне поля зрения "сущность" религии. Исходя из эмпирических данных, социология и в данной области стремится к познанию реальных, конкретных связей, взаимодействий, институтов, проникая в сущность социальных явлений, постигая их природу, раскрывая до самых первооснов религию как социальный феномен.

Плодотворность социологического анализа религии в значительной мере зависит от того, насколько широко он использует данные, полученные в результате исследования религии другими областями научного знания — историей, антропологией, этнологией, психологией, лингвистикой и др. В свою очередь, социологическая концепция религии способствует развитию исследований в других научных дисциплинах. Так, например, теоретические разработки М. Вебстера в области социологии религии оказались весьма важными в экономических исследова-

ниях, для развития теории модернизации, культурологии.

б) Социология религии и феноменология. Феноменология религии занимает промежуточное положение между науками о религии и теологией. Она исходит из признания реального существования объекта религиозного поклонения — "священного", "совсем иного" по сравнению с <8> реальными объектами, с которыми имеет дело человек. Религия, с этой точки зрения, есть встреча человека со "священным", тем что для человека остается "тайной", соприкосновение с которой вызывает у него противоположные чувства — священного страха, ужаса и — восхищения, благоговения, преклонения. Феноменологи, постулировав существование недоступного эмпирическому исследованию объекта, "священного", пытаются затем оперировать научным образом с понятиями "священное" и "встреча человека с богом", которые с точки зрения эмпирической науки фиктивны и должны быть отброшены.

Главным образом благодаря вышедшей в 1917 г. книге Рудольфа Отто "Священное" феноменологический подход оказал определенное влияние на научное религиоведение, включая социологию религии. Примером такого влияния может служить позиция видного социолога Иохима Ваха, в 30-х гг. из Германии переехавшего в США, который в книге "Социология религии" (1944) формулирует тезис о "метасоциальной" сущности религии. Если это так, то нельзя идентифицировать религию с верованиями, ритуалами и институтами, которые изменяются, будучи частью социальной реальности; религия должна быть понята как источник всего человеческого существования, как "союз человека с богом". В результате оказывается, что социология религии изучает не религию саму по себе, а лишь ее "социальные проявления".

Таким образом, феноменология религии принимает исходный тезис теологии, рассматривая религию как трансцендентную, автономную реальность, недоступную эмпирическим методам исследования. Тем самым возможности социологического анализа религии чрезвычайно суживаются, они сводятся к выявлению социальных проявлений религии, тогда как вопрос о природе и сущности религии оказывается за пределами научного исследования. Изучение социальных проявлений религии в ее взаимодействии с обществом сводится, как правило, к исследованию формирования религиозных групп и организаций как главной задачи социологии религии, к анализу взаимодействия между индивидом, религиозной группой и обществом. В этих пределах феноменологически ориентированные социологические исследования могут дать и дают достаточно интересные результаты, но только в этих пределах. Социология религии в рамках такого подхода существенно обедняется. За пределами ее возможностей оказываются многие принципиально важные для понимания социальных структур и процессов явления, скажем — возникновение новых религиозных движений крупного масштаба, поскольку это

должно остаться прерогативой вмешательства божества.

Признание феноменологией религии в качестве своего предмета действительности, которая является для человека недоступной, отделяет ее от социологии религии как эмпирической науки и противостоит принципу научной объективности исследователя. Если признание или непризнание "тайны" не является делом научного доказательства, то оно является результатом предпочтения. Объективный подход означает, что любое суждение должно быть подвергнуто проверке доступными науке способами но имя установления истины, какой бы она приговор не означала, иными словами, ученый должен быть "открыт" эмпирическим данным и избегать предубеждений, не поддаться своим симпатиям и предпочтениям в отношении предмета исследования, в особенности в том случае, если этим предметом является религия.

в) Социология религии и теология. Теология, как и феноменология религии, в отличие от социологии религии и научного подхода к изучению религии вообще, основывается на признании действительного существования объекта религиозного отношения. Предмет теологии — бог и самообнаружение бога к миру, его "откровение". Предмет же социологии религии как науки — действия, включая и суждения, которые направлены также и к богу (в представлении действующих лиц), к тем явлениям, в которых он, согласно их взглядам, себя обнаруживает. Исследования религии, в которых понятия "священное", "встреча со священным", "союз с богом" присутствуют в качестве предмета исследования, неизбежно оказываются лишенными эмпирической основы. Таким образом, в теологии обязательно присутствует тот момент, который в феноменологии может выступать в отвлеченно-теоретической форме, — теолог находится в религиозной связи с объектом, который он стремится осмыслить. В противоположность этому научное знание о религии является объективным и, таким образом, отличается от оценочного, идеологического, нацеленного заранее на то, чтобы нарисовать либо позитивный, либо негативный образ религии.

Наука о религии не берет на себя не свойственные ей функции защиты или опровержения религии. Социология религии занимает нейтральную позицию в споре между воинствующей верой и воинствующим неверием. Вопрос — "как ты относишься к религии" и вопрос — "что ты знаешь о религии", конечно, соприкасаются, но все же это разные вопросы. Апологетически-религиозная позиция лишает социолога объективности, возможности рассматривать все без исключения религиозные феномены как мирские и доступные научному анализу. Придерживаясь такой позиции, социолог может рассматривать, например, христианскую веру как социальный феномен в том смысле, что с первых шагов христианство выражало себя в социальных действиях общин и социально звучащей проповеди. Христианская вера

влечет за собой определенные социальные последствия. Однако, признавая это, религиозно ангажированный социолог не может тем не менее идентифицировать веру с социальным поведением: для него за социальными формами проявления христианской веры стоит ее главная и единственная основа — евангелие Христа, Слово Божие. И только слово создает Веру, а Вера — способы его восприятия. Вера — как *личная* вера, которую ничто не может заменить и для которой ее социальные воплощения лишь нечто производное и неглавное.

Сказанное подтверждает опыт так называемой "религиозной социологии", которая имеет мало общего с социологией религии как научной дисциплиной. Во Франции после первой мировой войны под влиянием Ле Бра проводилось изучение различных показателей религиозности населения в интересах католической церкви. Оно носило преимущественно социографический характер: выяснялись не мотивы, а лишь внешние признаки культового поведения (частота посещения богослужений и т.п.), — и имело чисто прикладной характер, поставляя церкви информацию о состоянии дел и ориентируясь на "пасторальную теологию", работу с прихожанами.

После второй мировой войны на фоне клерикализации общества в 50—60-е гг. получила развитие сначала в Европе, а затем в США церковная социология, исследовавшая церковные организации как социальные явления, церковь как социальную реальность. Опыт развития церковной социологии показал границы, пределы возможного сотрудничества между теологией и социологией. Взаимный интерес заключался в том, что теология искала контакт с эмпирическими социальными исследованиями, тогда как для социологов представлял интерес такой социальный феномен как религиозные группы. В 60-е гг., особенно в США, достаточно широко практиковалось выполнение социологами заказов со стороны различных религиозных организаций, тогда как религиозные интеллектуалы использовали в теологических разработках методы социологического анализа. Однако достаточно быстро обнаружилось, что теология и социология религии не смогли достичь согласия в качестве дополняющих друг друга величин, выявилось их взаимное отчуждение. Теологи рассматривали социологические исследования чисто инструментально, как средство достижения религиозных целей. Социологи видели свой профессиональный интерес в другом — в исследовании религии как социального и культурного феномена. Для теологии церковь была и остается вневременной величиной, стоящей вне общества. С точки зрения теологии церковь может быть вовлечена в поток социальных изменений, но в них она постигает себя как нечто принципиально вне-социальное, как "вечное" воплощение Слова. Понятие церкви наглядно демонстрирует размежевание теологии и социологии. Учитывая сказанное, понятно, почему возможное сотрудничество между теологией

и социологией исчерпывается обменом информацией. Размежевание между теологией и социологией не сводится к разногласиям в интерпретации тех или иных отдельных социальных явлений, оно лежит глубже, в исходных основах понимания человека и его социального поведения.

Опасность агрессивно антирелигиозной позиции для социолога также заключается в том, что научное исследование религии подчиняется чисто инструментальной цели идеологического' порядка — борьбе против религии. Аналогом церковной социологии как попытки придать социологии религии чисто служебную роль по отношению к теологии была представленная в советской литературе 70—80-х гг. концепция социологии религии как составной части научного атеизма. Согласно <11> этой концепции социологическое понимание религии включает в качестве определяющего момента "веру в сверхъестественное", которая и отделяет "культовое поведение" от других форм социального поведения. Когда Ю.А. Левада в книге "Социальная природа религии" (1965) попытался отказаться от понятия "сверхъестественного" в социологической характеристике религии, он был обвинен в уступке "буржуазной социологии", в противопоставлении гносеологического подхода к религии социологическому ее анализу. Фактически в советском религиоведении, включая и социологию религии, религия рассматривалась как вне-социальный феномен по отношению к социалистическому обществу, т.е. как чуждый ему "пережиток прошлого". Примечательно, что противоположности — теология и научный атеизм — сошлись в отрицании специфически социологического видения религии.

Научное знание о религии само по себе не является ни религиозным, ни антирелигиозным. Среди ученых, успешно работавших и работающих в религиоведении и социологии религии, есть люди религиозные и нерелигиозные. Они имеют свои предпочтения и убеждения, в том числе и касающиеся религии. Однако, профессиональные обязательства и этика обязывают их в исследовательской деятельности не переступать границы, отделяющие ученого от религиозного проповедника или атеистического критика религии. М. Вебер считал соблюдение этих обязательств делом "интеллектуальной честности".

Такая объективность (когда исследователь вне зависимости от того, соглашается он или нет с деятельностью и взглядами религиозной группы, которую он изучает, строго следует фактам), конечно, требует самодисциплины и может даваться нелегко. Она требует ясного понимания того, что предметом социологии религии является религиозное поведение, включающее в качестве компонента представления о "святом", "боге", "трансцендентном", но не "священное", "бог", "трансцендентное" как таковые. Как и любая другая наука, социология религии основывается на "методологическом атеизме", т.е. ищет решения своих проблем и объяснения изучаемых ею явлений так, "как если бы бога не

было". Иными словами, социолог не может объяснить существование у индивидов и групп веры в бога существованием бога, "встречей человека с богом" и т.п. Социология руководствуется подходом, который Э. Дюркгейм сформулировал следующим образом: социальные феномены должны получить объяснение в социальных категориях.

3. Методы социологии религии. Социолог использует для анализа религии методы, выработанные и применяемые социологией в исследовании социальных явлений вообще: опрос и статистический анализ; наблюдение и эксперимент; кросс-культурный сравнительный анализ; контент-анализ, анализ письменных источников, исторических документов.

Одним из важнейших является *метод опроса*, который проводится либо в виде стандартизованного интервью, когда вопросы задает интервьюер, либо в форме письменного заполнения анкеты респондентом. <12> Респондентам задаются вопросы об их религиозной принадлежности, о том, как часто они посещают церковь, молятся, в какой мере знают вероучение, как относятся к отдельным его моментам, например, верят ли в жизнь после смерти, в существование дьявола и т.д., т.е. вопросы, которые позволяют судить о характере и интенсивности религиозности.

Опросный метод полезен в установлении корреляций между теми или иными специфическими чертами религиозности и определенными социальными установками и характеристиками. Для установления более глубоких причинных связей он нуждается в дополнении данными, полученными с помощью статистического анализа, наблюдения, эксперимента. Одна из трудностей, с которыми сопряжено использование этого метода, связана с несовпадением слов и мыслей опрашиваемых. Поэтому весьма существенное значение имеет *интерпретация* полученных в результате опроса данных.

Еще одним методом эмпирических исследований является *наблюдение*. Это может быть стандартизированное наблюдение, когда социолог располагает определенной программой исследования и осуществляет по определенной процедуре фиксацию выделенных им показателей. Это может быть также *включенное наблюдение*, когда исследователь живет или работает в среде тех, кого он изучает. Этот метод использовался, в частности, в последнее время социологами, изучавшими новые религиозные движения. Участвуя в жизни группы, социолог имеет возможность наблюдать поведение людей в религиозном контексте. При этом наблюдение может быть скрытым или же открытым, если наблюдаемые доверяют новому члену группы. Этот метод имеет очевидные преимущества хотя бы потому, что дает возможность выявить такие обстоятельства, которые доступны только при условии участия в наблюдаемых действиях. Можно сопоставить — что говорят наблюдателю верующие о своих взглядах и что они делают. С помощью, наблюдения можно получить

более точные и глубокие, "качественные" данные. У этого метода есть свои ограничения. Прежде всего он требует высокой квалификации наблюдателя, его умения обобщать, устанавливать по возможности объективно то, что имеет существенное значение, отсеивая второстепенное (преодолевая при этом и собственный, подчас неосознаваемый субъективизм).

Включенное наблюдение почти исчерпывает возможность для социолога религии в какой-то мере контролировать исследуемые обстоятельства. *Метод экспериментирования*, применяемый в других областях социологического исследования, в социологическом изучении религии почти не применялся по той причине, что религия затрагивает глубокие, сокровенные чувства личности, которые уже просто по этическим мотивам не должны становиться объектом манипулирования в каких-бы то ни было целях. Правда, есть все же ситуации, когда по тем или иным причинам индивиды согласны с проведением эксперимента и его проведение не сопряжено с этическими проблемами. Это может быть связано, например, с демонстрацией необычных способностей <13> (экстрасенс, целитель, шаман) или экспериментом по внедрению программ религиозного обучения с точки зрения эффективности предлагаемых моделей.

Важным инструментом социологического исследования религии является *анализ исторических данных, письменных источников, документов*. Эти способы исследования, как мы увидим в следующих разделах, были с успехом использованы в разработке типологии религиозных организаций, исследовании этапов эволюции религии в истории общества, влияния протестантизма на развитие капитализма и т.д. Достаточно строгим методом анализа содержания разного рода документов является *контент-анализ* — выделение исследователем религиозных тем или невысказываемых, непроговариваемых предположений в исследуемых материалах. Это может быть, например, анализ текстов проповедей, характерных для какого-то отдельного проповедника или религиозной организации, течения, это может быть анализ популярной религиозной литературы и т.п. Этот анализ дает возможность увидеть реальное религиозное сознание данной группы, которое отличается от официального учения (как обыденное сознание отличается от идеологических концепций).

Таким образом, социолог располагает разнообразными и взаимодополняющими методами, позволяющими на эмпирическом уровне исследовать религиозное поведение, накапливая необходимые данные для теоретических обобщений.

4. Возникновение и развитие социологии религии. Социология религии начинает формироваться как научная дисциплина примерно с середины прошлого века. Своим возникновением она во многом обязана тем процессам и европейском обществе, начало которым положила эпо-

ха Просвещения и антифеодальных буржуазных революций. Одним из важнейших источников социологии религии была социально-философская критика феодальных общественных отношений и церкви как социального института, в особенности — со стороны французских энциклопедистов XVIII в. (Гельвеции, Гольбах, Дидро). Эта критика способствовала пробуждению интереса к вопросам о социальной обусловленности религии и ее роли в жизни общества. Религия выделяется из совокупности общественных институтов как феномен особого рода, по отношению к которому все остальные общественные реалии рассматриваются как светские, секулярные.

Идеология Просвещения рассматривала человека прежде всего как "человека разумного". "Просвещенный" человек способен, полагаясь на собственный разум, на науку, устроить свою жизнь на разумных и справедливых началах. Перед ним открывается перспектива безграничного прогресса, ведущего в "царство разума". Поскольку общество и составляющие его группы могут иметь разумную форму организации и преследовать рациональные цели, разум является в сущности атрибутом индивида, индивидуальным свойством разумного человеческого <14> существа, способного выбирать ту или иную группу, ту или иную форму организации своей жизни, и которой оно реализует себя. Объединенные в общество, они выбирают и формируют условия своей жизни, социальную среду. При этом возникает вопрос о том, как этот индивидуальный разум относится к такому фактору, существующему в обществе, как поклонение богу или богам этого общества, какой-то конкретной социальной среды. Чтобы ответить на этот вопрос, исследователь должен более или менее *объективно* относиться к обществу и религии, без этого невозможна наука; но для этого должны сложиться такие условия, когда общество подвержено переменам и таким образом становится возможным постановка вопроса о "богоустановленности", о "священных устоях" существующего в нем порядка.

Одним из первых мыслителей нового времени, обосновывавшим возможность рассматривать религию с позиций научного мышления, считаясь только с существом дела и логикой, не ссылаясь на теологию, был И. Кант (1724—1804): разум обладает более сильными аргументами, чем те, которыми располагает церковная доктрина и священное писание. Просвещенный человек должен жить собственным умом, освободившись от сковывающих разум догм, неоправданных запретов и робости перед авторитетами — будь то политическими или религиозными. Философское рассмотрение религии "в пределах только разума" призвано не опровергнуть религию, а извлечь рациональное содержание из религиозных представлений и мифов и таким образом дать человеку "разумную религию"; вместе с разумным государством и правовым порядком разумная религия поможет человеку стать тем, чем он является по при-

роде своей и вести добродетельную жизнь, быть толерантным, преодолеть догматизм и фанатизм, покончить с конфессиональным диктатом в вопросах веры, нетерпимостью. Разумная, истинная религия есть "моральная религия"; религия основывается на разуме как основе морального поведения, помогает человеку понять свои обязанности как "категорический императив", как божественную заповедь, как безусловное требование в любых обстоятельствах выполнить моральный долг. Просветительская критика религии в лице Канта утверждает самостоятельность человека и человеческого разума, реформирующего "историческую" религию и придающего ей разумный вид, но при этом признается социальная полезность естественной или разумной религии как основы морального порядка в обществе.

Одна из особенностей социального развития западного общества заключалась в возрастающей сложности и дифференциации общественных институтов. В этой связи возникал вопрос о месте религии в ряду таких феноменов, как экономика, семья, образование, политика и т.д., о взаимоотношении религии с ними и о проблеме единства общества, идущего по пути возрастающей сложности и дифференциации. Особую остроту приобрел вопрос об отношении религиозной идеологии, т.е. теологии, к науке, в которой просветители видели движущую силу развития общества. Если радикальные критики религии видели в ней только оковы развития разума и научного познания, только социально негативный фактор, с влиянием которого должно быть тем или иным способом покончено, то идущая на смену этой критике социальная наука оказалась уже в состоянии поставить вопрос более объективно: что же на самом деле, реально, в поведении людей и в жизни общества происходит, когда в этом обществе существует религиозная вера? Такой постановке вопроса способствовали и данные, полученные начавшимися несколько ранее, чем в социологии, научными исследованиями в других областях науки — истории, филологии, антропологии и этнологии. В этом направлении в XIX в. пошло развитие социальной мысли, представленное такими именами, как К. Маркс, Э. Дюркгейм, М. Вебер, но с самыми первыми шагами в этом направлении связано прежде всего имя французского философа, ученого О. Конта (1798—1857).

Конт считал, что к исследованию социальной жизни должно привлечь индуктивные методы познания, с таким успехом используемые естественными науками. Он полагал, что таким образом сможет создать науку об обществе — социологию. С помощью социологии Конт искал пути преодоления кризисных явлений в европейском обществе, вызванных потрясениями Французской революции, надеялся найти средства, обеспечивающие стабильность и развитие общества в "нормальном русле. Тем самым встал вопрос: что лежит в основе социального порядка и в этой связи — вопрос о социальной роли религии.

Учение Конта о социальной динамике содержит эволюционную модель общества, построенную с помощью понятий, почерпнутых из истории религии. Это учение о прогрессе общества, который проходит три стадии, соответствующие периодам человеческой жизни — детству, юности и зрелости. Первая стадия "теологическая", на этой стадии человек тщетно пытается достичь "безусловного познания внутренней сущности" явлений и причин их возникновения. Объяснение строится по принципу аналогии: вещи и действующие силы наделяются человеческими свойствами, например — волей. На этой стадии религиозное сознание представлено тремя типами: фетишистским, политеистическим и монотеистическим. Последний тип знаменует собой уже разложение теологического мышления и переход к спекулятивному умозрению, которое доминирует на "философской" или же метафизической стадии. Наступает господство абстрактных понятий, божества уступают место "сущностям", персонифицированным абстракциям. На третьей и последней стадии этой истории духа в качестве принципа общего человеческого развития человек больше не стремится познать "конечные причины", но, наблюдая явления, установить между ними закономерные связи. Это "позитивная" стадия, господство науки.

В этом учении Конта важны для нас два момента: 1) религия, по крайней мере на первой стадии представлявшая собой неотъемлемую часть человеческого общества, затем оказывается изживающей себя и больше уже не нужной, постепенно преодолеваемой, вытесняемой научным знанием. Эта мысль легла впоследствии в основу концепции <16> секуляризации, вытеснения религии из различных сфер жизни общества и упадка ее влияния. Развитие человеческого познания оставляет позади религию к ее исторически данным, традиционным формам. Общественная жизнь организуется на иных основах. 2) Каждая стадия в учении Конта связана с определенными социальными структурами, властными отношениями. Господству теологических идей, которое охватывает человеческую историю от ее начала до XIII столетия, соответствует доминирующая роль в обществе духовенства и военных, т.е. классов по преимуществу непродуктивных с точки зрения просветительского сознания и позитивизма. На философской стадии господствующие позиции начинает завоевывать бюрократия, в первую очередь — юристы. Последней исторической формой теологического порядка вещей был, согласно Конту, соответствующий христианскому монотеизму "католический и феодальный режим". Если на этой стадии религиозные верования служили связующей силой, основой социального порядка, то ввиду неизбежного упадка религии возникает угроза распада социальных связей. Нужны новые опоры для социального здания. На позитивной стадии, утверждающейся в XIX в., в обществе ведущую роль начинают играть инженеры, ученые. Задача объединения

общества теперь, когда религия приходит в упадок, переходит к позитивному синтезу научного знания, которого добивается социология, чтобы связать воедино идеи порядка и прогресса.

Впоследствии Конт, разочаровавшись в надежде на разумную организацию общества посредством просвещения умов, приходит к выводу о необходимости "второго теологического синтеза" как духовной опоры социальных связей. Он предлагает светский, рационалистический вариант "позитивной религии" — культ человечества как единого "Великого существа", огромного социального организма. В этой религии социолог, лучше других знающий механизмы социальной динамики и способный руководить обществом, становится верховным жрецом.

Конт еще не создает социологию религии как научную дисциплину, но он подготавливает почву для ее возникновения главным образом благодаря тому, что способствует утверждению такого подхода к религии, который видит в ней необходимый компонент общества — в его прошлой истории и в современном состоянии, — дающий людям чувство идентичности и необходимый не только в их индивидуальном существовании, но и обеспечивающий их единство в социальной жизни. Идея органического единства социальной системы и ее эволюционного прогресса была центральной в социологии Г. Спенсера (1820— 1903), властителя дум европейского общества, включая Россию, в конце прошлого столетия. Эволюция ведет к утверждению промышленного типа устройства общества, торжеству принципов индивидуализма и утилитаризма. Вполне в духе этих принципов, социальная мысль в Англии рассматривала религию не как основу социального порядка и не как главную преграду на пути социалистического прогресса, а <17> скорее как нечто менее важное в деле поддержания образцов или в социальном изменении: с точки зрения утилитарного индивидуализма гораздо более важными регуляторами жизни общества являются рынок и; политическая деятельность, чем религия. Если уж о религии и идет речь, то как об одной из наиболее распространенных и утонченных культурных привычек, специфической деятельности, не имеющей большого значения и самой по себе довольно безобидной. Социология религии, если таковая вообще имеет место, должна заключаться в выявлении условий и предпосылок организационной стороны деятельности государственной Церкви Англии, ее успешности.

Свойственный Спенсеру взгляд на религию был воспринят такими социальными реформаторами, как Р. Тауни, который оспаривал веберовский тезис о роли протестантской этики в развитии капитализма и полагал, что протестантизм скорее мог быть результатом, нежели причиной промышленной революции. Влияние Спенсера было связано с тем, что он воспринимался как пророк новой религии, оправдывающей свободу частного предпринимательства и прославляющей XIX век, как

новую эру, когда человек с помощью науки нашел наконец правильный путь. Он был тем философом викторианской эпохи, который помог ей обрести метафизическое и моральное обоснование и уверенность, и он способствовал выработке понимания места религии в промышленном мире.

Эти идеи были развиты в первую очередь *Эмилем Дюркгеймом* (1858—1917), французским философом и социологом, испытавшим значительное влияние О. Конта. Дюркгейм опирался также на работы своего учителя крупного историка Н. Фюстель де Куланжа о религии в античном обществе ("Античный город", 1864) и В. Робертсона Смита, исследовавшего семитические религии и разработавшего теорию жертвоприношения, которая подчеркивала социальный аспект этого ритуального акта ("Лекции о семитической религии", 1889). Дюркгейма по праву можно считать одним из основоположников социологии религии. Его главная работа в этой области — "Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии" (1912).

Дюркгейм стремился открыть некую общую для всех религий основную структуру. Преследуя эту цель, он абстрагировался от высших форм религии, так как видел в религии не иллюзию, а некий институт, неразрывно связанный с человеческим существованием в его социальном аспекте, ему важно было найти простейшие структуры, "первокирпичики", из которых строится религия в ее многообразных исторических вариантах. Конечная цель этого экскурса в прошлое заключалась в том, чтобы понять современного человека. Но эмпирическая основа его анализа по преимуществу этнографическая — описания жизни австралийских аборигенов в путевых сообщениях и дневниках миссионеров, донесениях правительственных чиновников и т.п.

В "Элементарных формах религиозной жизни", этой последней и во многом обобщающей своей работе, Дюркгейм занят разработкой трех <18> взаимосвязанных тем разного уровня: общей теории общества, в котором религии как интегрирующему социальную жизнь фактору принадлежит центральное место; специальной, в рамках собственно социологии религии теории, объясняющей появление религиозных представлений; и в рамках этнологии религии — теории, объясняющей собственно религию австралийских аборигенов.

Во многом специальные разработки Дюркгейма устарели, в особенности это касается последнего из указанных вопросов. Чрезвычайно плодотворной для социологической теории оказались его систематически разработанная попытка определения содержания и функций религии в обществе, его главный тезис о религии как факторе социальной интеграции.

Дюркгейм исходил из того, что религия встречается во всех известных нам обществах и в этом смысле представляет собой универсальный соци-

альный феномен. Это обстоятельство позволяло предположить, что религия выполняет в обществе некую необходимую для его существования функцию. И если это так, то социологический анализ религии необходим для понимания общества в целом. Социологию, религии, согласно Дюркгейму, интересует не то, что отличает одну религию от другой, но прежде всего присущие им общие черты; ее задача — выявить присущие всем религиям структурно-функциональные характеристики. Поэтому социология в исследовании религии использует преимущественно сравнительный метод, который позволяет в многообразных вариациях религиозного феномена выделить его универсальные, повторяющиеся моменты, т.е. то, что делает религию религией, особым образом организованным социальным поведением людей. Если содержание религиозных верований меняется от эпохи к эпохе, то функции религии в обществе при этом сохраняются. Это говорит, по мнению Дюркгейма, о том, что оценка религиозного феномена в категориях истины и заблуждения бессмысленна: "Не существует религий, которые были бы ложными, все они истинны на свой собственный лад". Полагая, что все существенные элементы религиозного мышления и жизни могут быть обнаружены, по крайней мере в зародыше, в наиболее примитивных религиях, Дюркгейм обратился к изучению тотемизма у австралийских аборигенов, в котором он видел именно религию в ее "наиболее элементарной форме". Он искал ключ не просто к пониманию религии как специфической сферы жизни людей, но главным образом — к пониманию социальной природы человека, того, что делает нас людьми. Отсюда — такое большое внимание Дюркгейма к тому, что можно назвать нормативным порядком общества.

Еще в работе "Правила социологического метода" он рассматривал отношение между научно определяемой рациональностью и иррационалистическими аспектами жизнедеятельности, столь очевидными в человеческом обществе. В отличие от многих ученых той поры, Дюркгейм приходит к выводу, что общество есть нечто большее, чем сумма индивидов, его составляющая, нечто большее, чем сумма индивидуальных представлений и действий его членов, что оно есть *социальный факт*, особая социальная реальность, то универсальное, что превращает индивидов в часть социального целого. Общество включает феномены вне-индивидуальные, такие, как язык; к "наиндивидуальным" феноменам относится и религия.

В работе "Разделение труда" (1893) Дюркгейм рассматривает проблему возрастающего плюрализма и дифференциации в современном обществе. В традиционном обществе существует то, что Дюркгейм называет "*маханической солидарностью*": индивиды мало отличаются друг от друга; разделяя коллективные представления, они испытывают одинаковые чувства, привержены одним и тем же ценностям. В дифференци-

рованном обществе современного типа складывается иная, "органическая солидарность", когда вместе живут разные и менее друг от друга зависимые люди. Поскольку индивиды специализированы в своем труде, они нуждаются друг в друге и находят способы совмещать свои различия. Закон, например, помогает удерживать в должных границах поведение нуждающихся в обществе индивидов, тогда как раньше средствами были смерть или изгнание. Дюркгейм формулирует в этой работе концепцию интернализации моральных норм индивидом. Основываясь на обобщении большого статистического материала и других методик исследования самоубийств (Дюркгейм анализировал причины большего процента самоубийств у протестантов, чем у католиков), он описывает такой феномен, как социальная солидарность в современном обществе и ее аномалии в виде аномии. Это понятие Дюркгейм рассматривает в работе "Самоубийство" (1897). Главная идея Дюркгейма: индивид — производное от общества, а не наоборот. Исторически первичные коллективистские общества с "механической солидарностью", где все похожи друг на друга и жизнь управляется социальными императивами и запретами, которые навязываются индивиду группой и которым он повинует как высшей силе. Следовательно, нельзя объяснить такие социальные феномены, как социальная дифференциация и "органическая солидарность" (каждый волен думать, желать и действовать согласно собственным предпочтениям), исходя "из индивидов": социальная система не сводима к слагающим ее элементам, целому принадлежит приоритет по отношению к частям.

В "Элементарных формах религиозной жизни" Дюркгейм сводит воедино, подытоживает свой анализ социальной жизни. На примере примитивного общества австралийских аборигенов он объясняет способ, при помощи которого религия в таком обществе обеспечивает социальную солидарность как "механическую солидарность". Наряду с этим он полагал, что в более развитом, социально дифференцированном обществе религия способна обеспечивать чувством защищенности, надежном опоры и осмысленности существования, утрата которых и ведет к аномии (и к самоубийству в том числе, как результату утраты смысла и значимости норм). Правда, Дюркгейм специально не рассматривал вопрос о том, какой должна была бы быть религия в обществе достаточно полно развитой "органической солидарности".

Главное, что внес Дюркгейм в социологию религии, это понимание религии как интегрирующей общество силы.

В Германии, где также развивалась социальная наука, доминировали политические интересы и религия интересовала немецких исследователей в первую очередь в связи с политической борьбой, а не как фактор социальной солидарности. Наиболее важный вклад в становление социологического исследования религии здесь внес *К. Маркс* (1818—

1883). Он рассматривал религию как социальный феномен: религия включена в систему общественных отношений, порождается ими (в первую очередь — экономическими, которые выступают как базис, определяющий целую совокупность производных, "надстроечных" образований, таких, как политика, право, искусство, мораль, философия и религия). Понимание религии как социального феномена означало также, что религия рассматривалась в качестве важного социального фактора, выполняющего вполне реальные функции в жизни общества и удовлетворяющего определенные интересы и потребности. Это фактор, внешним и принудительным образом воздействующий на людей, подобен любому другому социальному институту. Тем самым Маркс способствовал развитию функционального подхода к религии.

Одну из отличительных особенностей теории Маркса составляет представление об исторической природе религии как порождении преходящих социальных условий, основу которых составляет присвоение чужого труда, социальное неравенство, когда свобода одних означает порабощение других. В условиях классовой борьбы религия выступает в качестве идеологии (она была ее исторически ранней формой); отсюда. ее социальная функция — функция идеологическая, ее существо в том, что религия оправдывает и узаконивает существующие социальные порядки, или осуждает их, отрицая их право на существование. Она может питать социальный конформизм, внушая иллюзии ("опиум народа") и тем самым выступая в качестве тормоза общественного прогресса, или стимулировать социальный протест, выступать в качестве революционных движений. Если раннее христианство было революционным движением низов римского общества, то впоследствии на протяжении двухтысячелетней своей истории, после того как оно стало государственной религией и таким образом сложился "союз алтаря и трона", социальные принципы христианства оправдывали социальное неравенство и эксплуатацию человека человеком как бого-установленный порядок.

Центральную роль в учении Маркса, так же, как до него у Л. Фейербаха, а в последствии у З. Фрейда, играл тезис о компенсационной функции религии. Религия — это "сердце бессердечного мира": страдания в этом мире не напрасны, они будут вознаграждены в будущей <21> жизни, праведники обретут "царство божье". В условиях глубокого социального раскола общества, когда интересы одной его части могут быть обеспечены за счет другой, только иррациональные факторы верования и ценности, которые не могут быть рационально обоснованы и не подлежат проверке, которые заданы извне в качестве сакральных, способны поддерживать социальный порядок, обеспечивать интеграцию общества в интересах господствующих классов и тем самым препятствовать его революционному переустройству в интересах трудящихся масс. Религия — разновидность "отчужденного сознания", порождение общественного процесса,

развивающегося в отчужденных формах, в силу чего обычные, "естественные" вещи наделяются "сверхъестественными" свойствами (товарный фетишизм): продукты человеческой деятельности как внешняя, чуждая сила начинают господствовать над людьми. Если религия — выражение экономического отчуждения, то с преодолением его (ликвидация частной собственности на средства производства) устраняются условия, необходимые для существования религии, она исторически изживает себя, "умирает естественной смертью". У Маркса религии противостоит идея самоосуществления человека. Критика религии завершается категорическим императивом, требующим ликвидации тех условий, которые мешают человеку в полной мере реализовать себя.

Во многом был несогласен с Марксом *М. Вебер* (1864—1920). Хотя он признавал, что религия может действовать как консервативная сила, и часто выступает именно как помеха на пути социального развития, в то же время она способна действовать как один из факторов социальной динамики. Вебер исходил из того, что все общественные институты, структуры, формы поведения фактически основываются и регулируются тем смыслом, который в них вкладывают люди. Главная функция религии — функция смыслополагания, рационализации человеческой деятельности. Поэтому религия обладает мощным потенциалом воздействия на человеческую деятельность, каким бы ни было ее направление. Вебер рассматривает религию прежде всего как фактор социального изменения. В значительной мере вся его концепция социального развития основана на двух понятиях — харизмы и пророчества.

В отличие от Дюркгейма, Вебера интересуют прежде всего мировые религии, т.е. те, которые имеют наибольшее число последователей и оказывают наибольшее влияние на ход истории. В работе "Протестантская этика и дух капитализма" (1905) он исследует вклад христианства в историю Запада, доказывая, что протестантская Реформация и возникающая в ее результате новая ветвь христианства — протестантизм способствовали пробуждению духа предпринимательства и культивировали аскетический стиль жизни, стимулировавшие развитие современной экономики, преобразование феодальной Европы в общество, олицетворявшее достижения современной культуры. Он делает это на серьезной эмпирической основе, анализируя большое число <22> проповедей той эпохи и других письменных источников. Для Вебера показательно то, что ему удалось органически связать конкретно-эмпирический и абстрактно-теоретический уровни социологического исследования с помощью сравнительно-исторического анализа. Вебер проверяет свою гипотезу о роли религии в экономическом развитии, исследуя наряду с протестантизмом иудаизм, ислам, индуизм, буддизм, конфуцианство. Если Дюркгейм строил свои аргументы на рассмотрении сравнительно небольшого числа фактов, но распространял выводы на религию в целом, то Вебер предпринял небывалое по масштабу исследование,

охватившее практически весь мир. На этой эмпирической основе Вебер сформулировал утверждение о том, что великие религиозные традиции оказали существенное влияние на различие путей развития Запада и Востока, более конкретно — что иудаизм, ислам, католицизм и протестантизм больше способствовали рационализации социальной жизни, чем индуизм, буддизм и конфуцианство. Вебер стремится, таким образом, обнаружить в истории связанные с религией корни Новой истории, современной западной культуры.

Второе важное направление исследований Вебера — охватывающий также весь мир анализ процесса "расколдования" мира, того процесса, благодаря которому из отношения "цель — средства" устраниаются элементы магической практики и уступают место "целерациональным" ориентированным на успех средствам: мир предстает как "материя", которая может и должна быть подчинена человеку. Своей высшей точки этот процесс достигает в аскетическом протестантизме, в кальвинизме, но его истоки лежат в иудейском пророчестве³. Вебер сравнивает различные религии, выясняя, какую степень рационализации экономической деятельности допускает та или иная религиозная этика. С 1916 по 1919 г. Вебер выпускает серию статей на эту тему, объединенных мод общим названием "Хозяйственная этика мировых религий".

Если в XIX в. и в XX-м упадок религии представлялся многим как триумф человеческого разума, как результат просвещающего и освобождающего действия современной науки, то Вебер видит в нем симптом духовного заболевания общества, вызванного гипертрофированной до чудовищных размеров "рациональностью": технология и бюрократия подчиняют себе мир, колоссально сужая человеческий опыт, так что в сознании человека угасают величайшие страсти — поэтическая сила воображения, любовь к прекрасному, героические чувства, религиозный опыт, уступая место прагматическому расчету, заботе о комфорте, банальной тяге к "полезности".

Еще одна тема, намеченная Вебером совместно с Трёлльчем, — дихотомия "церковь - секта", типология религиозных организаций. Вебер поставил перед собой задачу проанализировать деятельность религиозных обществ в общесоциологических категориях. Он ввел различение бюрократических форм организации и типов господства, успешно применявшееся впоследствии в исследовании различных аспектов религии. Влияние и значение Вебера основывалось еще и на то, что он разработал понятийный аппарат социологии религии, которым она пользуется и сегодня.

Работы Дюркгейма и Вебера оказались в полном смысле слою основополагающими и области социологии религии. Ее последующее развитие

³ Отрицание пророками идолопоклонства, запрет на культы плодородия сводят мир, природу к неживой материи, которой противостоит бог, действующий в истории.

шло по пути намеченных ее родоначальниками подходов: религия и стабильность общества (тема Дюркгейма); религия и социальное изменение (тема Вебера). Существенным добавлением к этим двум подходам были работы *Бронислава Малиновского* (1884—1942), у которых получил развитие функциональный анализ религии и магии, помогающих человеку справиться с казалось бы безнадежными ситуациями. Тема Малиновского — религия и преодоление кризисов.

ЛИТЕРАТУРА

Гараджа Ч.И. Религия как предмет социологического анализа// Гараджа В.И. Религия общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1994. Ч. I. С. 4—16.

Там же. Раздел первый: Религия в истории социальной мысли. С. 17—68.

Там же. Раздел второй: Методологические основы социологии религии. С. 69—118.

Там же. (М. Вебер , Э. Дюркгейм.)

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 16 - 21. <24>

II. ОПРЕДЕЛЕНИЕ РЕЛИГИИ

Ответить на вопрос "что такое религия?" социолог, по мнению Вебера, может лишь после того, как он изучит этот феномен': «Определение того, что "есть" религия, не может быть дано в начале исследования такого типа, каким является наше, — оно может быть дано только в его конце»⁴. Это, во-первых, социологическое исследование, т.е. исследование *эмпирическое*. Вебер не снимает проблему определения религии, он просто указывает на то, что социологическое определение религии должно основываться на эмпирических данных. И во-вторых, социологическое исследование религии, согласно Веберу, есть исследование "совместной деятельности определенного типа, понимание которой возможно только исходя из субъективных переживаний, представлений, целей отдельного человека — из "смысла" деятельности, так как внешний ее характер чрезвычайно многообразен"⁵. Социолог должен, таким образом, идти к определению религии *индуктивным* путем, опираясь на данные, которые могут быть обнаружены эмпирически; разрабатывать понятия и теоретические обобщения, наблюдая социальное поведение людей, которое может быть названо религиозным.

Из приведенного рассуждения Вебера видно, с какими трудностями сталкивается социолог, решая проблему определения религии. В значительной мере работа социолога сводится к решению именно этой проблемы — определить, что есть религия и что религией не является, выделить из всего многообразия человеческого поведения то, которое может быть названо религиозным. Но для того, чтобы это сделать, социолог должен иметь критерий такого различения, т.е. с самого начала опираться на определенное решение вопроса о том, что есть религия и что не есть религия. Не случайно задолго до появления "Элементарных форм религиозной жизни" Дюркгейм обращается к этой проблеме в работе "Определение религиозного феномена" (1897).

Понятно, что невозможно заниматься изучением какого-либо явления, не установив критерии его идентификации. Социолог должен располагать четким определением религии, с которым он мог бы работать, т.е. выделить религию из множества других явлений, определить объект исследования.<25>

У самого Вебера такой критерий дал определения границ предпринимаемого им исследования религии на самом деле есть, и он есть уже в самом начале его исследования. Действительно, в приведении выше слов Вебера содержится определение религии как социальной деятельности, на основе которой индивид и группа решают проблем "смысла", т.е. своего отношения к фундаментальным проблемам человеческой

⁴ М. Вебер. Социология религии (типы религиозных сообществ)// Работы М. Вебера социологии религии и идеологии. М., 1985. С. 76.

⁵ Там же.

жизни и социального существования, таким, как время; смерть, зло и т.п. Это социологически и эмпирически ориентированное определение религии, ясно очерчивающее круг исследуемых проблем и подходов к их решению.

Важно правильно понять, что имел в виду Вебер, говоря о невозможности определить, что "есть" религия в начале предпринимаемой им исследования. Он не ставил тем самым под сомнение возможности ценность социологических определений, которые дают возможность зафиксировать то или иное явление, классифицировать его, дать ему теоретическое объяснение. Он прежде всего ставит под сомнение и — как социолог — стремится размежеваться с многочисленными попытками умозрительно сконструировать определение "сущности религии выходящее за пределы опыта, под которое затем уже должны по; гоняться эмпирически фиксируемые данные (если же факты и укладываются в такие конструкции, то "тем хуже для фактов" — он или игнорируются или подвергаются неадекватной интерпретации).

Однако трудность определения религии таким размежеванием полностью не снимается. Поэтому не случайно, что и "в конце исследования" мировых религий, беспрецедентного по своим масштабам глубине, тонкости, социокультурной значимости, Вебер так и не дал какого-то другого по сравнению с исходным, более законченного определения религии как социального феномена.

Можно предположить, что Вебер не стремился дать такое определение, не будучи склонен к формализованным дефинициям вообще. Однако вернее другое — Вебер осознавал проблематичность, внутренние противоречия, не поддающиеся однозначному разрешению, всякой стремления определить религию. Эти попытки выявляют то, что философы называют "апорией" или "антиномией", т.е. невозможность достичь разрешения проблемы, ибо в самом предмете или употребляемых понятиях содержатся неустранимые противоречия. В социологии эта ситуация проявляется в том, что в ней были и есть разные по своему типу определения религии, равно имеющие право на существование. Можно указать важнейшие из тех обстоятельств, которые определяют такую ситуацию.

Очевидно, это прежде всего связано с той особенностью религиозного феномена, которая обнаруживается в его неисчерпаемом многообразии. В исторических проявлениях религии оказалось невозможным выявить нечто определенное — какие-то, пусть немногие, но повторяющиеся, бесспорные признаки (в отличие от многих других социальных феноменов, таких, как семья, например). Оказалось, что слово "религия" не во всех языках имеет однозначные эквиваленты, что в обыденной речи в слово "религия" вкладывается неоднозначное содержание. Такое понимание религии, которое принимает за образец христианство, неприменимо часто к другим религиям. Так, различие

имманентного, посюстороннего и трансцендентного, потустороннего, которое дает возможность идентифицировать в качестве религий европейские конфессии, не годится часто в отношении неевропейских религий — буддизма, синтоизма, конфуцианства, индуизма, которые все же принято безусловно рассматривать как религии. Но в таком случае возникает вопрос о том, что в них составляет собственно "религиозный момент" — то, что делает религию религией. Как определить этот момент не на интуитивно-субъективном, а интерсубъективном, общезначимом уровне? Что делает некий образ суждений и действий религиозными суждениями и действиями?

Именно эта "объективная" трудность определения религии имеет решающее значение, хотя наряду с этим определенную роль играет и то обстоятельство, что религия определяется позитивно религиозными людьми и негативно — ее критиками, что ученые ищут нейтральное определение. Иными словами, некоторые трудности в определении религии связаны с особенностями не самой религии, но той культуры, и которой она существует. В западноевропейской культуре в первую очередь — с широким распространением безрелигиозного гуманизма.

Эти трудности столь значительны, что вынуждают многих исследователей вообще отказаться от попытки дать единое определение религии и остановиться на выявлении ее общих характеристик, дающих возможность отличить религию от других социальных и психологических феноменов. Однако научное исследование не может довольствоваться простым перечнем характеристик религии, не связанных никаким принципом, конструирующим ее как социальное образование.

У Вебера отчетливо прослеживаются два рода противоречий, связанных с проблемой определения религии. Во-первых, это противоречие между двумя подходами, обозначавшееся еще в средневековой мысли как противостояние "номинализма" и "реализма" и связанного с ним индуктивного и дедуктивного методов формирования понятий и дефиниций.

В одном случае определение строится как обобщение эмпирически данных явлений. Оно не должно включать в себя ничего, что выходило бы за пределы опыта. С этим связано стремление сводить сложные связи к простым, по возможности немногим, уже известным составным элементам и их связям между собой. Отсюда — обвинение таких номиналистически ориентированных дефиниций в редукционизме: сведение сложного целого к более простым составляющим его частям ведет к тому, что специфика целого утрачивается, сложное сводится к простому.

В противоположность этому, "реалистически" ориентированные оп-

<27>

ределения⁶ религии исходят из того, что сложный феномен религии нельзя объяснить из отдельных элементов, составляющих этот феномен. Это определения, которые выводятся не из обобщения эмпирических фактов, но как выражение схваченной в понятиях «сущность» религии. Типичный пример такого определения дает И. Вах: "Религия есть переживание священного". Он видит преимущество такого определения в том, что оно утверждает объективный характер религиозного переживания в противоположность психологическим теориям о ее чисто субъективной и потому иллюзорной природе. Такого рода дефиниции (как у Ваха) исходят из признания "действительности священного". Это дефиниция в духе "реализма", поскольку она стремится выявить "сущность" определяемого предмета, в данном случае — религии, посредством утверждения действительности "священного": общее понятие существует в сознании человека постольку поскольку существует объективно его прообраз в самой действительности.

Вебер полагал, что определения такого рода лежат за границами научного образования понятий, неприемлемы в качестве научных дефиниций. Для него религия как предмет социологического исследования есть социальное поведение человека, которое включает отношение людей к другим людям, вещам, явлениям и целиком лежит в "пределах опыта", доступного наблюдению. Социология религии — наука не о "священном" и не об отношении человека к "священному", она является наукой о человеке и его поведении и, следовательно, о его отношении и к таким вещам, которые он *считает* "священными".

Тем самым была четко проведена граница между социологическим определением понятия религии и определениями этого понятия, которые лежат в "пространстве" теологии, философии, феноменологии, между тем, что видит в религии социолог и что — теолог или философ. За пределами социологии религии лежат следующие определения этого понятия: I) определения, в основе которых лежит представление о некоей "силе" как особом виде действительности, отличном от действительности обычной, повседневной жизни. Согласно этому пониманию универсальное ядро всех религий составляет связь ("встреча") человека с этой "сверхчеловеческой силой", которая может быть переживаемой и понимаемой им как личность (например — Иисус) или как безличная сила (анимизм), как мужское или как женское начало, как сила видимая или как невидимая, добрая или злая и т.д. Существенно то, что эта "сила"

⁶ В первоначальном значении "номинализм" сводился к утверждению, что всеобщие понятия (универсалии) не имеют прообразов вне мышления, представляют собой только субъективные формы мысли, только "имена" (от лат. *nomina*). знаки вещей, простые "слова". Тогда как с точки зрения реалистов универсалии имеют объективное существование и в качестве идеальных прообразов "вещей".

понимается мистически, т.е. как нечто недоступное пониманию человека то, что для него остается "тайной"; что эта сила понимается <28> как сила абсолютная, неограниченная, как мера ограниченности человеческих сил, как то, что вызывает страх, преклонение, как то, что человек может использовать или чему он благоговейно поклоняется; как сила, от которой зависит человеческая жизнь и вера в которую имеет существенные социально-психологические последствия, поскольку во власти этой силы и жизнь человеческая, и смерть; это сила, в контакт с которой человек вступает с помощью действий особого рода ритуалы, молитвы и т.д. Так видят, так определяют религию теолог и религиозный философ, но не социолог.

2) За пределами социологии религии лежат также определения, в основу которых положено понятие "религиозного опыта". Этот опыт может рассматриваться в контексте теологии (например, у фр. Шлейермахера религия — это переживание человеком единства с Целым и Вечным, которое основывается на чувстве зависимости человека (или в контексте психологии религии), например — у У.Джемса религиозный опыт лежит за пределами различий между религиями; у христиан, мусульман, синтоистов или индуистов он одинаков, и только потом, в зависимости от конкретных социальных условий и принадлежности у разных людей, он облекается в различные конфессиональные формы и религиозный человек становится либо православным христианином, либо мусульманином, либо буддистом и т.д. "Первичный религиозный опыт", который дан немногим, "религиозным гениям", от которых религиозный опыт воспринимается обычными людьми, это опыт соприкосновения с "иным миром", ближе всего похожий на чувство благоговения. Религиозное переживание иррационально по своему существу и сугубо индивидуально, слово приобретает в сфере религиозного опыта значение *символа*, того, что нельзя выразить до конца в понятии. Символические формы, в которые облекается религиозный опыт — миф, икона, молитва. Иначе, нежели У. Джемс, объясняет религию З. Фрейд, но психоанализ также ищет источник религии, обращаясь к субъективным влечениям, желаниям личности: подавление мощных природных инстинктов социальными нормами порождает религию — иллюзорное исполнение древнейших, сильнейших, навязчивых желаний человека, остающихся неудовлетворенными и вытесняемых в сферу бессознательного. Религия — способ защиты индивида от враждебного ему социального начала, подавляющего его природные инстинкты. Религия определяется через понятие "опыта", если это "опыт" связи с абсолютным, он неизбежно обретает мистический облик — будь то опыт когнитивный, эмоциональный или поведенческий, — и оказывается недоступным для социологических методов. Это сфера компетенции психологии религии.

3) Наконец, за пределами социологии религии лежит также понятие рели-

гии как совокупности всего многообразия явлений, структур, элементов, опыта, которые могут быть обозначены как религиозные объекты — догма (миф, учение), обряд (ритуал), религиозная община (церковь, секта, культ), личность (харизма). *Исторический способ* рассмотрения таких религиозных феноменов заключается в том, что они исследуются в контексте жизни общества как движения во времени одного состояния к другому, как порождение определенных условий существования людей. Религия предстает, таким образом, как составная часть того или иного культурного целого, как звено исторического процесса, в котором настоящее вырастает из прошлого. *Феноменологический способ* рассмотрения этих феноменов, напротив, в многообразии исторических проявлений религии видит, в сущности, нечто случайное. Здесь религия предстает как некая универсальная данность, существующая вне конкретных исторических религий, а в них находящая лишь свое внешнее проявление. Религия определяется как "встреча со священным и ответная деятельность" человека. Религия познается не из ее истории и не из культуры как контекста, существования, но из этой "встречи": религия "начинается с самой себя и не имеют смысла попытки выяснить ее происхождение, она — историческое, возникающее и преходящее явление, но нечто и изначально, "естественно" присущее человеку. Феноменологические исследования чаще всего заключаются в описании и классификации религиозных феноменов, разработкой их типологии. Феноменология хочет быть ни спекулятивной "метафизикой", ни осмыслением эмпирического материала. Она предписывает воздержание от суждений о реальности, стоящей за описываемыми ею явлениями. Эти явления для феноменолога суть конечные объекты, за которыми не стоит что-то другое. Он стремится при помощи сравнений обнаружить инвариантные структурные элементы религиозного сознания и практики.

Феноменолога не заботят вопросы истории религии и религиозных феноменов, он не занимается проблемой отличия истинной религии от ложной. Каждая данная религия, каждый конкретный религиозный феномен для феноменолога принимает вид какого-то варианта одного "фундаментального" феномена: ответная деятельность, вызванная встречей со "священным", может иметь характер шаманизма в первобытной культуре, или мистического слияния с богом, или следования его заповедям — на иных уровнях культуры. Эти "ответы" не связаны между собой в историческую цепь развития. Феноменология как бы показывает любому специалисту по конкретной культуре, социальной системе и т.д. что любой религиозный феномен выходит за рамки области их специализации и является лишь конкретным проявлением чего-то более обширного и общего. И в этом ценность феноменологии для социологии религии, истории, культурологии. Для социологии религии она полезна

и тем, что выявляет "материальное содержание религии", т.е. подробное описание всего к ней относящегося. Например, — список "священных вещей", которым когда-либо поклонялись или продолжают поклоняться люди, их характеристика через выделение "идеальных типов". Исторический и феноменологический способы рассмотрения религии дополняют друг друга, помогая увидеть религии во всем бесконечном многообразии ее проявлений. <30>

Что означает для феноменологии "религия" можно проиллюстрировать следующим рассуждением одного из ее современных представителей М. Элиаде: "Очень жаль, что у нас нет более точного слова, чем "религия", для обозначения опыта священного. Разве не странно обозначать одним и тем же словом опыт Ближнего Востока, иудаизма, христианства, ислама, буддизма, конфуцианства и так называемых примитивных народов? Но искать новый термин поздно, и мы можем использовать понятие "религия", если будем помнить, что оно не обязательно предполагает веру в бога, богов или духов, но означает опыт священного и, следовательно, связано с идеями *существования, значения и истины*".

За пределами всего того, что обнаруживают в религии теолог и религиозный философ, психолог религии, история и феноменология религии, остается еще нечто на долю социолога — эмпирическое исследование воздействия религии на общество, ее реального значения для индивида, группы, общества, культуры.

Если вернуться к определению религии Вебером, то он указывает, будучи социологом, не на структурный, а на функциональный признак религии как уникального социально-исторического явления — на *рационализацию* религией человеческих отношений к божественному, т.е. приведение этих отношений в систему, освобождение от всего случайного. Рационализация проявляется в том, что деятельность индивидов характеризуется выбором все более адекватных методов, средств, путей достижения определенных целей и знаменует тем самым новую степень свободы человека — свободы от мистики случая, от магии, т.е. нефункциональных средств в стремлении к целям. Религия — этап на пути человека к свободе, шаг к рационализации мира, его "расколдовыванию". Анализ религии оказывается прежде всего анализом поведения человека, направленным на соизмерение проявлений и нем магии и религии.

Почему же Вебер остановился на "предварительном" определении религии как социальном поведении, суть которого в "смыслополагании", направленном на рационализацию человеческой деятельности? Почему он не вернулся к дефиниции религии "в конце" предпринятого им исследования?

Религиозное поведение есть социальное поведение, в котором за-

ключен некий смысл. Он подразумевается действующим субъектом, который знает его. Почему "со стороны" наблюдателю нелегко понять значение, смысл человеческого поведения? Потому что смысл, значение поступков человека, и в религиозном поведении в особенности, облекается в символическую форму. Одна из главных особенностей человеческого существования — способность к созданию символов, концентрирующих "смыслы". Два внешне очень разных, с точки зрения наблюдателя, действия для совершающих это действие людей могут иметь почти одинаковое значение, и наоборот — сходные действия, жесты и т.д. могут иметь разное, подчас противоположное значение. <31> Таким образом, социолог религии, определяя свой подход к ее исследованию как эмпирическое изучение поведения индивида или групп не может понять и объяснить в теоретических обобщениях это поведение, не располагая знанием тех "смыслов", тех систем значений, которые стоят за поведением изучаемых социологом индивидов и групп т.е. содержательного элемента религии, который выражен в мифологии, теологии, философии, того элемента, который простым наблюдением невозможно "уловить", исследованием которого с помощью свойственных им методов занимаются, как мы видели это, другие отрасли религиоведения.

Таким образом, одна из трудностей определения религии, выражающаяся в том, что казалось бы противостоящие и взаимоисключающие подходы в духе антиномии "номинализма" и "реализма", одинаково сохраняют в науке права гражданства свидетельствует, что социологическое определение религии как эмпирически фиксируемо социально значимого поведения возможно лишь в более широком контексте, в рамках теории той системы, которая позволяет понять заключенный в том или ином акте, поступке его смысл, его значение. Попытку построить такую системную теорию действий предпринял впоследствии Т. Парсонс, как это будет рассмотрено в гл. IV.

И во-вторых, еще одна трудность обнаружилась в связи с тем подходом к определению религий, который предложил Вебер, исходя понятия рационализации деятельности. Вебер видел, что сами по себе цели, к достижению которых должны быть найдены наиболее находящиеся средства, сами по себе нередко являются «секулярными» — престиж, богатство, определенный социальный порядок и т.д. Вебер исходил из того, что в исследовании "смыслополагания" усматривал как раз задачу социологии религии. Но в современном обществе как раз для него наиболее характерные "смыслы" чаще всего уже не воспринимаются как религиозные. Сам Вебер не склонен был рассматривать в отличие от ряда последующих социологов, наиболее общие культурные ориентации современного общества как подпадающие под критерии "религиозных". Но тогда ставится под вопрос исходная посылка функционалистски ориентированного веберовского определения религии оно оказывает-

ся слишком широким и под него подпадает такж светская идеология. Таким образом, остается открытым вопрос о то специфическом признаке, который позволяет отличить религию от того, что религией не является.

Дюркгейм, в отличие от Вебера, исходит из определения религии первого шага на пути ее исследования: чтобы исследовать религию нужно четко установить, о чем идет речь. В работе "Определение религиозного феномена" Дюркгейм предлагает рассматривать религиозный феномен как разновидность социального действия, которое отличается от других единственно лишь объектом, к которому оно направлено. Дюркгейм называет такие объекты "священными вещами". Они это "священные вещи", составляют особый, *сакральный* мир, который <32> отличается и как бы отделен от мира обычного, "профанного". Доступ к "вещам", и возвращение от них к вещам профанного мира, к бычной жизни, обеспечивает *ритуал*. Таким образом, религия определяем, что она включает "священные вещи" и обращенную к ним ритуальную деятельность. Используя сравнительный метод, социолог должен стремиться выявить признаки, присущие всем религиям, т.е. его интересует не та или иная конкретная религия сама по себе, но нереальные, присущие всем религиям структуры. Например, не то, что отличает христианство от шаманизма, а то, что в них одинаково, схоже. Наконец, в религиозном феномене важно выявить не только его универсальную структуру, но— его функциональное назначение, Дюркгейм считал чрезвычайно важным то, что религия встречается во всех известных нам обществах, т.е. представляет собой универсальный социальный феномен. Это обстоятельство позволяет предположить, что религия выполняет в обществе некую необходимую для его существования функцию и что социологический анализ религии представляется существенно важным для понимания природы общества целом. В "Элементарных формах религиозной жизни" Дюркгейм формулирует в этом духе следующее, отправное для развития социологии религии определение: "Религия есть солидарная система верований и практик, относящихся к вещам священным, обособленным, запретным; верований и практик, которые объединяют в одну моральную общность, называемую церковью, всех, кто их принимает". Дюркгеймово определение "номиналистично", оно не подразумевает сальность священного в том смысле, что должно быть признано, если мы хотим объяснить существование и сущность религии, наличие отличного самого по себе от всего другого существующего начала, действительность "священного". Дюркгейм лишь утверждает, что религии мы можем говорить тогда, когда люди соотносят свои действия с такими "вещами", которые они называют, считают, рассматривают как священные. Этими вещами могут быть камни, растения, животные. В самих по себе этих "священных ве-

цах", вне со-циального отношения, в котором они делаются "священными" (т.е. от-деляются от обычных, становятся запретными), нет ничего священного, Тотемный медведь является священным только для людей, принадлежащих к соответствующему клану, а для всех других — он просто медведь. Для Дюркгейма проблема заключается, следовательно, не в том, существует "в действительности" священное или нет, в том, почему какие-то вещи из ряда тех, с которыми люди имеют дело в своей повседневной жизни, отделяются от других в нечто особое наделяются свойствами, им в качестве обычных вещей не присущими? Чем продиктовано такое преобразование "профанных вещей" в священные, какие оно имеет последствия, как влияет на жизнь людей?

Определение религии, которое дает Дюркгейм, находится в границах <33> научного образования понятий: не "священное" и не отношение людей "священному" является предметом исследования религии, социологического анализа, но— отношение людей к вещам, которые они считают "священными".

С определением религии связана еще одна проблема, помимо той которая обозначается противостоянием "номиналистического" и "реалистического" подходов. В определениях религии, на которые социологи опираются в теоретических разработках и в эмпирических исследованиях религиозности, можно выделить два типа: *субстанциальные*, *функциональные*. Одни полагают, что определить религию— это значит указать "что она есть", т.е. то, что составляет ее прочную сохраняющуюся сущность (субстанция в философском понимании сущность, то, что лежит в основе); другие видят задачу определения религии в том, чтобы показать "что она делает", раскрыть ее функции.

Примером субстанциального определения религии может служить представленное во множестве модификаций определение религии к "веры в сверхъестественное". Так, Тайлор определял религию как "веру в духовные существа", исходя из теории анимизма. Чтобы объединить выполняемые религией функции, надо сначала понять, что лежит в их основе, выявить "орган", функционирующий определенным образом. Дюркгеймово определение религии включает субстанциальный элемент: религия есть система верований и действий, относящихся к священным вещам, разделяемая группой тех, кто их принимает (Дюркгейм называет такую общность "церковью"). С этой точки зрения религия существует прежде всего как институт, т.е. как социальный феномен, который не существует вне какой-то группы. Главное преимущество субстанциального определения в том, что оно предохраняет от чрезмерно широкого охвата в качестве религиозных так феноменов, которые в функциональном отношении эквивалентно религии, но все же религией не являются. Субстанциальное определение религии позволяет выделить некий класс псевдорелигиозных феноменов, свя-

занных с функционированием политических партий идеологий и т.п. Когда говорят, что коммунизм — та же религия, то на самом деле отмечают только их функциональное сходство.

Правда, и субстанциальное определение религии сталкивается в этом отношении с трудностью. Всякое такое определение видит в религии отношение человека к особой "субстанции", "священному" которое может называться по-разному (у Дюркгейма это "священные вещи", у П. Бергера — "священный космос" и т.д.). Как бы ни называлось священное, оно представляет собой нечто такое, что имеет над нами власть, внушая особое к себе отношение — почитания благоговения, любви, послушания и т.д. Трудность связана с пониманием природы "священного". Отделив профанные вещи от священных Дюркгейм в то же время констатировал, что священным характер-вещь *наделяется*, самой вещи внутренне он не присущ; *любая*, следовательно, вещь, любой объект (существо, социальное явление, ценность) может выполнять функцию "священного". Чтобы выразить самим себе наши собственные "идеи", говорит Дюркгейм, мы "привязываем" их к определенным вещам, которые символизируют эти "идеи" "солдат, который погибает, защищая свое знамя, жертвует собой не во имя куска ткани". Это происходит потому, что социальное мышление включает в себе авторитет, имеет силу заставить наше индивидуальное мышление видеть вещи в угодном ему свете, нечто добавлять колоссальности. "Священное" есть принадлежность "социального царства", религия, по Дюркгейму, есть вера в социально значимое, а не "сверхъестественное". Предлагаемая в качестве основы определения религии дихотомия, "священное—профанное" не совпадает с дихотомией естественное—сверхъестественное, "имманентное—трансцендентное". Но это значит, что такими же "священными вещами", как бог, заповедь любви или таинство крещения для христианина, являются одинаково, традиции доставшиеся от предков, служение благу Отечества — для патриота. Если в религии нет ничего "сверхъестественного", то чем она отличается от национально-патриотической идеи? Не является ли национализм, например, формой религии? Не является ли религиозным поведение человека, прославляющего свою страну, любящего ее больше других, почитающего ее гимн и флаг, готового пожертвовать во имя ее процветания даже самой жизнью своей? Чем чувство благоговения и преклонения перед "нацией" отличается от (чувства благоговения и преклонения перед сверхъестественным существом? Если эта разница есть, то настолько ли она значительна, чтобы позволить отличать религиозный опыт от всякого другого, религиозное поведение от не религиозного? Это действительно трудные вопросы. И действительно, нередко определенные действия вне собственно религиозной сферы — в политике, в профессиональной деятельности, в семейных отношениях (материнское

чувство) и др. — описываются как религиозные. "Мой Арбат, ты — моя религия" — говорит поэт. Не так легко найти человека, для которого на самом деле "нет ничего святого". В литературе можно найти описания, в которых поведение "атеиста" интерпретируется в тех же понятиях, что и поведение "верующего".

Субстанциальное определение религии оказывается достаточно убедительным и "работающим" в тех случаях, когда речь идет о традиционных формах религии. Но оно испытывает серьезные трудности, когда приходится сталкиваться с непривычными способами проявления религиозности, с той нетрадиционной религиозностью, которая характерна для современного общества. В таких случаях это определение оказывается слишком "узким".

Данное Дюркгеймом определение религии характеризует и ее функцию, является примером в этом смысле *функционального определения*, религия объединяет людей в некую "моральную общность". Функция религии заключается прежде всего в том, что она пробуждает осознано и служит упрочению социального единства. <35>

В современной социологии религии функциональные определения представлены в различных модификациях. Так, М. Йингер определил религию как систему верований и практик, с помощью которых та иная группа людей справляется с "последними", "конечными" проблемами жизни человеческой: это — отказ капитулировать перед смертью, способность преодолеть разочарование, не позволить вражде в торжествовать в человеческих отношениях и разрушить человеческое сообщество. Религиозное существование включает перу человека в что зло, боль, разрушение и гибель, несправедливость и бесправие носят не к случайным, но фундаментальным условиям жизни, и что же есть силы и действия ("священное"), благодаря которым человек все же может быть освобожден от всего этого и преодолеть зло во всех его обликах. Религия трактуется, таким образом, как решение проблемы теодицеи, религиозного решения проблемы смысла жизни смерти. Общество называет религией, принимает за религию попыткой решения этого круга проблем.

Эти "предельные" проблемы Т. Парсонс описывает как неожиданные, не поддающиеся контролю события (смерть, стихийные бедствия наряду с этим и "случайная удача"). О'Ди выделяет три фактора случайности ("элемент неожиданности"), бессилие ("элемент невозможности" — смерть, страдание, насилие и т.д.), голод (и, следовательно утрата, крушение, гибель). В религии человек ищет возможное защитить себя перед лицом многочисленных угроз, стать сильнее с помощью упорядочивающей реальность интерпретации, выработка правил, легитимации определенных социальных порядков.

В этом ключе — определение религии, предложенное П. Бергером.

Он исходит из того, что каждое общество сталкивается с угрозой распада, гибели. Каждый "Номос" должен считаться с возможностью разрушения. Организованное, упорядоченное социально сообщество номос — это отгороженный от чудовищной необъятной бессмыслицы хаоса участок, "сфера осмысленности", маленький луч света во тьме угрожающих бесчисленными бедами джунглей. Религия есть особый случай объединения "номоса" и "космоса": религия есть смелая и пытка человека построить священный космос, в котором воплощен человеческий протест против хаоса, страх аномалии, непредсказуемости.

Общая всем функционалистским определениям черта заключается в том, что они берут за основу понимание человеческого существовавшая как существования перед лицом неразрешимых в конечном счете проблем, с которыми человек должен каким-то образом совладать. Религия — это "ответ" на такую ситуацию. Религия, согласно Б. Малковскому, вступает в действие тогда, когда человеку "больше уже не на что надеяться". Тем самым функционалистские определения исход) из посылки, не поддающейся верификации, а именно — что все существа, или большинство индивидов во всех обществах, имеют такого рода "последние" проблемы. Критики функционалистских определений <36> указывают на то, что в этой посылке уже заранее предвосхищается вывод. Уязвимой является также лежащая в основе функционалистского определения религии методология: сначала выделяются для данной системы необходимые функции и затем исследуемые феномены классифицируются и идентифицируются на основе тех функций, которые ни выполняют. С этих позиций определяются в качестве религиозных ее социальные феномены, которые явным образом выполняют функций религии. Йингер, определение религии которого было приведено выше, полагает, например, что не только неатеистические, но и вообще не включающие элемент сверхъестественного системы входят в круг явлений, рассматриваемых социологом религии, если они выполняют соответствующие функции, так как для него важно не существо *веры*, а сам факт *верования*. То, что помогает человеку преодолеть пропасть между действительностью и тем, к чему он стремится, ободряя его надеждой, то, что помогает устоять человеку, убеждая, что придет день, когда страдания и зло будут побеждены, — все это и есть проявление религии. Включая и "секулярную веру" — убеждение в том, что наука и технология помогут решить важнейшие проблемы человечества. Это тоже религиозный, или лучше — квази-религиозный феномен. Так же, как вера в капитализм, коммунизм, национализм и т.д., которая становится средоточием всех помыслов человека и определяет выбираемый им жизненный путь.

С этих позиций следует признать, что за какими-то исключениями все люди являются религиозными. По мнению Йингера, человеческая

сама природа такова, что не терпит вакуума веры. Но если это так, то и в общественной жизни, видимо, имеют место периоды упадка религии, связанного с тем, что и религиозной жизни происходят какие-то перемены, но не означающего утверждение безрелигиозности. Социолога должен интересовать не вопрос о том, почему общество становится менее религиозным, а — какие новые формы религиозности появляются. Вера в бога или богов дает человеку понимание смысла жизни и задача социолога и том и состоит, чтобы понять — что делает человеческую жизнь осмысленной и, таким образом, идентифицировать религиозный феномен (хотя степень потребности в осмысленности жизни и постоянства в соблюдении норм веры весьма индивидуальны и колеблются в каких-то пределах).

В этой связи возникает вопрос о том, всякая ли индивидуальная система верований может быть названа религией, что отделяет верования в качестве сугубо частного "дела" того или иного индивида от религии как социального феномена? Для социологии религии религия как социальный феномен — это верования, которые в наиболее существенных аспектах разделяются многими, т.е. существуют только в интеракциях групп. Сугубо личные убеждения могут иметь религиозный аспект, но они не являются религией как таковой. Религия — это общность людей, придерживающихся одной веры. Это может быть <37> очень маленькая группа, но важно — чтобы эта вера была направлена на решение "конечных" проблем, фундаментальных вопросов, а сугубо прикладных задач (сохранение здоровья, спорт и т.н.). Таким образом, функциональное определение религии, как и субстанциально упирается и проблеме содержательного порядка — определение того что может быть названо "конечными" или "предельными" проблемами, т.е. определение феномена, который с трудом поддается идемте кации и тем более — измерению.

Во всяком случае, можно принять как достаточно обоснованный тезис о том, что религия представляет собой социальный феномен, т.е. общность людей, объединяемых верой. И если поиски определения религии описанными выше способами все же оставляют не до удовлетворенными тех, кто спрашивает "что есть религия?", то достаточно определено можно сказать "что в нее входит", из каких элементов она складывается; чтобы обеспечить ее существование в качестве социального феномена необходим определенный набор в среде коммуникации, форм выражения, способов интернализации интерпретации и распространения, экстраполяции веры; это — верования (мифы); ритуалы (культ); эпос (склонности и моральные ценности группы); мировоззрение (познавательная перспектива, в которой жизненный опыт рассматривается как составная часть общего понимания бытия как осмысленного целого, космологии) и система символов (помогающих выразить "невыразимое", обозначить в слове не укладывающиеся в рациональные понятия чувства,

эмоции, переживания, которых живет вера на психологическом уровне).

Трудности, связанные с определением религии, о которых выше шла речь, возникают не просто в результате недостаточности эмпирических данных. Когда Вебер писал о невозможности дать определение религии в начале предпринятого им исследования, он имел и виду не только накопление материала. Он обращался к исследованию разных религий к исследованию каждой данной религии в разных связях и контекста. Он пытался, таким образом, составить представление о религии разных уровнях ее социального существования, как явлении многомерном. Традиционным определениям религии не хватает "объемности" она оказывается одномерной, замкнутой в одной линии, социально сфере и потому предстающей в неполном, усеченном виде. Эту трудность попытался преодолеть Т. Пирсоне, предложив определение религии в рамках "системного функционализма".

Две особенности характеризуют в общих чертах этот подход. Во-первых, это подход, направленный на выяснение того, что представляет собой религиозная организация человеческой жизни, т.е. узко специальный, когда задача сводится к исследованию самого по себе религиозного феномена: религия не как самоцель, но как феномен человеческой жизни, как аспект, сниженный с целым и позволяющий глубже постичь само это целое — человека. И во-вторых, Парсонс <38> исходит из того, что исследование религии требует междисциплинарного подхода в силу особенностей религии как предмета изучения. Он констатирует, что по крайней мере в три из четырех основных систем, констатирующих человеческую жизнь, включена религия и в каждой выполняет определенные функции. Эти три системы, надстраивающиеся над биологической системой организма: 1) система вечности, 2) социальная система группы (общества), 3) система культуры. Религия находится на стыке системы культуры и социальной истомы, через нее ценности культуры внедряются в жизнь общества. И через нее ценности культуры, воспринятые обществом, интернализуются личностью. Поскольку это так, социология религии должна контактировать с антропологией и психологией. Но это еще не все. Религия включает в себя также традиции, которым привержена та или иная группа, и потому она представляет собой исторический феномен, на должна быть рассмотрена в контексте эволюционирующего общества, которое повышает свою адаптивную способность в результате функциональной дифференциации и усложнения социальной организации. Парсонс выделяет три типа общества: примитивное (дифференциация отсутствует); промежуточное (появляется письменность, социальная стратификация, культурная легитимация; экономическая подсистема разделяется с политической); современное, характерные черты которого — отделение правовой подсистемы от религиозной, формирование административной бюрократии, рыночная экономика, демократиче-

ская избирательная система.

Религия на уровне индивидуальной системы, образующей личность. Поскольку этот уровень включает и начальные стадии индивидуального развития, он дает возможность понять функции религии в связи с ее происхождением, становление религии в процессе развития человеческого способа существования, т.е. ответить на вопрос— каковы истоки и пути развития религиозного поведения индивида. В человеческом поведении немного чисто биологического, оно определяется не инстинктами, жестко генетически детерминированными образцами поведения, и потому более пластично, обладает свободой выбора на основе предлагаемых культурой образцов поведения, т.е. в значительной степени человек создается, формируется другими людьми и в первую очередь—жившими до нас. Это огромное преимущество по сравнению с животными, но оно имеет и оборотную сторону. Ребенок беспомощен, им не руководят инстинкты, он должен научиться владеть своим телом, контролировать эмоции и направлять свои действия. Для продолжения рода человеческого необходим социальный порядок. Ребенка нужно кормить, учить вести себя соответственно условиям физической и социальной среды обитания. Теперь каждый новый опыт увеличивает возможность выбора и вместе с тем влечет за собой колебания, нерешительность, бездействие. Так, перед каждым возникает угроза хаоса. Ребенок нуждается в руководстве, путеводителе, который содержал бы не только специфические инструкции относительно поведения в наличной, данной сейчас ситуации, но и привив способность к обобщению (генерализации), выделению типов ситуации, в которых применимы однажды найденные способы поведения. Этот процесс генерализации, абстрагирования, выделения неких образцов ситуаций и действий продолжается всю человеческую жизнь и составляет часть культуры, в которую входит и непрерывное развитие индивида. Образцы поведения, которые разделяются многими, вырабатываются в условиях конкретного общества. Они представляют собой те стропила, тот каркас, в котором индивид осознает себя как личность и свои отношения с окружающими. Эти образцы предотвращают хаос ничем не ограничиваемого выбора действий, устанавливая их направления, благодаря которым может быть найден их смысл и предвидимы последствия. Другими словами, личность живет в мире, который она в значительной мере создает для себя в общении, диалоге с теми, кто вместе с ней живет в этом мире и разделяет свойственные ему образцы поведения. Эта способность обобщения реализуется не только в создании образцов поведения в повседневной жизни, но и в контексте человеческой жизни, вписанной в рамки универсума. Таким образом, каждый индивид живет в трех мирах, будучи в них включен и специфическим образом в каждом из них функционируя: в природной среде (как биологический организм); в мире повседневной жизни, создавая применительно к его нуждам и масштабам ориентиры

и образцы поведения, помогающие понять индивиду смысл его существования; и наконец — в идеальном мире, включающем образцы, выходящие за рамки повседневной реальности. Религия представляет собой стремление связать эти три мира в единое осмысленное целое. Она рассматривается, таким образом, в рамках "системного функционализма" в первую очередь как решение конечных, предельных проблем человеческого существования. Это функциональное определение разрабатывается и может быть иллюстрировано большим числом вариантов, в каждом из которых подчеркивается какой-то аспект этого сложного феномена.

Религия на уровне социальной системы — составляет главный предмет социологического анализа. Социолог не может ограничиться изучением функций религии и индивидуальной жизни, хотя он должен постоянно иметь их в виду. На первый план выходит исследование влияния религиозного поведения и религиозных организаций на социальную группу, на жизнь общества.

Для начала необходимо выявить истоки религии, которые лежат не в индивидуальном развитии человека, а в его историческом развитии т.е. обратиться к древнейшим слоям культуры. Дюркгейм предположил, что дожившие до нашего времени примитивные общества представляют собой модель таких ранних стадий развития человечества. Соответственно этому тотемизм, распространенный у австралийских аборигенов, он рассматривал как "элементарную" форму религии, т.е. такую, которая уже не опирается на какие-то более ранние, <40> предшествующие ей формы. Это — самое начало религиозной жизни Дюркгейм утверждал, что в примитивной религии объектом поклонения является выраженная в религиозном символе сама социальная общность. По словам Парсонса, это первый уровень соотносительности религии с социальностью: животное-тотем и клан — одно и то же, зачастую члены клана в религиозных действиях ощущают себя мифическими символическими существами, действия которых они воспроизводят в своих ритуалах. Религия в данном соотношении выступает как ритуальный символизм с социальным содержанием. Второй уровень соотносительности религии с социальным определяется тем, что первичная функция религиозного ритуала заключается в формировании и укреплении солидарности: общая вера объединяет тех, кто ее разделяет. Общая вера образует, согласно Дюркгейму, моральную общность, которую на языке современных понятий называют церковью, общность изначально религиозную, но в то же время являющуюся мирской социальной системой. Хотя конкретные формы религиозной организации в различных обществах неодинаковы, важно то обстоятельство, что всегда, во всех случаях религия означает некий тип *общности* — группу людей, разделяющих общие верования и образцы поведения.

Определение Дюркгеймом церкви как "моральной общности" связано с тем, что он различает два главных нормативных компонента человеческого

действия — когнитивный (познавательный) и моральный, две первичные категории культуры — коды, определяющие когнитивные структуры и коды, определяющие моральный порядок. И тот, и другой имеют, по Дюркгейму, социальный характер. Парсонс полагает, что в "Элементарных формах религиозной жизни" Дюркгейм выделяет великую триаду основных принципов систем человеческого действия: религиозный, моральный и когнитивный компоненты, которые в его интерпретации составляют три первичные центра (средоточия) культурной системы: конструктивную символизацию, морально-ценностную символизацию и когнитивную символизацию. К этим трем Парсонс добавляет четвертую — экспрессивную символизацию, которую он связывает с категорией аффекта (желания, страсти) и рассматривает как обобщенное средство обмена, укорененное прежде всего в социальной системе и лишь специфическим образом опосредующее обмен между личностью и системой культуры. Эта четвертая символизация оказывается весьма важной в анализе религиозного Ритуала. Единство этих категорий на разных уровнях дает возможность понять, каким образом религия предоставляет мотивацию человеческих Действий, связывая их не только с наличными окружающими обстоятельствами повседневной жизни индивида, но и "трансцендируя" их — связывая с космическим порядком. Только поэтому религиозные институты могут выступать в качестве наиболее строгих санкций и запретов, противодействуя поведению, которое представляет опасность не только для данной социальной общности, но и для существования <41> самого рода человеческого, для сохранения человеческого в людях. Руководство со стороны религиозных институтов часто приобретает настолько большую силу, что "перевешивает" даже импульсы других социальных институтов или даже "большого" общества, не говоря уже об индивидуальных устремлениях. Отмеченные выше общи компоненты — условия существования, структуры мышления и моральные предписания в разных культурах выступают в различных вариациях, однако сопоставимых и поддающихся анализу на основе *сравнительного метода*.

Религия, таким образом, представляет собой человеческий феномен объединяющий культурную, социальную и личностную системы в осмысленное целое. "Структурный функционализм" Парсонса отличается от других подходов к определению религии тем, что позволяет связать в единое целое функциональный и субстанциальный типы определения религии на разных, взаимосвязанных уровнях человеческого действия. С этих позиций, религия включает следующие важнейшие компоненты: каждый из которых функционально значим: 1) *общность верующих* которые разделяют 2) *общие верования, миф*, которые интерпретирует абстрактные ценности культуры в определенной исторической реальности применительно к конкретным условиям существования данной социальной общности благодаря 3) *ритуальному поведению*, предполагающему личное участие,

насколько оно возможно, в 4) приобщении к *общим символам*, обозначающим реальность, отличную от реальности повседневной жизни; то, что Дюркгейм называет "священными вещами". Эти компоненты существуют в конкретных образованиях, во всем многообразии конкретных религий, которые вовлечены в процессы изменения, развития, разрушения.

Хотя структура и функции, если их рассматривать в том или ином конкретном воплощении, т.е. применительно к конкретно-историческим религиям, неразрывно связаны, тем не менее социологический анализ религии на теоретически-абстрактном уровне требует самостоятельного рассмотрения двух проблемных областей — "структура религии" и "функции религии".

ЛИТЕРАТУРА

- Вебер М.* Социология религии (типы религиозных сообществ) // Работы М. Вебера по социологии и идеологии. М., 1985. С. 76-86.
- Пирсонс Т.* Введение. Общин обзор // Американская социология. М., 1972. С. 25-36, 360-378. <42>

III. РЕЛИГИЯ КАК СИМВОЛИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

Современные теории религии видят в ней символическую модель, формирующую человеческий опыт — как познавательный (когнитивный), так и эмоциональный.

Человеческое мышление и поведение качественно отличается от животного способностью к символизации. Слово представляет собой самый, универсальный символ, но далеко не единственный

¹. Т. Парсонс рассматривает человеческое действие как самоорганизующуюся систему, специфика которой (в отличие от систем физического и биологического действия) заключается прежде всего в символичности, наличии символических механизмов регуляции. В сложных системах взаимобмен осуществляется с помощью обобщенных эквивалентов или символических посредников. К их числу Парсонс относит на самом общем уровне системы действия — язык; во взаимобмене между организмом и личностью — удовольствие; между культурой и социальной системой — эмоции; на уровне социальной системы — деньги, власть, влияние, ценностные приверженности. Парсонс высоко оценивает разработанные в "Элементарных формах религиозной жизни" Дюркгеймом основные принципы систем человеческого действия, включающие религиозный компонент, моральный и категориальный. В терминологии, используемой Парсонсом, это составляет три первичных центра культурной системы — конструктивную символизацию, морально-ценностную символизацию и когнитивную символизацию, которые институализированы в обществах и интернализированы личностями, поведенческими системами. К ним Парсонс добавляет четвертую центральную категорию как на уровнях культуры, так и на других уровнях — экспрессивную символизацию, снизанную с эмоциями (аффектами). Личность регулирует свои взаимодействия посредством символических представлений объектов внешнего мира в сознании, куда относятся и образные, и словесные, и эмоциональные представления. Обобщенным посредником, укорененным в поведенческом комплексе, выступает интеллектуальная способность, когнитивная символизация. <43>

Итак, символы в человеческом поведении играют большую роль, а

¹ Преимущество символического мышления по сравнению с образным заключается в том, что словесный символ обладает большей информационной емкостью, чем образ. Правда, отрыв символа от ассоциативно-образной базы таит в себе опасность отрыва от Действительности: при формировании образа происходит изоморфное перекодирование информации, а при переходе от образа к символу изоморфизм нарушается, так что при обратном переходе от символа к образу может обнаружиться, что в процессе мышления Действительность была искажена.

религиозном — в особенности². В религии они незаменимы потому, что представляют нечто такое, что иным путем, помимо символов, не может быть выражено вообще. Они — единственный способ выразить то, что "по определению" является невыразимым: священное, т.е. то, что не является "вещью среди вещей", а чем-то совсем особым. Понимание религии многими учеными основывается на различении "священного" и "профанного". С помощью этих понятий определяет религию Дюркгейм. Для него "священные вещи" суть символы, значения которых нельзя интерпретировать в терминах присущих самим этим вещам свойств (например, того или иного тотемного животного).

Конечно, не все символы являются религиозными (рукопожатие, поцелуй и т.п.). Вообще вся повседневная жизнь человека наполнена символами, которые напоминают ему что-либо, разрешают или запрещают, поражают и покоряют: "Все можно считать только символом, за которым скрыто еще нечто другое" (Гёте).

Отличительная особенность религиозных символов — их связь опытом восприятия совсем особой, отличной от повседневной жизни реальности сакрального, священного³. Проблему, вызвавшую длительную и не законченную по сей день дискуссию, можно сформулировать в виде вопроса: какова природа религиозного опыта, символом чего являются религиозные символы? Простейшая исходная форма этого опыта — встреча с вызывающим страх неведомым, ощущение присутствия неизвестного и не поддающегося объяснению, не похожего на все причинные вещи. Обычно этот опыт, который не укладывается в логические категории, привычные связи рационального характера, осознается как различение двух порядков бытия — сакрального, священного и профанного, секулярного. Священные вещи лежат за пределами обычной повседневной жизни, к ним особое отношение почитания, благоговения, они воспринимаются в ауре мистерии, тайны, недоступного.

Одним из первых занялся исследованием "священных вещей" Дюркгейм в "Элементарных формах религиозной жизни". Он полагал, что разделение сакрального и профанного — является фундаментальной характеристикой всех известных религиозных верований. "Священные

² Символ — знак, образ, представляющий какую-то другую вещь, а чаще — воплощающий какую-либо идею. Символами могут служить объекты или вещи (например — крест, символ христианской веры), поведение (крестное знамение, коленопреклонение перед алтарем и т.д.), мифы или предания (например, библейское повествование о сотворении мира), даже — люди (например, Сократ как символ мудрости).

³ Слово "священный" — от лат. sacer (посвященный богу) и sanctus (достойный уважения, возвышенный), в противоположность profanus (непосвященный). Эти понятия восходят к римскому культу богов. Священное — таинственная сила, повергающая человека в ужас и трепет (mysterium tremendum), и одновременно вызывающая его восхищение и делающая его счастливым.

вещи" в одно и то же время и привлекают, и отталкивают, они могут быть полезными, в чем-то помочь, но они же таят в себе и опасность. <44>

Эта двойственность — атрибут могущественной, неподвластной человеку *силы*, которая потенциально является несущей и благо, и зло.

На латыни "сакер" имеет двойное значение: "освященный" и "проклятый". В обоих случаях так характеризуемый объект отделен, обособлен от всех остальных как нечто а-нормальное и не предназначенное для обычного повседневного употребления. Отношения людей к таким объектам, где бы они ни встречались и сколь бы ни были внешне различны, структурно одинаковы: это — страх или даже ужас, почитание, поклонение и благоговение. Всегда это переживание чего-то необычного, выходящего за рамки рутинной повседневности. Это восприятие какого-то события, явления, особое отношение к которым не может быть объяснено только их реальными свойствами, в них заключено что-то еще помимо этой реальности, для человека самое важное в этом восприятии. Таким может быть, например, романтическое переживание молодым человеком или "поэтической натурой" "волшебства" лунной южной ночи.

"Религиозный опыт" является предметом изучения уже давно, в первую очередь — со стороны психологов и социальных антропологов. На основе изучения религиозной жизни полинезийцев было выявлено понятие "*мана*", которое является центральным в их религии. По их представлениям, мана — некая сила. Она есть нечто исключительное, необычное. Это — не физическая по своей природе сила, она может действовать во всем, но отличается от обычных природных и человеческих сил, хотя некоторые люди могут овладеть ею и ее контролировать. Эта безличная сила может пребывать в объектах, явлениях, местах, личностях или временах. Она может действовать или затаиться, она приносит как добро, так и зло. В этом понятии выражено представление о чем-то таком, что выходит за рамки обычного мира, привычного течения событий.

С этим понятием тесно связано еще одно — "*табу*". Табу — устанавливает ограничения в поведении, обычно касающиеся объектов, в которых действует мана. Приближаться к таким объектам или касаться их следует с большой осторожностью во избежание беды. Лишь тот, кто имеет на то право — в силу занимаемой должности, особого знания или состояния — может прикоснуться к вещам, в которых присутствует мана. Для всех других это — табу, запретно. Вождь — неприкасаем, потому что в нем присутствует мана и при том в большом количестве, так что путешествовать он должен в носилках, потому что земля, на которую он ступил, также становится табу. Отсюда практика королевского инцеста, ибо кто еще посмеет коснуться королевской персоны. В Ветхом завете

упоминается случай, когда неосторожный — и не уполномоченный на то — израильтянин коснулся священного "ковчега Завета" и упал за смертью. В рассказе о Самсоне представлено верование, распространенное во многих культурах, согласно которому мана заключена в волосах или в голове, а также существует связь между обладанием мана и физической силой, могуществом. <45>

Итак, священные вещи, священные действия или священные места становятся таковыми тогда, когда в них входит мана. Если, например, какое-то место, местность обретают мана, то они становятся священными. Это может быть роща, источник, гора, дерево и т.д. В этих целях совершается обряд освящения построенной церкви, храма. Если мана входит в какого-то человека, то он получает необычные свойства и способности. Он может обладать необычайной физической силой (Геркулес), или влиянием на других людей, или даже — на природные стихии. Чаще всего мана обитает в людях, занимающих высокие должности и тем самым становится понятно, почему монарх или президент обладает необходимыми способностями и нравом управлять. Эту особую силу Вебер называет **"харизмой"**, и этот термин обычно используется когда речь идет о людях, обладающих особыми свойствами, тогда как понятие мана имеет более обобщенное значение.

Эта сила воспринимается, познается только в опыте, не абстрактна. У полинезийцев это понятие всегда стоит в связи с какой-то вещью или личностью как прилагательное, а не как общее понятие. Религиозный опыт — это то, что происходит с каким-то особым человеком в особых обстоятельствах. Он воспринимает действие необычной силы, которая однако всегда проявляется в обычных вещах и событиях повседневной жизни и не всегда может быть узнана.

Одну из наиболее распространенных форм восприятия священного Дюркгейм описал как "коллективное возбуждение" в совершаемом группой ритуале, когда участники в общем действии получают навык общения со священными объектами и местами, возбуждающими чувства страха и происходящего чуда. Это общее действию символизирует у индивидов и группы нечто священное; они опасаются что-либо изменить в нем, чтобы не разрушить контакт со священной силой и распространяют институт табу на само ритуальное действие: в священнодействии не должно быть никаких изменений. Таким образом складывается представление, до сих пор бытующее в сознании, что священное — это то, что не подлежит изменению. Это результат процесса, который Бергер описывает как отчуждение, как "ложное сознание". Образцы поведения, которые складываются в процессе обращения: между людьми, предстают в их сознании как объективно данные им извне реалии; люди как бы забывают, что социальный мир и все его составные части — результат их собственной деятельности. Когда этот процесс выработки об-

разцов развивается в связи с отношением к священному, в конце концов происходит все усугубляющееся разделение между тем, что относится к человеческому деянию и тем, что теперь определяется как священный порядок. Образцы действия и поведения фиксируются как вечные истины.

На начальных стадиях этого процесса священное предстает в религиозном сознании как та сила, которая вырывает человека из привычного образа действий и устанавливает новые правила поведения, открывает для него "новую жизнь", тогда как впоследствии она выступает в качестве гаранта их сохранности и чистоты. Само понятие о сакральном проходит несколько ступеней развития. На начальных оно означает все, что не укладывается в обычный ход вещей, оно вмещает в себя как "чистое", так и "нечистое", несущее благо, но и всевозможное зло. На более поздней стадии священное символизирует уже не просто необычное и невозможное в рамках действия обычных сил; оно олицетворяет установленный порядок, образ действий, нормы поведения, как олицетворение и гарант сохранения традиций, предотвращения хаоса; и только позже — на стадии перехода от "религии закона" к "религии спасения" — сакральное становится "святым", приобретая этические характеристики, становясь воплощением чистоты, блага, истины, красоты.

Магия brелигия. Само по себе отношение к силам, лежащим за пределами обычного, свойственно как магии, так и религии. В связи с этим возникает вопрос о том, как соотносятся между собой эти два феномена, каждый из которых включает использование мана. Не вникая в различия предлагаемых ответов, отметим лишь, что магия означает манипулирование безличной силой, мана с помощью особых приемов, колдовства, во имя достижения конкретных, отвечающих интересам индивида, целей, не связанных с моральными оценками. Ее эффективность зависит от точности выполнения ритуальных магических действий, соблюдения традиции. Магия связана со стерсотипизацией человеческой деятельности, тогда как религиозная рационализация человеческой деятельности, по Веберу, осуществляется в ином контексте: когда существование уже не обеспечивается полностью традицией, а священное из безличной разлитой в мире силы трансформируется в божественную личность, возвышающуюся над профан-ным миром.

В то же время Вебер обращает внимание на структурное сходство магии и религии, вводя понятие "магический символизм". На определенной ступени Происходит замена реальной жертвы, например — в погребальной церемонии, жертвой символической, рисунком жертвенного животного, какими-то частями его тела и т.п., а также — указывая на магический смысл ритуального действия, который сохраняется и в религии.

Для понимания религии важно, таким образом, выявить то, что отли-

чает религиозные символы от магических, вообще — от нерелигиозных.

Религиозные символические системы относятся к макроуровню социальной жизни. Иными словами, религиозные символы обеспечивают осмысленность человеческого поведения, соотнося его с общим пониманием смысла жизни в контексте мироздания и общего порядка бытия. Религия занимается не столько конкретными вопросами повседневного существования, сколько пониманием самой жизни, ее смысла перед лицом смерти, страданий, несправедливости. Религиозные символы <47> предлагают осмысленный контекст— модель мира, помогающую религиозным людям понять природу мира и смысл человеческой жизни, т.е. помещают негативный опыт в рамки общей картины мироздания, в которой этот опыт получает объяснение и которая дает человеку тем самым эмоциональное утешение. Многие, например, верят, что жизнь есть испытание, ниспосланное богом, и что праведных ждет царстве небесное. В религиозных символах осознается и опыт предельности! встречи с чем-то "другим", выходящим за рамки обычного, "священным", встречи, которая означает некое особое отношение к реальности и сама выходит за пределы повседневного (просветление, озарение т.д.).

Религия представляет собой символическую модель, формирующую человеческий опыт, еще и в том смысле, что в ней не только описывается мир, как он есть, но и мир, каким он должен быть. Тем самым религиозные символы предписывают, какой должна быть жизнь "по истине". Если человек понимает свою жизнь как испытание, то он стремится так вести себя, чтобы это испытание выдержать.

Религиозные символы сообщают значения и помогают формировать восприятия (ведь можно смотреть и не видеть, слушать и не услышать) на относительно высоком уровне общения, выходящего за пределы конкретных контекстов опыта и соотносящих человека с конечными условиями его существования (Р. Белла). Принятие системы религиозных символов оказывает воздействие на человеческую деятельность, ее установки и мотивации, т.е. глубину, интенсивность мироощущения, переживаний и направление, ориентацию человеческих действий. Например, руководствоваться тем, что быть христианином — значит не предаваться отчаянию и не терять надежду даже в самых бедственных и казалось бы безысходных обстоятельствах. Здесь переживания верующего формируются на основе установки, а не тех или иных конкретных ситуаций. В религиозной мотивации важную роль играют этические учения. Религиозная система символов, наконец, способствует выработке общей концепции бытия, космологии, удовлетворяющую потребность человека в интеллектуально состоятельном объяснении мира. Это система символов, которая, таким образом, связывает в нечто целостное определенный тип восприятия и переживания реальности, определенным образом мотивированное и ориен-

тированное поведение и — понимание мира, обосновывающее особый взгляд на мир и способ интерпретации смерти, страдания, несправедливости, объясняющий их смысл. Люди хотят знать, почему этот мир существует таким, каким он существует, им нужна уверенность в том, что их жизнь имеет смысл. Религия отвечает на эти запросы. Религиозно-символическая система ориентирована на то, чтобы дать объяснение, помогающее переносить страдание и дающее силы жить, объяснение того, чего ради это все — какой смысл имеет человеческая жизнь...

Только поняв символическую структуру религии можно объяснить социальные последствия религиозной ориентации. Чтобы такие социально значимые последствия были, т.е. чтобы религиозно-символическая система действовала достаточно эффективно, она должна обладать специфическими свойствами, отличающими ее от других когнитивных систем — философской или научной. Она должна дать полное и окончательное, раз и навсегда значимое решение, которое не может быть поколеблено никем и никак: истина и справедливость в конце концов торжествуют, страдание не случайно и жизнь имеет смысл. С помощью символов, в которых оно выражено, религиозное мировоззрение приобретает особую ауру, воспринимается как единственно оправданное, истинное и реалистичное. Подобно Лютеру, глубоко религиозный человек может сказать: стою на этом и не могу иначе. Для него есть нечто более весомое, нежели доводы здравого смысла, повседневного опыта или эмпирической очевидности. Открывающееся в религии видение мира, религиозная истина предстает как нечто более глубокое, чем то, что человек постигает своим разумом в повседневном опыте. В Новом завете говорится, что мудрость "сего мира" есть глупость и что в глазах "мира" христиане должны казаться "неразумными", даже "безумными" и "юродивыми" (I Кор. 1, 18—25). Не только сама по себе способность религиозных символов формировать значение и чувство на относительно высоком уровне обобщения, выходящего за пределы конкретных контекстов опыта, придает им такое могущество в человеческой жизни, как личной, так и общественной. К этому следует добавить еще то, что отличает религию от других культурных феноменов: в религии происходит сакрализация ценностей, установок, норм поведения, которые становятся неколебимыми и безусловными. Религия способна обосновывать социально значимые ценности, наделяя их авторитетом помимо обычных способов верификации, опытного подтверждения так, что предлагаемые ею решения не могут быть опровергнуты никоим образом.

Когда Дюркгейм определял религию как систему верований и ритуалов, объединяющую тех, кто их придерживается и практикует в моральной общности, называемой церковью, он — по словам Парсонса, — утверждал, что верования, связанные со священным, организованы, в сущности, в терминах культурного кода и рассматривал категорию священно-

го как синтез, или матрицу, двух первичных универсальных категорий — категорий ума (и связанных с ним когнитивных рубрик) и — категорий морали. Символы — основа человеческого существования, религиозные символы, согласно Дюркгейму, по своей сущности всегда (или по большей части) социальны. Так отвечает Дюркгейм на вопрос — символами чего являются религиозные символы. И в когнитивном, и в моральном порядках, объединяемых в символах священного, Дюркгейм имеет в виду основные рамки, необходимые для объяснения феноменов человеческой жизни и в особенности — ее социального аспекта. Значение символов священных вещей в том, что они раскрывают фундаментальные условия функционирования человеческого общества. <49>

Более конкретно эти общие теоретические положения мы рассмотрим в ходе анализа религиозно-символической системы, которую составляют ритуал, миф, этос и мировоззрение.

Ритуалы и мифы как. элементы религиозно-символической системы. Во многих религиях центральное место занимает не верование, а ритуальное поведение. Так, в иудаизме, например, от обычного верующего требуется в первую очередь не знание догматов, а определенное, строго регламентированное поведение, соблюдение множества предписаний обрядов. В самом широком смысле слова ритуал (от лат. — rite) представляет собой совокупность повторяющихся, регулярно совершаемых действий в установленном порядке. Ритуальное действие является формой социально санкционированного *символического* поведения и, в отличие от обычая, лишен утилитарно-практических целей. Его значение другое: он выполняет коммуникативную роль, символизирует определенные значения и установки в отношениях как повседневной так и официальной жизни, играет существенную роль в социальном воспитании, контроле, осуществлении власти и т.д. Ритуал, в отличие от этикета, связан с убеждением в его глубинном ценностном смысле.

Религиозные ритуалы, вместе с соответствующими верованиями, направлены на "священные вещи". То же можно сказать и о магических ритуалах. В обоих случаях ритуал предстает как символическая реализация тех или иных верований. Магический ритуал — это, собственно, колдовское действие, заговор, заклинание. Это попытка воздействия на явления окружающего мира, основанная на неадекватном представлении о связях между ними. Носителем, исполнителем этого действия является индивид, а не коллектив. Магический ритуал ориентирован прагматически — в большей степени на "материальный" результат, чем на ценности знакового порядка. Смысл магического действия не в "служении" высшей силе, а

в обслуживании человеческих потребностей⁴. В основе магического действия лежит особое — магическое мышление, представление о том, что все связано друг с другом, то, что Леви-Брюль назвал "логикой партиципации", своего рода глобальный детерминизм, реализующийся в магических действиях. Но на магическом уровне действие еще не имеет в своей основе *космологии*. Только с ее появлением (миф о творении) магическое действие трансформируется в религиозный ритуал — образ творения. Стратегической <50> целью мышления и действия становится сохранение сакрального порядка мироздания, космоса в борьбе с угрозой хаоса.

Человеческое общество в первобытных представлениях, достигших этого уровня, само выступает как часть космоса: все входит в состав космоса, который образует высшую ценность. Для такого сознания существенно, подлинно, реально лишь то, что сакрализовано (сакрально отмечено), а сакрализовано лишь то, что составляет часть космоса, выводимо из него, причастие к нему. В сакрализованном мире, — как утверждает В.Н. Топоров — и только в таком мире, складываются правила *организации*, ибо вне этого мира — хаос, царство случайностей, отсутствие жизни. Религиозный ритуал связан, следовательно, с мифологическим сознанием как основным способом понимания мира и разрешения противоречий.

Человек этого периода видел именно в ритуале смысл жизни и ее цель. Это уже религиозный, а не магический ритуал. Он ориентирован на ценности знакового порядка. Он является тем действием, которое обеспечивает спасение "своего" космоса и управление им. Воспроизведение акта творения в ритуале актуализирует структуру бытия, придавая ей подчеркнутую символичность, и служит гарантией безопасности и процветания коллектива. Космологический миф — руководство жизни для человека той эпохи. Только в ритуале достигается высший уровень сакральности и одновременно обретается чувство наибольшей полноты жизни.

В жизни архаичных сообществ ритуалы занимали главное место, им посвящалось много времени. В их религии ритуал был основным, мифология служила своего рода пояснением, комментарием к нему.

На это обстоятельство обратил внимание Дюркгейм. Анализируя эмпирический материал, описания ритуала в тотемистической элементарной форме религиозной жизни австралийских аборигенов, Дюркгейм выделил феномен *возбуждения*, экспрессивной символизации — в терминологии

⁴ В религиозно-богословских работах этот момент отражается в виде противопоставления архаических верований с нарастающей на них "уродливой корой магии" — "благоговению перед Высшим". А. Мень характеризует магию как "механический способ заслужить расположение таинственных сил, заставить их работать на себя" по принципу: "Я дал Тебе — Ты дан мне". "Люди были убеждены, что определенные ритуалы с естественной необходимостью должны доставлять желаемое". А. Мень. Таинство, слово, образ. Л., 1991. С. 9.

Г.Тарсонса. Суть феномена состоит в том, что участники ритуала — коллективного, т.е. именно религиозного уже, а не магического действия, — находятся в состоянии сильного эмоционального волнения, экзальтации, которое, согласно Дюркгейму, является психологически подлинным и в то же время — социально упорядоченным. 'Сценарий' действия и образцы поведения, взаимодействия между участниками ритуала, детально разработаны в традиции трибы и предписывают, кто и что должен делать в тот или иной момент времени. Таким образом, хотя возбуждение является подлинным в психологическом смысле, его нельзя считать спонтанной реакцией на непосредственные стимулы. Этот упорядоченно-организованный характер ритуала определяется тем, что ритуальные действия пропитаны символическими символическими значениями, которые соотносятся со структурой и ситуацией социальной системы. Ритуалы, по Дюркгейму, не только подкрепляют, но и порождают то, что он называет "верой".

Соотнесенность с социальной системой выражается прежде всего в <51> социальном содержании религиозных символов: животное-тотем и клан отождествляются в сознании австралийского аборигена. Участники ритуала действительно ощущают себя мифическими символическими существами, действия которых они воспроизводят в ритуале. И еще один уровень соотнесенности религии с социальностью заключается в том, что первичная функция религиозного ритуала состоит в формировании и укреплении солидарности, в основе которой лежит общий код ритуального символизма. Ни один предмет в ритуале не является самим собой, он всегда выступает как символ чего-то другого; все операции с предметами в ритуале есть операции с символами, совершающиеся по установленным правилам и имеющие, значение для тех реальных предметов, символами которых они являются. Так, жертвоприношение коня в ведическом ритуале⁵ моделируют практически весь космос, так как каждой части жертвенного животного соответствует какой-то определенный мировой феномен ("Голова жертвенной лошади суть заря, глаз — солнце, дыхание — ветер, ухо — луна, ноги — части света..."). Весь космос возникает вновь ежегодно из этого приносимого в жертву коня, мир творится заново в ходе обряда.

Э. Лич, изучавший символическую систему, включающую наряду с ритуалом миф, религиозную этику и мировоззрение, пришел к заключению, что ритуал представляет собой своего рода "хранилище" знаний: в соответствующие ритуалы может быть заложена информация, касающаяся хозяйственной деятельности, например, в виде символов, имеющих власть

⁵ В Яджурведе — сборнике текстов с описанием ритуальных действий со многими ролями, относящемся к концу II — нач. I тыс. до н.э. (См.: *Молодцов Е.Н.* Естественнонаучные представления эпохи Вед и Упанишад // *Очерки истории естественнонаучных знаний в древности.* М., 1982. С. 131—155).

над людьми, определяющих их поведение. Они передаются от поколения к поколению, влияя на мировоззрение и связанный с ним этос, влияя в значительной степени через ритуал, богослужение.

Христианская церковь, исповедуя религию "духа и истины", не упразднила храмовое богослужение, ритуалы, культ в качестве внешнего символа духовного служения. Современные богословы, осуждая "обрядоведение", напоминают, что основатель христианства упрекал иудейское духовенство и законников в том, что они свели высший религиозный долг к обрядам и уставам; он хотел другого: "Милосердия хочу, а не жертвы". Для бога важнее всесожжения и жертв "очищение сердца", справедливость, вера, нравственный подвиг. Однако, религиозная вера живет в символике ритуала и, по словам А. Меня, недостаточно носить Бога в сердце и стремиться исполнять Его волю в повседневной жизни. Евхаристия (благодарение), которую называют "бескровной жертвой" и которая является сакральной трапезой, является основополагающей мистерией христианской церкви, центральным моментом богослужения, символизирующим подлинное пребывание Богочеловека в Его Церкви: "Знаком присутствия Христа в Церкви являются мистерии-таинства, <52> через которые вновь и вновь совершается единение человека с Богом."⁶

Итак, ритуал относится к области религиозной практики, ортопраксии, в то время, как миф — к когнитивному компоненту религии, ортодоксии. Они связаны таким образом, что миф. Определяет границы понимания ритуала и дает ему обоснование, хотя это не обязательно на осознанном уровне. Преимущество символа перед понятием в том, что он не требует предварительной "работы ума", "школы мышления", логической дисциплины. Символы воспринимаются гораздо легче и проще интеллектуальных дефиниций, они воспринимаются "на лету" на основе не требующих и не поддающихся сколько-нибудь строгому определению эмоций, переживаний, верований. Ритуальные действия ориентируются на религиозные символы, мифы, которые определяют их смысл, а потому ритуальные действия рассматриваются как совершенно отличные от внешне схожих действий человека в "обычной" жизни: в христианском таинстве причащения человек "вкушает тело и кровь Христову" не для того, чтобы утолить голод и жажду. Ритуал обретает свое значение, становится ритуалом только в контексте соответствующего мифологического верования! Только в контексте евангельского рассказа о последней трапезе Иисуса и его учеников ("тайной вечере") имеет смысл сам ритуал христианской евхаристии — причащении хлебом и вином. Только в контексте мифа о первородном грехе имеет смысл ритуальное очищение от грехов, таинство исповеди. Миф — не объяснение ритуала, а его обоснование, укоренение преходящего в вечном. Ритуал — драматизация мифа, воплощение символов в живую дей-

⁶ А. Мень. Таинство, слово, образ. С. 8.

ствительность. Ритуал может выразить, однако, и то, что не высказывается на языке мифа, не вербализуемо. Он говорит на языке жеста, танца, "языке тела". В мифологическом сознании все, что есть движение тела, есть одновременно движение души. Леви-Строс видел задачу не в том, чтобы понять, как люди "думают в мифах", с помощью мифов, но в том, чтобы показать, как мифы живут в нас.

Христианский храм — не просто "дом собрания" как синагога, но и "дом божий". Он конечно предназначен для собрания верующих, но одновременно он является своего рода "космическим ковчегом" для пребывающего в нем Творца. Храм — символ одухотворенного мира, прообраз грядущего "обожения Вселенной", он соединяет в единое целое купол, означающий "твердь небесную", образ Вседержателя, лики ангелов и святых, евангельские сюжеты. Христианский храм — зримое воплощение христианской догмы, Соединяющей Бога, царства "неба" и "земли", Священную историю.

Миф обретает зримые черты в ритуале, хотя ритуал может совершаться без ясного осознания заложенного в мифе значения. Вера получает видимое каждому воплощение. Ритуал, богослужение — вера в действии, в поведении, отношениях верующего. С помощью ритуала <53> верующие соприкасаются со "священным временем", становятся современниками событий "священной истории", обретают "жизнь вечную". Больше того, в ритуале "священное время" как бы создается, поскольку время имеет смысл того, когда в нем что-то происходит.

Социальное значение ритуала в установлении связи между людьми, усвоении верований, религиозных установок и ценностей и т.д. Каждый ритуал означает действие, направленное на установление и поддержание порядка. Он есть обряд. Боги умирают без совершения ритуалов, смерть человека обязательно сопровождается ими. Обряд знаменует собой власть общества над индивидом. В ритуале индивид устанавливает связь с группой, обществом; в веровании — с космическим порядком. Ритуальный страх — страх нарушения божественного порядка. Потребность в обряде как "торжественном восполнении" повседневной рутины человек ощущает в каждый переломный момент своей жизни. Ритуальное воплощение веры — дань телесной природе человека, которая должна быть признана во всей своей жизненной силе и по возможности одухотворена. Христианский крест — символ не только распятия, смерти и страдания бога, но и поражения идеала.

Религиозное мировоззрение и религиозный этос. Опорные элементы религиозно-символической системы — ритуалы и мифы, на основе которых в религии получают развитие концепции общего порядка бытия — *мировоззрение* (космология, антропология и др.) и общепринятые, устойчивые установки и мотивации, ценности и нормы — религиозный *этос*. Религия (хотя и не она одна) задает и поддерживает (в разные эпохи — по-разному) со-

циокультурные образцы поведения, соотносящиеся с задачами, стоящими перед обществом, государством или какой-то социальной общностью. Социальные и национальные идеалы и ценности могут быть выражены в религиозной форме, хотя современный человек обсуждает проблемы общественной жизни чаще всего на языке политики, экономики, права, науки светской этики. В прошлом религия часто сосредоточивала в себе основной интеллектуальный потенциал общества. Со временем, по мере развития светской философской и научной мысли, светской культуры эта ситуация изменилась. Но так или иначе, религиозные мировоззренчески-этические системы отражают по-своему уровень и характер самосознания общества, уровень понимания тем или иным народом своих исторических задач как единого целого. Вопрос о том, насколько действенной силой в обществе являются религиозные символы, это вопрос о том, в какой мере они претворяются в убеждения, принимаются как "руководство к действию" значительными социальными группами, или — существуют в достаточно отчужденной от их интересов форме "официальной религии" правящей элиты. Отсутствие любых общепризнанных национальных символов, в том числе и религиозных, является свидетельством раскола общества и ведет к духовной деградации. В такой ситуации естественно обращение к религии как к средству утверждения в обществе высшей ценности которой должен руководствоваться каждый, вне зависимости от классов⁵⁴, партийной, этнической принадлежности. Бог выступает как метафора высшей духовной ценности и взгляда на мир, благодаря которым существует смысл жизни и смерти. Опасность, с которой сопряжена такая ситуация в современном обществе, заключается в том, что в той "войне символов", которая ведется в средствах массовой информации, религия используется как средство, как идеология, в качестве символа приверженности той или иной политической ориентации — державности, патриотизма, духовности и т.д.

Религиозное мировоззрение говорит преимущественно на языке мифов, но все же оно представляет собой интеллектуальное построение, более абстрактный по сравнению с мифом оформленный в понятиях взгляд на мир в развитых религиях — учение церкви, теология, религиозная философия. Однако, как показывают социологические исследования, мировоззрение большинства христиан в современном обществе формируется все же не на основе "религиозного знания". Данные такого рода исследований показывают, что у верующих религиозные познания как правило крайне ограничены и скудны. Плохо знают не только догматику, но даже Библию. Вера большинства, массовая религиозность — как правило не основывается на учении церкви, теологии, носит во многом случайный, неупорядоченный, эклектический характер. Многие просто не в состоянии сделать сознательный мировоззренческий выбор, просто осознать наличие альтернативных типов мировоззрения.

Таким образом, реально религиозное мировоззрение реализовано в ве-

рованиях как совокупности представлений о ценностях, установок и мотиваций, ценностных ориентации, и очень редко — в виде осознанного и приведенного в систему взгляда на мир. Как полагает М. Рокич, верование — это не то, во что верующий, как он полагает, верит, что он признает, а в первую очередь — предпочтительность его "экспектаций" в оценке того, что реально существует или возможно, а что — нет. Он обращает внимание на то, что не все верования для индивида одинаково важны, которые имеют второстепенное значение, являются "периферийными".

Если это так, то индивидуальная структура верований, мировоззрения может быть достаточно подвижной, варьировать в пределах общего определения религии как решения "конечных проблем", образуя при этом некую взаимосвязанную систему верований. Рокич предлагает следующую типологию верований, разработанную на эмпирической основе. Тип А — примитивные верования, в основе которых лежат истины, принимаемые всеми и в которых нет поводов усомниться; часто они даже осознаются не как верования, а как нечто самоочевидное. Тип Б — верования, которые "примитивны" в том же смысле, что и относящиеся к предыдущему типу — они принимаются без дальнейших обсуждений и обоснований, но — их придерживаются несмотря или вопреки мнению других. Часто такие верования включают самооценку, позитивную или негативную, но всегда в их основе лежит индивидуальный жизненный опыт и в этом отношении они не могут быть опровергнутыми. Тип В — авторитарные верования, они принимаются не потому, что представляют нечто безусловно данное (как тип А), но в силу отношения к индивиду или группе, которые являются источником этих верований. Это феномен "коллективного сознания", для которого главный аргумент «— "мы все так верим", или — "так сказал он" и т.п. Тип Г — "обосновываемые" верования, тесно связанные с предыдущим типом и из него вырастающие. Это верования, принимающие как данность все содержание институциональных идеологий, рекомендуемых источников (таких, как энциклопедии). И тип Д — непоследовательные верования, которым индивид не придает существенного значения, может менять, которые скорее — дело вкуса, настроения, чем глубокого убеждения.

Стержнем в этих типах остается символическая модель организации человеческого опыта — познавательного, эмоционального, волевого, такое духовное состояние (его можно назвать убеждением), которое характеризуется нерасчлененностью этих трех компонентов, т.е. переживание некоего знания как личностно-значимого и достоверного.

Понятие мировоззрения как религиозно-символической системы важно в том отношении, что не позволяет вычленивать в качестве отдельных друг от друга феноменов верования (как чисто познавательный компонент), установки (как эмоциональный или аффективный) и ценности (как поведенческий или моральный компонент). Это связанные между собой аспекты религиозно-символической системы: верования — как познавательный, т.е.

как различение истины и заблуждения, добра и зла; установки — как эмоционально-аффективный, т.е. отношение к объекту веры или индивидам и группам, которые признают или отрицают его; поведенческий — как предрасположение к действию, как движущий мотив, как побудительный стимул. В конкретно-исторических формах религии может доминировать какой-то из этих аспектов. Однако, религиозные символы связывают верования в систему, структуру, которая определяет наше отношение к другим лицам, к группам, природе, к культуре, — отношение, которое включает в себя когнитивный, экспрессивный и оценочный факторы. Символы определяют, таким образом, способ нашей реакции на объекты и ситуации — то, что мы думаем о них и в каких терминах; то, какими мы их ощущаем, переживаем; наконец, какую ценность мы признаем за ними.

Один из ключевых вопросов — об отношении верований и систем веры к ценностям, религиозного мировоззрения — к этосу. Если мировоззрение есть понимание общего строя жизни (когнитивный код), то этос — совокупность склонностей, устремлений, установок, мотиваций, всего, что относится к "качеству жизни" людей — морально-ценностные ориентации, эстетический вкус и стиль в отношении к самим себе и к другим, к миру, в котором мы живем (моральный код). Вместе взятые, они организованы, в терминологии Парсонса, в культурный код, <56> являющийся главным средоточием стабильности сложных систем действия и их изменчивости, имеющей эволюционные последствия.

Мировоззрение и этос, базирующиеся на символах "священных вещей", создают необходимые предпосылки и делают возможным такое восприятие мира, в рамках которого жизнь представляется осмысленной. В религиозной системе, представляющей мир как целое, мировоззрение и этос взаимно дополняют друг друга и усиливают. Мировоззрение подтверждает, обосновывает этос как укорененный в основе бытия, оправдывает и делает приемлемым этос в качестве исходной установки в отношении мира. В христианском мировоззрении это — противопоставление (в мифе о грехопадении) мира, каким он есть, и мира — каким он должен быть. Отсюда — религиозная этика неприятия мира или его принятия на определенных условиях: мир не безнадежен, он спасен искупительной жертвой, "крестом", человеческая жизнь в "этом" мире обретает смысл, ей открыт "путь" — путь следования образцу, воплощенном в богочеловеке, который говорит: я есть истина, жизнь и путь.

В свою очередь, этос придает авторитет религиозным взглядам на мир, поскольку символы претворяют факты в ценности, абсолюты, кристаллизующие системы значений и увеличивающие их власть над людьми. Символы, священные образы связывают мировоззрение и этос и целостную систему значений, охраняя порядок в социальных структурах и в индивидуальном сознании. Если почему-либо религиозная космология оказывается недостаточно убедительной, это сказывается дезориентирующим

образом на ценностных ориентациях, нарушении стиля жизни. Дюркгейм полагал, что опыт аномии можно описать как отсутствие целей, утрату идентичности, этических ценностей, как социальную неукорененность индивида. Люди болезненно переживают утрату ощущения прочно устроенного мира и незыблемого морального порядка, утраты смысла.

В конкретных религиях доминирующим может быть какой-то один из входящих в ее структуру элементов. «Если это ритуал, то религия относится к ритуалистическому типу, обрядоверие — так иногда характеризуют такие религии; если это ценности — этические религии, нормы — так называемые "религии закона".

Парсонс относит религию к явлениям культуры, помещая ее в точку сочленения культуры с социальными сообществами, т.е. рассматривает ее как одну из структурированных, символически значимых систем, в которых и посредством которых ориентируются и направляются социальные системы и личности. Дюркгейм, по словам Парсонса, одним из первых понял, что некоторые религиозные ритуалы, усиливающие мотивацию на поддержание социальной солидарности, вместе с этим усиливают и мотивацию на более полное выполнение нормативных ожиданий, т.е. выполняют функции механизмов социального контроля и социализации. <57>

ЛИТЕРАТУРА

М. Вебер. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Работы М. Вебера по

социологии религии и идеологии. М., 1985.

Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1994. (Р. Белла, Э. Дюрк-

гейм, А. Рэдклифф-Браун, Б. Малиновский).

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.

Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1986.

Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1910/репр. 1993/.

Топоров В.И.. Первобытные представления о мире /общин взгляд/// Очерк естественнонаучных знаний в древности. М., 1982. С. 8—40. <58>

IV. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ РЕЛИГИИ

В социологии религии сложились и существуют сегодня несколько более или менее равноценных и взаимодополняющих друг друга направлений. В основе каждого из них лежит то или иное общее представление о характере социологической реальности и исходном принципе ее объяснения. Развитие социологии религии идет в общем русле смены парадигм в социологической мысли XIX—XX вв.

Вплоть до конца XVIII в. трудно было говорить об интегрирующей функции религии. Европейское средневековье и начало нового времени полны многообразных конфликтов на религиозной почве. Реформация привнесла в столкновения на религиозной основе такую остроту, что для достижения хотя бы относительного мира и спокойствия в обществе оказалось необходимым разграничить сферы влияния церкви и государства, изыскать средства противодействия религиозной нетерпимости и фанатизму. Социальные теоретики этого времени, такие, как Гоббс, Локк, Юм отнюдь не видели в религии такую силу, которая по самой природе своей, безусловно и однозначно благотворна для общества, несет с собой умиротворение, стабильность. Напротив, Гоббс в своих трудах анализирует опасные для общества, разрушительные силы, заключенные в религии, как об этом свидетельствует история христианства. Идеологи поднимающегося к власти "третьего сословия" видели в конкретной религии — католической церкви прежде всего, если речь идет о Западной Европе, часть феодальной системы, ее опору, препятствующую переменам, защищающую статус кво. Радикальная критика религии этого времени в лице французских просветителей (Гольбах, Дидро) призывали упразднить религию и поставить на ее место разум и мораль. Более умеренное направление Просвещения признавало социальную полезность религии в принципе, исходя из того, что никакое общество не может существовать без того, чтобы его центральные институты признавались неприкосновенными. Проблема, однако, заключалась в том, что та конкретная конфессионально организованная религия, которая была реально представлена в событиях европейской истории нового времени, была скорее источником споров и социальных конфликтов, нежели гарантом мира и безопасности. Нужно было, следовательно, найти для религии такое место в обществе и определить условия ее деятельности, при которых она не представляла бы угрозу социальному порядку. Локк видел единственную возможность обеспечить такое положение вещей, возможность совместить религию и социальный мир, в "приватизации" религии, ее отделении от государства как частного, предоставленного решению индивида "дела": государство должно охранять имущество граждан и способствовать его приумножению, тогда как церковь — сугубо добровольное объединение, которое создается теми людьми

ми, которые хотят совместно почитать бога, в которого они верят. Другой вариант решения этой проблемы предложил Руссо. Фактически, в том решении, которое в своей работе "Об общественном договоре" (1762) обосновывает Руссо, и зарождается тезис будущей: социологии религии о религии как интегрирующем общество факторе. "Государству важно, чтобы каждый гражданин имел религию, которая заставляет бы его любить свои обязанности". Он поясняет, что имеет в виду не существующие религии и их догматы, о загробном мире и будущей жизни. Руссо предлагает, имеет в виду "гражданскую религию": "здесь дело идет не о религиозных догматах в собственном смысле, но о чувстве общности, без которого невозможно быть ни хорошим гражданином, ни верным подданным".

Догматы этой гражданской религии просты и немногочисленны, это триада деизма: существование бога, бессмертие и добродетель — "святость общественного договора и законов". Тот, кто не принимает эти догматы, не верит в них, должен быть исключен из общества, но не как безбожник, "нечестивый", а как "человек противообщественный, неспособный искренно любить законы"⁷.

Из этой исходной посылки, т.е. принимая тезис о том, что религия (если не исторически данные религии, то религия в отвечающем ее подлинной, сущности и, нуждам общества виде) поддерживает в обществе устойчивость и гармонию, одинаково исходили как самые радикальные критики религии (Л. Фейербах, К. Маркс), так и те социальные мыслители, которые, подобно О. Конту, а вслед за ним и Э. Дюркгейму видели в религиозных представлениях основу единства и тем самым жизнеспособности общества. Только Маркс полагал, что религия является порождением "превратного мира" и защищает его, будучи сама "превратным сознанием", тем, что представляет этот "превратный мир" как божественное установление, в котором ничто не случайно и все, в конечном счете, "ко благу". Религия выступает как иллюзорное восполнение действительного бессилия человека, как "дух бездушных порядков", как "сердце, бессердечного мира", как "опиум народа". Религия — порождение классового антагонизма, который она стремится затушевать, вместо того, чтобы способствовать его революционному преодолению. В марксистском религиоведении в качестве главной функции религии выделялась *функция иллюзорно-компенсаторная*⁸. В <60> отличие от Маркса О. Конт пришел, в конечном счете, к заключению, что общество, пришедшее на смену феодальному в результате революционных потрясений и наполеоновской эпохи, не сможет существовать без религии, только не католической, а — новой рели-

⁷ Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре или начала политического права. М., 1906. С. 204—205.

⁸ См.; напр., Угринович Д.М.: Введение в религиоведение. М., 1985 (1-е изд. 1973). С. 100—101: «Нам представляется, что именно эту функцию религии выделил К. Маркс, когда охарактеризовал ее как "опиум народа", Сравнивая, религию с опиумом, наркотиком, Маркс имел в виду, во-первых, отвлечение людей от реальности и создание иллюзорного мира в их сознании и; во-вторых, то мнимое успокоение, утешение, которое дают людям как вещественные наркотики, так и религия».

гии, основанной на культе человечества как единого "Великого существа". Но наиболее показательна в этом отношении теория Э. Дюркгейма: видя в религиозных представлениях основу единства общества, он постулировал источник религии, не зависящий от существования или несуществования бога, а в качестве главной функции религии — *функцию интеграции общества*.

В исследованиях М. Вебера представлено другое направление социологии религии, в котором на первом плане — религия в контексте изменения и преобразования социальных систем. Долгое время в академической социологии доминировал интеграционистский подход к религии. Однако, после "смены парадигм" в 50-е годы вновь возрождается интерес к Веберу и его методологии. Интеграционистский подход подвергается критике за односторонность — исключительное внимание к институтам, обеспечивающим целостность и стабильность общества, и игнорирование конфликтов и дезинтегративных тенденций, связанных с религией. В послевоенный период в социологии религии разрабатываются оба эти направления — религия как фактор социального изменения и религия с точки зрения конфликтологической теории.

Еще одно направление, оказавшееся достаточно плодотворным, — возрождение эволюционистского подхода к изучению религии, но впитавшее в себя обе традиции — как идущую от Дюркгейма, так и от Вебера. В основу анализа форм институционализации религии в различные исторические периоды Р. Белла положил "степень дифференциации религиозных символов".

Рассматривая религию в разных аспектах, обозначенные выше направления дают возможность достаточно полно раскрыть функции религии на макросоциологическом уровне, т.е. имея в виду общество в целом.

Религия и интеграция общества

Главная заслуга в разработке социологической теории религии как фактора интеграции общества принадлежит Дюркгейму. В "Элементарных формах религиозной жизни" Он создает эволюционистскую теорию возникновения и развития религии, но главное — систематически разрабатывает проблему определения функций и структуры религиозного феномена. Он видит в религии, в отличие от радикальной критики XVIII—XIX вв., не "иллюзию", "ложное сознание", но институт, который неразрывно связан с основами человеческого существования в его социальном аспекте. Религия, в понимании Дюркгейма, заключается в разделении священных и профанных вещей, в отношении которых люди придерживаются различных способов поведения. Их отношение к <61> священным вещам определено функционально: религия есть солидаристская система верований и дей-

ствий, направленных к священным вещам; эти верования и действия создают "моральную общину" тех, кто их придерживается. Религия — особым образом организованное социальное поведение людей, т.е. принадлежность не индивида, но всегда какой-то определенной группы.

Таким образом, если мы хотим понять смысл верований и действий, направленных на священные вещи, то мы должны обратиться к их носителю. Источник религиозной жизни — социальный способ существования людей. Религия существует не потому, что существует индивид, размышляющий о мире, но потому, что существует общество, реальность особого рода, отличная от суммы составляющих его индивидов. Имея в виду общественную жизнь австралийских аборигенов, т.е. примитивное общество, Дюркгейм утверждает, что общество живет более богатой и сложной жизнью, чем та, которую могла бы иметь простая сумма индивидов. Носителем религии является не индивидуальное, но "коллективное сознание" группы, социальное сознание.

На элементарном уровне религиозной жизни, который является главным предметом Дюркгеймова анализа, еще отсутствует структурная дифференциация между *социальной общностью*, системой взаимосвязанных кланов, и *религиозной общностью*. Когда Дюркгейм говорит о "моральной общности", которую по его мнению можно называть "церковью", то следует помнить, что речь идет об обществе, в котором еще не существует различия мирской жизни и религиозной, мирского общества и религиозной общины. В этом обществе "моральной общностью", "церковью" является клан. Тотем, животное или какой-либо другой символический объект, и клан — одно и то же.

Итак, носителем религии (создающей ее социальной средой) является группа, точнее говоря — не всякая группа, а та, к которой принадлежит индивид и которая составляет первичное звено социальной жизни. Дюркгейм полагал (хотя, как потом оказалось, ошибочно), что у австралийских аборигенов таким социально релевантным образованием является клан. Религия обеспечивает его сплоченность, "солидарность", в этом заключается ее интегративная функция. Понять, каким образом религия выполняет эту функцию, можно обратившись к тому, что происходит в ритуалах. Ритуалы, полагает Дюркгейм, столь же необходимы для нормального функционирования социальной жизни, как продукты питания необходимы для поддержания физической жизни: благодаря ритуалам утверждается и поддерживается группа, которая столь необходима индивиду, что вне группы он попросту существовать еще не может.

Ритуалы направлены на священные вещи: тотем — знак, которым человек, по словам Дюркгейма, отмечает свою принадлежность к определенному социальному единству. Ритуалы — коллективное действие группы. Это действие, поднимающее индивида над уровнем рутинной повседневной жизни, особенно интенсивное проявление социальной жиз-

<62> ни, связанное с переживанием праздника, обретения какой-то особой остроты восприятия и силы. Это такой интенсивный всплеск жизни, который может продолжаться лишь какое-то ограниченное время. Участники коллективного ритуала находятся в состоянии эмоционального возбуждения, переживания того, что превосходит индивида, приобщения к чему-то большему, чем он сам — источнику силы и могущества, тому, что имеет над ним власть. Это "нечто", выраженное в эмблеме, символе священного тотемного животного, и есть сама социальная группа, клан, к которому он принадлежит — она есть источник его силы, залог спасения от многочисленных угроз и сохранения самой жизни, и одновременно — власть, которая может его уничтожить. Тотемический символ — не что иное, как сам клан, персонифицированный и представленный в воображении в видимой форме животного или растения, которое служит тотемом.

В обществах, о которых идет речь, солидарность носит особый характер и выражается в том, что большая часть общественной жизни управляется социальными императивами и запретами. Такую солидарность Дюркгейм называл "механической". Она проявлялась в том, что запреты и императивы подчиняют и регулируют поведение индивида как стоящая над ним высшая сила. Коллективное сознание здесь не просто покрывает большую часть индивидуального существования, но выражается в общих переживаниях, установках, в строгости наказания, налагаемого на тех, кто нарушает запреты. Строго и подробно здесь регламентируется, что и как следует делать и — во что верить. Элементарные формы религиозной жизни — присущи исторически раннему типу коллективистского общества, где каждый похож на всех и индивид "растворен" в целом, подчинен ему.

По мере развития социальной дифференциации и усложнения форм религиозной жизни, перехода от "механической" к "органической солидарности", сфера существования, покрываемая "коллективным сознанием", сокращается, ослабляется коллективная реакция на нарушение запретов, расширяется сфера индивидуальной интерпретации социальных императивов. Итак, по Дюркгейму — религия есть продукт социальной среды и функционально важное звено социальной жизни. Отношения между обществом и индивидом амбивалентны: индивид без общества ничто, но он переживает власть общества не только как источник своей жизни и силы, но и как власть, осуществляющую над ним насилие, как принуждение, о котором при подходящих условиях хотелось бы забыть.

Дюркгейм использовал наблюдения своего ученика М. Мосса, установившего интересную закономерность — сезонные изменения в жизни примитивных обществ. У австралийцев, живущих малыми группами собирателей и охотников, социально-религиозная активность варьирует в

зависимости от сезонной занятости — она характеризуется большей интенсивностью в то время, когда группа живет совместно и в обычном ритме, и ослабляется в сезон охоты, когда как бы менее ошутимыми становятся социальные связи и тем самым создается угроза, что общество может утратить свое определяющее ход жизни каждого влияние. Поэтому столь необходимо, чтобы время от времени общество вновь "представляло" себя, напомидало о себе, что и происходит во время праздничного собрания всех членов группы, коллективных ритуалов. Единственный способ обновить коллективные представления, по словам Дюркгейма, представления, которые связаны со священными вещами, состоит в том, чтобы погрузить их (т.е. членов группы) в истинный источник религиозной жизни, т.е. в собравшуюся вместе социальную группу.

Итак, религия является формой осознания (в мифах) и средством упорочения (в ритуалах) социального единства. Сказанное относится в полной мере, однако, к элементарной форме религиозной жизни в виде ритуального символизма, тотемистических верований. Но в религиозных верованиях и действиях следует различать "подлинное ядро", которое универсально и связано с самой человеческой природой, и — внешнюю, изменчивую оболочку. Иными словами — социальное ядро религии вечно и неизменно сопутствует человеку, тогда как когнитивное содержание религии, способ понимания социальной реальности, выраженный в мифах, традиционные верования, "старые боги" умирают. Они уже не могут обеспечивать интеграцию общества. Социальный смысл, который был всегда душой религии, должен остаться, но утвердиться иначе — не скрываясь за мифами и символами.

Религия в дюркгеймовой теории рассматривается радикально функционалистски. Она должна оставить свои теоретические притязания на объяснение мира и отчитаться в своей социальной полезности. Задача социолога заключается в том, чтобы определить социальную роль религии, любые религиозные представления интересуют его постольку, поскольку они символизируют социальную реальность. Для социолога религия — сумма верований, которые подлежат оценке не с точки зрения их истинности или ложности, но исключительно — социальной пользы. Каждое общество нуждается в поддержание своей целостности и те процессы, с помощью которых это достигается, есть религия. В этой ее социальной функции религию ничем нельзя заменить. Религия, так же, как право и мораль, является институтом, оказывающим воздействие на поведение людей, является институтом, реальной силой, определяющей состояние общества. При всех изменениях в ходе истории религиозных верований, ритуалов, организации религиозной жизни, функция интеграции общества остается за религией. Наряду с этим, религия способна, полагал Дюркгейм, выполнять и "моторную функцию": поскольку она влияет на формирование идеалов, к которым стремятся люди, религия тем самым стимулирует общественное

развитие.

Разработанная Дюркгеймом теория устарела прежде всего в интерпретации религии австралийских аборигенов, ее не признают сегодня этнологи и в объяснении возникновения религиозных верований, построенном на предположении, что мифы вторичны по отношению к ритуалам. Однако не эти специальные теории, относящиеся скорее к этнологии и социальной антропологии, составляют главное у Дюркгейма, а та общая социальная теория общества, которую он изложил в "Элементарных формах религиозной жизни". В центре внимания Дюркгейма всегда было общество как таковое, общество, которое он рассматривал как эмпирическую реальность в многообразии ее проявлений, но при этом главной для Дюркгейма была проблема нормативного порядка и в этой связи — религиозная организация социальной жизни, в рамках которой решался вопрос об отношении между обществом и индивидом.

Решение заключалось в том, что социальная реальность, индивидуальная по своей сути, связывает отдельных людей в единое целое, диктуя каждому коллективные представления и соответствующий образ действий. Движущая сила этого социального механизма заключена в авторитете и власти над людьми "священных вещей", которые являются символическими представлениями общества, объединяющими те или иные группы в "моральные общности". Вот эти-то формы и процессы Дюркгейм подводит под понятие "религия", которое оказывается слишком широким, а потому и недостаточно определенным, распространяясь и на такие феномены, которые в общепринятом понимании к религии не относятся (светские идеологии). И тем не менее, именно эта общая социологическая теория общества, в которой религия выполняет функцию его интеграции, оказалась чрезвычайно плодотворной и весьма повлияла на дальнейшее развитие социологии религии.

Развитие функционального анализа религии после Дюркгейма связано прежде всего с именами ученых, занимавшихся социальной антропологией. Это Б. Малиновский и А.Р. Рэдклифф-Браун. Они исходили из того, что любой универсальный феномен культуры, т.е. такой, который и том или ином виде присутствует в любом обществе, имеет свою базу в потребностях, неотъемлемо присущих людям всегда и везде. И еще: любое социальное отношение или институт перестают существовать, если не служат выполнению какой-либо функции.

Б. Малиновский руководствовался тем, что базисные потребности и стремления людей должны удовлетворяться таким способом, который позволяет сохранять равновесие в обществе и не влечет за собой социальный хаос. Иными словами, определенные инстинктами человеческие потребности должны выполняться под контролем общества, которое устанавливает нормы дозволенного и таким образом создает институты, регулирующие отношения, связанные с удовлетворением человеческих потребностей, на-

лагая запрет на образ действий, вызывающий социальные конфликты и хаос. Задача социального исследования — установить, какие потребности (осознанные или неосознанные) позволяет удовлетворить тот или иной социальный институт как регулятор поведения.

В работе "Магия, наука и религия" (1-е изд. 1925 г.), которая по праву относится к числу классических в социологии религии, Малиновский показывает, что во всех обществах религия выполняет прежде всего следующие две функции: 1) в кризисных ситуациях — примером может служить смерть члена группы — она восстанавливает оказавшееся перед угрозой распада единство группы, указывая каждому ее члену перспективу дальнейшего существования; 2) посредством ритуала инициации делает индивида полноправным членом общества, обязывая его соблюдать лежащие в его основе "священные" ценности, и, нормы.

Не ставя под вопрос сам функциональный метод анализа религии, предложенный Дюркгеймом, Малиновский критически оценивает отдельные положения дюркгеймовой теории религии. Он обращает внимание на то, что в "коллективных представлениях" общество далеко не всегда производит религиозные верования, поскольку эти представления могут быть и действительно часто являются чисто секулярными, светскими, и что обязательные правила поведения и культурные достижения в примитивных обществах обеспечиваются не только сакральным, но и вполне профанным принуждением. У Малиновского рассмотренный Дюркгеймом вопрос о сохранении стабильности, поддержании институализированных образцов действия, о том — каким образом обществу удастся сохранять солидарность, так что составляющие его: индивиды и культурные образования составляют целое, приобретает новый поворот, ориентированный на индивида — как удастся обществу так организовать индивидуальный опыт в ситуациях, когда возникает острое противоречие между ожиданиями и реальностью, что индивид все же оказывается согласен жить в соответствии с принятыми нормами, и обосновывающими их культурными образцами, хотя в своей, деятельности, следуя этим образцам, он не достигает цели и терпит поражение. Иными словами: каким образом может быть обеспечена конформность поведения индивида перед лицом неудачи, крушения надежды на достижение успеха. Ведь в каждом обществе для каждой области деятельности определены легитимные цели и допустимые средства их достижения. Далеко не любые средства хороши и допустимы для достижения самых благих целей. Если происходит рассогласование "нормальной" связи средства и цели, если легитимными средствами оказывается невозможным достичь желаемого результата, то возникает кризисная ситуация, соблазн добиваться своего "любимыми средствами" (цель оправдывает средства, например) и тем самым — угроза распада социальных связей, порядка, угроза хаоса.

Малиновский констатирует, что в кризисных ситуациях (смерть, незаслуженное страдание, равно как и незаслуженный успех) простейший и по существу беспронзримый способ решения поставленной задачи — сохранения конформности поведения индивида и стабильности группы — заключается в том, чтобы ввести в структуру действия такой элемент, как магия и колдовство. Она обеспечивает приемлемое объяснение неудачи в каждом отдельном случае либо ссылкой на ошибки в совершении магического ритуала, колдовского заклинания, <66> либо — тем, что магическое действие, заклинание противника оказались сильнее.

Со временем магия и колдовство утратили прежнее значение, но проблемы, которые они позволяли решать, остались. Их решают иными средствами, нежели магия, религия. Малиновский исходил из того, что неудачи, встреча со злом, смерть близкого человека вызывают у нас ощущение собственного бессилия и надежду на то, что в Тупиковой казалось бы ситуации все же есть выход. Религия вступает в действие там, где человек исчерпывает собственные возможности. Особенно важна потребность справиться с беспокойством и дезорганизацией, которую вызывает смерть близкого. Различные религии по-разному относятся к смерти, но все они предлагают кроме какого-то объяснения смерти еще и ритуал, функция которого заключается в том, чтобы примирить оставшихся со смертью и обеспечить реинтеграцию группы, когда речь идет о примитивном обществе, преодолеть беспокойство и страх.

Несколько иной подход в рамках функционализма предложил А.Р. Рэдклифф-Браун. Он связывал функции большинства социальных отношений не с индивидуальными, а с социальными потребностями. В отличие от Малиновского, он видел главную функцию религии не в эмоционально-психологическом утеплении индивида; потребности общества как целого требуют прямо противоположного — верования и ритуалы должны работать на повышение беспокойства, а не избавление от него. Структурно-функциональный анализ религии приводит к выводу, что вызывая опасение нарушить нормы и правила, устанавливаемые культурой, религия выступает в качестве средства социального контроля, выполняет функцию предотвращения девиантного поведения, и тем самым — упрочения социальной интеграции и стабильности.

Функция религии заключается не в том, чтобы помочь индивиду справиться с его психологическими проблемами. Религия выполняет свою функцию, когда мотивирует действия индивида таким образом, чтобы эти действия (быть может, вопреки его собственным интересам, быть может — дисфункциональные по отношению к его потребностям) отвечали требованиям общества, служили целям его сохранения и упрочения. Требования и предписания общества имеют моральный приоритет по сравнению с желаниями и стремлениями индивида, челове-

ческие потребности, интересы индивида должны всегда уступать дорогу божественным предписаниям. Иными словами, интересы общества, социальной структуры нуждаются в религии как средстве, позволяющем мотивировать поведение индивида необходимым для общества образом, — поведение, которое может противоречить его индивидуальным желаниям и которое руководствуется не интересами индивида, а интересами общества, вплоть до готовности принести себя в жертву во имя общего блага. Чтобы достичь этой цели, нужно опираться на авторитет морального абсолюта, нужно, чтобы общий интерес предстал в качестве божественной заповеди. <67>

В сущности, как показал Д. Хоманс, сравнивая теории Малиновского, и Рэдклифф-Брауна, они скорее дополняют, чем исключают друг друга. Один и тот же ритуал, например — г похоронный, может выполнять обе функции — успокаивать потрясенного утратой человека (напоминая о том, что земная жизнь — юдоль страданий и человека праведной жизни ждет любящая забота бога) и в то же время — напоминать о неминуемости конца, о суде божьем и т.д. Да и сам Рэдклифф-Браун признавал, что обе точки зрения — и то что функцию магии и религии видит в поддержании уверенности в себе, создании психологического комфорта и чувства безопасности, и та, которая в противоположность первой полагает, что они пробуждают страх и беспокойство в человеке, от которых он ранее был свободен, — обе эти точки зрения могут быть аргументированы с равной степенью достоверности.

Функциональный анализ религии получил дальнейшее развитие в социологической школе "системного функционализма", связанной в первую очередь с именем Т. Парсонса. Он, в полном соответствии с подходом, заложенным Дюркгеймом, исходит из того, что основной проблемой социологии как теоретической дисциплины является *интеграция* социальных систем. Социология должна заниматься "интегративными состояниями" социальных систем разных уровней: "Согласно моему представлению, — пишет он, — социология занимается лишь одним, преимущественно функциональным, аспектом социальных систем, а именно, изучает структуры и процессы, имеющие отношение к *интеграции* этих систем, включая, конечно, и случаи неудавшейся интеграции, равно как и силы, благоприятствующие интеграции или же препятствующие ей"⁹⁻¹⁶. Общество представляет собой нормативную систему, организующую совместную жизнь его членов. Как совокупная социальная система, общество включает подсистемы. Иными словами, существуют социальные системы разных уровней, разной степени общности — от отдельных личностей, до целых цивилизаций. Каждая система, вне зависимости от своего уровня, осуществляет себя в системе действия, т.е. она должна действовать, иначе она умирает. Каждая социальная система обладает набором из четырех основных функций — адаптации, целедостижения, интеграции и "удержания образца" (сохра-

⁹⁻¹⁶ Парсонс Т. Общий обзор // Американская социология. М., 1972. С. 364.

нения и совершенствования культурных принципов как образцов поведения).

Условия существования любой социальной системы, вне зависимости от ее уровня и масштабов, обеспечиваются решением как внутренних задач системы, так и взаимодействия с другими системами. Все социальные системы должны быть так организованы, чтобы быть совместимыми с другими Системами и получать поддержку со стороны других систем. Таким образом, требуется интеграция как внутри каждой системы, так и между системой и ее внешней средой в качестве условия сохранения системы. "Под интеграцией я понимаю, — писал <68> Парсонс, — такие структуры и процессы, посредством которых отношения между частями социальной системы — людьми, играющими т.е. или иные роли, коллективами и компонентами нормативных стандартов, — либо упорядочиваются способом, обеспечивающим гармоничное их функционирование в соответственных связях друг с другом в системе, либо, наоборот, не упорядочиваются, причем тоже каким-нибудь определенным и объяснимым способом".

Таким образом, понятие интеграции оказывается связанным у Парсонса с понятием *стабильности* системы, проблема "порядка" ("гармоничного функционирования") с проблемой "изменения", в том числе — радикального. Речь идет не просто о противоположности между социальным порядком и изменением, но и о путях сохранения идентичности данной социальной системы: если общество претерпевает непрерывные изменения, то каким образом оно может сохраняться в этих изменениях, не превращаясь во что-то качественно иное? Парсонс полагает, что общество остается идентичным с самим собой при условии, если главные функции, которые должна осуществлять любая действующая система, а тем самым — и всякое общество, в различные моменты времени осуществляются сходными механизмами и в силу этого соответствующие субъективные цели действий носителей функций, исполнителей социальных ролей оказываются аналогичными. Таким образом стабильное общество обладает способностью изменяться, способностью приспособления, не будучи при этом вынужденным претерпевать кардинальные изменения в системе, означающие прекращение ее существования.

Каковы место и роль религии в интеграции общества и обеспечении его стабильности, когда даже достаточно радикальные преобразования общества осуществляются контролируемым и "разумным" образом?

Общество как социальную систему Парсонс отделяет с одной стороны — от личностей участников¹⁰, а с другой — от культурной системы, структурируемой вокруг символически значимых компонентов и их взаимо-

¹⁰ Они также должны получить аналитическую определенность в связи с их индивидуальным аспектом, в отличие от процессов взаимодействия и структур, образуемых взаимоотношениями между исполняющими свои роли людей.

отношений, включая сюда коды, в категориях которых символизируются культурные смыслы. В очерченном таким образом социальном пространстве социология, в отличие от других социальных наук, избирает в качестве главного предмета социологического анализа *институциональный* аспект социального действия, занимается лишь одним, преимущественно функциональным аспектом социальных систем, а именно, изучает структуры и процессы, имеющие отношение к интеграции этих систем. "Говоря в самых общих выражениях, это такая область, в которой выявляются действующие в социальных системах *нормативные экспектации*, коренящиеся в культуре и определяющие, что *именно надлежит* делать при тех или иных обстоятельствах людям в различных статусах и ролях *одного* или нескольких различных значений. Эти экспектации интегрируются с *мотивами* деятелей в ролях, т.е. с тем, что они "испытывают побуждение" сделать или "хотят" сделать в соответствующих ситуациях и обстоятельствах. Когда говорится о мотивации, то в центре внимания находятся типы мотивов, их сравнительная распространенность и обусловленное ими поведение, а не индивидуальные случаи"¹¹.

Чтобы понять место и роль религии в этой концепции, надо иметь в виду общие условия и механизмы того, что Парсонс называет "социетальной интеграцией". Итак, поскольку каждая действующая система основывается на принципиально независимых друг от друга носителях действий, должна быть устранена опасность конфликтов и дезорганизации посредством интеграции отдельных носителей действий в некой согласованной структуре социальной деятельности. В примитивном обществе такая интеграция является задачей общественной системы, в развитом обществе в результате дифференциации эта функция институализируется. Возникают разные способы санкционирования нормативных экспектаций (при этом их содержание не зависит от способа санкционирования). Парсонс называет четыре таких способа.

1) Основная часть нормативной системы во всех высокоразвитых обществах имеет *правовой* статус: права и обязанности имеют обязательные для всех определения, установленные государственными учреждениями; предусматриваются конкретные наказания за их несоблюдение; специальным государственным органам поручается их истолкование и принудительное осуществление.

2) "Моральное обоснование" является второй важнейшей основой нормативных обязательств. Эффективность правовых систем во многом зависит от получаемой ими моральной поддержки (как систем, обладающих с точки зрения большинства людей, на которых распространяется их действие, "внутренне присущей" им справедливостью).

3) Еще один тип санкций связан с тем, что существует не только

¹¹ Парсонс Т. Общий обзор // Американская социология. М., 1972. С. 364.

"заинтересованность" в практической эффективности и умелости, но и *обязательство* действовать "рационально" в экономических и политических контекстах.

4) Наконец, типом санкций, характерным для социальной интеграции, является обязательная лояльность, которая требуется от индивида как члена коллектива в обмен на солидарность, проявляемую этим коллективом по отношению к данному индивиду.

Итак, функцию адаптации внутри общества как социальной системы, в первую очередь — приспособления к "физическим" условиям окружающей среды, обеспечивает экономическая подсистема. Функцию целевой ориентации, которая обеспечивает такое положение вещей, при котором член общества не выдвигает разрушительных для общества конкурирующих целей, — прежде всего политическая под- <70> система (хотя определенный вклад вносит также семья и близкое окружение). Функцию интеграции — поскольку речь идет о *нормах*, призванных служить руководством к действию для отдельных исполняющих роли людей и для коллективов, — правовая подсистема, которая подкрепляется еще несколькими неправовыми способами санкционирования, среди которых особое место занимает "моральная" санкция. Моральная обязательность того или иного образа действий, которая предписывает совершать одни действия и воздерживаться от других, уважать определенные области свободы других людей и брать на себя ответственность за надлежащее использование свободы в таких же пределах, — такая моральная обязательность служит проявлением в действии приверженности *ценностям*, а не просто соблюдения норм. В этом способе санкционирования деятельности происходит сочленение системы норм и экспектации с регулируемыми их ценностями, которое Парсонс называет *легитимизацией нормативной системы*. Речь идет о легитимизации самого нормативного порядка, связанной с культурной системой ценностей, которая "трансцендентна" по отношению к данной социальной системе. "В конечном счете легитимизация восходит к религиозным обоснованиям"¹². Таким образом, системный функционализм основывает подход к решению или рассмотрению проблемы религии на понимании связи между нормой и ценностью, поддержания культурного образца.

Парсонс добавляет к сказанному, что в сложных обществах, кроме религиозного, имеются и многие другие нижележащие уровни узаконения. Но нас в данном случае интересует религия, ее роль в решении проблемы легитимизации нормативной системы и тем самым интеграции общества. Парсонс в этой связи утверждает, что институционализацию нормативной системы дополняет собой *интернализация*

¹² Там же. С. 368.

системы экспектации в личности отдельного человека. Он обращается, таким образом, к другой стороне основной проблемы социологической интеграции — "*мотивационной*", мотивации индивида на личном уровне. Парсонс предполагает, что общим результатом интеграции является совокупность экспектации, приносящая удовлетворение участвующим в ее реализации индивидам, и эта "удовлетворяющая индивида функция" может быть определена как культурная легитимация нормативной системы. Эти задачи решаются в процессе ин-тернализации соответствующих мотивационных структур,— процессе *социализации*.

Сложные общества в дополнение к процессам социализации вырабатывают специализированные механизмы *социального контроля*, посредством которого расхождения между системой экспектации и фактическим поведением сводится к минимуму. Дюркгейм, — по словам Парсонса, первым понял, что религиозные обряды, усиливающие <71> мотивацию на поддержание социальной солидарности, а вместе с тем и на более полную реализацию нормативных экспектаций, имеют именно этот смысл. Так, функция обряда похорон заключается в противодействии мотивационным нарушениям, вызванным тяжелой утратой и сохранении дееспособности социальных единиц, потерявших ценного им человека. Парсонс отмечает, что важную роль играют институты, организованные вокруг "терапевтических" процессов, корнями своими уходящие в историю магии и религии.

Как было показано ниже, в процессах социального взаимодействия участвуют все типы санкций, и все они имеют то или иное значение также и в процессах социального контроля. Особенно важен тот тип *обобщенной санкции*, роль которой аналогична роли денег в экономических системах и роли власти в системах политических. Речь идет о санкции, обозначаемой как *влияние*, престиж или авторитет, которым обладает социальная единица — индивид и коллектив. Это своего рода обобщенная способность к убеждению других, лидерство как проявление влиятельного положения в коллективе.

Этот институциональный комплекс связан с сочленением социальной системы с глубинными слоями личности и системой родства. Он связан так же с культурной системой, которая легитимизирует и другими способами ориентирует действия членов социальной системы, в центре этого комплекса — применительно к системе культурной легитимизации — религия. Религия выступает здесь в качестве функциональной универсалии общества.

Согласно Парсонсу, таким образом, в организации религии главным является культурный элемент. Она входит в систему поддержания образцов, делая акцент на ценности и образуя религиозный компонент культуры. Парсонс отмечает, что, светская культура также оказывает влияние на ценности, — через искусство, преподавание гуманитарных на-

ук и научные исследования в этой области.

Однако, такого рода соотнесение с ценностями культурной системы, в котором религия выступает в качестве функциональной универсалии общества, стабилизирует социальный порядок еще несовершенным образом. Это легитимация, которая не выходит за рамки институализированных в системе культуры ценностей. Но все равно остаются проблемы, связанные с ранней, преждевременной смертью, незаслуженным страданием, утратой смысла. Поэтому легитимация должна совершаться на новом, более высоком уровне, который выходит вообще за пределы области социальной деятельности и образует область "последней действительности" (Ultimate reality). Связь между этими областями — социальной и культурной реальностью, с одной стороны, и "конечной реальностью" — с другой, осуществляет религия, и эта связь проявляется в ответах, к которым приходит человек по "проблеме значения".

У Парсонса эта "последняя действительность" или "высшая реальность" означает нечто эмпирически определяемое и ее не следует отождествлять с теологическим понятием "священного". Понятие "высшей реальности" в данном случае вовсе не обязательно относится к феномену, включаемому в религию с точки зрения ее субстанционального определения как "встречи со священным". Правда, само название "высшая реальность", или "последняя действительность", окрашено теологически и потому может вводить в заблуждение. Однако Парсонс мыслит в данном случае вполне в духе Дюркгейма и его понимания "священных вещей", в духе символического реализма, от которого один шаг до признания функциональных эквивалентов религии в светских идеологиях. Парсонс пишет, что система легитимации всегда основывается и зависима от основополагающего бытия, стоящего в очевидной связи с "последней действительностью". Это означает, что даваемое этой системой легитимизации обоснование всегда в некотором смысле является религиозным. Парсонс сталкивается, таким образом, с опасностью слишком расширительной трактовки религии, свойственной функционализму.

Смысл же достаточно сложных построений и терминологии, к которым прибегает Парсонс, заключается, в конечном счете, в том, что общество лишь тогда может рассматриваться как достаточно интегрированная система, когда его нормативный порядок так или иначе подкрепляется отнесением к "последней действительности" как основополагающей системе его легитимизации. Без религии, интерпретируемой таким образом, общество стояло бы всегда перед угрозой дезинтеграции и в его распоряжении оставалось бы единственное средство поддержания порядка и стабильности — насилие.

Итак, исходная посылка "системного функционализма" — каждое общество должно обеспечивать образ действий, соответствующий нор-

мативной системе, которая требует обоснования и узаконения, приводит к тому, что религия предстает в качестве средоточия культурной системы, сочленения социальной системы с культурной, поскольку простая ссылка на правильность или эффективность нормативных экспектаций оказывается недостаточной и требуется мотивация, обеспечивающая следование культурным образцам. Религия рассматривается с этих позиций как гарант стабильности и жизнеспособности общества. По существу, она идентифицируется с функцией обеспечения "следования образцу", поскольку выполняет эту функцию посредством соотнесения нормы с безусловно значимыми ценностями, укорененными не в тех или иных конкретных социокультурных системах, а в общих "универсалиях" человеческого существования.

Теории религии, основывающие ее понимание на тезисе об интеграции, в сущности исходят из посылки, просто констатирующей то обстоятельство, что каждое общество должно выделять из множества возможных способов действия оптимальные для него образцы поведения в качестве предписываемых или по крайней мере дозволенных и обеспечить, добиться того, чтобы "социальные единицы", включая отдельных индивидов, действовали в этом репертуаре, изыскать средства < 73 > противодействия отклоняющемуся от него поведению. Проблема заключается в том, чтобы этот "репертуар", узаконивающий как цели, так и средства их достижения, воспринимался индивидом, являющимся членом данного общества, не как нечто принудительное, извне ему навязываемое (что называется "из-под палки"), но как нечто диктуемое объективным смыслом, заложенным в природе мироздания, т.е. не как случайное установление, не как человеческая прихоть. Религия обеспечивает, представляет собой именно такой способ восприятия действительности, мироощущения, обоснования соответствующих ценностных ориентации.

Подтверждением сказанному может служить близкая классическому функционализму теория религии Никласа Лумана¹³. Схематически эту теорию можно представить в виде следующего рассуждения. Система всегда означает некое ограничение, редукцию возможных действий, т.е. некое упрощение, "редукцию сложности". Если с такой редукцией сложности связана каждая из существующих систем, то очевиден ее случайный, "контингентный" характер. Он обусловлен тем, что образование системы включает селективный образ действий: лишь какие-то возможности реализуются, оставляя "за бортом" другие, у которых тоже был шанс осуществиться. Таким образом, возникает необходимость в обосновании этого селективного образа действий. Это обоснование и составляет функцию религии — контингентную селективность \ общественных структур и планов мироздания сделать приемлемыми, \т.е. представить их контингентность в сознании

¹³ Liliamtun N. Hunklion der Relion. Frankfurt a/M., 1977.

как необходимые. Эту функцию может выполнять миф, представляющий определенные институты, например, — способ выбора брачного партнера, пищевые запреты и т.п. — как проекцию событий прошлого, делающих эти институты необходимыми установлениями. Или — более сложная картина мироздания, когда, например, права человека обосновываются в качестве божественных предписаний.

Такого рода "всеохватывающий" функционализм, пытающийся обосновать предположение, что во всех обществах религия выполняет одни и те же функции, был подвергнут критике., Р.К. Мертон в 1949 г. отмечал, что многие сторонники функционализма склонны абсолютизировать очевидные интегративные последствия религии и не замечать возможные дезинтегративные последствия в известных типах социальных систем. Позже, в работе "Социальная теория и социальная структура" (1968) в противовес предложенной Парсонсом стратегии построения "всеохватывающей теории" системного функционализма, Мертон выдвинул программу создания теорий "среднего уровня". Это — теории, находящиеся в промежуточном пространстве между частными, тоже необходимыми рабочими гипотезами, и всеохватывающими систематическими попытками развить единую теорию, которая объясняла бы все наблюдаемые типы социального поведения, < 74> социальных организаций и социальных изменений. Функцией он предлагал считать те наблюдаемые следствия, которые служат саморегуляции данной системы или приспособлению ее к среде, Дисфункцией — те, которые ослабляют саморегуляцию данной системы или ее приспособление к среде. Как показал Мертон, чрезмерно обобщаемый функционализм и слишком категорически понимаемый интегративный тезис ведут в тупик, хотя основная идея функционализма должна быть сохранена. Нужно остерегаться того, чтобы из понимания религии как интеграционного фактора не делался вывод о незаменимости религии, и считаться с тем, что в различных конкретных ситуациях религия может выполнять различные функции. Группе иммигрантов, оказавшихся в чужом обществе, религия может послужить средством консолидации, сохранения национальной идентичности. В обществе, охваченном переменами и нестабильностью, религия может служить своего рода убежищем, обеспечивая чувство прочности и уверенности как символ сохранения традиции. Короче говоря, можно и нужно выделить функции религии в разных контекстах, вместо того, чтобы пытаться определить функцию религии в качестве универсального фактора.

Религия и социальное изменение

Религия существует, будучи интегрирована обычно в общество и его культуру. Степень интегрированности, "сращивания" религии с соци-

альной системой может быть большей или меньшей. Христианство, пересаженное из Византии в Киевскую Русь, долгое время воспринималось как чужеродное, как "чужая вера". Другим примером может служить судьба буддизма у него на родине, в Индии, где он не "прижился" и был в конце концов вытеснен индуизмом. Больше того, в определенных ситуациях та или иная религия может приходить в противоречие с другими социетальными системами, внося раскол в общество.

Между тем, функционалистская модель религии односторонне подчеркивает ее интегрированность в социальную систему как "норму" и склонна недооценивать асоциальные религиозные проявления. С позиций функционализма трудно, например, объяснить тот факт, что отношение "религия — нация" может быть неоднозначным, тем более, когда одна и та же религия служит целям национальной консолидации (как католическая церковь в Польше) и — способствует ассимиляции влияний со стороны других наций (католицизм в Чехии).

Для Дюркгейма религия — прежде всего основа целостности, стабильности общества, "порядка" и тем самым — консервативная, направленная не на изменение, а на сохранение существующего, т.е. предстает в ее "охранительной" функции. Она воспринимается как производное порождающей ее "социальной среды", как следствие, а не причина. Под этим углом зрения религия рассматривалась, начиная уже с античности. Варрон, например, полагал, что сначала — "дела чело⁷⁵веческие, гражданские институты, а уже производное от них — "дела божественные", религиозные установления. В рамках этой традиции религия рассматривается как выражение, как порождение социальных процессов, как зависимая переменная, "надстройка" над основополагающими социальными отношениями, фактам, свидетельствующим о религии в качестве "социального протеста", не придавалось должного значения, они не получали концептуальной интерпретации. "Деургическая" ипостась религии долгое время оставалась "за бортом" научного рассмотрения, в области мифологической и богословской интерпретации. Изменение, развитие общества, его прогресс в социальной науке XIX в. преимущественно интерпретировался как процесс, преодолевающий противодействие религии и движимый развитием знания (О. Конт), производительных сил (К. Маркс), науки или других факторов.

Эволюционизм в социологии утверждал объективность развития: ход истории неотвратим и общество изменяется во времени. Что касается религии, то и она вовлечена в этот процесс перемен и изменяется вместе с другими социальными структурами. Ей отводилась роль пассивная в этом процессе, она рассматривалась как производная переменная, результат действия других факторов, вызывающих развитие. Вопреки этой традиции М. Вебер, и тоже с позиций функционализма, видит в религии составную часть социального процесса, стремится понять ее как фактор социального изменения, а не как основу стабильности. Хорошим введением в рассмотрение

веберовской концепции религии как фактора социального развития могут служить следующие суждения Парсонса: "Макс Вебер, как никто другой из социологов, показал значение великих религиозных движений как для дифференциации основных типов обществ, так и для создания (через институционализацию берущих в них начало ценностей) важного стимула к определенным видам изменений, что особенно наглядно проявилось в случае аскетического протестантизма, внесшего решающий вклад в развитие общества современного индустриального типа"¹⁴. Речь идет в первую очередь о посвященной этой проблематике работе Вебера, написанной в 1904 г. и опубликованной в 1905 г., — "Протестантская этика и дух капитализма".

Для понимания веберовской концепции роли религии в развитии общества нужно иметь в виду те послышки, от которых он отправлялся и которыми руководствовался в своих исследованиях. Это, во-первых, ориентация на изучение социологического аспекта религии — религиозного поведения людей как социального, т.е. осмысленного, целенаправленного поведения. Вебер исходил из того, что все общественные институты, структуры, формы поведения регулируются смыслом, которым их наделяют люди. В своих социальных действиях люди следуют тем или иным общественным образцам поведения ("идеальным типам"). Если поведение ориентировано на определенный смысл, то это значит, что "смыслы", ценностные ориентации регулируют социальные действия людей, определяют то, что Вебер называл "рационализацией" различных видов деятельности. Если это так, то это значит, что решающие факторы социальной деятельности и развития общества коренятся в ценностях, нормах, в культуре. Полемизируя с Марксом, Вебер доказывал необходимость видеть в "идеях" важный фактор развития общества, видеть связь между этическими принципами, религиозными верованиями, правовыми нормами и т.д. и — экономической, политической и другими видами деятельности. При этом специфику религии Вебер видел в ее "смыслополагающей" деятельности. Отсюда — сама задача: понять роль религии в историческом развитии, выявить связь религии с социальными изменениями, в том числе — самыми радикальными, знаменовавшими собой крупные повороты в истории.

Во-вторых, Вебер сконцентрировал внимание на социологическом аспекте религии, т.е. религиозной мотивации социальной деятельности с тем, чтобы выяснить воздействие религии на историческое развитие, и в этих целях обратился к изучению "мировых религий". Он изучал не только христианство и его вклад в историю Запада. "Мировыми религиями" он считал те, которые имеют наибольшее число последователей и оказывают наибольшее ощутимое воздействие на ход истории. Предпринятое Вебером исследование мировых религий беспрецедентно по своим масштабам и представляет собой целостный проект. Вебер изучал христианство, буддизм,

¹⁴ Пирсоне Т. Общий обзор // Американская социология. С. 376.

ислам, иудаизм, таоизм и индуизм, изучал детально и целенаправленно, выявляя связь этих религий с социокультурными процессами и соответствующих обществах.

Вебер в этих исследованиях выявлял, какой образ деятельности задается тем или иным комплексом религиозных идей, воплощенных в соответствующем мировоззрении, включающем помимо религиозных верований философские, этические, правовые и прочие идеи. На основе сравнительно-исторического анализа мировых религий Вебер выделил три самых общих типа как три способа отношения к "миру". Каждому из этих типов свойственна своя установка, определяющая направление жизнедеятельности, вектор социального действия.

Один тип представлен конфуцианством и даосизмом, религиями Китая; это религии *приспособления к миру*. Второй тип — индуизмом и буддизмом, религиями Индии; это религии *бегства от мира*. Третий тип представлен иудаизмом и христианством. Возникшие на Ближнем Востоке, эти религии получили впоследствии преимущественное развитие в Европе и на американском континенте. Это религии *овладения миром*.

Каждая религия представляет один из типов отношения к миру, в каждой, как в зародыше, заключен соответствующий образ и стиль жизни больших масс людей, их этос, поскольку мировые религии—это религии преимущественно этические, религии спасения, служения добру и отвержения от зла. <77>

Каждому из этих типов отношения к миру, каждой религии присущ свой тип *рациональности*, задающий общее направление дальнейшей рационализации как самой "картины мира", системы взглядов, культурных ценностей, так и социальной деятельности и ее разнообразных формах, способ жизнедеятельности общества на тех или иных стадиях его развития. С точки зрения Вебера, бессмысленно говорить о функции религии как таковой, поскольку социальные последствия функционирования разных религий в разных социальных контекстах весьма различны. Скажем, даже в рамках одной и той же иудеохристианской традиции неприятия мира складываются существенно различающиеся способы его "отрицания": католический воплощает собой традиционный для западного общества тип рационализации, тогда как протестантский — свойственную современному миру форму рационализации. И даже в пределах протестантизма выявляются различающиеся между собой варианты — лютеранский и кальвинистский. Католицизм — лютеранство — кальвинизм предстают как ступени углубления развивающегося процесса рационализации религией социальной деятельности человека и этот процесс означает "расколдование мира", самоотрицание иудеохристианского типа религиозности и превращении религиозной картины мира в нерелигиозную, светскую.

Начало этого процесса было положено предопределившим все после

дующее первым шагом на пути рационализации. Первым историческим актом рационализации был переход от магического воззрения (которому еще не было свойственно сколько-нибудь отчетливое разделение на посястороннее и потустороннее, разделение между людьми и сверхъестественными божественными существами, т.е. раздвоение мира — на мир реальный и мир идеальный) к религии. Произошло удвоение мира, он раскололся на мир земной и мир небесный. Этот шаг стал решающим фактором, движущей силой последующей дифференциации различных типов религиозно-этического отношения к миру. Складывается напряженность между двумя мирами, открывается возможность подчинить "мир дольний" — "миру горнему". Но тем самым происходит религиозное обесценение мира — святое уходит из него, хотя и не сразу, постепенно, предоставляя посясторонний мир в распоряжение человека как его мастерскую, как материю, которой он должен придавать бесчисленные формы, полагаясь на знание природных законов, расчет, преследуя свои цели. В иудеохристианской традиции бог — это действующий бог, бог-творец. Человек соответственно этому рассматривается как орудие божественного действия, божественного промысла, и отсюда — установка на активное действие, этическая установка, побуждающая к действию в мире, а не бегству от него.

Но эта традиция, этот тип религии — не вся религия. От этого типа существенно отличаются восточные религии, в которых божественное слито с миром и человек понимается не как орудие, а как сосуд,местилище божественного начала; отсюда мистически-созерцательная установка на уклонение от мирских забот и деятельности, побуждение к пассивности.

Таким образом, изучение вклада протестантизма в капиталистическое развитие Запада для Вебера — только часть анализа влияния разных религий на экономическое развитие и социальную жизнь в целом в разных культурах. Анализируя восточные религии, Вебер приходит к выводу, что они послужили тем барьером, который помешал индустриальному развитию западного типа в таких странах как Китай и Индия, базировавшихся на иных ценностях по сравнению с теми, которые стали господствующими в Европе.

Если важнейшей характеристикой всякого социального действия является субъективно подразумеваемый смысл, то социология религии приобретает ключевое значение в анализе наиболее существенных форм "смыслов", типов рационализации деятельности, как они выступали в истории, неся в себе потенциал огромной силы в радикальных социальных преобразованиях общества.

Исследования Вебера сосредоточены в первую очередь на анализе связи между религиозно-этическими принципами и формами эконо-

мической деятельности. Он сравнивает между собой различные религии, выявляя, какую степень рационализации экономической деятельности допускает та или иная религиозная этика. Степень рационализации обратно пропорциональна силе влияния магического элемента, как показывает Вебер, в разной степени присутствующего в каждой религии. Эта пара — "рациональное и магическое" — является в "Хозяйственной этике мировых религий" одним из основных инструментов анализа.

"Разволшебствление" понимается Вебером как процесс, благодаря которому из отношения цель — средства устраняются элементы магической практики, чтобы уступить место исключительно на успех ориентированным средствам, базирующимся на понимании мира как "материи", которая должна быть подчинена человеком. Начало этого процесса — в пророческом иудаизме: отрицание всяческой идолатрии, запрет культов плодородия сводят мир, природу к неживой материи, которой противостоит бог, действующий в истории. Своей кульминации этот процесс достигает в аскетическом протестантизме, в кальвинизме. Такова социально-историческая перспектива, в которой Вебер анализирует воздействие религии на социальное изменение.

И, наконец, в-третьих, обращение Вебера к религии как фактору социального изменения было связано еще с одним кругом проблем, интенсивно разрабатывавшимся в конце прошлого и начале нынешнего столетия: ответы на вопрос о причинах формирования капитализма как экономической формации. Эта проблема активно разрабатывается политической экономией, социальной философией (Л. Брентано, В. Зомбарт, В. Парето). В России интерес к этой проблеме был косвенно связан с полемикой между народниками и марксистами о развитии капитализма в специфически российских условиях (опираясь на Вебера <79> его "Протестантскую этику" разработкой этой проблемы занимался С.Н. Булгаков).

Для Вебера это *был* прежде всего вопрос о возникновении "духа капитализма". Он нашел ключ к решению этого вопроса в протестантской этике. Заслуга Вебера в первую очередь состоит в том, что на конкретном историческом примере он показал, каким образом религия способствовала развитию капитализма, новой стадии социокультурной эволюции западного общества. Вебер разработал действительно социологическую теорию, доступную, по крайней мере, частично, эмпирической проверке.

То, что религия на индивидуальном уровне у отдельных людей способна вызвать кардинальные изменения в сознании и поведении, собственно, никогда не вызывало сомнений. Речь в таких случаях шла не о массовых явлениях, но о тех, кого Вебер называл "религиозными виртуозами". Нужно было показать, что религиозная мотивация способна вызвать социологические изменения в масштабах общества и создать ситуацию, ко-

гда индивиды в массе своей изменяли бы свойственные им институализированные способы деятельности. Об изменениях какого рода идет речь, что означает "дух капитализма"?

Стремление к наживе, обогащению, алчность — все это качества Вебер рассматривал как присущие самой природе человеческой. Равно как лень и желание разбогатеть как можно скорее и не утруждая себя. (К какой бы исторической эпохе мы ни обратились, всего этого мы обнаружим предостаточно, обратимся ли мы к Библии, или романам Бальзака.) И, видимо, прямой связи с "духом капитализма" они не имеют.

Капитализм начинается тогда, когда хотят производить для получения прибыли и получаемый доход не проедается, а вновь вкладывается в "дело" в целях получения прибыли. И так без конца, без какой-либо другой Цели, кроме получения прибыли. Вебер полагал, что поведение субъекта, такого рода хозяйственную деятельность ведущего, не является "естественным", данным от природы. Необходимые для такой деятельности качества не относятся и к числу тех, которыми обладает какая-то нация. Объяснить национальными особенностями появление необходимого для капиталистической экономической деятельности образа мышления, неутомимой жажды деятельности и т.д. — невозможно. Эти качества, очевидно, основываются не на свойствах человеческой натуры и не на национальных чертах характера. Тогда на чем же? Не связаны ли они с религией?

Немало было работ, и не только экономических исследований, в которых уже обращалось внимание на то, что к началу XIX в. экономически более развитыми оказались протестантские страны, а католические и православные остались позади. Это бросалось в глаза при сравнении хозяйственных успехов реформатских Нидерландов и Англии, ставшей промышленной мастерской мира, с католическими Испанией или Италией. Объяснение этому обстоятельству сводилось к двум моментам. Относительная толерантность (не свойственная, например, < 80> католицизму) позволяла оседать в этих странах экономически активным и состоятельным пришельцам, часто — тем, кто изгонялся "за веру" из католических стран. И еще одно обстоятельство приводилось в качестве объяснения, связанное с тем, что протестантская церковь была более "дешевой": меньше расходов на духовенство, меньше церковных праздников, отсутствие бездельников-монахов, а это — дополнительные рабочие руки, т.е. меньше непроизводительных расходов, традиционной праздности и безделья.

Эти объяснения лежали на поверхности и не объясняли сути дела. Очевидно, рецепт экономического процветания — не закрытие церквей и сокращение численности духовенства, иначе Советский Союз мог бы рассчитывать опередить "планету всю". Равно как — не в замене православия протестантизмом. Впрочем, неубедительно видеть залог и начало экономического подъема страны в строительстве как можно большего числа церквей. Это называется "начинать не с того конца", и ссылки, достаточно час-

тые, на Вебера — вовсе не обоснование. В чем видел связь Вебер между протестантизмом и развитием капитализма?

Прежде всего он локализовал предмет анализа во времени, отнеся исследуемые процессы к XVII веку, веку Реформации, времени пробуждения "духа капитализма". Вебер накапливает и анализирует огромное число письменных источников, документов самого разного рода, включая большое число проповедей — лютеранских и кальвинистских. Его интересуют не этические теории протестантских теологов, а практические импульсы к действию, корнящиеся в практических и психологических религиозных установках, т.е. характер религиозной обусловленности поведения верующих людей на житейском уровне. Его интересует, откуда берется "рациональное стремление к капиталистической прибыли". Он сравнивает хозяйственную деятельность разных исторических эпох и разных цивилизаций — Китая, Индии, Вавилона, Египта, средиземноморских государств древности, средних веков и нового времени. В итоге он констатирует, что с появлением капитализма на Западе появилось нечто такое, чего "раньше нигде не было".

Вебер подчеркивает, что в чисто экономическом аспекте для него главной проблемой всемирной истории культуры является не капиталистическая деятельность как таковая, в разных странах и в разные эпохи меняющая только свою форму. Капитализм по своему типу может выступать как авантюристический, торговый, ориентированный на войну, политику, управление и связанные с ними возможности наживы. Его интересует возникновение *буржуазного промышленного капитализма с его рациональной организацией свободного труда*, а в культурно-историческом аспекте — возникновение западной буржуазии во всем ее своеобразии, возникновение специфического "рационализма", характеризующего западную культуру. Вебер предположил, что проповедовавшаяся хозяйственная этика протестантизма, с сочетанием <81> таких добродетелей, как упорный труд, бережливость, самоограничение и здоровый образ жизни во многом (хотя далеко не во всем) предопределили рационализм и их мотивации на успех, присущий западноевропейскому предпринимательству.

Если Маркс делает ударение на том, что современная буржуазия является продуктом длительного процесса развития, "ряда переворотов в способе производства и обмена", оставляя в стороне "духовное производство", то Вебер, не сбрасывая, конечно, со счетов такой важный фактор, как "материальное производство", концентрируется на изучении духовных стимулов этого процесса. Так же, как и Маркс, Вебер видит в возникновении капитализма процесс преодоления традиции ("буржуазия, повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения... и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного "чистогана") и за счет этого стремительный рывок в развитии человечества ("буржуазия менее,

чем за сто лет своего классового господства создала более многочисленные и более грандиозные производительные силы, чем все предшествовавшие поколения, вместе взятые"; "буржуазия показала, что грубое проявление силы в средние века... находило себе естественное дополнение в лени и неподвижности. Она впервые показала чего может достигнуть человеческая деятельность").

Сердцевину и средоточие того образа мышления, который сделал возможным всю эту деятельность, Вебер обозначает одним словом — "аскетизм"¹⁵. Мировые религии использовали аскезу для того, чтобы помочь человеку сосредоточиться на главном в жизни — спасении души, которое требует освобождения от мирских пут. Чтобы достичь "возвышенного" состояния духа аскетическая практика предлагала ограничения разного рода — временное воздержание от удовольствий жизни (в еде, питье, комфорте, сексе, сне); это мог быть "обет молчания" или полное прекращение общения с другими людьми и достижение таким образом особого состояния, отличного от обычной повседневной жизни с ее заботами, трудами, радостями и горестями. Однако, аскеза, которую Вебер характеризует как основную черту "духа капитализма", ориентирована иным образом — внутримирским. Это — "мирской аскетизм".

Истоки внутримирской аскезы Вебер обнаружил в аскетической этике протестантизма, в наиболее чистом и последовательном виде — в кальвинизме, и особенно — в пуританстве. Вебер буквально закликает понять его правильно и не приписывать ему, например, утверждение, будто Кальвин или кто-то другой из реформаторов в каком бы то ни было смысле считал целью своей деятельности пробуждение того "духа", который он называет капиталистическим. Никому из них в <82> голову не пришло бы рассматривать стремление к мирским благам, воспринятое как самоцель, в качестве этически ценного. Их собственные экономические взгляды могли быть, как например, у Кальвина, даже негативными в отношении капиталистического типа хозяйствования (имея в виду такие конкретные вещи, как налоговая политика и т.д.). Во всяком случае, к возникновению "духа капитализма" все это сколько-нибудь серьезного отношения не имеет.

Вебер нашел там, где не приходило в голову искать другим. Он увидел источник внутримирской аскезы в кальвинистской теологии, в ее учении об абсолютном предопределении. Это — учение о путях спасения души, и в нем следует искать корни, утверждает Вебер, этических целей и практических воздействий реформированного христианства. Эти цели и эта практическая деятельность оказались, таким образом: *"лишь следствием чисто религиозных мотивов!"* И при этом культурные, социальные последствия

¹⁵ От греч. слова, первоначально означавшего "упражнение", и прежде всего — телесные. В средние века вошло в церковный обиход в том значении, в каком употребляется и сегодня, — как "отречение", "ограничение", направленное к достижению возвышенного состояния духа, обретению святости.

Реформации в значительной своей части, даже в подавляющей, были непредвиденными и даже нежелательными для самих реформаторов, весьма отличающимися от их собственных намерений. Согласно библейской мудрости: не ведают люди, что творят.

Учение о предопределении трактует одну из основных проблем христианского вероучения: каким образом связаны учение об искуплении, о смерти и воскресении Иисуса Христа и жизненный путь, которым должен следовать верующий, христианин? Кальвинистское учение о предопределении — одно из возможных, разработанных христианской теологией решений: 1) Спасение достигается "добрыми делами" верующего. 2) Человек не может оправдать и освятить себя, он спасается божественной благодатью, достигает оправдания верой. 3) Учение о предопределении (у Августина, Лютера, но наиболее последовательно — у Кальвина) заключается в том, что еще при сотворении мира все люди, еще до первородного греха, определены божественным избранием — одни для вечных мучений, другие — для вечного спасения.

Вот это учение о том, что каждому еще до рождения предопределено, одним — спасение (и за их спасение умер Иисус Христос), они — "избранные", другим — "вечная тьма", они "не-избранные", это учение (которое Лютер считал "темным учением" и многие принимавшие его теологи стремились своей интерпретацией смягчить) Кальвин в самой радикальной форме и как наиболее важное выражение самой сути христианского учения внедрял в церковную практику. Христианин тот, кто пронизан убеждением в абсолютной греховности, отверженности человека и неограниченном могуществе и величии Бога.

Чтобы религиозное учение могло стать социально значимым фактором, оно должно повлиять на поведение, деятельность достаточно больших масс, дабы она как формирующая сознание сила вошла в жизнь верующих, стала достоянием жизни рядовых членов церкви, т.е. не осталось учением теологов для теологов. По мнению Вебера это и <83> произошло с кальвинизмом и развившимся из него английским пуританством. Именно это имеет решающее значение: установить, что у них о предопределении было достоянием всех кальвинистов и той идеей, которая была определяющей в их жизни. Вебер тщательно подбирает свидетельства и пользу этого тезиса. Он обращает внимание на то, что люди того времени придавали гораздо большее значение таким вещам как догматы, спасение души; что и этих абстрактных теологических понятиях они размышляли о насущно важном в их жизни, о своих практических интересах.

Поскольку для человека XVII в. вопрос о вечном блаженстве представлялся имеющим гораздо большее значение, чем вопрос о его земном благополучии, то, если ни принимал учение о предопределении, он прежде всего должен был знать — принадлежит ли он к избран-

ным". "Это учение в своей патетической бесчеловечности должно было иметь для поколений, покорившихся его грандиозной последовательности, прежде всего один результат: ощущение неслыханного дотоле внутреннего *одиночества отдельного индивида*, — писал Вебер. В решающей для человека эпохи Реформации жизненной проблеме — вечном блаженстве — он был "обречен одиноко брести своим путем навстречу от века предначертанной ему судьбе". Ему не могут помочь ни церковь, ни таинства, ни проповедник. Основной жизненный фон, все мироощущение таким образом настроенного индивида. ощущение безнадежности, пессимизм.

Это невыносимое бремя могло быть переносимым только при условии выработки таких духовно-терапевтических механизмов, которые были бы способны облегчить это психологическое напряжение. Здесь-то и совершается переход к внутримирской аскезе. В религиозной проповеднической литературе XVII в., как показывает Вебер, — предлагались в основном два пути, два способа справиться с этой проблемой: во-первых, обязательно верить в свое избранничество, считать это своим долгом, и, во-вторых, посвятить себя неустанной деятельности, которая помогла бы задуть сомнения и колебания. Какой деятельности? Спасение "добрыми делами", религиозными подвигами (медитация, пост, паломничество и пр.) были кальвинизмом отвергнуты в качестве пути спасения. Оставалось одно поле деятельности, проявления активности, — призвание в его мирском значении, профессиональная деятельность прежде всего. Внутримирским аскетизмом Вебер называет, таким образом, применение высвобожденной благодаря религиозно-аскетической установке энергии, всех жизненных сил в профессиональном труде. Эта неутомимая профессиональная деятельность становится средством прославления бога в этом мире и организующей основой всей жизни личности в целом: ничто не должно мешать главному, "делу". Пуританская этика требовала довольствоваться малым, ограничивать себя* самым необходимым, осуждала роскошь и праздность. Всякая поблажка своим слабостям непростительна. Нужно работать, и грех использовать плоды трудов своих для сам-<84>ублажения. Неутомимый труд приумножал богатство, оно должно было и вновь вкладываться в дело и служить материалом для продолжающейся трудовой деятельности. Концентрирующаяся в труде аскеза формировала линию поведения, без которого немыслимо капиталистическое хозяйствование: добросовестность, расчетливость, обязательность, фанатическая приверженность избранной деятельности как долгу и служению. И при этом — исключение любых гедонистических поползновений.

Таким путем приходит Вебер к выводу о том, что одним из конституционных компонентов современного капиталистического духа и

неси современной культуры является рациональное жизненное поведение на основе *идеи профессионального признания*. Вебер добавляет к этому, что капитализм, родившийся из этого духа, скоро перерос его и перестал нуждаться в религиозной мотивации. Уже в XVIII в. он мог стоять на собственных ногах. Если пуританин *хотел* быть профессионалом, то мы просто *вынуждены* быть таковыми. Но это не отменяет того исторического факта, что религия была силой, вызвавшей к жизни ту духовную структуру, без которой современный мир был бы иным, чем он есть сегодня.

Рассмотренная нами концепция Вебера была принята многими социологами как парадигма теории религиозно обусловленного социального изменения. Она строится на посылке, согласно которой для социального действия важна не только материальная, но и духовная культура, личность — ее установки, предпочтения, эмоции, убеждения, которые не являются врожденными. Сам Вебер предостерегал от "доктринерского" понимания его концепции, утверждения, что для возникновения капитализма нужен протестантизм. Правильнее будет полагать, что Вебер исследовал одно из условий, хотя и необходимых, но недостаточных для возникновения капитализма, а именно — той *хозяйственной этики*, которая в Европе в эпоху Реформации была выработана в рамках протестантизма, на этой конкретной исторически обусловленной религиозной основе, но в принципе может иметь в какую-то другую религиозную мотивацию той особой психологии, которую предполагает современный капитализм.

Именно так воспринимает главную идею веберовской "Протестантской этики" С.Н. Булгаков¹⁶. Он обращает внимание на то, что религиозно-нравственное отношение к труду вообще свойственна эпохам с преобладанием религиозного мировоззрения, что труд входит в общую систему аскетизма, что благодаря аскетической дисциплине труда монастыри сыграли в свое время огромную роль в экономическом развитии Европы и России. Он сожалеет о том, что подобные веберовскому исследованию почти совершенно отсутствуют применительно к русской хозяйственной жизни и видит одну из причин тому в "экономизме", одинаково свойственном и народникам, и марксистам, <85> т.е. отсутствии интереса к изучению духовных факторов экономического развития. Он воспринимает веберовскую теорию развития западноевропейского капитализма как стимул изучения религиозно-этических основ психологии русской промышленности, экономических потенций русского православия, в конечном счете — психологических корней 'экономической деятельности.

Веберовская тема "религия и социальное изменение" получила развитие в целом ряде направлений. Одно — изучение взаимоот-

¹⁶ Булгаков С.Н. Соч.: В 2-х т. М., 1993, Т.2.

ношений между экономикой и культурными символами. Таково исследование Р. Белла (на материале Японии эпохи Токугавы) тех способов, посредством которых религиозные убеждения стимулируют или 'то-рмозят' экономическое развитие.

Другое направление носит более общий характер и концентрируется на главном вопросе, поставленном Вебером: что является специфической причиной единственного в своем роде процесса развития западного общества с такой его отличительной чертой, как институализированная рациональность в правовой системе, в бюрократическом государстве и капиталистической экономике. В кальвинизме, сыгравшем центральную роль в становлении "духа капитализма", Вебер видел кульминационный момент развития процесса "расколдования" мира, начало которому — и связанной с этим этизации религии — было положено в пророческом иудаизме.

В разработке этой проблематики видное место занимают работы Т. Парсонса, в частности — работа 1966 г. "Общество, эволюционная и сравнительная перспективы", в которой он ввел понятие "seed-bed societies". Этим понятием он обозначает общества, культурная система которых оказывает особенно большое влияние на общественную жизнь. Парсонс выделяет Израиль и Грецию как страны, которые можно уподобить "полям, дающим всходы". Сточки зрения социологии религии в религии древнего Израиля был заложен большой силы эволюционный потенциал. В пророческих обличениях VI в. до н.э. усиливается, становится все более трансцендентным Бог Израиля Ягве. Следствиями этого процесса стали два важных момента. Во-первых, единобожие, все более возвышавшее бога над миром и противосто-• павлявшее его миру, вело к демифологизации религии и началу расколдования мира. Во-вторых, в иудаизме происходит отделение "закона" от культа. Теперь почитание бога становится почитанием его Закона, установленных им предписаний и запретов. Эти моменты иудаизм передал непосредственно из него возникшему христианству.

Христианство, согласно Парсонсу, задолго до возникновения современного общества, заложило те основы, из которых оно выросло. Особенно важным было то, что христианство внесло "дифференциацию ролевых и генеральных совокупных структур", т.е. можно стало благодаря этому быть одновременно "христианином" и "гражданином". Такого рода дифференциация — признак современного общества. В <86> христианстве она произошла очень рано и тем самым возникли новые возможности социокультурной динамики.

Еще один важный момент заключался в том, что христианство уже на начальных стадиях своего развития организационно отделилось от общества, создав самостоятельный социальный институт — церковь. В результате на протяжении длительного исторического периода,

вплоть до начала нового времени, христианство, организованное в виде церкви, и такие его специализированные формы, как монашеские ордена, способствовало развитию процесса социальной дифференциации и тем самым — потребности в легитимации.

Предложенный Парсонсом подход к анализу социальных функций религии позволил, таким образом, совместить ее понимание в качестве фактора стабильности общества с функцией "мотора" социального изменения. Работы Парсонса способствовали пробуждению интереса к эволюционному методу в социологии и возникновению в социологии религии еще одной теоретической концепции — неозэволюционизма.

Религия и конфликт

Одна из трудностей, с которыми сталкивается функционализм, интерпретируя религию как фактор интеграции общества, заключается в том неудобном для интегративных теорий и все же очевидном факте, что религия может вызывать конфликты и способствовать дезинтеграции общества, включая и макросоциологический уровень. Конфликтологические теории, восходящие к Марксу, в основу объяснения религии как социального явления кладут конфликт в качестве причины, порождающей религию или — того результата, к которому приводит религиозная мотивация поведения индивидов и групп.

Согласно Марксу в классовом обществе религию питает социальный антагонизм, порождаемый частной собственностью на средства производства. Классовая борьба пронизывает все области жизни таких обществ, борьба между господствующим меньшинством и эксплуатируемым бесправным большинством. Для поддержания системы, построенной на неравенстве и эксплуатации человека человеком, помимо принуждения необходима идеологическая опора, необходимо, чтобы идеи господствующего класса стали господствующими идеями и представили частный, эгоистический интерес господствующих классов в качестве всеобщего интереса. Религия в классовом обществе является идеологией, оправдывающей существующий строй, т.е. служит инструментом в руках господствующих классов, затушевывая классовые противоречия и примиряя обездоленных с их участью, мешая развитию классового сознания, проповедует идею классового примирения. В Советской России после 1917 г. вся антирелигиозная пропаганда строилась на том, что религия — классовый враг трудящихся. За послушание и смирение в "этом мире" религия обещает награду в посмертном существовании, является "опиумом народа". <87>

Таким образом, с точки зрения Маркса религия играет негативную роль как раз в силу того, что она служит фактором социально-классовой

интеграции и помогает господствующим классам поддерживать стабильность общества, существующий порядок вещей, тогда как историческая необходимость и справедливость заключаются в революционном преобразовании общества посредством классовой борьбы. Вместо того, чтобы пробуждать классовое сознание и стимулировать классовую борьбу, развивать критическое отношение к действительности, религия культивирует социальный конформизм, пассивность. Примером может служить христианское учение о воздаянии: "плачущие" утешатся, страждущие и смиренные будут вознаграждены, их ждет "царство небесное". Аналогична роль индуистского учения о карме и новых рождений. Она служила поддержанию кастового строя индийского общества: главное требование и условие повышения (или хотя бы сохранения) жизненного статуса — соблюдение кастовых предписаний как дхармы, священного закона. Фактически религия поддерживает существование общества, живущего в состоянии конфликта, классовых противоречий, и препятствует изменению такого состояния, переходу к бесклассовому обществу.

В рамках конфликтологических теорий за отправной момент берется тот факт, что религия может действовать как фактор, несущий не Интеграцию, а конфликт. Интегративным социальным теориям противостоит взгляд, согласно которому общество состоит из групп с эгоистическими интересами и не существует ценностей или верований, которые обеспечивали бы единство и стабильность так устроенного общества. Жизнь общества характеризуется конфликтами, насилием, борьбой между различными группами за собственность, власть, влияние. Стабильность возможна лишь как временное равновесие, как преходящий момент. Ключевым фактором формирования социальных отношений являются эгоистические интересы индивидов и групп. Религиозные группы — одно из звеньев системы, в которой противостоят, сталкиваются интересы враждующих сил.

В этой связи прежде всего необходимо иметь в виду *межрелигиозные конфликты*, религиозную рознь и нетерпимость. Боги древних греков постоянно враждовали и воевали между собой. Уже в этих самых Элементарных случаях борьбы богов Вебер видел "несовместимость ценностей". Выбирая одну мировоззренческую позицию, вы отказываетесь от других, т.е., служа одному Богу, вы оскорбляете всех остальных богов¹⁷. Правда, раз в 4 года, на время праздника в честь "отца богов и людей" олимпийского Зевса устанавливался "священный мир". Проклятие бога угрожало всякому, кто начнет войну во время праздника.

Наглядным примером такого рода конфликтов может служить история многовековой вражды между иудаизмом и христианством или

¹⁷ Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 726. 88

<88> отношения между иудаизмом и исламом, т.е. религиями, тесно связанными между собой родственными узами происхождения. Первым христианским мучеником считается Стефан, проповедовавший в Иерусалиме. По приговору Синедриона он был побит камнями. Только что зародившаяся христианская церковь в Иерусалиме стала объектом гонений со стороны иудаизма, когда все ее приверженцы были иудеями и христианство еще не было передано людям других национальностей. Но именно потому, что ранняя христианская церковь была прежде всего иудейской и существовала в русле иудаизма, возникший конфликт был неустрашим. Он возник на основе комплекса самоидентификации посредством размежевания с "чужим", но таким близким "чужим": иудеи и христиане жили в одном и том же городе, и жили все же разной жизнью, они читали одну и ту же Библию, и все-таки читали они ее по-разному "они" выглядели совсем так же как "мы" и все же были совсем другими. Особую остроту в такого рода размежевание привносит обвинение каждой стороной противников в "отступничестве", "измене" истине. Таковы по своей природе конфликты между католиками и протестантами, православием и старообрядчеством, суннитами и шиитами и т.д.

Именно то, что отличает данную сторону от другой ("не-иудаизм" или "некатолицизм"), составляет основу понимания в себе самого существенного и определяющего: чужой — это не такой, как ты.

С точки зрения социолога религии в основе такого отношения лежит тот факт, что религиозная группа является нормативной, придерживающейся определенных ценностей. Каждая группа притязает на абсолютное и универсальное значение своего вероучения, она знает, что есть добро и что — зло, что человеку необходимо и чем он может пренебречь. Притязание на общезначимость придает исповедуемой этой группой "истине" черты императивности и авторитарности. Коммуникация с другими группами оказывается чрезвычайно затрудненной. И чем тотальней, всеобъемлющей представляется группе система ее убеждений, тем сильнее суживается ее коммуникативная возможность. Религиозная рознь не сводится, следовательно, к чисто волюнтаристским и эмоциональным моментам, она заложена на когнитивном уровне. Религиозная нетерпимость связана с неспособностью понять и признать право другого на истину и обладание ею. Иными словами, конфликт, должен либо вылиться в насилие, либо принять латентную форму, либо разрешиться на основе определенного компромисса, отступления от притязания на абсолютный и универсальный характер своей веры.

Это очень важные вопросы для социальной жизни. По какому нраву, например, может вообще та или иная группа, в том числе — церковь, считать свои взгляды обязательными (должными) для большей или меньшей части общества, которая эти взгляды не разделяет? По какому праву она оказывает, скажем, давление на законодательство, пытается

повлиять на правовые установления и содержание системы общественного образования? Или же она должна ограничиваться <89> исключительно определением того, что относится к ее членам, т.е.; людям, сознательно разделяющим установки и взгляды данной группы. Причина такого рода конфликтов называется *партикуляризмом*; т.е. притязание религиозной группы на исключительное обладание истиной и моралью приводит к методам насильственного насаждения своей веры. Партикуляризм всегда нуждается во врагах, с которыми можно сравнивать собственное поведение как эталон мудрости и добродетели. Враги нужны руководителям таких групп, чтобы поддерживать свое влияние, чтобы легче было манипулировать своими сторонниками, чтобы обосновывать свои действия. Если на самом деле врагов у такой группы не оказывается, их приходится создавать, в том числе — и внутри группы. Такого рода религиозный партикуляризм тесно связан с религиозными групповыми предубеждениями, нетерпимостью, фанатизмом. У религиозных групп, которым не присущ партикуляризм, не наблюдается враждебного отношения к другим группам и их верованиям. Таким образом, среди возможных и существующих религиозных ориентации есть и такая — религиозный или теологический партикуляризм, — которая вызывает конфликты в религиозной среде по причине религиозных расхождений. Проявления партикуляризма встречаются в виде деления религий на "истинные" и "ложные", "хорошие" и "плохие", "полезные" и "вредные".

Часто за такого рода позицией кроется еще один источник внутрирелигиозных конфликтов, более важный, чем теологические разногласия. Религиозная рознь часто является формой выражения классовых и этнических конфликтов. Враждебность в отношении других религиозных групп колеблется в зависимости от того, в какой мере религиозные различия связаны с экономическими, политическими или национальными интересами. Религиозные различия могут выступать в таких ситуациях в качестве символа скрывающихся за ними расхождений и интересов, выполняя чисто идеологическую функцию. Так, нередко можно услышать утверждение, что в бывшей Югославии суть событий сегодня определяется войной между православием и исламом. (Конфликты существуют не только между религиозными группами, но и внутри них. Они сопутствуют жизни любой религиозной группы, происходящим в них внутренним процессам, являются составной частью происходящей и здесь борьбы за власть, престиж, привилегии. С точки зрения конфликтологического подхода социальное поведение членов религиозных групп также мотивируется стремлениями к удовлетворению эгоистических интересов отдельных индивидов или их группировок.

Примером внутрицерковного конфликта может служить столкновение интересов высшего и низшего духовенства, весьма различающихся по своему социальному статусу. Наряду с этим — конфликт между кли-

ром, стремящимся монополизировать управление церковными делами, и мирянами. Сравнительно недавно, с середины нынешнего столетия, католическая церковь вынуждена была, например, пойти на расширение прав и влияния мирян на церковную жизнь. К числу такого рода конфликтов можно отнести борьбу между сторонниками религиозного модернизма и консерваторами, соблюдающими традицию и отстаивающими ее неприкосновенность. В русской православной церкви сегодня есть сторонники и противники новшеств, например, это касается языка, на котором ведется богослужение, форм организации жизни прихода, степени участия мирян в решении церковных проблем. Конфликты внутри группы могут быть связаны с внешними для нее обстоятельствами, это может быть разная политическая ориентация верующих одного вероисповедания в церковном руководстве. Короче говоря, в религиозном поведении, так же, как и в человеческом поведении вообще, решающую роль играют эгоистические интересы, приводящие к конфликтам, последствия которых могут быть самыми разными — как функциональными, так и дисфункциональными.

Еще один тип конфликтов связан с существованием религии в обществе, находящемся на той или иной стадии развития процесса секуляризации. Эти конфликты могут быть вызваны изменениями духовной жизни общества, обусловленными формированием светской культуры, приходящей в противоречие с традиционными религиозными взглядами на мир и моральными ценностями. Религиозная приверженность может приводить к конфликту не только с научными взглядами на мир, но и с нормами светской морали, требованиями закона. Католическая церковь осуждает как великий грех искусственное прерывание беременности, вступая в противоречие с общественным мнением (включая и широкие массы верующих). Религиозные убеждения могут противоречить службе в армии, участию в политической жизни или гражданской деятельности.

В целом конфликт и интеграция — две стороны одной медали и должны рассматриваться в связи между собой. 1) Конфликт может быть функциональным с точки зрения внутригрупповой интеграции, источником сплочения религиозной группы; некоторые группы культивируют конфликт с внешним миром в целях достижения внутренней сплоченности, враждебность "чужому" обеспечивает ее. 2) Конфликт может быть функциональным, вызывая изменения не только в религиозной группе, но и в обществе. Социология религии, в особенности Вебер, уделяет в этой связи большое внимание роли харизматических лидеров. Вебер видел в харизме фундаментальный противовес социальной стабильности и важный источник перемен. Он ссылаясь, на пророческие религии. Пророки часто провозглашали, что бог установил равенство и справедливость, а люди самовольно нарушили божественные установления. Такого рода пророчество может вызывать социаль-

ный конфликт и крупные по своим масштабам изменения в обществе. Конфликтологическая теория религии вносит, таким образом, существенно важное дополнение к интеграционной модели религии.

Итак, если функциональная теория концентрирует свое внимание на роли религии в качестве фактора поддержания стабильности, то теория <91> конфликтов — на ее роли в качестве источника перемен. Теория конфликта имеет возможность обосновывать свое понимание роли религии весомыми историческими подтверждениями. Религиозные конфликты могут способствовать социальным переменам и, в свою очередь, социальные перемены и конфликты могут вызывать изменения в религии. Примером последнего может служить раскол русского православия в XVII в., развитие сектантского движения как движения социального протеста. Теория конфликтов помогает понять механизм, посредством которого интересы, движущие людьми, влияют на их сознание и поведение, в том числе и религиозное, ставя на первое место эгоистические, партикулярные интересы.

Конфликт, противоречие могут иметь не только негативно разрушительные последствия, но и позитивные. Все же теория конфликтов, односторонне подчеркивая противоречие и борьбу, испытывает затруднение в объяснении солидарности и кооперации в социальной жизни. Необходимо учитывать оба момента — гармонию и диссонанс, — хотя их соотношение может в конкретных процессах варьировать в широких пределах, позволяя ставить акцент то на одном, то на другом. В конечном счете, эти два подхода не исключают, а дополняют один другой.; Ясно, что роль религии в обществе не может быть сведена только к функциональной или только к дисфункциональной. Случаи, когда религия выступает как фактор дезинтеграции, конфликта, разрушения, вовсе не должны служить основанием для отнесения ее к социальной Патологии в этих ее проявлениях. Конфликт на одном уровне может способствовать интеграции на другом. Конфликтологическая теория связывает понимание религии с социальным контролем (укрепляя положение господствующих групп общества) и социальным изменением (изменяя тип поведения значительной части членов общества).

Неоэволюционизм

Примерно с 60-х гг. в социологии наблюдалось возрождение интереса к эволюционным идеям. В значительной мере это было связано с расширением объема сравнительных исследований. В социологии религии неоэволюционизм получил поддержку со стороны Парсонса. Мы рассмотрим это направление на примере подхода, который разработал Р. Белла. В 1964 г. он опубликовал статью "Религиозная эволюция", которая вызвала оживленную дискуссию. Она вошла в изданную в 1970 г. кни-

гу "По ту сторону веры".

Белла сторонник функционализма. Определив религию как совокупность символических форм, соотносящих человека с конечными условиями существования, Белла обращает внимание на то, что не существует такой "совокупности символических форм", которая выполняла бы функции религии для всех людей. Существует огромное многообразие таких форм и задача социологии заключается прежде всего в том, чтобы обнаружить и классифицировать эти формы, а затем посмотреть, <92>

к каким социальным последствиям приводит приверженность к той или иной форме.

Возможны разные способы классификации. Белла обращается в поисках измерения для классификации религиозных систем к эволюционному измерению. Он определяет эволюцию — на любом системном уровне — как процесс возрастающей дифференциации и все большей сложности, который позволяет Организму, социальной системе или какому-либо другому организованному целому совершенствоваться способность приспособления к Среде, в результате чего это целое (система) обретает большую автономию в отношении к своей среде, нежели менее сложное предшествующее образование. Это понимание эволюции близко к тому, которое Спенсер выразил в формуле: возрастающая дифференциация и возрастающая интеграция.

Белла предложил пятиэтапную классификацию, в основу которой он положил один признак — степень дифференциации системы религиозных символов. Для него эти пять этапов — это именно классификация: он не утверждает, что каждая религия должна была пройти с неизбежностью через эти пять этапов. И еще одна важная посылка: более ранние этапы могут сосуществовать с более поздними в рамках одного и того же общества. На любом из уровней сложности, т.е. на любом эволюционном этапе, существует великое многообразие типов.

Итак, согласно концепции Белла, развитие заключается (или сводится) в дифференциации системы религиозных символов. Белла имеет в виду именно развитие религии как символической системы, а не развитие "человека религиозного" или важнейших религиозных структур. Эти пять этапов — примитивный, архаический, исторический, ранне-современный и современный.

Примитивная религия исчерпывается двумя символическими формами — ритуалом и мифом. На этом этапе еще не существует религиозной организации. Мифы в очень большой степени связаны с деталями реального мира и представляют собой еще весьма зыбкие, текущие образования типа "сна наяву", "мечтания". Людям действительно свойственно погружаться во время культовых церемоний в сны наяву, мечтания. В сновидении наяву предвосхищены все человеческие действия, в нем вообще очень Тесно связаны фактическое существование данной группы

и парадигматический миф. Этот миф-мечтание легко подвергается перетолкованию, что может вести к обновлению ритуала. Собственно, примитивное религиозное действие характеризуется не богослужением, не жертвоприношениями, а лишь "участием", "воплощением", "приобщением" к нему как коллективному действию. Все присутствующие включаются в религиозное действие на равных: нет ни священнослужителей, ни паствы, ни посредников, ни зрителей. В ритуальном действии участники идентифицируются с мифическими существами, которых они представляют.

В ритуале, когда "всегда" становится "сейчас", практически исчезает дистанция между человеком и мифическими существами. Это — фигуры предков, полуживотных-полулюдей, которые еще не являются богами, им не приписывается власть над миром и они еще не стали объектом поклонения, хотя они нередко наделяются героическими чертами и способностями, превышающими способности обычных людей.

Каждый клан и каждая местная группа определяются в категориях прародителей рода и мифических событий, с ними происходивших. Нет особой религиозной организации: церковь и общество — это одно и то же. Религиозные роли слиты с другими ролями, если есть дифференциация, — по линии возраста, пола или принадлежности к группе родственников,

Социальные последствия примитивной религии Белла интерпретирует, ссылаясь на Дюркгейма: ритуальная деятельность укрепляет солидарность общества и способствует приобщению молодежи к нормам поведения племени. Она дает мало средств для преобразования мира, сама текучесть и зыбкость примитивной религии служит преградой для радикальных нововведений, хотя конкретные мифы и ритуалы находятся в процессе постоянного пересмотра и изменения, так что не исключают переосмысления примитивного материала. Примитивная религия включает и "новаторский" аспект.

Итак, религиозное сознание пронизывает всю жизнь группы и сама группа представляет собой религиозную организацию, носителя данной конкретной религии. В некоторых группах имеются специализированные фигуры — шаманы и знахари, но они — не обязательная принадлежность примитивной религии.

Социальные проявления такой примитивной религии представлены не только в обществах до-письменной эпохи, но и в любом религиозном поведении. Они представляют собой те базовые феномены, из которых развиваются все остальные религиозные феномены.

Примитивная религия основывается на верованиях в злых и добрых духов, в существование колдовских сил, которые составляют основу магических действий.

В примитивной религии можно выделить три вариации или три ее

типа — индивидуалистический, шаманистский и общинный. Все они вплетены в повседневную жизнь людей и не знают разделения на "народный" и "официальный" уровни. Религиозная традиция при этом не отделена от общей традиции как достояния группы, а специально-религиозные учения, или искусства, передаются вместе с другими культурными достижениями группы от поколения к поколению. Религиозная принадлежность совпадает с принадлежностью к данной группе. И все же в этом достаточно гомогенном комплексе существуют некоторые оттенки.

Часть ритуальных актов преимущественно связана с гарантиями и способами достижения успеха индивидом, его "счастьем" посредством главным образом магических действий. Например, постучать по дереву, отметив свою удачу или надежду на ее достижение, "присесть на дорогу", прибить над входом в дом подкову и т.п. Все эти сугубо индивидуальные действия являются в то же время действиями социальными, включенными в социальную структуру, поскольку предполагают пони* мание значения принятой в данной обществе символики. Это действия, связанные с поисками персонального духа-опекуна. Это — форма религии, которая не связана с участием в данном ритуальном действии группы, деятельностью религиозных специалистов. Она открыта и доступна для любого члена группы в зависимости от его личных склонностей и нужд. Она опосредованно включена в жизнь группы (это могут быть охотничьи, воинские, и т.д. ритуалы). Это религия, практикуемая на уровне индивидуального действия, ее не всегда заметно рядом с официальной религией и не всегда она ею признается. В социальном аспекте эти индивидуальные культы не имеют большого значения, но не замечать их нельзя, они могут оказывать влияние на организованную религию через поведение ее индивидуальных членов.

В примитивном обществе, на ранней стадии религиозной жизни роль индивидуального начала менее значительна, чем позже, по мере усложнения общества, его дифференциации и возрастания автономии и ценностей личности. В современном обществе религия начинает все более становиться делом личного выбора, а членство в церкви уступает место личной ответственности.

В рамках примитивной религии появляется первая форма специализации в религиозной жизни в виде института *шаманства*. Сам тип этой роли распространен в большинстве обществ. Собственно, шаман — это; человек, который еще не является религиозным специалистом; он может практиковать в тех случаях, когда этого он хочет сам; он действует на свой страх и риск как частное лицо. Но здесь уже первый шаг к роли жреца как официального публичного деятеля: шаман оказывает услуги индивидам или группам за какое-то вознаграждение и рассматривается как человек, отличающийся от других присущим ему особым даром, "си-

лой", "духом", так что он способен выполнять ритуалы, приносящие пользу другим — отдельным лицам, семьям. Его роль не предполагает обязательного участия его "клиентов" в коллективном ритуале. Это харизматическая фигура, его дар выявляется прежде всего в экстатическом возбуждении, приобщающем его к сакральному началу. Шаман обладает навыками аскетических ритуальных приемов достижения экстаза, использования наркотических средств. В значительной мере деятельность шамана связана с болезнями и смертью. Шаман чаще всего выступает в роли "целителя", которого приглашают для облегчения страданий, изгнания злых духов. В современном обществе для такого типа существует, видимо, функциональная ниша, на него существует спрос. Если шаман, целитель достигает успеха, то чаще всего это связано с психологическим воздействием. Шаман часто выполняет похоронные ритуалы как лицо, имеющее контакт с миром духов и способное принести пользу духу умершего, а также как-то облегчить переживания хоронящих.

Деятельность шамана в большинстве обществ не предполагает связи <95> с какой-либо организацией. От него не требуется представлять клан, данное сообщество или руководить им. В современном обществе шаман действует там, куда не проникает или оказывается неэффективной официальная церковь и медицина. Он не называется, конечно, теперь, шаманом. Это может быть "народный целитель", экстрасенс, человек, обслуживающий и религиозные потребности там, где сохранились, местные святыни и ритуалы, составляющие как бы "неформальные" проявления религиозной жизни.

В большинстве крупных церквей эта практика "чудесных исцелений" ушла в прошлое или отошла на второй план. Она во всяком случае широко не практикуется институциональными структурами современных религий и чаще всего она сосредоточивается в руках людей, действующих шаманскими методами. Они очень разнятся с точки зрения респектабельности, уровня признания и т.д. Среди них есть люди, использующие достаточно рациональные средства, есть просто шарлатаны. Во всяком случае, если они существуют, то потому, что и в современном обществе на их услуги есть спрос. Больше того, целительство процветает, равно как астрология, гадания и т.д., хотя ясно, что роль "шамана" в современном обществе не имеет высокого статуса, при всем том, что он может оказывать сильное влияние на своих клиентов.

Наконец, в примитивных религиях уже существует практика, которую можно обозначить как общинный (или коммунальный) культ, так или иначе представленный и на других этапах эволюции религии. Это и события, связанные с изменением статуса индивида в общине, это весь цикл повседневной жизни, ее календарные даты и ритуалы, включая сезонные перемены деятельности. Здесь религиозные роли не отделились от более общих ролей той или иной личности в общине. Группами, которые осуществляют такого

рода деятельность, являются "естественные" объединения — семья, родственные или земляческие группы, а также объединения по возрасту или полу. То, что может быть названо семейным культом, не имеет строгих очертаний, форм. Это те действия, которые отмечают важные для членов семьи события и символизируют признание и поддержание их единства и идентичности. В данном случае подтверждается дюркгеймов тезис о том, что общество является одновременно субъектом и объектом религиозного поклонения. Очень часто обряды, символизирующие взаимный интерес и единство членов той или иной общины, утрачивают ориентацию на "высшие силы" и концентрируются на самой этой общности, которая представляет главный объект и цель этих церемоний, объединяющих людей в функциональное единое целое, имеющее социальное лицо и значение. Пока такое единство представляет ценность и в той или иной мере необходимо для полноценного существования и выживания группы, ритуальная деятельность отмеченного типа будет сохраняться, а по мере того, как она теряет жизненный смысл и значение для соответствующих объединений, она прекращает свое существование. Объединение сходного, взаимное тяготение и взаимоподдержка в сохранении идентичности — вот нерв этой формы религии. Наиболее живуча она в форме национальных культов, народной религии, в которых национальная принадлежность приобретает религиозное значение.

Таким образом, религия в ее наиболее примитивных, элементарных проявлениях тесно связана со всеми остальными проявлениями жизни и деятельности данного сообщества. "Миф" и "ритуал" и самом общем виде означают не требующее рационального обоснования признание общих (коллективных) ценностей группы и выражение ее стремлений и переживаний. Роль индивида в такой религиозной деятельности определяется той ролью, которую он играет в группе. Здесь нет еще специализации, не вырабатывается религиозная организация, отдельная от организации самого сообщества в виде семьи, трибы или землячества. Для специализации функционеров остается мало места, разве что в таких зачаточных формах, как существование признанных "заводил", и за исключением того случая, когда появляется фигура шамана, которая становится центром притяжения в особых, кризисных ситуациях (болезнь, смерть) или ситуациях, связанных с изменением статуса индивида, производственным циклом, войнами, общественным порядком. Это религия, которая связывает общество в единое целое, утверждая общие цели, и дает индивиду ощущение своей причастности (идентификация) к достижению этих целей и жизни целого. Это — верования, разделяемые всеми, в отношении которых не допускается никакого инакомыслия, которые представляются просто как единственно возможные, как нечто столь же очевидное, как сам факт жизни: ты разделяешь эти верования и участвуешь в ритуальных действиях вместе со всеми — это значит, что ты такой же, как все.

Архаическая религия включает в себя, согласно Р. Белла, неолитические религии значительной части Африки, Полинезии и туземного Нового Света, а также религии бронзового века, получившие распространение как в Старом, так и Новом Свете. Вместе с архаическими пластами в более развитых религиях — это огромная часть религиозной жизни человечества.

Продвижение от примитивной религии к архаической проходило из разных социальных условиях по-разному, но общая основа этого сдвига — появление в обществе социального расслоения. Появляется организация религиозной деятельности в виде *культа*, с комплексом богов, жрецов, богослужений и жертвоприношений, часто — с обожествляемой или первосвященнической царской властью. Комплекс мифов и ритуалов, присущих примитивной религии, сохраняется в структуре религии архаической, но по-новому разрабатывается и систематизируется.

Одно из проявлений социальной дифференциации заключалось в образовании жречества как особой, специализированной социальной группы. Усложнение верований и ритуалов, жертвоприношения и другие sacramентальные действия потребовали людей, которые были бы специалистами в этом деле, священнослужителей, которые не заняты ничем другим и которые существуют за счет именно этой деятельности. Однако, еще нет религиозной организации как таковой.

Как символическая система, религия архаическая отличается от примитивной тем, что, хотя по-прежнему священное и мирское воспринимаются как различные способы организации единого мироздания, все же дистанция между человеком и божеством увеличивается. Если в примитивной религии участник ритуала вступает в контакт с божеством, воспринимая его и на него оказывая воздействие, то в архаической религии ритуал, включенный в упорядоченную систему культа, устанавливает эту дистанцию и создает потребность в особых ритуалах, нацеленных на уменьшение разрыва между людьми и их божествами, прежде всего — в жертвоприношениях, "Текучий" миф примитивной религии становится более определенным и четким, более упорядоченным пониманием космоса, с ясно очерченной гранью, отделяющей священное от профанного. Могущественные мифические существа образуют более систематизированный комплекс богов. Примитивные религии продолжают существовать, но они уже не в полной мере со своим коллективистским характером, психологией солидарности отвечают новым условиям функционирования религии в обществе с социальным расслоением. Новый тип религии должен обеспечить выражение нового социального опыта и новых аспектов морального порядка в условиях социально уже неоднородного общества, когда для его функционирования необходимо не столько ощущение причастности к священной основе социального единства, сколько признание священного характера власти, персонифицированной в царе, вожде, первосвященнике, т.е. появляется нужда в со-

циальном конформизме.

Верования начинают приобретать авторитарный характер: многие из них принимаются на основе доверия к их источнику — личности или группе, включаются в отношения господства и подчинения. Это — в зародыше — институциональные идеологии.

В *исторической религии* уже ясно выражено представление о "трансцендентном" — совершенно отличной сфере действительности, которая имеет для религиозного человека наивысшую ценность. Это решающий поворот в истории религии: отныне бог противопоставлен миру и мир лишен ценности. Исторические религии — это религии мироотрицания, "неприятя мира". Это эпоха расцвета "религий спасения", которые ищут пути спасения души. С точки зрения Р. Белла, это важнейшая стадия религиозной эволюции. Глубокие изменения претерпевает не только взгляд на мир и понимание смысла человеческой жизни, происходит коренное изменение организации религиозной жизни. Именно на этой стадии возникают религиозные организации людей, отдельные от других социальных форм их организации; возникает "церковь" уже не в дюркгеймовом понимании — как "община верующих", идентичная клану, — но в собственном смысле слова, когда она <98> представляет собой нечто самостоятельное по отношению к государству. В развивающейся городской цивилизации появляются два центра притяжения — храм и дворец. Историческая религия — это совокупность всех тех религий, которые М. Вебер называл "мировыми религиями", т.е. сюда относятся иудаизм, буддизм, индуизм, конфуцианство, христианство, ислам. Все они принадлежат к одной эволюционной стадии, и все они очень разные — над каждой исторической религией довлеют исторические обстоятельства ее возникновения.

Р. Белла выделяет следующие важнейшие черты исторических религий, которые являются для них общими:

1) идея *единого* бога, у которого нет ни придворных, ни родственников и который является единственным творцом и вседержителем мироздания (идея самостоятельного бытия, "совсем другого");

2) все исторические религии *универсалистичны*, они не "привязаны" к какой-то одной группе или "народу"; с точки зрения этих религий человек больше не определяется главным образом в терминах того, к какому племени или клану он принадлежит и какому конкретному богу он служит (человек — существо, способное спастись);

3) религиозное действие в исторических религиях, прежде всего — действие, необходимое для спасения; ритуал и жертвоприношение, если и сохраняют важное значение, приобретают новый смысл; если в архаических религиях в жертвоприношениях человек может искупить невыполнение тех или иных обязанностей перед богами и людьми, загладить отдельные проступки против веры, то теперь речь идет об

испорченности самой природы человека; ведущим к спасению идеалом религиозной жизни в исторических религиях является *уход от мирской суеты*, религиозное удаление от мира. Критерием благочестивости мирянина становится степень его приближения к идеалу монашеской жизни;

4) дифференциация религиозной организации от других форм социальной организации, большая или меньшая независимость от прочих структур, прежде всего — политической, которая перестала, таким образом, быть носителем принципа узаконения самой себя; теперь узаконение государства в какой-то мере становится зависимым от религиозной иерархии; становясь самостоятельной, религиозная организация отделяется от группы или сообщества, превращается в организацию со своей постоянно воспроизводящейся группой специалистов-руководителей, которая образует составную часть общей иерархической структуры данного общества.

В отношениях между религией и обществом возникает определенная напряженность. В центре интересов исторических религий стояла драма спасения и поэтому социальные перемены не имели для них самостоятельного значения или даже были ненавистны как проявление человеческой гордыни, отказа от духа смирения и т.д. Тем не менее, все исторические религии выдвинули концепции совершенного общества и таким образом стало возможным, чтобы социальные и политические <99> реформистские движения основывались на религиозных ценностях. Белла полагает, что в течение длительного времени исторические религии тем самым оказывали на общества, в которых они существовали, давление в сторону большей реализации ценностей, но, как правило, во имя какого-нибудь предшествовавшего образцового социального строя, возврата к которому они добивались. Характеризуя социальную роль и потенции исторических религий, Белла полагает, что им была чужда идея преобразования мира действиями человека, путь спасения и служения богу лежал вне мирской деятельности верующих.

Раннесовременная религия — протестантизм эпохи Реформации и другие похожие движения (Белла называет секту Джодо-шин в Японии) — знаменовали собой сдвиг в сторону посюстороннего мира в качестве главной сферы религиозного действия: спасения надо искать не в бегстве от мира, но в гуще мирской деятельности. Деятельность в миру стала главным средством прославления бога, тогда как прежде требовалось либо соблюдение закона, либо участие в сакраментальной системе, либо совершение мистических действий. Между человеком и богом не должно быть посредников, вера — прямая связь человека с богом, его индивидуальное отношение со "священным космосом". Церковной иерархии противопоставляется идея "всеобщего священства", отдельным

"добрым делам" и соблюдению обрядности — служение всей жизнью и чистотой веры.

Наконец, добровольное членство в религиозной общине выражает также сдвиг религиозных верований в сторону большей связи с индивидуальным жизненным опытом: слово божье обращено к каждому в отдельности и всем вместе, и каждый понимает его по своему разумению.

Роль религии в обществе резко возрастает. Не прорываясь за рамки символической структуры исторической религии, раннесовременная религия по словам Белла сумела переформулировать ее таким образом, чтобы направить дисциплину и энергию религиозной мотивации на дело преобразования светского мира, что позволило достичь поразительных результатов в экономике, политике, образовании, науке, праве — в культуре вообще и т.д.

Современная религия, начало которой можно отнести к просветительскому деизму, кантонской "религии в пределах только разума" характеризуется еще более возрастающей субъективностью: не религиозная организация является носителем веры, но личность, берущая на себя функцию контроля символических систем, интерпретации догм, личность — ответственная за себя и нахождение смысла своей жизни, который не дается и не решается больше принадлежностью к религиозной организации. Современная религия — на более высоком уровне, чем примитивная — это вновь религия мироутверждающая, преодолевающая неприятие мира историческими религиями, и вместе с тем — ставящая под вопрос саму символическую структуру исторических и раннесовременных религий, особенно — свойственный им дуализм постороннего и потустороннего миров. Сейчас еще трудно сколько-нибудь определенно охарактеризовать те изменения, которые в современном мире претерпевают структура и роль религии, настолько эти изменения кардинальны и настолько непохожей делают они религию по сравнению с привычными ее формами, что иногда возникает сомнение — с религией ли по-прежнему мы имеем дело.

Белла констатирует сдвиг от раннесовременной религии к современной в большинстве наиболее развитых стран и, возможно, в Японии сдвиг к пониманию религии как поиску личностных этических принципов, от церковной приверженности — к личной ответственности. Белла полагает, что социальная роль религии возрастает в связи со всем этим, поскольку областью ее деятельности становится сфера постоянного совершенствования всей культуры общества и ценностей личностной системы. Новый тип религии имеет личностный и индивидуалистский, но отнюдь не асоциальный или аполитичный характер.

Важным представляется напоминание о том, что даже в самых развитых обществах сохраняется и очень силен нижний слой примитивного и архаичного: он господствует сегодня в жизни людей: "Любое

крупное современное общество представляет собой лабораторию для изучения всех мыслимых типов религиозной ориентации"¹⁸.

Поскольку в большинстве обществ сегодня наблюдается огромное многообразие религий, в них присутствует, по утверждению Р. Белла, — также в качестве единого измерения религиозной жизни "гражданская религия", которая служит более или менее согласованной основой для религиозного единства общества (даже там, где религиозный плюрализм носит наиболее ярко выраженный характер). Это нечто близкое "национальной вере", признанию неких общих "святынь" чаще всего чисто секулярного характера. Гражданская религия функциональна не только в условиях религиозного плюрализма, но и наличия значительных слоев тех, кому в поисках личного смысла жизни ничего не говорит ни одна из существующих религий. Это постоянно расширяющаяся и весьма влиятельная группа, которой требуются недогматические системы мысли с высоким уровнем самопознания. Гражданская религия вовсе не подразумевает санкционирования нации в качестве высшей религиозной цели и социального прогресса в качестве религиозного абсолюта.

Функции религии

Из того, что было сказано, должно быть ясно, что религия выполняет различные и существенные функции, удовлетворяя различного рода потребности индивидов и социальных структур. Функциональный подход оказался чрезвычайно плодотворным для изучения и объяснения религии как социального феномена. Но вместе с тем, оказалось, что <101> функциональный подход должен быть четко разработан и предполагает ряд ограничений. Пожалуй, самое важное заключается в понимании того, что в разных обществах разные религии выполняют неодинаковые функции, т.е. неприемлем универсальный функционализм как попытка просто перечислить функции религии, которые она выполняет в любом обществе, или предположительно должна выполнять.

Кроме того, следует учитывать, что в функционалистских теориях религия функционирует как универсальный фактор интеграции и стабильности общества в значительной мере потому, что заранее общество представляется как такое культурно-духовное целое, в котором интеграция и стабильность могут быть обеспечены только с помощью духовно-культурных факторов, религиозных символов. Но тем самым исключается из поля зрения возможность интеграции и стабильности общества на основе уважения присущих человеку и исторически раз-

¹⁸ Белла Р. Социология религии //Американская социология. С. 280.

ностей, удовлетворения его интересов и их согласования посредством нерелигиозных социокультурных механизмов, Социологи отмечают, что в современном развитом демократическом обществе интеграция во все большей мере обеспечивается законодательством и системой права в целом, что роль проводника всеобщих ценностей, прав человека, берут на себя во все большей мере правовые институты.

В реальной истории действовали и такие факторы, как принуждение и насилие, и действовали по крайней мере в той же степени и масштабах, что и духовно-культурные факторы интеграции и сохранения, поддержания социальных систем. Таким образом, проблема интеграции не сводится к функции, выполняемой религией. Эта функция входит в качестве одной из составляющих в сложную систему взаимодействий.

Наконец, как уже отмечалось, религия может служить фактором дезинтеграции и быть в определенных отношениях дисфункциональной, например — в экономике, если она препятствует введению современных методов организации труда, развитию техники. Одна и та же религия в разных контекстах может выполнять функции по своим социальным последствиям как позитивные, так и негативные. В разных социальных обстоятельствах один и тот же религиозный механизм может быть как функциональным, так и дисфункциональным. Она может действовать как фактор стабилизации в одних условиях и — как фактор, вызывающий конфликты и потрясения, в других.

С этими предварительными замечаниями, тем не менее, можно выделить четыре типа функций, наиболее характерных для религии и определяющих ее социальный облик: функция значения, или смыслополагания; функция принадлежности, или идентификации; функция социальной интеграции и стабильности; функция сакрализации культурных ценностей, главным образом этических. Две первые из названных функций обращены преимущественно к личности, индивиду, две последних — к социальным структурам, культурной системе.

Функцию значения, или смыслополагания, М. Вебер рассматривал как основную во всех религиях. Религия даст такую картину мира, такое понимание мироустройства, в котором несправедливость, страдание и смерть выглядят как имеющие некое значение в "конечной перспективе". Это может быть уверенность в том, что выпавшие на чью-то долю незаслуженные страдания будут компенсированы посмертным воздаянием (и наоборот — зло будет наказано). Таков компенсаторный аспект этой функции. Но она может иметь и другие грани, служа напоминанием о том, например, что человек живет не одним только днем сегодняшним и не должен довольствоваться заботой о настоящем, помнить о цели человеческой жизни в целом, — таким образом конкретизируется смысл жизни и применительно к данной конкретной личности, и — группе или обществу. Это аспект "трансцендирования" — выхода в помыслах за пределы дня

насушного и его забот и интересов — служит также напоминанием о том, что помимо собственного Я, "своей" группы или "своего" общества есть другие и о них следует помнить и учитывать их интересы, т.е. признавать "другого" равным себе партнером: возлюби ближнего своего как самого себя.

Религия с этой точки зрения — призыв к осмысленной жизни (или точнее — один из призывов). Проблема заключается в осуществлении этого призыва, в том, чтобы найти действенные пути, найти такие средства, которые, делая осмысленной жизнь одних индивидов или групп, не создавали бы больших трудностей для развития других. Таким образом, для социолога важно установить не только функцию как призыв, но и функцию как более или менее действенный по отношению к обществу механизм. История свидетельствует о призывах к гуманности и о том, что все вновь и вновь появляются негуманные, к сожалению, люди. Вопрос о функции религии как о "смыслополагании" — это еще и вопрос о том, содействует ли религия (и в какой мере) обретению смысла жизни конкретной личностью, группой, обществом.

В статье "Православная церковь в России: недавнее прошлое и возможное будущее" игумен Иннокентий (Павлов)¹⁹, ссылаясь на данные ВЦИОМ 1992 года, отмечает, что 47% населения назвали себя православными. Из них около 10% более или менее регулярно посещают богослужение в храме (автор, как практикующий священнослужитель, полагает, что эта цифра завышена). Но если говорить не только о практикующих православных, но и стремящихся в жизни соответствовать нормам христианской морали, то их число будет колебаться от 2-х до 3-х процентов населения. Таков вывод автора этой статьи. Он добавляет, что для тех 47% православных, о которых поведал ВЦИОМ по данным социологического опроса, то здесь речь должна идти не о религиозности, а о средстве национальной самоидентификации: для этих людей считать себя православными есть признак их "русскости". <103>

Религия действительно выполняет эту функцию идентификации, и не только национальной. В современном быстро меняющемся обществе, с большой социальной мобильностью и "географической" также, чувство принадлежности, укорененности насущно необходимо. Есть и еще одно поприще, где религия выступает в этой роли — индивидуальное развитие и изменение роли индивида на протяжении его жизни от детства к старости. Возрастные обряды — часть религиозной традиции во многих культурах. Речь идет о чувстве сохранения своей идентичности и, следовательно, — самоутверждении, обретении индивидуальности, внутренней целостности и осмысленности существования данной личности. Правда, это не исключает того, что религия может оказывать и отрицательное воздействие на психо-

¹⁹ Г. "Сегодня", 7 мая, 1994, № 85.

логическое развитие личности. В той мере, в какой это влияние позитивно, религия способствует созреванию, социализации личности.

Как мы видели, Дюркгейм считал наиболее важными в религии функции, способствующие поддержанию не столько индивидуальной, сколько коллективной идентичности. Религия решает эту функцию, объясняя место и значение данной группы среди других, населяющих мир. Эта — интегрирующая людей — функция религии в традиционных, еще достаточно однородных обществах, весьма эффективна. В условиях дифференциации общества, в том числе и религиозной, возрастающего плюрализма, ни одна из традиционных религий уже неспособна выполнять эту функцию. То же относится и к функции религии, способствующей посредством сакрализации норм и ценностей общества его стабильности. Возможности религии в этом отношении с развитием общества меняются. В общем и целом, современная социология религии связывает понимание функций и роли религии с ее влиянием на ценности, нормы и культурные стандарты поведения и обществе, т.е. необходимые в любых социальных системах механизмы приспособления человека к условиям его существования.

ЛИТЕРАТУРА

- Конт О.* Курс позитивной философии // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1994. Ч. I. С. 41-48.
- Маркс К.* Экономически-философские рукописи 1844 г.: К еврейскому вопросу: К критике гегелевской философии права. Введение // Там же. С. 48-54.
- Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни // Там же. С. 278—280.
- Малиновский Б.* Магия, науки и религия // Там же. Ч. II. С. 23-40.
- Пирсоне Т.* Современный взгляд на дюркгеймову теорию религии // Там же. Ч. I. С. 102 — 116.
- Белли Г.* Социология религии // Там же. Ч. II. С. 127-134.
- Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Там же. Ч. I. С. 208-212.
- Бергер П.* Еретический императив // Там же. Ч. I. С. 212-229.
- Вебер М.* Социология религии (типы религиозных сообществ) // Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии. ИМ ИОН РАН. М., 1985. С. 76-334.
- Йингер Дж.* Религия, общество и индивид // См. в настоящем издании Приложение П. С. 207-210. <104>

V. РЕЛИГИЯ И ФОРМЫ ЕЕ ОРГАНИЗАЦИИ

Для социолога религия существует как социальное образование, т.е. не просто как совокупность верований, идеи, учений, но - как *группа* людей, разделяющих эти верования. Религиозные идеи всегда имеют своего носителя и этим носителем является какая-то социальная общность.

Социальным носителем религии не обязательно является точно определенная группа людей, к этой религии принадлежащих и объединяющихся по одному этому критерию - принадлежности к данной религии. Такие организованные религии появляются сравнительно поздно в истории религиозного развития.

На протяжении длительного периода, охватывающего примитивную и архаическую религии, если использовать терминологию Р. Белла, социальным носителем религии была не специфическая религиозная группа, но общество, в котором социальная дифференциация еще только начинает развиваться и которому присущи определенные религиозные проявления, черты, наряду с другими. Существовали и существуют общества, не знающие никаких религиозных организаций, которые можно было обозначить как "церковь". Исторически ранние религиозные общности - это общности "витального" типа, такие, как семья, род, племя, народ, государство. Сами эти общности обладают, наделяются сакральным характером. Принадлежность к ним переживается как единство всех со всеми и дает ощущение соприкосновения с основой жизни. А на более поздних стадиях, в обществах Древнего Востока, например, государственное и религиозное устройство совпадали. Религиозная принадлежность определяется здесь не принадлежностью к какой-то системе веры или специфической религиозной группе, но принадлежностью к данному социальному целому. Такие религии называют "народными религиями", имея в виду, что их социальным носителем, "телом" является народ как естественно данная, "витальная" общность, или еще - "диффузная религия" (это понятие, в отличие от "организованной религии", ввел Дж.М. Йингер; он имел в виду, говоря о "диффузных религиях", религии родового общества.)

Можно сказать, что религия существует в таком диффузном еще виде и тогда, когда в высоко уже дифференцированном обществе, скажем, античной Греции и Рима, появляется религиозная профессионализация, специализированные роли жрецов и даже их организация, - и тем не менее еще нет главного отличающего организованную религию признака - религия пока не выработала своего собственного специфического "социального тела", формы социальной ор-

ганизации, но существует еще лишь как часть культуры данной группы, общества. Религиозная принадлежность определяется как принадлежность этническая, государственная, как роль, приписываемая по рождению. Религиозные ритуалы вписаны в жизненные циклы и сезонный календарь. Самые первые религиозные организации создаются в таких обществах с диффузной религией прежде всего у малых девиантных групп, которые стремятся к изоляции от "большого общества" посредством осуществления синтеза своей религии со своей общественной жизнью, т.е. создают особое религиозное общество, свою религиозную организацию.

Организация в общесоциологическом смысле есть социальная группа, сформированная для достижения определенных целей. Члены таких групп играют определенные роли и между ними складываются не личные, эмоционально окрашенные отношения, а чисто формальные, рационалистические. Типичные признаки организации - разделение труда, разделение власти, делегирование ответственности. Эти признаки относятся и к религиозным организациям, по крайней мере уже достаточно зрелым.

Образование иерархии, догматизация и конфессионализация

Религиозное разделение функций между членами группы происходит довольно рано и прежде всего в области ритуала и культа. В семейных культах, например, отец семейства является одновременно и верховным жрецом, но здесь еще нет специфически религиозного разделения труда, поскольку обязанности жреца являются составной частью его главной роли в семье. Такое разделение появляется тогда, когда отправление культа становится делом особых специалистов (для самих участников культов не возникает еще тем самым никакой организации).

Такая специализация может быть связана с тем, что эта деятельность приобретает профессиональные черты, если она связана с особыми знаниями и навыками, не являющимися общим достоянием. Шаман может служить примером такого специалиста, в руках которого сосредоточивается уже обособившаяся магически-религиозная практика, хотя он выполняет не все религиозные функции.

Специализация и профессионализация исполнителей религиозных действий связана со степенью сложности, разработанности ритуалов и большой значимости этих действий для группы. Поскольку успех зависит от правильности заклинаний и соблюдения последовательности действий, они могут быть осуществлены не каждым.

Кроме того, по мере развития политических форм власти происходит усложнение ритуалов. Жрецы в Древней Индии первоначально были связаны с большими жертвоприношениями (лошадей), тогда как Ри-

ту<106>алы, относящиеся к жизненному циклу, и совершаемые внутри семьи, стали делом специалистов-жрецов лишь значительно позже. Сама возрастающая сложность ритуалов могла быть результатом профессионализации этой деятельности.

Наряду с усложнением культовой деятельности и выработкой определенных форм ее организации, упорядочения, происходит еще один важный сдвиг - кооперация исполнителей этих действий, которая включает разделение обязанностей и труда между ними и делегирование ответственности. Кооперация еще не означает создание организации носителей религиозных функций и не всегда ведет к ее созданию. Так, в Древней Индии ведический ритуал подразумевал распределение жреческих функций на семь рангов, но, как правило, лицо, намеревавшееся произвести жертвоприношение, само выбирало из числа жрецов того, кому доверяло осуществление этого обряда.

Существенно изменяется ситуация, когда появляются культовые здания, храм такой величины, что его уже не может поддерживать одна семья в отличие от домашнего очага. Тем более, если храм - как это было часто - связан с центральной политической властью и является делом государственной значимости и масштабов. Жрецы святилища в Иерусалиме со времен правления Соломона стремились монополизировать отправления культа, подавляя и оттесняя другие местные культы. Со временем установилось привилегированное положение столичной жреческой династии. Письменные источники говорят о том, что среди жрецов храма существовало внутреннее иерархическое членение и разделение труда, один из признаков складывания организации. В Ветхом Завете в I книге Паралипоменон перечисляются категории священнослужителей, порядок их участия в храмовых службах по точному расписанию. Во времена Иисуса число священнослужителей доходило до 7 тыс., левитов - до 9 тыс. Но это - только небольшая часть тех людей в Иерусалиме, которые жили религией, составляя жреческую аристократию. Вся система была построена так, что можно говорить о наличии настоящей организованной религиозной структуры.

И все же дело не дошло до образования "церкви". Организованы были только жреческие слои, тогда как "миряне" находились с храмом в отношениях своего рода "обмена": совершали жертвоприношения и платили храмовый налог. Но они не входили в это структурированное социальное образование, не являлись членами храмовой организации. Принадлежность к иудаизму определялась по рождению. Религиозная организация в иудаизме начала складываться в диаспоре вокруг синагог как объединение мирян, включающее прозелитов.

Сходная храмовая организация сложилась в Древнем Египте. Известно, например, что в период Среднего царства в храме бога мертвых Анубиса только 6 жрецов из примерно 50 вели службы, тогда как остальные были

заняты другой деятельностью, в частности — сохранением храмовых сокровищ. Следовательно, не только культ, но и другие виды деятельности способствовали возникновению организации, <107> включая и такие виды деятельности, как хозяйственную и торговую. Процесс этатизации, огосударствления подталкивал к созданию религиозной организации, а потеря государственной самостоятельности и в Израиле, и в Египте не затормозила этот процесс, но напротив -способствовала развитию религиозной организации²⁰.

С образованием религиозной организации усиливается рационализация культа и рационализация учения. Разделение труда внутри организации дает возможность одновременно заниматься разными видами деятельности и одновременно возникает необходимость определить правила и критерии этой деятельности посредством разработки *традиции*.

Итак, подобно тому, как в современном обществе гражданин не является членом организации "государство", так обычный член древнеегипетского или израильского общества не являлся членом организации "религия". В эту организацию входили лишь те, кто осуществлял определенные действия, жрецы, храмовые служители. Участие в религиозных ритуалах, в организованном культе вовсе не означало, что все участники входили в качестве членов в организованную группу, совершающую эти ритуалы. Религиозная принадлежность определяется этнической или государственной принадлежностью. Исторически в подавляющем большинстве случаев, религия существовала именно в таком диффузном виде как часть, проявление культуры того или иного общества и только люди, отправляющие культ и осуществляющие соответствующие руководящие функции в соответствующих условиях, образуют "организацию", тогда как не существует никакой надобности особенно прочными, дополнительными узами связывать "мирян" с религией, поскольку свои религиозные обязанности они выполняют как часть обязанностей общественных.

Существенный толчок к образованию специфически религиозных организаций могла дать миграция. Дело в том, что в античное время участвовать в местном культе имел право лишь полноправный гражданин полиса, чужестранцы из культа были исключены. Они должны были - если это им позволялось - отправлять свои ритуалы на свой страх и риск. Решающим было то обстоятельство, что государство никак не поддерживало деятельность в этой сфере, так что последователи

²⁰ Огосударствление общества не всегда ведет к организационному изменению культа. В Риме, несмотря на сильно развитое государство, культ не получил оформления в виде организации. Высшие духовные лица здесь не были профессионалами, эти роли исполняли известные римляне в те или иные моменты своей политической карьеры. Низшие роли (содержание в порядке храмов, уход за жертвенными животными и т.п.) исполняли "государственные служащие" и здесь не происходило образования иерархии. Жреческие коллегии не продвинулись далеко по пути к созданию даже жреческой организации.

того или иного культа должны были сами изыскивать для его поддержания время и деньги. В этих условиях складывается кооперация, объединение для обеспечения специфически религиозных целей. Правда, как правило, в античном обществе можно было без особых проблем быть членом нескольких таких объединений, т.е. отсутствовал <108> такой показатель организации, как эксклюзивность: предпочтительное почитание одного бога не исключает почитания других, поскольку вообще еще отсутствует единобожие.

Возникающие подобным образом объединения, как правило, предназначены для выполнения нескольких задач, не исключительно религиозных. Так, похоронные коллегии в Риме создавались теми, кто не имел в Риме семейных и родственных связей и не мог рассчитывать на гарантированные достойные похороны и ежегодные поминовения обычным образом. Кстати, и здесь главным образом речь шла о мигрантах. В таких объединениях совершались и культовые действия, но чаще - не к владыкам потустороннего мира обращенные, а прежде всего к богам-покровителям тех или иных профессий, поскольку эти объединения чаще всего строились по профессиональному признаку.

Эти примеры показывают, что часто к созданию религиозных объединений вели не собственно религиозные интересы и потребности, а потребность в общении и решении определенных житейских проблем. Когда пришлые хотели сохранить свою социокультурную идентичность, то они находили такое средство, как отправляемые у них на родине культы. В иудейской диаспоре эту функцию выполнил даже не сам культ, который был монополизирован жрецами Иерусалимского храма, а синагога — изложение учения и Закона. Пророческие обличения идолатрин способствовали сплочению еврейской диаспоры в нудаистскую общину на эксклюзивной основе, так что эту общину уже можно считать религиозной организацией. Наряду с эксклюзивностью она характеризуется также миссионерской деятельностью.

Правда, понимание иудаизма как религии избранного богом народа ставило миссионерской деятельности границы, поскольку евреем можно было стать только по рождению и обращаемый в иудейскую веру всегда оказывался в сложном отношении к "народу Бога".

Зерном, из которого проросла *универсальная религия*, в которой социальной формой ее существования становится религиозная организация, стала вышедшая из иудаизма группа христиан: она восприняла структуру античного объединения, предъявив одновременно эксклюзивные требования своим членам, но при этом отказавшись от национального принципа образования группы. Таким было христианство в том облике, который ему придал Павел, завершив тем самым образование церкви - процесс, начавшийся с образования первоначальной общины учителя-пророка и учеников-последователей, того, что Вебер обозна-

чил в понятии *харизматическая группа*. Претерпеваемые первоначальной общиной изменения он охарактеризовал как *рутинизацию харизмы*.

Рутинизация харизмы представляет собой процесс становления религиозной организации. Этот процесс был связан первоначально с миссионерской деятельностью христианских апостолов, которые проповедовали в уже существующих организационных структурах, прежде всего - в синагогах: Еще в середине I в. христианские общины очень часто действовали в рамках синагоги, а пятьдесят лет спустя уже имели собственную прочную организацию с четко определенными служебными ролями, причем религиозно-харизматические деятели (пророк, святой) со временем пропустили на первое место исполнявших поначалу административные функции епископов, должность которых впоследствии получила религиозное значение. Основы религиозно-бюрократической структуры были заложены очень рано, еще до начала "константиновой эры" христианства.

Итак, на первых порах христианская община — харизматическая группа, Христос и его ученики. Таково начало. Харизматическую группу объединяет притягательная сила лидера, Учителя: Это объединение представляет собой непосредственную связь между единоверцами, которых отличает от всех остальных, "непосвященных", "заблудших", не знающих истины и идущих путем гибели, знание этой истины и путей спасения (Христос говорит: "Я есть истина и путь").

В харизматической группе нет организационной структуры, нет служебной иерархии, все строится на зависимости от лидера. Роли членов таких групп определяются их отношением к лидеру. В нем они приобщены к Священному, это община святых. Еще отсутствуют устойчивые внутригрупповые нормы. Нет ритуала. Начало всех универсальных религий спасения отличает поразительная простота. Дальнейший их путь идет через *догматизацию* и *организацию*.

Ранняя (первоначальная) община объединена переживаемым учителем и учениками чувством преисполненности божественным. Это время энтузиазма, когда "дух" есть единственная определяющая жизнь группы величина. Обращенные к учителю, эти чувства не имеют каких-либо обязательных форм выражения.

Однако наступает момент, когда члены группы убеждаются, что для ее сохранения недостаточно одной лишь веры. После смерти учителя перед первым поколением его учеников встает вопрос о том, как сохранить и передать другим (следующим поколениям и тем, которые не знают истинной веры) их религиозное достояние. Его передача называется традицией. Необходимость традиции возникает как необходимость твердо установленных культовых форм и признанных правильными учений. Первоначальная община социологически

оформляется, когда образуется постоянная община, стремящаяся охватить по возможности большое число людей и возникающие истолкования учения начинают входить в противоречия, так что появляется необходимость размежевания с отклоняющимися толкованиями.

Для решения этой задачи требуется ряд условий: служебная иерархия, духовенство, которого не было в первоначальной группе. "Живое слово откровения", которому внимали ученики, слушая учителя, теперь заменяется истиной, которую можно сообщать и передавать тем, кто учителя не может услышать, которой можно обучать, которая уже не связана с опытом непосредственного восприятия и переживания истины откровения. Так таинство Откровения облекается в форму понятий <110> подобно тому, как они выражают всякое объективное знание: возникает исповедание веры или *вероисповедание*. Так возникает, с одной стороны, *догма* как признанная норма религиозного учения, а с другой - *конфессиональная дифференциация* религии.

Возникновение конфессий связано с тем, что уже первые ученики воспринимают слова и облик учителя по-разному и не во всей полноте, а выделяя какие-то отдельные стороны. Образ Иисуса неодинаков в четырех евангелиях, в Новом Завете. По мере же удаления от времени, когда проповедовал учитель, эти расхождения между последователями увеличиваются, становятся все заметнее и существеннее. Поэтому со временем может возникнуть сомнение относительно того, один ли у них источник и каков он на самом деле. Так возникает мысль о правильном и неправильном истолковании, о *еретиках*. Первое упоминание о них можно найти уже в Новом Завете (Поел, к Титу. 3, 10). Священные Писания религий также могут создавать повод для расколов, конфессионального расхождения, поскольку появляется необходимость истолкования Писаний применительно к изменившимся условиям жизни. Всегда и повсюду основатели сект и конфессий апеллируют к тем же Писаниям, которые общеизвестны, но они предлагают новое истолкование этих текстов как единственно правильное и обязательное.

Таким образом, по мере "рутинизации харизмы", с необходимостью возникает, получает развитие процесс догматизации и конфессионализации.

Исторические религии впервые создают, как мы видели, специфически-религиозные общины - отдельные, обособившиеся от естественных социальных сообществ типа семьи или племени, народа или государства. Тем самым эти сообщества перестают быть религиозными, утрачивают сакральный характер, становятся "профанными", -мирскими, светскими. Индивид, поскольку он является членом такого сообщества, оказывается пребывающим "вне-священного", изолированности от него²¹. Исторические религии становятся универсальными, оторвавшись

²¹ Основатели религий по-разному говорят об одном — утрате первоначального единства с богом и

от того или иного специфического "витального" сообщества, но тем самым и обремененными новой функцией - миссионерской, стремлением вовлечь в общину как можно большее число людей ("спасти", "поставить на путь истинный"). Община становится массовой, но за счет людей, которые, в отличие от учеников пророка, лишены непосредственного религиозного опыта, переживания божьего "дара", благодати. Это религиозное понятие претерпевает институциональное преобразование, превращается в некую объективную, данную во времени и пространстве реалию, которая становится объективно <111> доступной для каждого, включенного в сообщество. Чудо благодати реализуется таким образом, что некая *организация* берет его в свое распоряжение, появляется учреждение, ведающее распределением благодати. Так возникает "церковь", со служащими в церкви как учреждении, ведающем благодатью, функционерами, священнослужителями- Харизматическая благодать, которая в первоначальной общине была достоянием каждого, теперь становится доступной через систему "таинств", выполняемых священником.

Организованная религия вынуждена и силу возрастающей роли масс превращать стихийно-непосредственный, в принципе, религиозный опыт благодати в объективную систему⁷ организованных мероприятий, в которых и посредством которых члены организации наделяются объективно данной теперь благодатью.

С созданием религиозной организации решаются проблемы контроля и авторитета. Организация отказывается от личного решения вопросов веры, религиозного индивидуализма, не допускает свободы совести в смысле религиозной свободы личности, ее собственного усмотрения в делах веры. Официально требуется тот минимум религиозного и этического поведения, которое фиксируется внешними показателями и которое можно проконтролировать, например, посещение церкви, соблюдение предписаний и т.п. Основатель религии освобождает своих учеников от внешнего авторитета религиозной традиции ("Вы слышали, что сказано древним... а Я говорю вам"...). Он сам - авторитет для своих учеников, последователей, но авторитет, который не легитимируется внешней какой-либо институцией, но одной лишь еврей личностью, которая воспринимается как личность, обладающая правом и силой говорить истину. Такая форма обоснования авторитета для масс не действенна, свобода легко трансформируется в отсутствие дисциплины, произвол. Религиозные массы должны быть организованы внешним авторитетом, в организации свобода личного решения немногих заменяется сильным институциональным авторитетом. В организованной массовой религии недостижим на практике, в жизни основной массы

стремлении его восстановить. Они употребляют образ "детей", возвращающихся к "матери" (Лао Цзы). "отцу" (Иисус). Это слова-символы, выражающие стремление восстановить утраченное единство.

последователей высокий этический идеал, возведенный основателем. Организация не может полагаться на нравственную состоятельность и надежность нравственного суждения индивида, поэтому идеал сводится к минимуму этических требований в пределах внешнего, контролируемого церковью поведения.

Это - стадия организации религии, которая во многих случаях приводит к созданию такой организационной формы как *церковь*. Церковь характеризуется рядом признаков. Она всегда утверждает себя как сакральное установление сверхъестественного происхождения, как мистическое "тело Христово". Как таковая, она ведаёт священными институтами - "таинствами", с которыми внутренне связаны духовные дары, которые могут быть переданы верующим. Священники являются функционерами церкви, церковь всегда есть церковь священников (хотя : на разных этапах церковной истории были попытки преодолеть идею <112> распределяющих благодать священнослужителей, но преодолена она как и не была, даже в протестантизме, провозгласившем идею 'всеобщего священства').

Церковь всегда претендует на непогрешимость в качестве авторитета в вопросах вероучения, на эксклюзивность в этом отношении: если она является "священным институтом" в мире, то рядом с ней не может быть другой церкви с аналогичными притязаниями. Церковь выступает в своих исторических воплощениях как форма власти, господства, она всегда есть институт принуждения. Исторические религии основываются как свободные сообщества, приобщение к которым является делом свободного личного решения, однако очень скоро они превращаются в организации, характеризующиеся эксклюзивностью и тотальностью. В последующем дети верующих включаются в существующие уже при их рождении общины не по личному выбору и решению, а просто по рождению и остаются в них часто в силу инерции, без внутреннего приобщения. Преследования еретиков, инквизиция - насильственные средства, с помощью которых церковь стремилась обеспечить свою власть не только над телом, но и душой своих чад.

Итак, первой специфически религиозной формой организации ("религиозным сообществом") была община, в которую входили учитель и его ученики. Здесь впервые выражена идея, а на ней строится организация - идея "союза", который может осуществляться в разных формах (в таких социологических образованиях как община, орден, секта, церковь). Главное отличие нового типа религиозных сообществ, ранней общины исторических религий - в том, что принадлежность к ним не predetermined судьбой, фактом рождения, но является делом выбора индивида, хотя бы в принципе, "по идее". В последующем восстанавливается принцип включения в общину по рождению. Но иначе быть не могло: первичные общины должны были измениться, они-то как

раз не были организованы, не знали священнослужителей, были не формой господства, власти, но - общинами любви. Эти общины характеризовались спонтанностью проявлений веры: "дух вест, где он хочет", а это возможно при минимуме организованности религиозной жизни. Там, где царит дух, там не нужны организационные формы. Но когда жизненный порыв, энтузиазм веры улетучивается, возникает необходимость в организации - объединяющей, руководящей, направляющей "жизнь духа" в определенное русло, облекающей ее в организационную форму. Чтобы сохранить духовное наследие основателя, его нужно закрепить в твердо фиксированных понятиях и доступных массовому пониманию воззрениях. Так возникает "учение", в отличие от возвещения, откровения основателя религии: живое слово уступает место рационализации, интеллектуалистической обработке верований, религиозного опыта. Разные варианты такой интерпретации создают основу образования разных сообществ даже в пределах одной и той же религии, появляются конфессии. Складывается традиция и появляется < 113> духовенство как ее хранитель и посредник в передаче религиозного наследия. Возникает феномен организованной религии, появляется религиозная организация, в том числе — церковь.

Ранние христианские общины уже называли себя церковью, но тогда это понятие обозначало иную социологическую структуру, чем в последующую эпоху. Первоначально это просто название христианских общин, о членах которых в Новом Завете говорится: "Они оставались в учении апостольском, и в общине, и в преломлении хлеба, и в молитве". Здесь перечислены все элементы, образующие церковь как первохристианскую общину: учение, община, совместная молитва, сакральный праздник общины - совместная трапеза. Учение, пение и совместная молитва - перешли из синагогальной богослужебной традиции, общинный же ритуал совместной трапезы имеет аналог в эллинистических мистических братствах. Первоначально действительная трапеза во втором веке становится символическим действием и в конце концов приходит к идее мессы как бескровному воспроизведению жертвы Христа.

Эта социологическая структура ранней христианской общины была преобразована ап. Павлом. Ранняя община объединяла входивших в нее верой в Христа. Первоначально церковь - это христианская община как избранный богом народ, т.е. сообщество людей, ожидающих конца этого мира и наступления царства их Господа и свершения его обещаний. "Церковь" в этом смысле есть частица "царства божьего" уже здесь, на земле, находящаяся под водительством божьим; это - не невидимая общность верующих, но вполне зримая величина, реально существующая община верующих христиан. Благодаря ап. Павлу понятие церкви приобретает новое значение: появившиеся в разных местах христианские общины Павел называл также "экклезиа" (букв, по

греч. это "народное собрание"), имея в виду и обозначая этим понятием собрание всех христиан, живущих в одном месте, собирающихся в одном помещении, - людей, преисполненных "духом Христовым". Все вместе такие общины - мистически связанные духом Христа - образуют церковь как "тело Христово", в которую входят совершением крещения, вкушая "тело господне".

Эта исходная модель христианской церкви изменилась сравнительно мало: территориальный принцип построения, который полное значение получил с конца 111-го столетия; внутреннее разделение функций и образование иерархии; правила, регулирующие "акт приема", появления новых членов; своя юрисдикция и нормы, регулирующие отношения с внешним миром, — вот наиболее важные моменты этой модели. Последний момент очень важен: входя в христианскую общину, индивид не выключается из всей совокупности существующих общественных отношений, т.е. той социальной жизни, которой живут не члены христианской общины, в той мере, в какой эти отношения не являются религиозно и морально предосудительными (проституция, ростовщичество и т.п.). Тем самым возникает определенная двойственность <114> положения христианина, обязанного двойной лояльностью - к гражданским обязанностям и - религиозным. Эта двойная лояльность всегда таит в себе возможность конфликта, противоречия, в основе которых - притязания церкви на эксклюзивность и тотальность, притязания, свойственные вообще религиозной организации.

Однако, при наличии этих двух моментов церковь может и не образоваться. Так произошло в исламе, хотя дело шло к образованию церкви, когда перед побегом в Медину Мухаммед сплотил вокруг себя группу приверженцев. Не произошло образования церкви в силу особенностей дальнейшего распространения ислама. Уже будучи в Медине, пророк заключил договор с несколькими племенами, которые приняли новую веру, так что эта вера стала составной частью культуры этих племен и дальше распространялась путем расширения их влияния и распространения областей их господства, т.е. экспансии власти ислами-зированных арабских племен. Завоевываемые области становились частью Уммы, исламизировались.

В Мекке образовалась настоящая религиозная община, которую объединяло единственно лишь чувство зависимости от Аллаха и харизматический лидер: "Держитесь за вервь Аллаха все, и не разделяйтесь, и помните милость Аллаха вам, когда вы были врагами, а Он сблизил ваши сердца, и вы стали по его милости братьями!" (Сура 3, 98). Однако в Медине характер ислама изменился - из религиозной общины выросло примитивное политическое образование, чтобы потом, при первых халифах, превратиться в мирское сообщество-государство. Черты настоящей религиозной общины присущи местным объединениям мусуль-

ман (особенно пятничным богослужениям, в которых должно участвовать не менее 40 верующих и которое складывается из совместной молитвы и проповеди, т.е. имеет тот же вид; что и нудаист-ское или христианское богослужение).

В социологии религии наиболее исследована организация христианской религии, церковь, наиболее близкий объект исследования, а главное -она представляет особый случай и по той роли, которую церковь играла в качестве фактора социального развития.

Церковь - человеческая организация. Даже с точки зрения теологии если и не только человеческая, то все же и человеческая. Цели существования и деятельности церкви, как она их сама понимает, выходят за рамки земной ситуации человека (спасение души и обретение вечного блаженства) и позволяют объединять людей чем-то большим, чем только межчеловеческие связи и отношения - мистическим единством в божестве.

И все же церковь складывается из межчеловеческих отношений: ее члены - люди и ее организационные проблемы в значительной степени те же, что и организационные проблемы других объединений. Таким образом, социология религии имеет реальное основание рассматривать структуру церкви в контексте социологии организаций. <115>

Подобно другим организациям, церковь имеет определенную структуру - сложившуюся модель отношений. Люди создают структуры, стремятся рутинизировать свою деятельность, чтобы иметь возможность концентрироваться на самом главном. Каждое человеческое общество, каким бы малым или большим оно ни было, создает определенные рутинные образцы поведения. Критическая для всех сообществ проблема заключается не в том, может ли оно существовать без институциональных структур, но в том, может ли оно создать структуры, которые, не превращали бы себя из средства - в цель, нечто самодовлеющее.

Особенности стиля деятельности организованных структур зависят от характеристик культуры, в рамках которой существует данная структура, а также решаемых ею задач. Одна из важнейших проблем церкви как религиозной организации связана с общей тенденцией разных организаций канонизировать однажды сложившиеся образцы отношений, оправданных для тех ситуаций, которые имели место в прошлом, но не отвечающих изменившимся условиям.

Каждая организованная система должна решать задачи, к числу которых относится характер взаимоотношений с окружающим миром, взаимодействие с изменяющейся средой своего существования, в ходе которого она всегда стремится, насколько это возможно, сохранить свою идентичность. Поскольку оказывается, что этот обмен невозможно обеспечить и организовать, сохраняя свои собственные принципы неизменными, всегда существует опасность, что слишком большая приспособ-

соблюдаемость приведет к утрате своей идентичности. И напротив, - можно утратить значение в изменившемся обществе, пытаясь слишком жестко пресекать любые изменения, идущие навстречу требованиям среды, избегать любых компромиссов. Эти две крайности применительно к религиозной организации можно идеально-типически обозначить как "церковь" и "секта".

Дихотомия "церковь и секта"

Уже во времена раннего христианства возникли и существовали, в более или менее модифицированном виде дожившие до наших дней, различные социологические формы его выражения. Преобладала община, живущая в мире с обществом, и не предъявлявшая к своим членам каких-то из-ряда-вон-выходящих требований, мученических подвигов во имя веры. Наряду с этим существовали также радикальные группы, численно как правило небольшие, которые противопоставляли себя обществу, отвергали всякий компромисс с "миром", для которых венец мученика был образцом настоящей веры. Поскольку доминировал первый тип общины, о втором говорили как о меньшинствах, используя такие понятия, как еретики, сектанты, схизматики, не вкладывая в эти понятия негативного смысла. Этот смысл они <116> приобрели позже, превратившись в оружие внутрирелигиозной полемики²².

Немецкий социолог и историк Э. Трёльч в работе "Социальные учения христианских церквей и групп" (1912) показал, что тексты Нового Завета позволяют установить существование по меньшей мере двух организационных форм христианской религии того времени: церкви и секты. Они самостоятельны в том смысле, что не являются порождением, модификацией, искажением одна - другой. Трёльч видел в церкви и секте различные способы социального самовыражения религиозной идеи: различное понимание христианской идеи и этических ее требований оформляется в различных социальных образованиях, различных способах религиозной организации. Трёльч стремился установить корреляцию для европейской христианской культуры между определенными образцами (моделями) организации, соответствующими особенностями теологической ориентации (вероучения) и специфическим взглядом на общество и отношением к нему.

Вебер разделял этот подход. В работе "Хозяйство и общество" он разработал социологическое понимание церкви и секты, сопоставляя их по трем признакам (вернее - по трем группам признаков): 1) отношение к

²² Вкладывая в понятие "секта" негативный смысл, ее выводили часто из лат. слова "сектаре" (разделять), тогда как на самом деле - оно происходит от лат. "секви" - следовать. Таков же адекватный перевод греч. "хайресис" — ересь.

"миру", 2) критерий членства и 3) организационная структура.

1) Религиозная группа представляет собой "церковь" или "секту" прежде всего в зависимости от того, каким образом она определяет свое отношение к "миру" и свое место в нем. Если она не противопоставляет себя миру, если она приемлет его культуру и соглашается с его порядком, добиваясь того, чтобы стать универсальной организацией, вписанной в этот мир, то мы имеем дело с церковью. Когда Вебер говорит о стремлении религиозной организации к универсальности, то он имеет в виду ее цель - чтобы каждый член общества был также членом этой организации. Эта цель однажды, в средние века была практически достигнута. Такая универсальность достигается ценой отступления от требования, чтобы члены этой организации отвечали требованиям и нормам, ею предъявляемым. Церковь должна была отказываться (либо идти на послабления и компромиссы в реальной жизни) от насаждения своих ценностей и норм, особенно в тех случаях, когда обнаруживается достаточно остро расхождение между культурными и церковными ценностями (например, в области сексуальной морали, использования насилия в борьбе с "врагами" и т.д.). Церковная теология должна искать средства сглаживания таких расхождений, чтобы сделать их приемлемыми для общественного сознания, приспособлять христианские ценности к секулярному обществу.

Секта, напротив, тяготеет к неприятию, осуждению "мира", мирских порядков. Вебер формулирует это обобщенно - в отличие от церкви, <117>секта не стремится к универсальности, она хочет быть общиной "избранных". Секты являются эксклюзивными группами, тогда как церкви - инклюзивными.

2) Соответственно, церкви предъявляют умеренные требования к своим членам. Критерии членства в них таковы, что практически каждый может быть и оставаться членом церкви. Крещение в детском возрасте - логическое следствие такой позиции. Церковь обращается ко всем членам общества, готова "духовно окормлять"; "пасти" каждого; ее требования относительно участия в специфически церковных действиях (богослужение) достаточно умеренны; она требует соблюдения дисциплины, конформности, в необременительных пределах. Церковь, строго говоря, не исключает принявшего крещение, она лишает "святых даров" - экскоммуникация, которая, правда, имела существенные последствия для гражданского существования наказанного.

Членство в секте предполагает добровольное, сознательно принимаемое решение. Отсюда - крещение взрослых. Членами секты становятся не по рождению, а по своей воле; в секту принимают в зависимости от соответствия определенным критериям, необходимым для вступления. Обычно необходимым считается "обращение" - как свидетельство того, что вступающий преобразуется из "падшего", "повреж-

денного" состояния. Община устанавливает и такое требование, которое касается отношения вступающего к не-членам секты, к "миру" и основывается на понимании своей исключительности, как тех, кто "сохранил верность богу", избегая разного рода соблазнов, и составляет "народ божий", избранных.

Нарушение моральных принципов группы или отступление от учения наказывается исключением. Считается, что спасение достигается лишь совершенствованием, моральной чистотой, и поскольку это требует преодоления мирских соблазнов (алкоголь, курение и т.н.), для секты характерен аскетизм, самоограничение, суровость нравов. Этим секта также отличается от церкви, в которой обычно подчеркивается, что спасение дается как божья милость, а не благодаря индивидуальным заслугам. Согласно вероучению церковному, благодать передается посредством церковных таинств и, таким образом, находится в распоряжении духовенства.

3) Церкви свойственна бюрократическая организация. Руководство в церкви принадлежит специально подготовленному профессиональному духовенству. В ранней христианской церкви одним из спорных оказался вопрос о том, может ли впавший в грех, но затем раскаявшийся обладать правом совершать таинства. Церковь решила этот вопрос бюрократически, т.е. признав, что для совершения таинств необходима компетенция и обладание правом: таинство действительно, если священник законно занимает свою должность, независимо от его личных достоинств. Секты решили эту проблему противоположным образом, исходя из высоких требований к религиозным и моральным качествам каждого. Внутри секты, "по идее" должны существовать отношения <118> между людьми, близкими по духу. Лица, занимающие те или иные должности, должны по своим качествам им соответствовать. Это предполагается как необходимое условие, хотя понятно, что на практике все как правило выглядит не столь соответствующим идеалу. Секта тяготеет к руководителю харизматического типа, церковь — административного.

Секта теологически ориентирована на фундаментализм, т.е. акцент делается на обладание (восстановление) истинным выражением веры, единственно правильным и законным. Сектантское богослужение допускает спонтанность, менее формализовано, чем церковное, более эмоционально.

Понятия "церковь" и "секта", как они были представлены в этом разделе, представляют собой понятия "идеальных типов" этих разных моделей религиозной организации. В чистом виде, так чтобы по всем показателям они соответствовали указанным двум типам, реально существующие религиозные организации практически никогда не наблюдаются. Однако, эти понятия имеют эвристическую ценность, ориентируя исследования на важнейшие характеристики религиозных организаций и

помогая разработать их типологию.

Типология религиозных организаций

С помощью двух понятий — церковь и секта — невозможно описать вес существующее многообразие религиозных организаций, промежуточных и отклоняющихся форм. Необходима более детально разработанная типология.

Например, изучая религиозные организации в США, Р. Нибур обратил внимание на то, что некоторые секты со временем утрачивают типические для них черты. Замкнутый характер и элитарность уступают место готовности принять в свои ряды любого, принимающего вероучение; такой признак как "сознательное вступление" утрачивает прежнее значение, поскольку большинство членов общин вербуется из семей единоверцев и получают соответствующее воспитание с детства. Отрицание или безразличие к "миру" уступает место "принятию" или активной поддержке существующих социальных порядков. Но претерпевшие такие изменения баптисты, методисты и некоторые другие религиозные организации не могут считаться церковью, поскольку они не могут претендовать на универсализм, т.е. тесную связь с широкими слоями общества, приверженными церкви как символу национальной идентичности или преданности государству.

Этот тип религиозной организации Р. Нибур назвал "деноминацией". Деноминация представляет собой промежуточную между церковью и сектой форму. Нибур видел в деноминационализме типично американское явление, связанное с установившемся в американском обществе религиозным плюрализмом, отсутствием такой организации, которая могла бы претендовать на статус, присущий государственной церкви. <119> Существовая во многих европейских странах в качестве церкви, лютеранство является одной из крупных (в настоящее время их насчитывают до двухсот) деноминаций в Америке. В то время, как церкви стремятся охватить своим влиянием большинство членов общества, а секты — лишь "избранных", деноминации конкурируют между собой, Стремясь привлечь новых членов, не рассчитывая при этом завоевать позиции такого масштаба, как государственные религии.

Нибур обратился к вопросу о социальных источниках американского деноминационализма. Он опирался на работы Трельча и Вебера. В частности, Вебер анализировал процесс рутинизации харизмы, составным компонентом которого был переход от "личной харизмы" к "харизме должностной". Иными словами, со временем религиозная организация претерпевает неизбежные изменения. Всякое новое религиозное движение, возникавшее в прошлом, как мы это рассмотрели главным образом на примере христианства, или возникающее в настоящее время, на

первых этапах представляет собой спонтанное движение, более или менее массовое, не имеющее четко установленных ритуалов, догматов вероучения, организационных форм. Все держится на харизматической фигуре — личности основателя религии. И чаще всего эти движения носят оппозиционный характер, противопоставляют себя обществу, в котором действует церковь. Неудовлетворенность обществом и действующей церковью приводит к религиозному протесту, чаще всего организованному в виде сектантского движения.

Нибур поставил вопрос в несколько иную плоскость и более радикально: может ли вообще организация, наделенная чертами секты, пережить первое поколение ее основателей и продолжать свое существование, стабильно сохраняя первоначальные характеристики? Не ведет ли процесс социализации уже второго поколения сектантов к тому, что у Вебера называлось рутинизацией харизмы? Нибур приходит к выводу, что секта существует не дольше жизни первого поколения, во втором она становится уже чем-то другим, а именно — деноминацией.

Нибур описывает, таким образом, секту — деноминацию — церковь как этапы в процессе развития религиозной организации. Движущая сила этого процесса, — согласно Нибуру, — приспособление христианства "к кастовой системе мира", "слишком поспешный и далеко заходящий компромисс между христианством и миром". Разделение на конкурирующие деноминации противоречит фундаментальным ценностям и учению христианства. Приспособление христианства к обществу с социальными предрассудками и социальным неравенством имплицитно содержит отрицание христианских ценностей, христианского братства, противоречит божественному закону. Согласно Нибуру, выделение сект означает попытку восстановить и подтвердить христианскую заботу о социальной справедливости и, равенстве. Источник религиозных расхождений — социальная стратификация общества, она приводит к разногласиям между людьми, исповедующими одну и ту же веру. Но спустя какой-то период времени возникшие на волне протеста христианские группы обнаруживают склонность к компромиссу с обществом, приспособлению к ценностям секулярного мира, социальному неравенству. Это — тенденция к образованию церковного типа организации религиозных групп, в свою очередь вызывающая вновь сектантскую реакцию и реанимацию веры.

Первое поколение членов секты подчеркивает свое "обращение" (принятием веры во взрослом состоянии и приверженностью ей), но само начинает осуществлять программу религиозного воспитания своих детей, так что дети становятся членами группы уже в силу знаний о вере, полученных от взрослых. Личное обращение в истинную веру и драматическое изменение жизни, сопутствующее обращению, перестает акцентироваться. Часто последующее поколение уже пользуется большим

благополучием и перестает быть бесправным. Секта постепенно институализируется, появляется профессионально обученное духовенство, отход от принципа личного обращения как основы членства, происходит приспособление к социальной разобщенности общества, неравенству. Ключевым в этом процессе является отказ от преобразования жизни посредством "обращения" в истинную веру в пользу программы религиозного обучения: религия перестает быть единственно лишь результатом спонтанного и эмоционального обращения в веру. Но первичный критерий различения секты и церкви — ценностный, сфера социальной этики.

Толчком к продвижению в сторону группы другого типа может быть конфликт между групповой идеологией (вероучением) и ценностями большого общества. Христианство призывает к чувству братства между всеми людьми, которые должны быть людьми свободными. Конфликт между этими императивами и социальной реальностью — неравенством, предубеждениями, враждой — может вызвать в группе раскол (схизму): одни могут склониться к большей "реалистичности" и компромиссу, другие — призывать к возвращению первоначальной чистоты веры и строгому следованию заповедям. Так конфликт между религиозным учением и социальной реальностью может породить схизмы и обусловить появление новых групп.

Многие социологи считают, что представление об обязательном переходе от секты к деноминации является проблематичным. Во всяком случае, очевидно, что есть такие секты, которым удается сохраняться на протяжении ряда поколений. Следовательно, есть факторы, которые способны предотвратить или по крайней мере задержать на время превращение секты в церковь. Это может быть строгая дисциплина, вплоть до исключения колеблющихся (такое строгое отношение часто интерпретируется как результат стремления лидера удержать власть в секте, но на самом деле — это условие выживания секты, если она не хочет пойти путем церкви), это может быть самопополнение и запрещение браков "на стороне" и др. Эффективность таких механизмов была подтверждена в ряде исследований. Таким образом, судьба сект неодинакова: одни — распадаются, другие — вписавшись в общество, расширив свои ряды и развив бюрократическую структуру, превращаются в деноминацию, третьи (например — квакеры) достаточно эффективно используют средства самосохранения.

При всех различиях церкви, деноминаций и сект свойственно нечто общее — в их рамках для каждого члена относительно прочно определено его место и роль. Но существуют такие религиозные группы, которые, являясь аморфными, выживают главным образом благодаря харизматическому лидеру. Г. Беккер, имея в виду современное общество, выделил и описал такую форму религии, которая обладает той особенностью, что держится исключительно энтузиазмом ее приверженцев, не

опираясь на организацию. Беккер назвал такую религиозную форму "культом".

В настоящее время этот термин используется для обозначения достаточно различных образований. Это может быть малая религиозная группа, сплоченная, без бюрократической структуры, возглавляемая харизматическим лидером, часто использующая эзотерические и оккультные идеи. Такое образование можно рассматривать как начальную стадию образования секты (харизматическая секта).

Но это может быть также совокупность людей, объединенных общим взглядом на какой-то узко-партикулярный аспект действительности (эзотерическая вера), объединенных в чисто духовном отношении, помимо организационных связей, дисциплины, обязательств. Обычно в этой группе есть харизматический лидер, но не обязательно. Это, например, люди, увлеченные парапсихологией, верящие в жизнь после смерти и возможность общения с духом умершего и т.д. Они могут одновременно принадлежать к обычным церковным группам, основным деноминациям, иметь профессию, образование. Чтобы войти в такое сообщество, не нужно никаких формальных актов, не нужно никакого разрешения. Культ в таком смысле не является началом развития секты, это самостоятельный тип религиозного феномена. Основные его признаки — отсутствие структуры и связи между верованиями и другими областями жизни.

Наконец, культ употребляется как обозначение начальной фазы развития новой религии. Отличительный признак — требование полного разрыва с существующими религиозными традициями. В этом их отличие от сект, которые всегда ориентируются на возвращение к истинным истокам веры, сознают себя как сохранение "древней веры" в ее чистоте. Культ же предстает как нечто новое, как более "современная", "передовая" религия, появление которой лишает ценности и смысла традиционные выражения веры. Для таких движений не важна преемственность с существующими религиями, они не ищут в такой преемственности своей легитимации. Культам часто присущ мистический или экстатический опыт, а не апелляция к письменным источникам. В принципе, культ, подобно секте, также способен к институализации. В то же время, враждебное отношение окружения может вызвать превращение секты в культ. Такой переход облегчается наличием общих черт — отсутствие внутренней сложной организации и отрицание, по крайней мере некоторых, ценностей секулярного общества. Чаще всего культ или умирает, или превращается в институализированную религию. Часто культ является импортированным и в данном обществе, в этом смысле, новым. Упадок традиционных религий, вызванный развитием процессов секуляризации, способствует успеху, усилению влияния новых религиозных движений. Примерами современных культов могут служить спиритуа-

лизм, движение ТМ — трансцендентальной медитации, увлечение НЛО, астрологией.

Американский социолог О'Ди отмечает противоречие, внутренне присущее религиозной институализации: и петиту ализация религии необходима для обеспечения ее стабильности и передачи последующим поколениям, но она приводит к утрате "творческой силы" и интенсивности религиозных переживаний. Церковь и культ — противоположны с этой точки зрения: на одном полюсе — строго фиксированные ритуалы, богослужение, на другом — эмоциональное, спонтанное выражение веры.

Итак, в социологии религии выделены следующие типы религиозной организации: культ, секта (иногда вводится подразделение на секту в начальной стадии и секту как длительно существующую организацию), деноминация и церковь. Очевидно, что эти типы не охватывают в полной мере всего многообразия религиозной жизни. Всякая классификация упрощает реальность и в какой-то мере условна. Эти понятия — один из ряда возможных способов организации, описания и объяснения существующих религиозных групп. Существуют разные оценки предложенной типологии религии, разные ее варианты],,, продолжаются попытки уточнения и разработки соответствующих понятий. Однако, несомненно, что предложенный Трельчем и Вебером подход оказался плодотворным, полезным инструментом для исследований эмпирического характера. Столь же несомненно, что попытки разработать новые варианты типологии религии будут продолжаться.

ЛИТЕРАТУРА

Фюстель де Кулннж П. Гражданская община древнего мира // Религия и общество.

Хрестоматия по социологии религии. М., 1994. Ч. I. С. 119—125.

Трельч Э. Социальные учения христианских церквей и групп // Там же. С. 140-148. *Гарнак А.* Сущность христианства // Там же. С. 40-47.

Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма // Избр. произведения. М., 1990. С. 273-292. <123>

VI. РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО

Если принять тезис функционалистской социологии о социальном действии как субъективно осмысленном, направленном к определенной цели, ориентированном на принимаемые индивидом ценности, то немислимо никакое социальное действие, которое в основе своей не было бы мотивировано религиозно. Этот круг проблем мы уже рассмотрели! (главным образом в гл. IV). Однако тема "религия и общество" рассматривается социологией и в более ограниченном плане, как взаимодействие религиозных феноменов с другими специфическими социологическими формами деятельности.

Анализ такого взаимодействия направлен к выяснению двух важнейших проблем: 1) религия как фактор легитимизации специальных форм социальных действий, т.е. отдельных систем социальных отношений, и 2) религия как фактор возникновения тех или иных социальных отношений. Задача заключается теперь, следовательно, в том, чтобы рассмотреть религию, вплетенную в ткань социальных отношений, таким образом, чтобы раскрыть и понять развитие социокультурных взаимосвязей (религия и политика, религия и экономика, религия и семья, религия и социальное неравенство и др.) в их структурном и генетическом выражениях. В этой главе в понимании общества религии как одной из его подсистем мы будем исходить главным образом из теории "структурного функционализма", разработанной Парсонсом. В социологии религии тема "религия и общество" на уровне конкретного исследования в большинстве работ рассматривается прежде всего как отношение религии к отдельным подсистемам.

Религия и политическая система

Отношение между религией и политическими институтами долга время рассматривалось в рамках дискуссии о магическом или религиозном происхождении государства, источнике власти правителей ("королевской", "царской" власти). Дж. Фрэзер предложил теорию о магическом источнике королевской власти. Противоположный взгляд заключается в том, что политические и религиозные функции всегда были разделены (по крайней мере, во всех индогерманских обществах).

Общество, до возникновения государства, было организовано главным образом структурами родства. Отношения между родовыми группами осуществлялись посредством обмена брачными партнерами. Политический аспект жизни таких групп выражался в контроле как средстве поддержания стандартизованного социального поведения. Если учесть, что государство существует на протяжении примерно 5 тысяч лет, что составляет около 2% общей длительности человеческой истории, то проблема "религия и политика", на протяжении всей безписьменной истории, это проблема соотношения религии и контроля. Контроль и принуждение до возникновения го-

сударственной власти, помимо регуляции поведения правилами этикета, привычками и обычаями, осуществлялись такими мерами, как коллективное осуждение "нарушителя", отказ в общении и исключение из общих действий группы, т.е. лишение родственной поддержки, изгнание. Это достаточно эффективные средства в небольших по численности обществах, где возможен и существует непосредственный контакт между ее членами. Но главное условие действенности таких средств контроля — отсутствие для индивида социальной альтернативы, невозможность избрать другую групповую принадлежность. Эта невозможность связана с сильной дифференциацией между "своими" и "чужими", являющейся последствием той "механической солидарности", которая обеспечивается примитивной религией (тотемизм). Это пример "закрытого" общества, в котором сила обычая обеспечивает социальный конформизм.

В таком обществе нет специальной инстанции, которая призвана осуществлять контроль и наказание. Это пример "диффузной власти", когда вся группа в целом, например — деревенская община, является такой инстанцией, которая выполняет судебную функцию и функцию наказания как религиозных, так и "политических" проступков (часто между ними не проводится различие). В таком обществе, где еще нет специального органа власти, религия существует в виде верований и ритуалов, связанных прежде всего с собирательством и охотой (олицетворение природы, представления о духах имеют с культом предков, легитимация с помощью мифов социальных, в первую очередь родственных, отношений).

В данном обществе, стоящем на зачаточной ступени социальной дифференциации, фактически наблюдается переплетение, взаимопроникновение политических и религиозных структур. Важный показатель такого взаимопроникновения — использование ритуала в случае санкции, наказания провинившегося. Религиозное действие есть в первую очередь ритуальное действие, которое обеспечивает общность символа и тем самым делает общепонятным предпринимаемое действие. Видимо, можно достаточно уверенно предположить, что ритуальные действия играют важную, быть может решающую роль в контроле за соблюдением норм, наказании и восстановлении "правильных" отношений и поведения. Можно предположить также, что находящиеся в зародышевом состоянии политические структуры пропитаны религиозными верованиями и связаны с ритуалами, поскольку эти последние дают объяснение, почему социальный мир таков, каков он есть, т.е. обеспечивают его легитимность. Самый действенный способ обоснования принятых в данном обществе правил этикета и обычаев — указание на его давность: "так было всегда". Религия дополнительно обеспечивает смыслом принятые правила деятельности, включая их в символическую структуру мифа.

Крупнейшее социальное изменение — переход к обществу, где власть осуществляет государство — центральный политический инсти-

тут. Предпосылки, необходимые для формирования государства, — оседлость, земледелие, ремесло, производство прибавочного продукта достаточно большая плотность населения. Вопрос о роли религии в формировании государства можно рассматривать лишь в плане предположений, опираясь на косвенные свидетельства.

Существует гипотеза, что переходным к образованию государства был феномен "выдающейся личности", предводителя, вождя, авторитет которого существенно превосходил всех других индивидов в данной группе. Авторитет — как вероятность того, что приказание встретит повиновение у определенной группы людей. Здесь еще не идет речь об институализированной системе предводительства, свой авторитет такой предводитель должен постоянно продолжать, подтверждать. На чем основан его авторитет. В терминологии Вебера можно сказать, что такой человек обладает харизмой, необходимой для того, чтобы выполнять функции вождя. Такой "природный" вождь в ситуациях кризисов (самого разного порядка проблемы — физического, психического, экономического, политического, религиозного) воспринимался с надеждой как носитель необычных, "сверхъестественных" в этом смысле, качеств телесных и духовных. Отсюда — предположение, что система "выдающейся личности", харизматического вождя покоится на религиозно-магической основе. Такое предположение не следует исключать, но и делать отправной посылкой в объяснении формирования института власти также нет оснований: почти не известны случаи, чтобы "религиозные специалисты", владеющие техникой достижения экстаза (шаман), становились такими авторитетами. Для этого нужны были такие качества, как умение улаживать споры, вызывать доверие, вести переговоры и т.п., т.е. обладать харизмой в этом лишь смысле — как "исключительными способностями" (не "даром свыше"). Кроме того, в обществе, построенном на родственных связях, большое значение имеют для "выдающейся личности" родственные отношения, между тем родство является самостоятельным, независимым принципом социальной организации. Хотя позже он получает выражение с помощью системы мифических предков, все же первоначально эта система не была детерминирована религиозно. Роль религии в таких переходных к государственной власти феноменах не следует переоценивать еще и потому, что для такого рода авторитета пока не возникает проблема легитимации власти, рассчитанная на длительное время, т.е. феномен "выдающейся личности", харизматического лидера в "безвластном" еще обществе сам по себе не является тем звеном, которое помогло бы установить роль религии в становлении государственной власти. <126>

На следующем этапе складывается система предводительства, в которой авторитет связан с институализацией и легитимацией. Институализация проявляется в складывающейся системе централизованного

руководства и иерархически организованном статусе, который часто еще подкрепляется успехом. Эта система была распространена широко и во многих случаях непосредственно предшествовала государственности. Грань между предводителем, "вождем" и "царем", "государем" лежит, видимо, там, где происходит образование системы управления, администрации, должности, службы, так что власть не подвергается сомнению и лицо, облеченное властью, обладает уверенностью, что его приказы будут выполнены подчиненными.

Можно предположить, что начальная форма государственной власти есть власть руководителя харизматического типа. Харизматическое господство основывается на подчинении и преданности человеку как наделенному высшей мистической силой. В пользу предположения о возникновении культа личности руководителя в качестве источника власти (харизмы в этом смысле) говорят такие факты, как наиболее строгие табу, которыми окружается личность вождя (царя); то, что его власть узаконивается часто посредством мифа о связи с божественными предками. Таким образом, обоснование законности власти, ее достоинства включает религиозные моменты. Существует связь между возникновением господства, власти человека над другими людьми, и религией. Связь, в основе которой лежит социальная дифференциация, когда социальная жизнь уже не укладывается в рамки организации, основанной исключительно на родственных связях, когда сами родственные линии должны быть приведены в определенный порядок и связь, которые уже не устанавливаются исключительно на основе происхождения. Теперь происхождение как наглядная форма социальных отношений переносится, проецируется в некое мифическое время и объясняется мифологическими связями. Так происходит сдвиг на основе возрастающей социальной дифференциации к выработке религиозной системы, в которой получает легитимацию и позиция вождя.

Таким образом, между развитием политической системы и религиозной существует взаимосвязь, в основе которой лежат социальное разделение, дифференциация и интеграция общества. Эта связь никоим образом не является, однако, воплощением сакральной природы власти, выражаемой в религиозной символической системе. Власть может обрести законность как *харизматическая* власть, основывающаяся на вере и руководителе, которому приписывают великие личные достоинства. В некоторых случаях при этом возможен элемент обожествления, когда дело идет, например, о религиозном пророке, но в других случаях, как на это справедливо обращает внимание С.М. Липсет, такая вера может возникнуть просто в результате проявления исключительных талантов. По его словам, в современном обществе руководитель харизматического типа прежде всего является национальным героем, символизирующим в своем лице идеалы и чаяния страны. Более того, <127> он узаконивает

новое светское правление, наделяя его "даром своей благодати". Социологи отмечают, что государствам, основанным на харизматической легитимации, присуща меньшая стабильность по сравнению с теми, которые связаны с другими типами легитимации — 1) основанной на *традиции* и обычаях властью и 2) рационально-правовой властью, существующей там, где лицам, стоящим у кормила правления, повинуются в силу общего признания правомерности системы законов, в условиях которых они пришли к власти и отправляют свои обязанности. Здесь все держится на убеждении в правильности существующих установлений и необходимости их выполнения.

Отношение между религией и политикой в обществах, в которых политика и власть государственно структурированы, в условиях развитой государственности складываются и многообразных формах, но главное — это отношения между религией (церковью, религиозной организацией) и государством.

Если, таким образом, обратиться теперь к письменно документированным периодам истории, то следует прежде всего сказать, что политическое господство и религия теперь существуют как два самостоятельных института, со времен архаической древности отдифференцировавшихся друг от друга в такой степени, что каждый развил свою систему верований (идеологию) и традиций, основоположений, "писаний". Теоретическая разработка религиозных верований в качестве теологии наблюдается лишь в государственно организованном обществе. Это связано с возрастающей потребностью в легитимации власти государства как перманентного господства и тем самым дает "толчок" к возрастанию значения религии.

Потребность в легитимации политической власти способствует, наряду с разработкой системы вероучения, теологии, также формированию особого слоя религиозных специалистов, которые могли сравниться в определенных отношениях с политической элитой, а при некоторых условиях — составить ей конкуренцию. Правда, в большинстве государственно организованных обществ дело не доходило до государственно-церковного дуализма и угрозы политической элите со стороны элиты религиозной. Конфликт между церковью и государством не вытекает из существа взаимоотношений этих двух социальных институтов, а определяется специфическим стечением обстоятельств и образует особый случай, во многом уникальный — западноевропейского средневекового общества.

В социологии констатируется, что отношение религии к политической системе различается в зависимости от характера религии. Имеется в виду различие между "*народными религиями*", представляющими собой часть того или иного социального целого (или — в терминологии Йингера — "*диффузными религиями*"), и религиями *универсальными*, не

привязанными исключительно к какой-то одной социальной группе ("организованная религия"). Отношение религий первого типа с государственной властью устанавливается как отношение лояльности, тогда как отношение универсальной религии к властям и социальным группам, составляющим компоненты профанного "мира", не идентично отношению лояльности, и тем самым здесь заложен зародыш возможного конфликта между "боговым" и "кесаревым".

В обоих случаях, вместе с государственной институализацией власти, социальные функции религии поднимаются на новый уровень. Политическая система выполняет функцию достижения, реализации общих целей общества. Парсонс определяет власть как "способность общества мобилизовать свои ресурсы ради достижения поставленных целей", как "способность принимать решения и добиваться их обязательного выполнения". Политическая система подчинена ценностям, возвышающимся над нею, — ценностям всего общества в целом. Она должна противодействовать социальным девиациям и защищать общество от внешних угроз. Религия выполняет по отношению к политической системе функцию ее легитимации главным образом предлагая обоснования высшего, окончательного характера, которые не могут быть поставлены под вопрос обстоятельствами, связанными с самими системами социальной деятельности, имеющими лишь "контингентный", случайный характер.

В то же время, государственная организация общества в ее политической функции направлена на стратегическую задачу обеспечения долговременного существования данного строя, и на решение этой задачи работают многие политические структуры. Однако, общество должно поддаваться реорганизации, изменению. Если политическая система закрывает все возможности доступа к власти новым стратам коррекций в распределении прибавочного продукта, она дает тем самым основание тем, кто ставит под угрозу ее законность и указывает на насильственно-принудительный характер. Вместе с проявлением насильственного господства в обществе возрастает значение и потребность в легитимации для господствующих слоев. Религия в такой ситуации должна изыскать способ установления долгосрочных связей с существующей политической системой. Исторические модели этих связей многообразны и зависят как от степени взаимопроникновения общества и государства, так и от степени организованности религиозных систем, но задача одна — обеспечить лояльность масс по отношению к государственному строю.

"Народные религии" в целом выступают в качестве опоры государственной власти. В ряде случаев (древний Рим, Иерусалим в эпоху Давида и Соломона) существовавшие ранее культы оказались интегрированными в государственную систему. Государство либо монополизировало культ (Он становится составной частью государственной деятельности)

— это происходит довольно редко, — либо, распоряжаясь системой распределения, политические инстанции берут на содержание, субсидируют специалистов по отпавлению религиозного культа.

Государственные системы Древнего Востока показывают тесную связь между "дворцом" и "храмом", столь тесную, что она давала повод <129> квалифицировать такой строй, как "сакральное царство": "царь" и "первосвященник" часто объединялись в одном лице. Тот факт, что древневосточные государства легитимировали свою власть в значительной мере религиозно, очевиден: часто властвующее лицо (или династия) было связано с каким-то определенным божеством как представитель бога на земле - сын божий, воплощение бога. Подобный феномен наблюдается в Древнем Египте, Китае, Мексике и в ряде других случаев» очень часто с установлением родства с божеством, обладающим функциями верховного бога данного государства. Тем самым с помощью религии (типа "народной") устанавливается механизм передачи традиции. Тесное сращение власти и религии создает обоюдную зависимость, которая особенно явственна там, где (по крайней мере — теоретически) ритуальные действия государственной значимости должны выполняться "царем" (как, например, в Египте). Эта связь выражается еще и в том, что наряду с использованием религиозной системы как опоры государственной власти, очень часто религиозные специалисты начинают использоваться для службы в государственных целях. Политическая жизнь в таких обществах пронизана религией, ничего не происходит политически значительного без участия религии. Типичный пример — государственная жизнь в древнем Риме.

Однако при том, что политическая жизнь была пронизана религиозными ритуалами, это практически никогда не вело к доминированию религии над политикой. Высокий социальный престиж сиященнослужителей как правило был связан с их политическим безвластием, отсутствием политически заметного влияния. Никогда ни античная Греция, ни античный Рим не сталкивались с угрозой узурпации политической власти жреческой элитой.

Это обстоятельство связано не с недостатком политических амбиций: духовенства, но главным образом с внутренней системой веры: "народные религии" (или "диффузные религии") в условиях сложившейся государственной власти оказываются не в состоянии достичь достаточно высокой степени организованности и самостоятельности. Такие религиозные системы продолжают существовать, мало изменяясь при смене режимов до тех пор, пока сохраняется государственная поддержка прежде всего материального характера. Когда она прекращается, такие религии гибнут. Так произошло в Египте, такова судьба и римских культов, казалось бы таких устойчивых, но так быстро оказавшихся вытесненными христианством, когда оно получило государственную под-

держку.

С возникновением универсальных религий, в первую очередь это относится к буддизму и христианству (ислам — представляет особый случай, в организационном отношении сохраняя черты "диффузные религии"), — характер взаимодействия религиозных и политически) систем изменяется. С одной стороны, эти религии создают особые, отдельные от государственных, свои организации (сангха в буддизме и церковь в христианстве) и утверждают свою дистанцию по отношению к "миру", в известном смысле — аполитичность: не в устройстве земной жизни людей видят они свою задачу. С другой — и буддизм, и христианство достигали расцвета тогда, когда они были государственными религиями. Для "организованной религии", т.е. религии, отделившейся от государства в качестве самостоятельной организации, проблема источников существования — это проблема ее выживания (и она обостряется по мере увеличения масштабов организации и необходимого ей числа профессиональных служащих). "Организованная религия" нуждается во внешней поддержке и по мере развития — поддержке на государственном уровне.

Трудность, которая не существовала для "народной религии" и ее поддержке государственной власти, для универсальной религии — это трудность *мотивации*: может ли универсальная религия — религия спасения и "неприятя мира" — благословлять одни политические режимы и отвергать, осуждать другие? "Заинтересована" ли она вообще в делах и заботах "этого мира"?

Изначального, определяемого самой природой данного социального отношения, конфликта между универсальной религией и государством не существует. Он не наблюдается в истории буддизма, который часто сознательно государственными структурами импортировался в ту или иную страну в надежде получить в этой религии опору. И универсальные религии, обладая развитой организационной структурой и разработанным "религиозным знанием", имеют большие, чем "народные религии", возможности решать проблему легитимации политической власти с учетом меняющейся ситуации и задач, стоящих перед государственной властью. Преследования христиан римскими властями — особый случай зарождения новой религии в обществе, где существует и функционирует развитая религиозно-государственная система. Но с тех пор, как властям пришлось считаться с новой религией, ставшей мощным социальным фактором, между государством и христианской религией утвердилось согласие: соответствие государственной и религиозной систем ценностей. История христианства демонстрирует немало случаев, когда оно само участвовало в создании и развитии государственности, и в таких случаях его политическое влияние возрастало.

Если в Византии христианская церковь, хотя и достигла расцвета,

пользовалась небольшим политическим влиянием, то в тех странах, в которые христианство пришло из Византии, но где власти нуждались в религиозной инфраструктуре, чтобы стала вообще возможной государственная связь в обществе (как это было в случае крещения Руси), роль религии возрастала.

Наряду с нерелигиозными факторами такого рода росту политических амбиций духовенства способствует в определенной степени внутренняя структура универсальной религиозной системы: именно религии спасения, выдвигающие вне мира лежащие цели в рисующие картину совершенного человеческого состояния, привносят на политическую арену надежды на наступление "золотого века" и могут, как <131> свидетельствует исторический опыт, стимулировать социальные и политические движения, в основе которых лежат религиозные ценности.

Универсальные религии выполняют функцию легитимации господства двух разных типов. В традиционных обществах речь идет о господстве, основанном на традициях и обычаях, как правило — харизматическом господстве, требующем полного и безоговорочного повиновения, преданности правителю, наделенному властью в соответствии с обычаем. От последнего требуется выполнение некоторых обязательств перед людьми, которые ему подчиняются. Современному обществу свойственна рационально-правовая форма власти — система, при которой люди следуют обезличенным правилам, нормам и принципам. Иными словами, должны править люди, руководствующиеся законом, и подчиняться должны подданные лишь тем, кто облечен узаконенной властью, а это значит — в силу общего признания правомерности системы законов, в условиях которых они пришли к власти и отправляют свои обязанности. Отношение религии к политической системе, претерпевающей сдвиг от традиционной к рационально-правовой легитимации, может быть понято лишь с учетом изменения самой универсальной религиозной системы — переходом от исторической религии к раннесовременной, как его описывает Р. Белла, т.е. от средневекового христианства — к реформированному христианству нового времени.

Западноевропейское средневековье представляет особый случай в отношениях между религией и политической системой. Это эпоха развитой религиозно-церковной организации власти в обществе, с одной стороны, и — разложения империи и становления национально-территориальных государств, — с другой. Столкновение религиозной организации, претендующей на универсальное воплощение верховной власти в обществе, и принципом верховенства государственной власти в пределах своих территориальных границ — обусловило конфликт между императором и папой. У истоков этого конфликта — изменение, которое произошло во взаимоотношениях между государством и церковью в средневековой Европе, в силу которого изменилась основа ле-

гитимации королевской власти. Эта власть и в Европе имела, как и повсюду за ее пределами, харизматическую квалификацию и не требовала участия церкви при возведении на трон, не существовало никакого "помазания". Помазание, известное на Древнем Востоке, упоминающееся в Ветхом Завете, было знаком глубокого уважения и не имело никакого религиозно-политического значения. В христианстве оно получило новое, чисто религиозное значение: в раннем христианстве все крещенные были помазанниками, позднее — только клирики и в первую очередь — епископы. Поэтому когда Пипин, ставший в 751 г. королем франков, принял церковное помазание при возведении на трон для обоснования законности своей власти, этот обоюдовыгодный в конкретной ситуации для папства и королевской власти шаг в корне изменил отношения между христианством и государством, во главе которого стоит "помазанник божий". Будучи "помазанным", монарх приобретает духовный ранг (причастие под двумя видами, право чтения Евангелия к храму во время богослужения): фактически помазание на царство становилось особым таинством. В результате, принимая благословение на власть и поддержку из рук церкви, опираясь на церковную легитимацию и в этом отношении упрочивая свои позиции, монарх должен был отказаться от имперских притязаний, от принципа первенства светской власти. Первоначальный баланс, равновесие интересов держалось до тех пор, пока императору нужна была коронация в Риме и поддержка папы, а папе — поддержка императора и защита от многочисленных врагов (даже в самом Риме со стороны старых римских фамилий). Но здесь была заложена основа конфликта, который вылился впоследствии в знаменитый спор об инвеституре между папой и императором. На протяжении всех средних веков, вплоть до XVI в. римская католическая церковь смогла отбить все попытки обосновать право императора на власть без церковной легитимации.

Хотя в истории Западной Европы эти события имели огромное значение, они представляют собой особый случай, а не общее правило. При всех религиозно-политических конфликтах в исламе, даже оспаривание халифата шиитами не привело к похожему конфликту. В отношениях между православием и государственной властью в России основополагающим был принцип симфонии властей.

Надо признать, что для анализа проблемы "религия и политическая система" в условиях современного общества, не существует достаточно убедительной теоретической модели. Пожалуй, центральным является вопрос: нуждается ли политическая система современного общества в легитимации со стороны какой-то определенной религии в ее традиционном виде. Но это не единственная проблема. В современном обществе действуют разные формы религии, вплоть до самых архаических, и каждой присуще именно ей свойственное отношение к политике, т.е.

прежде всего должна быть учтена внутренняя структура религиозной системы как фактор ее отношения к существующим сегодня политическим системам.

Значительную, если не большую, часть существующих в современном мире религий составляют "исторические религии", по своему типу близкие "народным религиям", тесно связанные с национально-государственными структурами. Эти религии выполняют функцию поддержки и оправдания ценностей данного общества. Это ценности, которые включаются в политическое поведение в качестве установок отношения к законам и властям данного общества, его целям и его самопониманию (официальному идеологическому образу). Религия в таких обществах направлена к тому, чтобы поддерживать убеждение в законности политической власти. В какой мере эффективна религия в этой роли можно судить по тому, что во многих обществах и государствах современного мира законность слаба и результатом является политическая нестабильность. <133>

Аналогичную функцию более успешно выполняет "гражданская религия" в демократическом обществе, существенной характеристикой которого является *плюрализм*. Плюрализм не следует смешивать с многоконфессиональностью общества, которое его допускает и проявляет по отношению к существующим религиям толерантность (хотя это не исключает в такой ситуации существования государственной религии). Религиозная толерантность заключается в том, что гражданам государства предоставляется в известных пределах свобода выбирать ту или иную меру; при этом сохраняется тесная связь между государством и официально признанной религией. Отношение к религии является в таком обществе политическим "делом" и может регулироваться государством либо демократическим образом (толерантность), либо принуждением, давлением на совесть граждан (религиозная нетерпимость). В отличие от этого плюрализм в демократическом обществе означает стремление разорвать (по крайней мере теоретически) связь между религией и политикой, провозгласив религию частным делом граждан. В плюралистическом обществе религия — в качестве "гражданской религии" — оказывает влияние на политическое поведение индивида, его отношение к законам, лояльность или оппозиционное отношение к правительству, участие в выборах и голосование за ту или иную партию и т.д.

В отличие от этого, влияние той или иной религии в традиционном обществе на индивида как правило опосредовано тем, что она выступает в качестве национального или государственного символа, если речь идет о "государственной религии", в других случаях она представляет партикулярные интересы в религиозном облачении. Здесь обозначен второй путь, на котором религия как институт влияет на политику, а именно — служа интересам той или иной группы, поддерживая ее убеждения и ре-

шимость в принятии решений, определении целей и средств. Внутри религиозных организаций ожесточенные идеологические споры вызывает вопрос о том, насколько приемлемо для религиозной организации, в принципе, прямое институциональное включение в политику, политическая деятельность и при каких условиях. Такой спор идет сейчас в Русской православной церкви. Он касается, например, вопроса о том, может ли православный священник заниматься политической деятельностью в качестве члена парламента. Споры спорами, однако ясно, что такого рода деятельность религиозных организаций имеет место, хотя и в различных формах.

Одно из исторических свидетельств взаимообусловленности политики и религии заключается в том, что стабильные парламентские демократии в Европе почти исключительно существуют в обществах с преобладанием в религиозной жизни протестантизма. Можно предположить, таким образом, что между протестантизмом и демократией существует определенная и достаточно существенная связь. И при том обоюдная: определенные политические системы способствовали успешному проведению Реформации в ряде стран. <134>

Прямое или косвенное участие религиозных групп в политической жизни общества зависит главным образом от двух обстоятельств — идеологии, которой придерживаются члены той или иной религиозной группы, и объективных условий, в которых они находятся, их социального положения. Религия — даже одна и та же религия — может служить основой разных политических ориентации, поскольку религиозные верования существуют не в "чистом" виде, а комбинируясь с теми или иными элементами светской идеологии и вместе с ними образуют определенную систему ценностей, влияющую на политическую ориентацию верующих.

Такое взаимопроникновение по-разному происходит в религиях более современного индивидуалистического типа и более традиционных, в которых доминирует церковная религиозность. В определенных обществах, в зависимости от целого ряда внутренних и внешних факторов, христианская вера может идентифицироваться с определенными политическими (или шире — идеологическими) убеждениями. В таком случае мы имеем дело с так называемой "мировоззренческой церковью", которая устанавливает в качестве единственно приемлемой для ее последователей социально-политическую ориентацию. Примером такой "мировоззренческой церкви" может служить католическая церковь: на протяжении многих веков ее развития и в разных обществах — средневековая церковь, раздающая короны и борющаяся за власть не только духовным, но и светским мечом, обосновывающая требование повиновения народа государю и его право на неповиновение ссылкой на бога; в XIX в. церковь, провозгласившая крестовый поход против либе-

рализма и социализма, в XX в. — против коммунизма. Только Второй Ватиканский собор изменил характер и стиль отношения церкви к политической борьбе и ее требования в отношении политических позиций католиков.

На примере "политического католицизма" виден механизм, посредством которого та или иная партия и ее идеология идентифицируются с позициями католической (в данном случае) церкви и этим обосновывают свое притязание на выражение интересов и позиции католиков. Исторический опыт показал опасность для церкви такого симбиоза и в настоящее время, но крайней мере в теории, большинство христианских церквей дистанцируется от государственной и партийной политики. Часто связь церкви с государством служила основанием не поддержки, а отторжения значительных слоев общества от церкви.

Сегодня в России большинство верующих, судя по печати и немногим социологическим исследованиям, ищет в вере, в обращении к церкви "духовность", т.е. скорее этическую, чем политическую ориентацию. И этого не изменяет тот факт, что политические силы подчас прямо противоположного толка пытаются использовать религию в прямых политических целях. Этому противостоит достаточно характерное для современной религиозности понимание веры как внутреннего выбора, как личного решения. <135>

Отношения между религией и обществом, церковью и государством на протяжении истории принимали различные институциональные формы. Они представлены достаточно большим набором "моделей", из которых особенно существенны: теократическая; модель государственной церкви; модель сосуществования церкви и государства как двух независимых величин; модель тоталитарного государства, для которого церковь перестает существовать в качестве самостоятельной величины. Интересна разработанная католицизмом модель, нацеленная на преодоление прошлого, "политического клерикализма", и фиксирующая следующие позиции: 1) признание плюрализма и демократической формы государства; 2) признание в качестве возможных альтернатив различных конкретных способов решения основных социально-экономических и политических проблем; 3) отделение церкви от какой бы то ни было системы политической власти и социальной общественной системы; 4) отказ церкви от государственных привилегий и использования в своих целях государственной власти.

Таким образом, можно констатировать, что религиозная система в ее отношении к политике, государству претерпевает существенные изменения, идущие по линии признания их автономии и самостоятельного значения. Что происходит на другом полюсе отношения "религия и политическая система"?

Изменения политической системы в современном обществе отражают некоторые общие тенденции, которые немецкий антрополог и социолог А. Гелен суммировал следующим образом, выделив три важнейшие формы деятельности: 1) *рационально-практическое поведение*, связанное с развитием естественных наук и техники, приобретает в современном обществе все больший удельный вес; 2) *ритуально организованное поведение* в современном обществе оттеснено на второй план (хотя представляет собой один из главных результатов культурной истории); отражение этого сдвига — возрастающие трудности, которые испытывают церкви с богослужением, церковной практикой в целом; 3) изменения *нолевого поведения* обнаруживают тенденцию ослабления решимости и готовности брать ответственность на всех уровнях, сопровождаемую стремлением к анонимным, обезличенным готовым решениям. Тенденция к тому, чтобы известную утрату "духовного" измерения и "атомизирования" общества и внутренней жизни личности преодолеть с помощью организационных мер, административно-бюрократических методов утверждения единства.

Для политической системы в современном обществе характерен, — понятный на этом общем фоне, — сдвиг от харизматического и традиционного господства к рационально-легитимному, разумно узаконенному. Чтобы обеспечить стабильность и выработать законность, имеющую общее признание, такая система должна на протяжении долгого времени оправдывать ожидания главных групп, доказывая свою эффективность, с тем, чтобы в обществе утвердилось доверие к "правилам игры", в соответствии с которыми функционирует такая система, <136> чтобы их стали принимать как должное. Таким образом, при рационально-легитимной системе люди следуют обезличенным правилам, нормам и принципам и силу доверия к эффективности "принятых правил игры", их законности, на этом держится теперь стабильность и интеграция общества, а не на преданности руководителю, опирающейся либо на харизму, либо на обычай. Власть осуществляется в силе должности, учреждения, а не личности, занимающей эту должность. Стабильность такого политического устройства общества может быть обеспечена лишь при условии легитимности политических руководителей и правительств, которая не зависит от личностей, занимающих эти позиции, ибо законность и лояльность, основанные на личной основе, преданности, в случае смены тех, кто стоит у власти в какой-то период, и которая рано или поздно неизбежно каждый раз ставила бы под вопрос всю систему в целом.

Учитывая отмеченные изменения, можно заключить, что современное государство не нуждается, или нуждается в крайне малой

степени, для своей легитимации в религии. Даже в тех странах, где существуют государственные религии (Великобритания, скандинавские страны), вклад этих религий в легитимацию существующих политических систем не существен. Хотя церкви сохраняют свою организационную и идеологическую самостоятельность, они утрачивают значение интегрирующей современное общество силы в результате, если говорить о политической системе, таких изменений, как образование национально-территориальных государственных структур и правовых гарантий свободы совести, религиозного плюрализма. Национальные интересы, согласие с конституционными принципами, благосостояние и процветание общества — такова легитимационная база современного государства.

Политическая система, которая не учитывает тенденций развития современного общества и пытается основывать свою легитимность, опираясь на религию, может рассчитывать лишь на кратковременные результаты, но не стратегические, поскольку действует вразрез с объективным ходом социального развития. В свою очередь, если церковь стремится сохранить в какой-то степени влияние на политическую жизнь современного общества, она должна включить в свою систему ценностей те легитимирующие современное общество устои, которые, может быть, изначально ей чужды и не являются ее традиционным достоянием. Легче всего это осуществляется протестантскими церквями, за плечами которых Реформация. Свое обновление, "аджорна-менто" со Второго Ватиканского собора (1962—1965) осуществляет католицизм, хотя незавершенность этого процесса формирования "церкви в современном мире" можно видеть в отдельных регионах до сего дня. Православие не может остаться в стороне от этих процессов.

Отмеченная выше основная тенденция не отменяет того факта, что и в современном обществе существуют конфликты конкретного плана между церковью и государством в тех или иных обществах, что <137> религиозная проблематика и часто религиозная принадлежность значительных слоев населения оказывает заметное влияние на политическую жизнь, что на фоне общей тенденции имеют место регрессивные эксцессы, подобные всплеску религиозного фундаментализма в 80-е годы в таких разных обществах, как в США и в Иране. Однако это сюжеты не для социологического, а для политологического анализа. Для социолога религия в ее отношении к политической системе это прежде всего фактор социальной стабильности, интеграции и развития. В этой связи существенно то, что уже сейчас в развитых странах, за немногими исключениями, лояльность граждан по отношению к существующей системе власти не опосредуется через религию как главный интегрирующий общество фактор.

Иная ситуация в традиционных обществах, где не утратили значения

вне-государственные механизмы поддержания конформного поведения и стабильности общества, включая нравы, обычаи, этикет и ритуалы, во-первых, и налицо сильное влияние религиозных организаций и высокий уровень религиозности населения — во-вторых. В таких обществах, очевидно, государственные власти в легитимации своих действий должны использовать религию и ее использование может быть достаточно эффективным.

Всякая политическая система нуждается в легитимации, государство не может опираться только на принуждение. На протяжении большей части истории существовали такие типы обществ, которые не могли обойтись без религиозной легитимации. В результате даже сложилось представление о том, что всякая система, выполняющая эту функцию, столь важную для существования общества, является религиозной. Иными словами, всякая система ценностей, выражающая природу, характер и цели данного общества и его политической системы, и которая должна быть обязательной для всех граждан, быть их общим "символом веры", должна рассматриваться как религия. Однако все же оказалось, что изменения политической системы имеют для системы религиозной определяющее значение и что не всякая легитимация с необходимостью является религиозной. И дело не только в том, что не всякая политическая система заинтересована в религиозной легитимации, но в том, что политическая система претерпевает изменения, в результате которых для нее просто становятся неэффективными традиционные способы легитимации, включая религиозный.

Если иметь в виду, что доминирующей религиозной организацией в современной России является православие, на протяжении длительного периода истории — символ ее государственности, то симптоматично то, что, как показывают социологические исследования, в настоящее время у большинства населения доминируют антиэтатистские настроения. <138>

Религия и экономика

Социология рассматривает экономическое поведение как конкретный случай социального поведения, т.е. комплекс ролей и социальных организаций, на которые оказывают влияние политические и культурные факторы (переменные), включая религиозную систему.

Два основных подхода к анализу места политических и культурных переменных в экономической жизни определены научным вкладом "двух гигантов социологической традиции, — по словам Н. Дж. Смелзера, — Карла Маркса и Макса Вебера". Согласно Марксу, важнейшие структуры в любом обществе строятся вокруг экономического производства. Религиозная система с политической, право-

вой и другими системами образует "надстройку", которая определяется экономическим строем и оказывает обратное воздействие на экономический базис. Религиозная система выполняет идеологическую функцию, представляя интересы господствующих классов в качестве всеобщего интереса и тем самым защищая строй, основанный на эксплуатации человека человеком. Анализ религии с этих позиций требует, чтобы религиозные представления были выведены из существующих отношений реальной жизни общества и в этом смысле должны быть раскрыты связи религии с экономикой. Этот подход не получил до сих пор в социологии сколько-нибудь заметного развития. Хотя все же есть работы, в которых рассматривается связь религии с различными способами производства, социальным расслоением и формами распределения: каким образом экономические механизмы, в которые включается религиозная система, на нее воздействуют и формируют, как экономические роли обуславливают религиозные символы.

В какой-то мере этот подход реализуется в социальной антропологии, данные которой раскрывают отношение между религией и экономикой на уровне древнейших связей между ценными достоинствами, желанными благами и — интересами выживания группы. Во всех обществах на ранних стадиях обнаруживается тенденция к тому, чтобы представлять "божественное" в вещах, символизирующих первичные потребности и средства существования или в личностях, наиболее удачливых в добывании пищи. Так, в охотничьем племени "обожеествляться", становиться объектом почитания может главный и наиболее ценный объект охоты, или же боги представляются в качестве великих охотников. У земледельцев может почитаться зерно, символизирующееся в умирающих и воскресающих божествах, или же возникают другие символы плодородия, которые оказываются в центре культовых действий, являются объектами почитания. Это относится и к самому человеку, его деторождающей силе в форме культа богини-матери и фаллических символов. Таким образом, наиболее ценным и почитаемым было поведение, обеспечивающее выживание группы и ее культуры: самый удачливый охотник; землепашец, у которого самое урожайное поле; родители, у которых много детей. По мере того, как с <139> развитием производства физическое выживание перестает быть каждодневной проблемой и появляются более долгосрочные заботы и интересы, боги и герои становятся защитой того достояния, тех завоеваний материальных и культурных, в которых группа или общество видят для себя главное, определяющее саму природу их существования. Теперь выживание осмысливается не только в экономических понятиях, но эта проблема никогда не отрывается от экономической основы.

Вебер не оспаривал того, что изменения в экономической системе общества вынуждают изменяться также и религиозные системы, и что в истории религия часто выступала в качестве консервативной силы. Однако Вебер полагал, что религия является также мощным фактором динамики социального развития. Он исходил из того, что важнейшие из всех факторов социального изменения коренятся в культурных системах, к которым относится и религия. Вебер в большей мере, чем какой-либо другой социолог, показал значение великих религиозных движений как для дифференциации основных типов общества, так и для создания (через институционализацию берущих в них начало ценностей) важного стимула к определенным видам изменений, в том числе и в экономике.

Самым весомым аргументом в пользу такого подхода явилась работа Вебера "Протестантская этика и дух капитализма", в которой обосновывался тезис о том, что аскетический протестантизм внес решающий вклад в развитие капитализма — общества современного индустриального типа. Именно эта работа способствовала росту интереса и пониманию значения проблемы взаимодействия религии с экономикой. Большинство исследований этой проблемы идут в русле предложенного Вебером подхода и пытаются отыскать параллели аскетическому протестантизму в других религиях и в других обществах. В этих работах выясняется религиозная мотивация экономической деятельности.

Анализ Вебером роли протестантской этики в возникновении "духа капитализма" получил дальнейшее развитие в ряде последующих работ Вебера и приобрел характер более общей социологической теории религии как фактора социального изменения. Эта теория не сводится к проблематике "Протестантской этики" и более широко представляет проблему "религия и экономика"²³.

Исторические религии, или мировые религии, в терминологии Вебера, отличались от *магического символизма*, который обуславливал *стереотипизацию* разных видов деятельности, в том числе и хозяйственной, тем, что они в качестве религий спасения способствовали *рационализации* деятельности, вводя такой фактор регуляции, как этика. Отношение между религией и хозяйственной деятельностью является одним из аспектов отношения между религией и миром. По Веберу, это отношение может быть выражено в двух типах поведения, которые он обозначает как *аскезу* и *мистику*. Мистика ориентирована <140> не на действие, а на обладание, приобщение; в человеке она видит не орудие бога, а сосуд, вместилище воли божьей.

Аскетизм, вырастающий из магических представлений, уже на пороге своего появления выступает в двойственном облике: как отречение

²³ См.: в настоящей работе глава IV, раздел "Религия и социальное изменение".

от мира, с одной стороны, и — как господство над миром — с другой, господство с помощью обретенных аскетическими упражнениями (практикой магических сил) харизмы. Таким образом, характер аскетизма определяется тем, как понимается угодная богу деятельность; это может быть жизнь монаха-отшельника, и это может быть деятельность "в миру", его преобразование, направленное на то, чтобы подавить греховное начало с помощью мирской профессиональной деятельности. В последнем случае мы имеем дело с активным аскетизмом, "мирским аскетизмом".

Эти понятия показывают, каким образом в рамках религии спасения сложились различные виды и способы деятельности в отношении мира, включая и экономику. Такие религии, как мы видели в гл. V, принесли с собой, создали *религиозную общину*, организацию на чисто религиозной основе: брат по вере должен был стать ближе брата по крови. Так внутри новой социальной общности была разработана *этика религиозного братства*. Сначала она, как показывает Вебер, просто переняла исконные принципы социально-этического поведения внутри "союза соседей" — соседских общин деревенских жителей. Здесь действовали два принципа. Для внутренней морали — "как ты мне, так и я тебе"; братская, бескорыстная помощь в беде — таково экономическое следствие этой морали, наряду с бесплатным предоставлением и пользование инвентаря, беспроцентной ссудой, гостеприимством, поддержкой неимущего соседа со стороны имущего, безвозмездная работа в случаях нужды на земле соседа или работа за содержание на земле господина. В основе лежит понимание общности судьбы: того, чего сегодня не хватает тебе, завтра может не хватить мне. Отсюда также — запрет торговаться с членом сообщества при обмене или ссуде и запрет длительно порабощать его в случае, например, неуплаты долгов.

Второй принцип — для внешней морали, отношения к *чужим*. Здесь уже нет тех ограничений, которые накладывает этика братской любви на отношение к *ближнему*. Заповеди всех этических рационализированных религий спасения, в том числе христианские заповеди, регулируют отношения к собрату по религиозной общине. Они рождаются в этой социальной структуре. В своем дальнейшем развитии, говорит Вебер, они возвышаются до "коммунизма, основанного на братской любви к страждущему как таковому", любви к человеку вообще, наконец — любви к врагу. Узы веры ограничивали проявления этих чувств общиной, но в идеале это этическое требование всегда шло в направлении всеобщего братства, переступающего все границы социальных союзов. В результате, что существенно важно для понимания концепции Вебера, чувство религиозного братства всегда сталкивалось <141> с порядками и ценностями мирской жизни. И особенно остро — в сфере экономики.

Рационализации религиозной жизни, жизни религиозной общины на

началах этики религиозного братства противостояла рациональная организация экономической деятельности. Рациональное хозяйство есть деловое предприятие. Оно ориентируется на выраженные в деньгах, цены, которые складываются через столкновение интересов людей на рынке. Деньги — самое безличное, что существует на свете: "чем больше космос современного капиталистического хозяйства следовал своим имманентным закономерностям, тем невозможнее оказывалась какая-бы то ни было мыслимая связь с этикой религиозного братства. Ибо если этически еще можно было регулировать личные отношения между господином и рабом, именно потому, что эти отношения были личными, то отношения между обезличенными деятелями — обмена на рынке ценных бумаг — *где уже нет никакой личной связи* — регулировать так было уже невозможно"²⁴. Вот почему религии спасения с глубоким недоверием относились к развитию экономических сил как специфически враждебных отношениям религиозного братства. Вебер характеризует отношение этих религий к предпринимательской деятельности католическим изречением: "Не может быть угодна Богу". Долгое время приверженность материальным благам, стремление к деньгам вызывали опасения, граничащие с ужасом "погубить душу".

Правда, связь религиозных сообществ, церквей с экономическими проблемами, навязываемыми жизнью, заставляла идти на компромиссы. Ведь в пределе религиозная этика вела вообще к отказу от владения экономическими благами. Избегающий мира, аскетизм запрещает монахам иметь личную собственность и требует ограничить потребности самым необходимым. Отношение к труду — двойственное. С одной стороны, монах обязан обеспечивать свое существование собственным трудом, с другой — труд есть необходимость, отвлекающая от главного — созерцания, молитвы.

Прорыв произошел при переходе от исторической религии к религии раннесовременной, протестантизму, — религии, которая оказалась способной обеспечить возникновение более "открытой" экономической системы, с большей социальной мобильностью, оказалась духовной основой экономики, базирующейся на быстром техническом росте и расширении производства в погоне за прибылью от капиталовложений. Это тот тип религии, воплощенной в "протестантской этике", который оказал столь значительное влияние на развитие современного мира и его экономики.

Протестантская этика отказалась от универсализма любви, признала профессиональную деятельность "в миру" служением богу (мирской аскетизм) и приняла экономические законы как средства для выполнения религиозного долга. Вместо идеи 'братства и готовности <142> "отдать рубаш-

²⁴ Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 315.

ку" первому встречному, если тот в этом нуждался, — это был жест, символизирующий отказ от уз брэнного мира и готовности к жертве ради спасения души, — суровый долг, повелевающий отдавать все силы служению "делу" и не потакать "лености" тех, кто не хочет жить честным трудом, ублажая тело и губя душу.

Таким образом, главная идея Вебера состояла в том, что экономика — одно из основных условий человеческого существования, — воплощалась в различных типах хозяйственной деятельности, которые характеризуются не только технологическими различиями, но и разной социальной организацией труда; существенным факторам хозяйственной деятельности является менталитет субъектов экономической деятельности. В выработке экономического менталитета религия могла играть и действительно играла важную роль. Эта идея подтверждалась не только в "Протестантской этике", но и во всех крупных работах Вебера, посвященных мировым религиям — индуизму, буддизму, таоизму и конфуцианству, иудаизму, христианству, исламу, — составивших "Хозяйственную этику мировых религий", работу, в которой для Вебера главный вопрос заключался в том, почему разными путями пошло развитие Запада и Востока, почему только в Европе сложилась развитая рационализация экономической деятельности, обусловившая поворот в мировом развитии в сторону современного индустриального общества.

Среди множества исследований, разрабатывающих намеченную Вебером проблематику, можно упомянуть работу Р. Белла, посвященную роли религии в модернизации Японии. — "Религия эпохи Токугава" (1957), а также ряд работ русских авторов о роли "раскола" в экономическом развитии России и работы С.Н. Булгакова, посвященные вопросу экономического обновления России и роли православия в хозяйственной жизни страны.

Р. Белла обратился к анализу факторов, которые обусловили быструю модернизацию Японии. Это была страна со строго традиционалистской, ориентированной на группу, коллективистской структурой ценностей. Для модернизации это наихудшие предпосылки. Исходя из посылки функционализма, согласно которой религия образует ядро всякой определяющей общество системы ценностей, Белла предположил существование лежащей в основе непосредственно видимых религий — буддизма, синтоизма, конфуцианской этики — религиозной структуры "японской религии". Ориентированная посюсторонне, на "мирские дела", она в то же время включает и трансцендентную ориентацию. Выраженное в религиозно-аскетическом движении Сингаку, носителями которого были самураи, эта "японская религия", связывая их требованием строгой групповой лояльности, могла сформировать из них то меньшинство, которое послужило мотором индустриального развития. К этому добавлялось еще и то, что японские политические авторитеты эпохи 1868—1912

гг. полагали, что Япония может противостоять вызову Запада, только восприняв современные государственные управленческие формы.

Пример Японии показывает, что религия способна оказывать влияние на экономическое мышление (хозяйственный менталитет) и косвенным путем, отличным от способа влияния протестантской этики. Религия, как показали исследования и ряде европейских стран и США (в частности исследования, которые в 50-х гг. провел в Детройте Герхард Ленски) и в уже развитом индустриальном обществе обуславливает различия в хозяйственном менталитете населения: протестанты большей мере, чем католики, обладают хозяйственным менталитетом типа, характеризуемого Вебером как "дух капитализма".

В России начала XX-го века проблема развития капитализма вызвала самое пристальное внимание и бурные дискуссии. В работах С.Н. Булгакова эта проблема рассматривается в ее связи с религиозной жизнью, главным образом — православием. Высоко оценивая веберовскую "Протестантскую этику", он прежде всего указывает на то, что благодаря этой работе "религия как фактор экономического развития, поскольку она есть фактор образования личности, вводится в круг изучения экономической жизни"²⁵. Булгаков с сожалением констатирует, что влияние религиозного фактора на экономическую жизнь изучено весьма недостаточно и что подобного рода исследования почти совершенно отсутствуют относительно русской хозяйственной жизни, включая историю русской промышленности.

Булгаков утверждает, что новое "европейское отношение к хозяйственному труду" вносится христианством. Оно не начинается с Реформации, но Реформация и протестантизм вносят дальнейший перелом в это развитие. Он видит стержень этого вопроса в свойственной христианству мотиваций человеческого труда, которая включает не только необходимость, но и этический элемент: труд может рассматриваться как исполнение религиозных или этических обязанностей.

Булгаков утверждает, что в связи с религиозными представлениями труд, хотя и "в поте лица", отпечатлевается в сознании русского крестьянства — как это можно видеть в поговорках и приметах, выражающих мировоззрение крестьянства, — как "особое религиозное делание". Религиозно-нравственное отношение к труду, как отмечает Булгаков, вообще свойственно эпохам с преобладанием религиозного мировоззрения, поскольку труд при этом «ходит в систему общей аскетики. Булгаков соглашается с Трёльчем, в том что аскетизм — не только умерщвление плоти, но и положительная работа на пользу целого и вместе с тем этическое и эстетическое просветление мира. Аскетизм средневекового

²⁵ С.Н. Булгаков. Народное хозяйство и религиозная личность. Соч. в 2 томах. Т. 2. М., 1993. С. 343—367.

монашеского мировоззрения формировал такое отношение к труду, благодаря которому монастыри представляли подчас как "школа труда". Булгаков отмечает экономическое значение <144> монастырского хозяйства как в определенные периоды истории Западной Европы, так и роль православных монастырей в России в освоении огромных регионов российского Севера и Востока.

Однако все же самый важный вопрос для Булгакова — это вопрос о развитии капитализма в России и о том, каковы в этом отношении потенции русского православия. Булгаков соглашается с Вебером в том отношении, что капитализм требует особой психологии, не просто отношения к труду как религиозному и нравственному деянию, но еще и отношения к богатству как самоцели. Это идея капиталистической этики о профессиональном долге перед имуществом: высшее благо — увеличение богатства. "Мирской протестантский аскетизм, — пишет Булгаков, — действуя со всей силой против беспечного пользования имуществом и связывая потребление, особенно же предметов роскоши, освобождает накопление от препятствий со стороны традиционной этики: он разрывает аскетические путы к накоплению во имя же аскетизма, не только легализируя стремление к обогащению, но и рассматривая его прямо как дело богоугодное"²⁶. Оказывается, что можно наживать деньги со спокойной совестью. Но помимо буржуазного предпринимателя, аскетический протестантизм воспитал еще и. трезвых, совестливых, необыкновенно работоспособных и привязанных к труду как богоугодной цели жизни, чувствующих свою ответственность рабочих.

Булгаков отмечает, что существует особенно близкая связь русского капитализма со старообрядчеством и что выяснение характера этой связи и вообще изучение влияния вероисповедных различий на хозяйство было бы весьма интересно. Сам он ограничивается лишь тем, что обращает внимание на один момент, связанный со старообрядчеством, а именно — что гонения вырабатывают стойкость и силу характера, тогда как привилегированное положение огосударственной церкви ослабляет степень влияния религиозного фактора на жизнь "независимо даже от того или иного вероучения".

Православие в своем отношении к миру коренным образом отличается от протестантизма, но, — как утверждает Булгаков, — в дисциплине аскетического послушания оно, как и догматически не отличающееся от него старообрядчество, имеет могучие средства для воспитания личности и выработки чувства личной ответственности и долга, столь существенных для экономической деятельности. Правда, как с сожалением констатирует Булгаков, "влияние православия в экономическом творчестве русского народа становится все менее ощутительным и чаще

²⁶ Там же. С. 3.19

оказывается слабее, чем диссидентства", по причине "прискорбного упадка православия в данный исторический момент", когда это влияние столь необходимо.

Вывод, к которому приходит Булгаков, звучит и сегодня актуально: народное хозяйство требует духовного здоровья народа, повышения <145> личной ответственности и самодисциплины, которая предполагает» признание высших этических, в конечном счете, религиозных ценностей, нравственных обязанностей в сфере профессионального труда. И дело не только в том, что "из-за низкого качества человеческой личности также происходит экономическое завоевание России иностранцами", но главным образом в том, что "для русского возрождения необходимо и национальное самовоспитание, включающее и более здоровое, трезвое и более честное отношение к вопросу о развитии производительных сил"²⁷. Преследуя цель экономического обновления и оздоровления России, нельзя забывать о духовных его предпосылках,— выработке соответствующей хозяйственной психологии.

Более детально анализирует роль старообрядчества в развитии торгового промышленного капитала в России историк Н.М. Никольский в работе "История русской церкви". Механизмы воздействия старообрядчества на экономическое развитие существенно отличны от тех, которые раскрывает Вебер, имея в виду воздействие аскетического протестантизма на создание психологических предпосылок капитализма ("духа капитализма") в Западной Европе. Главное отличие заключается в том, что религиозное развитие "посадской оппозиции" в форме "старой православной" веры направилось не столько в сторону выработки новой религиозной идеологии, сколько в сторону выработки церковных организаций — организаций господства, организаций раскольничьей колонизации, которая шла по Волге и к Уралу, а также в зарубежье. В руках старообрядцев оказались все главные торговые пункты по Волге, начиная с Шуи, судостроение, торговля хлебом. На Урале большие успехи были достигнуты в промышленном развитии. К середине XVIII в. старообрядческая буржуазия уже обладала "великими промыслами с торгами", а в начале XIX в. на первое место выдвинулась московская (рогожская) группа старообрядцев-купцов, ворочавших миллионными капиталами. Никольский объясняет торговые и промышленные успехи старообрядцев рядом причин, из которых первая — в необыкновенной солидарности старообрядческих бюргеров. Солидарность связывала не только членов одной общины между собой, но и все общины были связаны такой же солидарностью интересов и оказывали друг другу поддержку. «Дух торгового капитала» был духом общинной солидарности на религиозной почве, который усиливался гонениями. И в этой связи — сила церковной организации, выполнявшей роль инфра-

²⁷ Там же. С. 365.

структуры торговли в масштабах страны: "Церковная организация поповщины была лишь псевдонимом широкой организации торгового капитала, главными владельцами которого были тогда "благословенные" адепты старой веры. Главное место в торговом обороте этой эпохи занимала торговля хлебом. Рогожская и Таганка задолго до организации специальной торговой агентуры уже имели <146> таковую в лице старообрядческих общин хлеботорговых губерний..."²⁸. В первые десятилетия XIX в. торгово-промышленный рогожский союз основал первые крупные мануфактуры в самой Москве и ее окрестностях — зародыши настоящей свободной капиталистической промышленности. Крестьяне, массами поступавший на мануфактуры, принимали старообрядчество, что давало им перспективу выхода из крепостного состояния и избавления от рекрутчины, т.е. эта перспектива была построена скорее на практических, нежели на этических интересах. За переход в старообрядчество крестьянам выдавались на льготных условиях ссуды для выкупа на волю и покупались для них рекрутские квитанции. Таким образом, здесь также промышленность обеспечивалась "работоспособными" и "чувствующими свою ответственность перед хозяином" рабочими: фабрикант был братом по вере и благодетелем.

Психология предпринимательства в развитии российского торгово-промышленного капитала складывалась на иных мотивациях, нежели выраженных в аскетическом протестантизме, с присущим ему индивидуализмом и чувством личной ответственности, построенной на том, что в "спасении души", перед богом — человек один. Гонения на раскольников усиливали дух солидарности, взаимоподдержки, выброшенные из официальных социальных структур, поставленные фактически "вне закона", они могли противопоставить силе государства — силу больших денег. Капитал — оружие в борьбе за веру с ее гонителями, долг движет наживающим миллионы, а не просто страсть к наживе; он делает "богоугодное дело" еще и потому, что кормит, дает работу, устраивает судьбу многих и многих, которые иначе пропали бы. Таким образом и здесь оказывается, что можно наживать деньги со спокойной совестью и чем больше — тем лучше. Но увеличение богатства, в отличие от этики аскетического протестантизма, не рассматривается само по себе как высшее благо, как самоцель. Остается, но идея, отношение к хозяйственной деятельности как "общественному служению". Религиозная этика неизбежно вступает в противоречие с "рациональностью дела". И не потому ли в России отношение к предпринимателю такое, говоря словами Булгакова, которое "загоняет морально в угол представителей промышленности, их деморализует, деградируя их в общественном мнении", "подвергает их общественно-моральному бойкоту".

Подобно тому, как вставший на ноги в Западной Европе капитализм

²⁸ Никольский М.И. История русской церкви. М., 1985. С. 245

уже не нуждается в протестантской этике и вступает в силу погоня за наживой, так и старообрядческий торговый капитал, который в 30-х гг. XIX в. пошел в промышленность, "использовал религиозную организацию в целях набора наиболее дешевой и наиболее тесно привязанной к фабрике рабочей силы", зависимой от предпринимателей.

Быстрый рост промышленного и банковского капитала во второй <147> половине XIX в. оказал воздействие на экономическую базу государственной православной церкви. Церковь, как отмечает Никольский, тянется вслед за веком к капиталистическому накоплению, но совершает это чрезвычайно уродливым способом и "работает" не столько на себя, сколько на государство. По данным 1910 г. лишь немногие церковные учреждения имели крупные земельные угодья, большую часть; церковных земель составляли мелкие надельные сельских церковных приходов. Эксплуатировались с целью извлечения прибыли 800 тыс. десятин земли, принадлежавших архиерейским домам и монастырям, но эти 800 тыс. десятин составляли лишь 0,1% землевладения России в это время. Столь же немногочисленны были другие коммерческие предприятия церкви. Только несколько крупнейших монастырей вроде Троице-Сергиевой лавры и Киево-Печерской лавры имели свои лавазы, лавки и доходные дома. Главным источником существования всех церковных учреждений и духовенства были казенные кредиты и доходы от чисто церковных операций. Лишенные земель, далеко не обеспеченные штатным казенным содержанием (из 934 монастырей в 1916 г. получали только 275, всего в сумме 423 528 рубл., т.е. ок. 150 рубл. на монастырь), монастыри жили главным образом на свои средства, источником которых была своеобразная торговля: торговали местами на монастырских кладбищах, крестиками, иконами, освященным маслом, разными специальными молитвами и все по дорогой цене, со стопроцентной и больше наживой. Церковный православный историк Е.Е. Голубинский говорил о том, что русские православные монастыри были самыми бессовестными торговцами во всем мире. Время от времени, когда поднималась волна нареканий, Синод пытался побудить монастыри, для поднятия их авторитета, расширить благотворительную и учебную деятельность. Но из этого как правило ничего не получалось. Монастыри отказывались, ссылаясь на свою "бедность". В 1913 г. при монастырях было только 192 больницы с 2 368 койками, и 113 богаделен с 1 517 призреваемыми на всю Россию. Число тем более ничтожное, если сравнить с числом монастырей с численностью монахов.

Все церковные денежные капиталы должны были обязательно помещаться в государственные процентные бумаги и храниться в Государственном банке. Когда в 70-х гг. прошлого века появились городские и частные банки, платившие больший процент, чем Госбанк и церковные учреждения стали помещать в них свои средства, правительство оценило это как преступление, и в 1882 г. Синод отдал строжайший приказ взять

обратно все церковные вклады из частных банков и передать в Госбанк и впредь не иметь никакого дела с частным денежным рынком. Церковь должна была служить государству не только духовными, но и материальными своими средствами.

Никольский отмечает "паразитические черты церковной экономики" и приходит к заключению, что критическое положение православной <148> церкви²⁹ послереформенного времени обнаруживается прежде всего в ее экономической базе. Говорить о каком-либо реальном вкладе православия в экономическое развитие России до сих пор не приходится.

Итак, в заключение следует отметить, что определенные религиозные ценности и установки могут способствовать развитию или упадку экономической системы. Если религиозная этика ориентирует на трудолюбие, прилежание, самоограничение и скромный образ жизни, служение "делу", а не самоублажение, то она может способствовать умножению богатств. Однако такого рода мотивация должна подкрепляться действием других факторов, сама по себе она не является ни достаточной, ни необходимой. В современном мире значение религиозной системы в экономике развитого типа весьма умеренно и определяется тем, что она может выступать в качестве подспорья в социальноэкономических изменениях.

Религия—социальная стратификация— социальная мобильность

В любом обществе существует социальное неравенство, и заключается оно в том, что люди занимают в обществе неодинаковое "положение". В недавнем прошлом в русском обществе было принято представлять человека как "человека с положением". Можно иметь приличествующее положение в обществе или не иметь его, т.е. относиться к низшим слоям, людям "без положения". Общество расслоено и принадлежность индивида к тому или иному слою (страте — ею может быть класс, каста, сословие) определяет его положение в обществе. Основы теории социального расслоения общества заложил Вебер. Он рассматривал общество как многоуровневую систему, в которой наряду с классовой принадлежностью, определяемой отношением к собственности, важное место принадлежит статусу, выполняемой индивидом социальной роли, степени обладания им властью. На основе различий по этим показателям складывается социальная иерархия. Инструментальная роль социальной стратификации заключается, по определению Парсонса, в том, чтобы обеспечить адекватное восприятие и выполнение социальных

²⁹ И.С. Аксаков, призывавший к церковной реформе ради спасения православия, уподоблял церковное тело труп, в котором составные части — миряне и клир — соединены лишь насильственно и механически, охвачены деморализацией и грозят окончательно разъединиться.

ролей посредством, санкционируемой системы поощрений, призванных быть стимулом различных типов деятельности.

Как связана религия со, структурой социальной стратификации и происходящими в ней переменами — социальной мобильностью? Может ли религия служить социально значимым признаком, способным определять границы того или иного слоя, т.е. выступать в качестве <149> одного из критериев социального неравенства? Каким образом религия санкционирует социальную стратификацию и как она влияет на социальную мобильность?

Прежде всего нужно иметь в виду, что религия — одно из ряда равнозначных измерений стратификации, к числу которых относятся | также престиж профессий³⁰; ранжирование по степени власти и могущества³¹; доходили богатство; образование или знание; ранжирование по родственным или этническим группам.

Единственным примером основывающейся на религии системы социальной стратификации может Служить *кастовая Система* в Индии. Это система социального неравенства, детерминированная именно религией. Кастовый строй аргументируется *индуизмом* как укорененный в вечном порядке вещей. Этим обоснованием является учение о Едином божественном начале и о движении жизни от единого к многообразию в круговороте рождений. Человек рождается в положении, которое определяется его кастовой принадлежностью и сам этот строй представляет многообразие форм, порожаемое Единым началом. Принадлежность к той или иной касте является не делом случая, но проявлением неотвратимой необходимости. Человеческая жизнь - это жизнь в касте, каста есть "жизненное пространство" индивида, в котором он существует. Четыре первоначальных касты (варны) — брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры - раздробились на множество подкаст, которых в Индии насчитывается сегодня от двух до трех тысяч. Исключенный из своей касты, человек оказывается вне закона. Каста определяет место человека в обществе, его нрава, поведение, даже внешний облик, одежду, украшения. Кастовые запреты носят характер табу и отменяются крайне редко. За нарушение кастовых норм полагаются строгие наказания и мучительные обряды "очищения". Великий мировой закон (дхарма) проявляется в обществе, организованном в касты, в качест-

³⁰ К. Барбер отмечает, что на протяжении последних шести-семи веков в западном обществе произошли коренные изменения в структуре профессионального престижа. В прежние времена военные, землевладельческие, хозяйственные, правительственные, официально-религиозные роли оценивались выше, чем коммерческие, промышленные, научные, преподавательские и прочие профессиональные роли. В наше время последние обладают, как правило, таким же престижем, как и первые. См. Б.Барбер. Структура социальном стратификации и тенденции социальной мобильности // Американская социология. М., 1972, с. 236.г.

³¹ Б. Барбер отмечает также, что если прежде большая доля власти сосредоточивалась в правительственных, *клерикальных* и землевладельческих ролях, то постепенно в «развитом обществе она перемещалась в роли более "современные".

ве дифференцированного кастового закона, который для каждой касты устанавливает свои предписания. Человек по рождению принадлежит к данной касте и в пределах своей земной жизни он не может из нее выйти. Брачные связи между кастами исключены.

Исходный пункт кастовой системы — различие между "чистым" и "нечистым" как религиозными категориями. Каждая группа располагается в иерархическом порядке каст соответственно степени своей <150> чистоты. На каждом уровне имеются свои показатели "чистоты" и "нечистоты". Таким образом, для кастового строя решающим является то, что все другие существующие в обществе различия могут быть вписаны в эту систему "чистое—нечистое". В первую очередь кастовая система, принадлежность к той или иной касте определяет профессиональную дифференциацию и структуру власти в обществе. Реальная власть в Индии принадлежала "раджам", князьям из касты кшатриев. Но в религиозно определяемой иерархии они стояли ниже брахманов. Это очевидное расхождение сознательно поддерживалось в качестве идеологического принципа, тогда как на "западе" существовала явная тенденция к сакрализации правителя и приписыванию ему жреческого статуса.

Происхождение кастовой системы в Индии остается нерешенным вопросом. Однако, ясно, что одним из важных обстоятельств была монополизация ритуала брахманами, которые впервые провели резкую дифференциацию в культовой сфере общества на "чистое" и "нечистое". Эта религиозно обусловленная система социальной стратификации оказалась исключительно долговечной, не в последнюю очередь и потому, что она была достаточно гибкой. Так, целые племенные образования оказались интегрированными в индийское общество посредством их определения в качестве той или иной касты; допускалась — и это было чрезвычайно важно — сама возможность посредством соблюдения предписаний кастовой чистоты перехода в более высокую касту; с помощью аскезы внемирской ориентации отдельные личности, "религиозные виртуозы" могли как бы отрешиться от кастовой системы, не навлекая при этом на себя осуждения. Всегда существовали религиозно мотивированные группы (большое число "сект"), приверженцы которых жили вне кастового строя.

Понятие "касты" связано со спецификой индийского общества и индуизма как его религии, так что это понятие представляется невозможным переносить на другие общества иначе как в условном смысле. До сих пор попытки ставшей независимой Индии преодолеть кастовую систему не привели к полному успеху, даже несмотря на то, что жизнь в больших городах делает невозможным, неосуществимым запрет на соприкосновение между кастами.

Но и в обществах эгалитарного характера, сегодня, когда казалось бы только успех и власть решают вопрос о престиже и принадлежности к тому или иному слою, обнаруживаются проявления дихотомии "чистого" и

"нечистого": наряду со всем прочим, имеет значение происхождение "из хорошей семьи" и т.п.

Не экстраполируя кастовую систему на все или большую часть обществ, тем не менее можно признать, что религиозная (или ритуальная) чистота является измерением социальной стратификации и объясняет главный механизм влияния религии на структуру социальной стратификации в обществе. В религиозно гомогенных обществах и в обществе религиозного плюрализма этот механизм действует <151> по-разному. Но достаточно типична ситуация, когда в обществе! в котором существуют разные религии, принадлежность индивида к той или иной религии способствует определению его социального статуса. В современной Польше индивид определенно обладает разным статусом и зависимости от того, является он католиком или принадлежит например, к лютеранской общине, или к польской православной церкви равно как в "мусульманской" стране таким может быть положение?! христианина (например, в Египте, где большинство верующих — мусульмане, престиж христиан-коптов заметно ниже, чем мусульман). В Российской империи, где православная церковь была государственной, последователи других вероисповеданий существовали на правах лишь терпимых "иноверцев". В статье о протестантских сектах в США; Вебер констатирует, что принадлежность к определенным религиозным общинам Является показателем респектабельности — того, что с данным человеком можно иметь дело.

Христианство, как и другие религии, в отдельных случаях может оправдывать социальное неравенство, вплоть до оправдания шовинизма или расизма. Однако если говорить в целом о взаимосвязи между религией и социальным неравенством, то лишь в немногих случаях существует прямая религиозная легитимация социального расслоения со сторож, религии (по и при этом следует проводить различие и выявлять—заключена ли основа этой легитимации в самой системе данной веры или же в специфических формах ее выражения и интересах).

Можно согласиться с выводом Б. Барбера, что в западном обществе, где христианская вера в *идеале* нашла выражение в таких принципах как "братство людей во Христе" и (в протестантизме) "священство всех верующих», это имело своим важным последствием значительное уменьшение фактического неравенства в данном измерении, т.е. в том, что касается влияния самой религии, и даже создание с помощью этой концепции *равенства по религиозной и ритуальной чистоте* стало определенной основой для более далеко идущего социального, экономического и политического равенства. Впрочем, как добавляет к этому Б. Барбер, «и реальной социальной действительности неравенство и в других измерениях стратификации, вероятно, постоянно мешало осуществлению христианского идеала полного равенства в религиозной и ритуальной чистоте, причем в прошлом, пожалуй, в большей степени, чем ныне, хотя нам по-

прежнему еще далеко до наступления "царства божия" в этом отношении»³².

Гораздо более прочную основу имеют исследования связи между теми или иными социальными слоями и определенными религиозными системами. Сама постановка проблемы и ее разработка во многом принадлежит Веберу и осуществлена в работе "Сословия, классы и религия". Это чисто социологический взгляд на религию, базирующийся на <152> ее выделении ее "социального носителя". Вебер выделяет "религию крестьян", представленную в разные исторические эпохи в разных религиозных системах в большей или меньшей степени, но "чем больше развитие культуры ориентировано на крестьянство (на Западе — в Риме, на Дальнем Востоке — в Индии; в Передней Азии — в Египте), тем сильнее этот слой населения влияет на создание традиционных представлений и тем меньше этической рационализации достигает религия"³³.

Вебер анализирует раннее христианство) как "городскую религию". Он показывает, что если израильская религия еще до пророков была в значительной степени "религией крестьян", то уже для позднеиудейского общинного благочестия понятия "сельский житель" и "безбожник" были тождественны³⁴, а и раннем христианстве язычник именуется просто сельским жителем (именно таково значение лат. *paganus*). Еще в официальных доктринах средневековой католической церкви, у Фомы Аквинского, крестьянин рассматривается как христианин более низкого ранга. "Религиозное прославление крестьянина и уверенность в его особом благочестии — продукт совсем недавнего времени", — утверждает (имея в виду Западную Европу) Вебер. В России же это характерно, по его мнению, для современной религиозности, находящейся под влиянием славянофилов (для них это идеологический компонент борьбы против капитализма и социализма).

Вебер показывает, что совершенно невозможно представить возникновение организованной христианской общины, какой была первоначальная христианская община, вне городской жизни, так как раннехристианская община предполагает наличие таких явлений, как разрушение границ между родами, понятие "должности", восприятие общины как "института", служащего объективным целям корпоративного образования... все это концепции, которые были разработаны полностью сначала в греческой культуре, а затем окончательно в римском варианте. Но и специфические черты христианства как этической религии спасения

³² Там же. С.: 240.

³³ Вебер, в частности, отмечает, что требования коммунистически настроенных английских крестьян и в первую очередь крестьян-сектантов в России, отличаются более или менее ярко выраженными чертами аграрного коммунизма, сложившегося в рамках их совместного пользования землей: они опасаются пролетаризации и выступают против официальной церкви прежде всего потому, что церковь взимает десятину и служит опорой финансовых и земельных властей.

³⁴ Дело в том, что соблюдать законы иудейского ритуала (так же, как буддийского и индуистского) крестьянин просто не мог в полной мере.

и личного благочестия обрели соответствующую почву в городе (в противовес ритуалистическим, магическим и формалистическим тенденциям).

Вебер рассматривает "рыцарскую веру" (дворянскую) бюрократическую, бюргерскую, ремесленников, непривилегированных слоев и интеллектуалов — если назвать только главные. Он устанавливает таким образом, связь между видом религии и принадлежностью к тому <153> или иному социальному слою. Очевидно, что за исходный пункт Вебер берет не конкретную стратификационную систему, но выясняет — какой слой является типическим носителем того или иного вида лигиозности. Главное внимание он уделяет при этом пониманию идеи спасения, поскольку потребность в спасении есть выражение какой-нибудь и социальной или экономического угнетенности.

Таким образом, социология религии не так уж много дает для объяснения социальной стратификации. В большей мере она помогает установить на конкретных социально-исторических примерах, каким образом религиозная принадлежность служит средством сплочения те или иных социальных слоев. Значительно труднее судить о том, насколько социальным слой в большинстве своем прибегает к религиозным средствам, чтобы выразить свои интересы. Во всяком случае статусное несоответствие (например — между экономическим господством и низким престижным рангом) могло послужить мотивом поиска религиозных средств его выражения и преодоления в ряде случаев развития новых религиозных движений.

П. Сорокин в "Системе социологии"³⁵ рассматривает проблему "религиозного расслоения" как проблему религиозных перегруппировок — перехода из одной религии в другую. Он отмечает, что кроме эпох остро религиозной борьбы, нормальная циркуляция индивидов из религии религию сравнительно слаба, и основные религиозные группы, особенно крупные, имеют устойчивые объемы. И лишь на протяжении столетия или тысячелетий религиозные перегруппировки в виде колебаний объема религиозных групп весьма значительны, вплоть до того, что одни исчезают, а другие появляются: "Столетиями религиозное расслоение может оставаться почти неизменным. Затем вдруг наступает эпоха кризисов; начинается интенсивное религиозное брожение; индивиды массами начинают переключиваться из одной религии в другую одни религиозные группы худеют, иногда исчезают совершенно; другие — появляются и растут с изумительной быстротой (примером таких эпох могут служить первые века распространения христианства, ислам эпоха Реформации или современная эпоха распространения религии социализма и т.д.). Затем снова наступает эпоха "затишья", продолжающаяся иногда десятки и сотни лет"³⁶.

Сорокин полагает, что такая смена периодов религиозных движений

³⁵ Сорокин. П. Система социологии. Пг., 1920. Т. 1-2.

³⁶ Сорокин П. Система социологии. Пг., 1920. Т. 2. С. 432.

застоев связана с изменением всего социального уклада жизни населения, меняющего его нравы, аппетиты, стремления и чувства. Нова вера, раз появившись, сама оказывает воздействие на это изменение.

Сорокина интересуется будущность религиозного расслоения. Он считает, что оно не исчезнет (это могло бы быть тогда, когда люди стал бы членами одной религии,, но это маловероятно). История говорит не об уменьшении, а об увеличении числа религиозных групп, о росте <154> религиозной гетерогенности общества. Меняются только формы верований и потому "не приходится надеяться на исчезновение религиозного расслоения ...но крайней мере в ближайшие столетия". Более вероятным Сорокин считает ослабление антагонизма, вызываемого различием верований.

Предположения Сорокина о численной стабильности религиозных групп в сравнительно небольших промежутках времени получили подтверждение. Послевоенные исследования зафиксировали, например, что среди приверженцев конгрегационалистской церкви в конце 40-х гг. в США 67% составляли представители высших и средних слоев, а у баптистов — только 32%. За прошедшие с тех пор десятилетия эта разница несколько уменьшилась (прежде всего за счет миграции), но все еще имеет место. Чем это обстоятельство можно объяснить? Принимая во внимание, что США — наиболее характерная с точки зрения религиозного плюрализма страна, можно предположить, что для такого общества, устойчивость связи религиозной принадлежности с социальным расслоением объясняется специфической для каждого слоя религиозностью и религиозными запросами, которые учитывают и, удовлетворяют разные церкви и деноминации (в одних сильнее подчеркнуты ритуалистические моменты, в других — спонтанно-эмоциональные и т.д.). Религиозный плюрализм в данном случае связан со специфической для разных социальных слоев религиозностью.

Религия в ее отношении к социальному неравенству и стратификации должна быть, рассмотрена еще в одном аспекте — в связи с проблемой легитимации неравенства, и вытекающего, отсюда социального расслоения. Возможен вариант, когда неравенство оправдывается и не считается несправедливостью, если оно вознаграждается, как это имеет место в кастовой системе: отправным является состояние неравенства и на его признании строится вознаграждение, представляемое и религиозных понятиях.

Иначе обстоит дело в обществах, которые идеологически утверждают равенство всех людей которым тем не менее присуще социальное расслоение и неравенство. Можно оправдывать такое положение ссылкой на различие индивидуальных способностей (как это часто и делается) и сводить проблему, равенства к равным "стартовым возможностям". В какой-то мере такая легитимация может быть эффективной в обществах с высокой вертикальной мобильностью, чтобы можно было рассматривать достижение высокого положения как результат индивидуальных усилий. В обще-

ствах с малоподвижной системой стратификации чаще всего легитимация осуществляется посредством сакрализации существующего порядка, конкретно существующего неравенства (если оно не является прирожденным). При этом возможны два типа религиозной легитимации социального неравенства: в одном случае, оно обосновывается как божественный порядок вещей, в другом —, как нечто связанное с нарушением божественных уст<153>новлений. С точки зрения христианства "святость", обладание блаженством не связаны с положением индивида в системе социальной стратификации (блаженны нищие). В христианстве проблема оправдания неравенства решается как проблема *теодицеи* оправдания зла. И эта проблема решается христианством в ходе его долгой истории, на протяжении которой происходили не раз кардинальные изменения в системе социальной стратификации.

Вебер дает блестящий анализ проблемы теодицеи в контексте социальной психологии мировых религий (во введении к "Хозяйственной этике мировых религий"), рассмотрения связи между религиозной этикой и интересами отдельных социальных слоев: религия "бедных" отличается от религии "богатых".

Вебер показывает, что развитие рациональной религиозной этики именно в обладающих меньшей социальной значимостью слоях объясняется прежде всего их положением в обществе. Представители обеспеченных слоев, пользующихся почестями и властью, обычно создают свою сословную легенду, основанную на якобы особом присущем им свойстве — большей мастью преимуществе происхождения; сам характер жизни этих слоев питает их чувство собственного достоинства. Напротив, слои социально угнетенные, место которых в обществе оценивается негативно, основывают свое достоинство прежде всего на вере в предназначенную им миссию добиться того, чтобы все изменилось—и те, кто "здесь" последние стали бы первыми. Верующие из низших слоев больше склонны к ориентации на потусторонний мир и вознаграждение в жизни иной. Они чаще испытывают страдания в своем соприкосновении с социальной системой и острее ощущают это как несправедливость, а потому они склонны рассматривать "этот" мир как область действия злых сил, сатаны.. Они нуждаются в утверждении некой глубокой справедливости или смысла, который в конечном счете возобладает, добро должно победить зло. Привязанность к "другому миру" знаменует их отказ от погони за мирским успехом, но отказ, который сулит нечто большее, чем то, от чего здесь приходится отказываться ("легче верблюду пройти сквозь игольное ушко, чем богатому попасть в царство божье на небесах" — излюбленный сюжет проповедей). Напротив, теодицеи высших слоев— это традиции "хорошей судьбы", а не отчаяния и бегства: удачливый хочет знать, что его удача — не слепой случай, что она заслуженная награда, что он ее стоит. У высших слоев экономическое процветание рассматривается как знак милости

божьей, у низших — подозрительное или негативное отношение к богатству, в котором часто видят корень зла и угрозу "гибели".

Итак, в каждом обществе, где члены разных социальных слоев исповедывают общую религию, существует тенденция к образованию ее модификаций и реинтерпретацией применительно к интересам и ценностям каждой социально-экономической группы. Согласно Трельчу, "секты", стоящие на позициях неприятия и осуждения "мира", находят <156> опору в низших социальных слоях, тогда как "церкви", благословляющие существующие порядки, — в высших и средних.

Социальная стратификация получает отражение в религиозном мировоззрении, которое может быть ориентировано существенно различным образом: 1) на воздаяние только в посмертной жизни, в этой остается только нести бремя испытаний, потому что ."здесь" ничего изменить нельзя; это позиция полной *социальной пассивности*; 2) человек — творение божье и в развитии общества он совершенствуется, все больше торжествует гуманное начало, утверждая совершенный и справедливый порядок как царство божие на земле, человек призван работать над тем, чтобы его приблизить: мирская эсхатология *социального оптимизма*, 3) другая разновидность мирской эсхатологии — *милленаризм*: спасение ожидается в пределах истории, но не на путях постепенного, "эволюционного" совершенствования того, что есть, а путем ломки мира и непредсказуемого вмешательства высших сил, и общество уже на пороге этого полного преобразования всей жизни, оно наступит скоро и внезапно начнется "тысячелетнее царство божье" (лат. *millenium* — тысячелетие) на земле; 4) самая радикальная разновидность эсхатологии — *апокалиптическая*: мир ждет катастрофа и тогда свершится последний и страшный суд, закончив бег времени. С религиозно-мировоззренческой ориентацией связана установка на движение членов тех или иных религиозных групп вверх или вниз в той или иной стратификационной системе, т.е. — на социальную мобильность.

Социальная мобильность существует, в большем или меньшем объеме, во всех обществах на разных стадиях истории. В прошлом мобильность осуществлялась в небольшом объеме, т.е. движение вверх или вниз касалось лишь немногих, но в ходе развития расширяются структуры возможностей общества; могут изменяться не только объемы, но и каналы социальной мобильности. Такой традиционный канал, как религиозные роли, продолжает быть каналом мобильности, хотя и в несколько модернизированной форме. Церковные должности разного уровня для разных слоев служили и продолжают служить часто одним из немногих шансов занять "положение" и продвинуться вверх в обществах, где сильны сословные традиции. Церковные учебные учреждения часто выполняли важную функцию — давали дорогу способным людям. Нехватка священников сегодня у католической церкви связана, наряду с прочим, и с тем, что стало больше каналов для продвижения вверх в связи с развитием светского

образования (вообще для всех ролей в современном обществе константой является возрастающее значение образования в процессах мобильности).

Несмотря на существование христианского идеала равенства всех людей, в западном обществе до последнего времени доминировала норма, не одобряющая социальную мобильность, человек может стремиться к продвижению для себя лично. В любой, в том числе и религиозной форме, понимание общества как социального организма, <157> построенного по иерархическому признаку, обосновывало и оправдывало неподвижность социальной структуры в целом и неизменность положения, занимаемого в нем каждым человеком. В индуизме, например, это — кастовая норма, в христианстве — идея божественного порядка (каждый оставайся в звании своем). Религия выступает в совокупности с другими переменными факторами, формирующими "стиль жизни".

Религия и семья

Семья относится к числу самых древних форм социальной жизни людей. Родственные связи были первоначальной формой организации общества. Понятно, что в условиях неразвитой социальной дифференциации религиозные действия совершались в рамках этой первоначальной социальной структуры.

На этой основе возникло предположение: семья и религия находятся между собой в такой тесной связи, что семья может быть понята именно как "естественный" носитель религии, как религиозное образование. Эта точка зрения была развита французским историком: Н.Д. Фюстель де Куланжем в работе "Античный город" (1864)³⁷, а также английским востоковедом В. Робертсон Смитом применительно: к древнеарабскому обществу. Правда, то, что Фюстель де Куланж называл семьей, более точно можно было обозначить понятием "род". По мнению автора, "семья" в этом смысле была первоначально единственной формой общества, но христианство разрушило эту семью.

Точка зрения, рассматривающая семью как сакральное образование, обычно подтверждается ссылками на то, что во многих обществах религиозные ритуалы совершались в рамках семьи и огонь домашнего очага считался священным. Довольно часто и в настоящее время семья является тем местом, где совершаются религиозные ритуалы, но при этом следует помнить, что то, что мы называем семьей сегодня, существенно отличается от того, что было семьей в древних обществах.

В ходе развития и внутренней дифференциации общества его институциональные образования разделились на две сферы — частную и общественную области жизни. Семья во многом утратила черты, общественной

³⁷ Фюстель де Куланж П. Д. •Гражданская община древнего мира. СПб.. 1 906.

(публичной) организации, которыми была наделена в прошлом, и стала в большей мере делом частной жизни. В то же время Р. Белла, прослеживая религиозную эволюцию, показывает, что в ней происходит "приватизация" религии (эта тенденция фиксируется также в теориях секуляризации). Религиозные верования и религиозная ; практика в современном обществе становятся в значительной мере делом личного выбора, частным делом. Возможно, с этим связано то обстоятельство, что сегодня в первую очередь многих привлекают те религиозные ритуалы, которые связаны с событиями семейной жизни. <158>

В свою очередь, и деятельности современной христианской церкви значительную долю составляет именно то, что связано с семьей — ритуальное оформление, ее увеличения и уменьшения, бракосочетания, религиозное воспитание детей. Церковные деятели склонны сегодня рассматривать семью как главную и нерушимую базу организованной религии в ее традиционных формах.

Действительно, в современном обществе существует тесная связь между церковью и семьей. Социологические данные подтверждают, что церковная деятельность в большей степени обращена к женщинам и детям, среди церковных преобладают мероприятия, связанные с семьей, среди прихожан сегодня в церкви большинство составляют женщины.

Тем не менее, в ряде отношений взаимосвязь семьи и религии представляется в настоящее время не столь уж однозначно нерушимой; во всяком случае, понимание существа и характера этой связи требует принять во внимание те изменения, которые претерпели и семья, и религия, как повлияли эти изменения на отношения между ними.

Прежде всего в общественном сознании произошло изменение в оценке значимости и необходимости ритуального сопровождения таких событий как рождение ребенка, бракосочетание и смерть. Сегодня достаточно значительному числу людей представляется возможным обойтись без церковного ритуала в этих случаях. Очень часто, ритуалы рассматриваются как желательные потому, что они имеют эстетические достоинства, или просто потому, что "так принято", т.е. они утратили прежний "жизненно-необходимый смысл". Большинство проявлений жизни утрачивают свое прежнее сакральное измерение. Смерть в современном обществе воспринимается, в отличие от прежнего, преимущественно как "удел старости". Во всяком случае, в отличие от того общества, которое изучал Б. Малиновский, в современном практически больше не существует такой социальной группы, в которой смерть одного из членов воспринималась бы как угроза ее существованию. Это пример, показывающий изменение социального смысла и значения многих ритуалов, продолжающих еще существовать.

Если внимательно присмотреться к продолжающим совершаться ритуалам и составу их участников, то во многих случаях обнаружится отсут-

ствие четко определенной по Составу и численности социальной группы, которая является их носителем. Это происходит по причине столь очевидного ослабления родственных связей; часто они поддерживаются чисто номинально и не рассматриваются как *обязывающие* к определенным поступкам, участию в семейных церемониях. Возрастающее различие социальных позиций среди родственников приводит к тому, что нередко контакты в социально оформленном ритуальном выражении заменяются более "приватными", "интимными" и в оформлении семейных событий, т.е. без церковного ритуала. Короче говоря, современная семья не является тем незыблемым фундаментом церковно-ритуальной деятельности, каким она была в традиционном <159> обществе. Часто без церковного ритуала считают возможным обойтись, I заменяя его тем или иным эквивалентом, не имеющим отношения к церкви и религии. Семья большей частью, перестает быть местом проведения общественных ритуалов (государственных праздников).

Для понимания отмеченных изменений представляет интерес осуществленный Т. Парсонсом теоретический анализ отношений, связывающих "семью и церковь" в современном обществе. Он исходит из того, что современная семья и церковь в ходе и в результате социальной дифференциации стали весьма специализированными структурами. Они утратили возможность, которой обладали прежде, выступать в качестве компетенций, организующих определенные сферы жизни тех или иных групп. Как семья, так и церковь в современном обществе оказывают влияние на индивидов не посредством "организаторской компетенции в определенных сферах жизни", но благодаря "мотивационному ангажементу" (семья) и "ценностному ангажементу" (церковь).

Утраченное значение "организующей силы" оба института компенсируют выполняемыми функциями поддержания общества в двух существенных для него процессах, связанных с "пограничными структурами" жизни индивида. Семья — и социализации индивида, закладывая основу личности в промежуток от рождения до начинающегося участия в жизни (большого) общества. Церковь — в соотношении человека с конечными условиями его существования, "последней реальностью", выходящей за пределы конкретных контекстов жизненного опыта, помогающим обрести смысл жизни и справиться с загадкой смерти.

Парсонс констатирует, что оба институциональных комплекса в процессе дифференциации были лишены прежнего значения. Это не означает, что в результате социальной дифференциации семья и религия вообще "утратили значение", такой вывод был бы поверхностно-упрощенным. Роль церкви, как отмечает Парсонс начинается тогда, когда первоначальная связь с матерью и зависимость от семьи частично разрушаются, уступая место восприятию общественных ценностей.

Однако Парсонс приходит к выводу, что в результате утраты

прежних функций и значения между семьей и церковью в современном обществе возникает расхождение, которого прежде в таком размере не существовало, что современная семья не является больше той социальной единицей, которая имела сакральное значение и в пределах которой осуществлялась религиозная жизнь, религиозные ритуалы, "социальное тело" которых она составляла.

Выводы современных социологов не опровергают полностью тех заключений, к которым пришел Фюстель де Куланж, если помнить, что "семья" античного общества была иной по сравнению с современной семьей и ее можно было бы обозначить как "род". Эта структура выступала носителем и началом "семенных культов" и сакрализованных <160> генеалогий, у нее были свои религиозные символы, и хотя это не является безусловно обязательным и достоверно подтвержденным — такая семья могла почитаться как "священная вещь" (в понимании Дюркгейма). Такая семья (клан, род) обладала необходимым для сакрализуемой "вещи" качеством — долговременностью.

Однако в большинстве обществ, поднявшихся над примитивным этапом эволюции, семья не является долговременным социальным институтом. Это относится и к традиционной семье, которая на протяжении XIX и XX вв. в развитом обществе все больше уходит в прошлое и утрачивает ряд функций, которые выполняла прежде. Так называемая одноветвевая семья, в которой совместно живут три поколения, была приспособлена к стабильному аграрному обществу. Формой семьи, наиболее приспособленной к условиям индустриального общества, является нуклеарная семья. Таким образом, в процессе социального развития происходил распад более крупных семейных единиц. Нуклеарная семья обособляется от более широких групп родственников. Родственные связи в индустриальном обществе ослабляются наряду с другими факторами то обстоятельство, что социальная мобильность обуславливает часто разное общественное положение членов семьи, что порождает различия в стиле жизни и возможностях братьев и сестер, а вместе с этим подчас и взаимное непонимание и отчуждение.

Функции, которые утрачивает семья (как кооперативное трудовое объединение, например), не являются все же для нее неотъемлемыми и определяющими в ней главное. Это главное остается — социализация детей, точнее — начальная и совершенно особая ее фаза. Она решается в универсальной, как эмпирически установлено, относительно длительной связи между немногими лицами (чаще всего, кроме отца и матери, — бабушка и Дедушка) с новорожденными. В этой фазе происходит то, что психологически можно обозначить как образование первичного доверия, и вне семьи никакой другой институт не может обеспечить его возникновение. Но именно эти-то глубинные характеристики семьи являются столь интимными, что недоступны не только социологическому из-

мерению, но и вообще всякому объективирующему выражению. Можно полагать, что в этом смысле семья не детерминируется социологически фиксируемыми отношениями с другими социальными институтами, включая церковь и религию

С учетом сказанного обратимся теперь к вопросу об отношении религии к семье, имея в виду свойственное "религиям спасения" понимание семьи и поучения, касающиеся семейной жизни, т.е. нормативный аспект отношения религии к семье.

Религии спасения, такие, как буддизм и христианство, должны были пройти долгий путь поисков, прежде чем им удалось найти способ совместить признание общественно полезных функций семьи с их индифферентным отношением к общественной жизни "в миру" как проявлением основной религиозной установки неприятия мира.

Первоначально отношение христианской религии к семье и браку <161> было скорее негативным: привязанность к семейному очагу и верность родственным обязательствам вступали в противоречие с исключаящей все остальные узы приверженностью религиозной группе. Это объясняется особенностями процесса возникновения религий спасения как религии универсальных, которым приходилось утверждаться в противодействии традициям "народных религий". Если иудаизм, из которого выросло христианство не которым оно должно было размежеваться, во времена проповеди Иисуса основание семьи и рождение детей поднимал до религиозно-нравственного долга, то в высказываниях, вкладываемых в уста Иисуса, звучит негативное отношение к приверженности семье, вплоть до отрицания того, что дети должны заботиться о том, чтобы похоронить умершего отца³⁸.

В посланиях ап. Павла нет осуждения обычной семейной жизни, но все же предпочтительнее для тех, кто это может, быть свободным от семейных уз: "неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене". Поэтому "кто непоколебимо тверд в сердце своем, не будучи стесняем нуждою, но будучи властен в своей воле, решился в сердце своем соблюдать свою деву,— тот хорошо поступает" (1 Кор. 7,32—33,37). Монах посвящает себя служению Богу, давая обет безбрачия.

Правда, уже в посланиях и относящейся к этому времени неканонической литературе начинает утверждаться в качестве нормы постоянство в семейной жизни, взаимная ответственность супругов, от-

³⁸ В евангелии от Матфея: "Когда Он еще Говорил к народу, Матерь и братья Его стояли вне дома, желая говорить с Ним. И некто сказал ему: вот. Матерь Твоя и братья Твои стоят вне. желая говорить с-Тобою. Он же сказал в ответ говорившему: кто мать

Моя. и кто братья Мои? И .укавав рукою на учеников Своих, скачал: вот мать моя и братья мои. Ибо. кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне бра' и сестра и мать" (Матф: (2. 46—50). См. также: Матф. 8. 19—22 и Лука 9, 57—62.

цовские обязанности. Преобразования христианских представлений о семье и браке совершалось довольно медленно и этот процесс растянулся до позднего средневековья, завершившись тем, что христианство превратилось и главного глашатая обстоятельно разработанной морали семьи: запрет внебрачных отношений, нерасторжимость брака и т.д. Правда, во всей своей строгости христианское учение о семье и браке никогда не могло быть осуществлено. Само же церковное право рассматривает определенные возможности признания недействительными брачных уз и расторжения брака.

Учения о семье и браке, нормы семенных отношений, устанавливаемые разными конфессиями, оказывают определенное влияние, — как это показывают данные исследований, — на поведение приверженцев соответствующих конфессий. В какой-то мере, церковь способна осуществлять в этом отношении функцию социального контроля. Данные, полученные до начала 60-х гг., свидетельствовали, например, о том, что католики по сравнению с протестантами реже вступали в смешанные браки, реже прибегали к абортам, у них было меньше <162> разводов, семьи были более многодетными. В интерпретации этих данных возникли расхождения. Одни видели в этих данных результат церковной социализации. Другие считали, что решающее значение имеют различные ценностные ориентации у протестантов и у католиков. Например, более высокая мобильность у протестантов находит проявление и в большей семейной мобильности, поскольку развод интерпретируется просто как прекращение отношений, которые уже не обеспечивают партнерам желаемой цели — обретения счастья.

Исследования последнего времени показывают, что с конца 50-х гг. на протяжении двух-трех десятилетий изменения шли в развитых Западных странах в одном направлении: католическое население все в большей степени перенимало "протестантские" ценностные ориентации и образцы поведения. Этот феномен можно рассматривать как подтверждение того, что обозначаемые как "протестантские" ценности — независимо от их религиозного происхождения — возможно были одновременно социокультурными доминантами, в то время как другие религиозно обоснованные ценности со временем утрачивали влияние. Так, например, католики фактически пренебрегают церковным запретом на использование средств прерывания беременности (но крайней мере в большинстве развитых индустриальных обществ).

Процессы изменения структуры семьи, ее функций, ценностных предпочтений включены в общин процесс социальных перемен в обществе и одним из факторов, воздействующих на изменения в семье и браке, является влияние религии и церкви. В каком направлении идет это влияние, в какой мере оно ощутимо в масштабах общества, какова динамика этого воздействия — это вопросы, которые еще требуют все-

стороннего изучения.

ЛИТЕРАТУРА

- Вебер М.* Теория ступеней и направлении религиозного неприятия мира // Религия и общество. Хрестоматия по социологии. Ч. 11. С. 57-79.
- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Там же. С. 80-97.
- Никольский П.* История русской церкви // Там же. С. 97-108
- Сорокин П.* Система социологии // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. Ч. 1. С. 162-167.
- Мнимгейм К.* Идеология и утопия // Там же. С. 47-57.
- Булгакова С.* Народное хозяйство и религиозная личность // Там же. С. 152-157.

VII. СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ

Секуляризация как исторический феномен

Религия изменяется. Она претерпевает большие или меньшие изменения на протяжении подчас небольших отрезков времени, так что эти изменения заметны в пределах жизни одного поколения. Однако изменения могут быть и долговременными, растягиваясь на столетия. Религия более консервативна, чем другие сферы сознания. Здесь особенно велика сила традиции. Каждая религия претендует на обладание подлинным божественным откровением, т.е. вечной истиной. И все же, если религия остается неизменной, тогда как жизнь общества и сам человек, его опыт становятся другими, то происходит отчуждение религии от того, чем живут люди, их реальных интересов и запросов.

Уже в прошлом веке было отмечено, что изменения, происходящие в религии на протяжении Новой истории, начиная с XV—XVI вв. выражают общую тенденцию уменьшения влияния религии в обществе и в жизни отдельного человека. Религия становится как бы менее нужной им. Чтобы преодолеть вырастающую "стену отчуждения" между нею и изменившимся миром, религия вынуждена идти на компромисс, приспособливаться к изменившимся условиям, вносить коррективы в вероучение, социальные и этические доктрины, формы организации, методы деятельности. Для обозначения явлений такого рода применяются два понятия — *секуляризация* (изменения во взаимоотношениях религии с обществом) и *модернизация* (изменения в самой религии, продиктованные стремлением повернуть церковь "лицом к миру", идти в ногу со временем). Это понятия тесно связанные и дополняющие друг друга.

Секуляризация означает "обмирщение": то, что было достоянием веры и церкви, становится со временем от них независимым, *светским*. В истории Европы это коснулось первоначально церковной собственности и власти духовенства, а позже, начиная с эпохи Просвещения, этот процесс распространился и на духовную сферу, культуру образование.

Термин "секуляризация" в этом значении был использован в 1646 г. французским посланником Лонгвилем на переговорах, предшествовавших заключению Вестфальского мира, и подразумевал удовлетворение интересов победивших держав за счет конфискации монастырских владений. Секуляризация церковного имущества довольно широко практиковалась европейскими монархами в XVII—XVIII вв. В России, <164> например, Петром I и Екатериной II. Наиболее радикальный шаг в этом направлении был сделан в самом начале Великой Французской революции, когда по предложению гражданина Талейрана Национальное соб-

рание 2 ноября 1789 г. приняло краткое решение: "Все церковное имущество находится в распоряжении нации". Это означало конфискацию церковного имущества, закрытие монастырей.

Важнее был, однако, даже не экономический, а политический аспект этого процесса. В ходе революций в Англии, Франции, войны за независимость в США была выдвинута идея народного суверенитета: законным авторитетом обладает не Бог и традиция, но народ. Своей волей он устанавливает политические свободы, а не подумает их из рук церкви, от имени Бога.

Впоследствии понятие секуляризации приобретает еще более широкое значение и сегодня оно означает ряд социальных изменений, знаменующих собой, освобождение из-под контроля духовенства как социальной группы, из-под контроля церкви как социального института (или моральной, силы.), т.е. освобождение от религиозного контроля в мирских делах. Примером секуляризации как установления светского контроля над делами, которые ранее считались прерогативой церкви, могут служить события, развернувшиеся в Венецианской республике в начале XVII в.

В 1606 и 1607 гг. Венеция находилась под интердиктом, наложенным папой. Венеция установила порядок, согласно которому представители духовенства, обвинявшиеся в уголовных преступлениях, должны были предстать перед "мирским" судом, а не церковным: венецианское право ограничивало вклад мирян на нужды церкви, регулировало строительство церковных зданий, и т.д. Папская курия враждебно относилась к отказу Венеции участвовать в крестовых походах, к исключению духовенства и клерикально настроенных семейств из правительственных советов, стремлению сохранять дипломатические и торговые связи с не-христианскими странами. Для папства Венеция являла собой опасный пример государства, настаивавшего на принципе автономии таких сфер человеческой деятельности, как политика, экономика и культура. Главный предмет спора — допустимо ли заниматься разнообразной деятельностью в соответствии с принципами, принимающими во внимание только человеческие цели, которым они призваны служить, или же, наоборот, эта деятельность должна контролироваться церковными властями и служить высшим духовным целям. Венецианцы считали, что в мирских делах над ними нет и не должно быть власти.

Мирские притязания Венеции означали в глазах Рима мятеж против предустановленного божественного порядка в целом. Они угрожали традиционному представлению об обществе как структурном целом под властью единоличного главы и обществе как функциональном единстве, в котором вся деятельность должна быть подчинена служению высшим, т.е. религиозным целям; "Речь шла об отказе от средневекового христианского представления о мире и его устройстве, от всей <165> традици-

онной формы организации человеческих представлений: секуляризация покоилась на глубокой убежденности и том, что вечные истины недоступны человеческому интеллекту и что только ограниченные знания, представляемые опытом в этом мире, имеют значение для земной человеческой деятельности. Человек живет как бы в двух отдельных мирах, земные и небесные явления несовместимы, и не отвергая веры в бога, отдавая богу богово, в то же время человек должен воздать кесарю — кесарево. Венецианцы защищали действия республики апеллируя исключительно к государственным интересам.

Позиция, которую отстаивала Венеция, была связана с развитием Ренессанса в Италии. Но практическое осуществление секуляризации в Европе началось еще раньше — замена клириков мирянами в правительственных учреждениях, передача юридической власти, ранее принадлежавшей церкви, светским судам, а также — секуляризация церковных земель и имущества. Так, в течение XVI в. управление госпиталями во Франции и филантропическая деятельность в Англии в значительной степени перешли из рук духовенства к светской администрации. Это мотивировалось тем, что подобные дела больше относятся к светскому порядку на земле, а не к компетенции иного мира, спасающего души. Итак, нужно отличать интересы веры от интересов государства. Отлучение Венеции закончилось поражением папства, и оно уже никогда больше не пыталось бросить вызов светскому порядку в такой открытой форме.

В XVII в. начинается секуляризация науки (Галилей, Декарт, Ньютон, Бэкон, Гоббс, Локк). Принцип разделенное разума и веры, светского и духовного начал, и, следовательно, независимости начала светского, наглядно проявляется не только в политической научной мысли той эпохи, но и этике, которую начинают рассматривать как светскую науку.

Европейское Просвещение раздвинуло границы и углубило процесс секуляризации, противопоставив религии самостоятельный и не зависимый от нее человеческий разум. Оно и в теории и на практике подрывало влияние религии, утверждая *самостоятельность мира*: человек не нуждается в опеке со стороны религии и церкви. Тем самым был брошен вызов христианским церквям, стремившимся сохранить свое господствующее положение в обществе, навязывающим религию силой или законодательством, объявившим войну науке и демократии. В понятии секуляризации выражается с этих пор главным образом именно идея самостоятельности мира, освобождения человеческого разума от порабаствующих его теологических догм и запретов, освобождение человеческой совести от насилия в выборе мировоззрения, убеждений. Идет борьба за то, чтобы отделить церковь от государства, а школу от церкви.

<166>

Секуляризация была одной из главных сил, которые сформировали современную культуру и общество. Она утверждала тот светский дух, который присущ современному человеку. Сегодня мы живем в секулярном обществе. Это и есть тот результат, к которому привела секуляризация как многосторонний исторический процесс, благодаря которому в современных развитых странах коренным образом изменилось положение религии, веры и церкви в обществе. Этот процесс, начавшийся в Европе, продолжается сегодня на мировой арене. В понятиях светского государства, светского общества выражается тот факт, что отношения между людьми в обществе перестают быть религиозно обусловленными. Религия и церковь утрачивают прежнее место и значение.

Это выражается в том, что сходит на нет или просто исчезает апелляция к богу, религиозная интерпретация в объяснении различных сторон действительности, равно как и в решении жизненных проблем общества и личности. Язык религии, ее понятия все больше отдаляются от повседневного опыта, реальной жизни, становятся все более чужеродными по отношению к ней. Все меньше остается точек соприкосновения между жизнью современного мира и церковной проповедью. Вплоть до XIX в. во всех существующих обществах религия служила фундаментом формирования мировоззрения, лежащего в основе той или иной культуры, в целом. Современное общество тяготеет к выработке своего мировоззрения, независимого от религиозных символов и мифов, опирающегося на науку, обретающего опору в широком распространении и повышении уровня образованности. Секулярные отношения и взгляды — это значит свободные от прямого религиозного воздействия, не интегрированные в религиозную смысловую структуру. Это относится к важнейшим областям современного общества, его институтам, которые больше не нуждаются в религиозной легитимации,. Это относится к современному государству с его законодательством и правом, к экономике с ее рыночным механизмом. Это относится к естествознанию и технике, к социальным и гуманитарным наукам, к искусству, к культуре в целом. В результате длительного исторического процесса все эти области жизни общества и его институты выделились как самостоятельные, обладающие своими собственными мерками и способами деятельности, из религиозно обусловленного строя жизни общества и его культуры как единого целого, построенного на религиозной основе. Вместе с тем и сама религия превратилась в *одну из сфер* жизни общества, тогда как прежде она выступала в качестве объединяющей его силы, его "всеобщего синтеза". Теперь она существует в одном ряду с искусством, наукой, философией и т.п. Теперь никому в голову не придет усмотреть в теологии ту "царицу наук", которая прежде властвовала над умами и осуществляла роль верховного цензора в любой сфере человеческого познания. Религия не

изолирована, конечно, от других сфер жизни, но она включается в политическую, например, или экономическую деятельность самое <167> большее как мотивация поведения тех людей, которые являются верующими. В искусстве религиозная традиция теперь один из возможных источников, которым может пользоваться художник в зависимости от его личных склонностей, вкусов или целей. Хотя наука не исключает религию, она в значительной степени лишает ее значения в качестве объяснения действительности, во многом обесценивает свойственный ей способ объяснения и ценность религиозной картины-мира. Такова институциональная сторона секуляризации общества.

Но и в общественном Сознании во многом уменьшилось значение религии как "путеводителя" человека, ищущего опоры для решения своих жизненных проблем. Часто она — если не сбрасывается совсем — как бы встраивается в систему современного мировоззрения и *используется* в ней в качестве вспомогательного средства. Светский принцип, секулярность, свобода совести, воплощаются в понимании человека, в его самосознании как, свободного автономного субъекта: он ничего не обязан принимать просто на веру, слепо подчиняясь силе традиции, он критически воспринимает и оценивает их мир, в котором он живет, доступен его пониманию, он устраивает этот мир сообразно своим целям и возможностям, он никому "другому" никакой стоящей над человеком силе ничем не обязан. Все чем он обладает, добыто им самим, а не даровано свыше. В общественном сознании господствуют идеи, определяющие его, в основном, "посюстороннюю, мирскую" ориентацию.

В современной социологии на чисто эмпирическом уровне секуляризация описывается как процесс, при котором подвергаются сомнению верования в сверхъестественное и связанные с ними ритуалы, и институт религии утрачивает свое социальное влияние. Является ли процесс секуляризации необратимым? Означают ли те перемены, которые привели к изменению роли религии в жизни общества, что дело идет к полному исчезновению религии? Ответ на этот вопрос не столь уж очевиден. Скажем, религия сегодня не воспринимается как помеха прогрессу, как препятствие на пути развития науки. Проблемы, которые были столь острыми и насущными вчера, сегодня уже ушли в прошлое. Между тем, процесс секуляризации встречает противодействие, возникают движения за "возрождение" традиционных религий, за "религиозное обновление". Попытки "возвращения религиозности" часто связаны с возрастающей сложностью жизни, с поисками стабильности, психологической устойчивости перед лицом проблем, порождаемых современным этапом общественного развития, таких, как отчуждение от природы, утрата связи с традицией и т.п. Означает ли наметившаяся сегодня тенденция возвращения к мифологическим и ре-

лигиозным мотивам серьезный поворот к религии или только по верхностный религиозный энтузиазм? Ответ на этот вопрос предлагают теории секуляризации, сформулированные на основе различных подходов современной социальной наукой. <168>

Теории секуляризации

Сегодня существует согласие в том, что секуляризация имеет большое значение и является характерной чертой современного общества, что традиционные религиозные символы и ценности не могут выполнять как прежде функцию объединяющей общество силы и что в решении вставших проблем определяющая роль принадлежит науке и технологии, в современном обществе очевидно расхождение между религиозной принадлежностью и другими социальными ролями. Примером может служить уравнивание в нравах всех граждан в светском государстве вне зависимости от их религиозной принадлежности. Это проявление секуляризации в XVIII-XIX вв. на правовом уровне позднее было распространено и на социальный уровень: арелигиозность не влечет сегодня за собой далеко идущих последствий, не ставит индивидуум вне общества. ;

Однако существуют значительные различия в понимании причин и последствий секуляризации, а также — перспективы религии на будущее. Одни полагают, что секуляризация представляет необратимый процесс, который неуклонно ведет к сокращению сферы действия религии, к прогрессирующему ее упадку и исчезновению. Другие утверждают, что секуляризация означает лишь видоизменение религии, что на смену изжившим себя формам религии приходят новые, но религия продолжает существовать. В секуляризации они видят нормальный, здоровый процесс, способный может быть даже усилить влияние религии в ее обновленных образцах. Мы рассмотрим теории секуляризации, которые сегодня считаются наиболее обоснованными и имеющими ключевое значение.

а) секуляризация как утрата "священного" и угроза социальному Порядку и согласию. Так оценивает один из виднейших современных социологов П. Бергер секуляризацию. С его точки зрения этот процесс влечет за собой много важных последствий как для жизни отдельного человека, так и общества в целом. В книге "Священная завеса" (1967) он определяет секуляризацию как процесс освобождения человека, различных сфер жизни общества и культуры от власти церкви и организованной религии. Речь идет о таких явлениях, как отделение церкви от государства, создании системы светского образования, потере интереса к религиозным сюжетам в искусстве, завоевании наукой самостоятельности по отношению к теологии и т.д.

Происходит не только секуляризация общества, его институтов, но и

секуляризация сознания. Секуляризация на уровне социальной структуры ("объективная секуляризация") имеет свое подобие на уровне сознания индивида ("субъективная секуляризация"): обычный человек, "человек улицы", становится во все большей степени безразличным к религии. Его повседневная жизнь исключает необходимость обращения к церкви, он постоянно переносит на "потом" обязанности, связанные с церковной жизнью, а то и вовсе забывает о них. П. Бергер <169> констатирует, что религия все меньше влияет на семейную жизнь, становясь и здесь "антикварной" вещью. В политике человек руководствуется сегодня мотивами, далекими от религиозной веры.

Секуляризация неразрывно связана с плюрализмом мировоззрений, в том числе и с плюрализмом религиозным. Религия перестает быть символом той главной снятыми, которая объединяет и сплачивает как единое целое то или иное общество. Она становится делом личного выбора индивида, а не олицетворением единственно возможной истины и одного, единственно возможного пути в жизни. Религия становится частным делом индивида, она "приватизируется" и это неизбежно приводит к уменьшению ее власти, силы воздействия на жизнь человека.

Возникает противоречие между публичной риторикой, признающей, например, — в США, социальную и этическую ценность религии в ее предельно общей форме "гражданской религии" как духовной основы общества и тем, что она является частным достоянием личности, отдана на откуп индивиду, его субъективным религиозным предпочтениям и его выбору. В этих условиях религия по-своему оказывается ориентированной на рыночные отношения. Плюралистическая ситуация — это ситуация рынка: религии должна быть "продана" клиентам, которые более не ограничены в своем нраве "покупать". Религиозные институты становятся торговыми агентствами, религиозные традиции — потребительским товаром. Все это — эмпирически наблюдаемые процессы в современном обществе. Религия все в большей степени сводится к набору вариантов психотерапевтических программ или не связанных с конфессиональной принадлежностью субъективных ориентации. В целом, констатирует П. Бергер, современное индустриальное общество разрушает традиционные религиозные институты, неизбежно порождая секуляризацию, плюрализм и субъективизацию веры. В этом направлении действуют закономерности динамики развития современного общества, усложнение социально-политических отношений, изменения в средствах массовой информации, урбанизация, изменение стиля жизни.

П. Бергер полагает, что освобождение на путях секуляризации было оплачено весьма дорогой ценой. Религия выполняла важную функцию в обществе, она создавала "священный космос", окружая аурой святости устои жизни, набрасывая на них "священную завесу" и наделяя безусловным смыслом. Общность религиозных верований, ценностей и сим-

волов была тем "клеем", который связывал общество воедино. Религиозные заповеди несли абсолютные непререкаемые императивы и общие цели, без которых общество не может долго существовать. Секуляризация ведет к представлению о том, что нет ничего "святого", абсолютные ценности становятся, относительными и условными, и это ведет к кризису — утрате смысла, аномии, дезориентации человека. Последствия секуляризации, с точки зрения П. Бергера, деструктивны.

Одну из причин и движущих сил секуляризации он усматривает в самой религии, точнее — и иудеохристианской традиции, которая ут<170>вердила монотеизм. В Ветхом завете один бог остается священным, а мир представляет собой бытие, в котором не обитает дух. Природа дана человеку во владение, чтобы он пользовался ею, ее ресурсами. В особенности протестантизм способствовал тому, что М. Вебер называл "разволшебствлением" мира, — пересмотру таких существенных моментов в понятии священного, как вера в чудо, мистика, магия. Все это открыло в дальнейшем дорогу для развития пауки, технического прогресса, современной цивилизации, утратившей бога.

Еще один фактор, способствующий секуляризации, — дифференциация общества, выделение более или менее самостоятельных сфер социального целого, их специализация. В результате религия предстала как некая обособленная (институциональная) сфера религиозной активности и религиозных символов, тогда как общество оказалось как бы выведенным из-под юрисдикции "священного", оставшись принадлежностью "мира". Таким образом, религия сама может способствовать развитию процесса секуляризации. Об этом свидетельствует и теологический модернизм, появление различных вариантов "светской религии".

Итак, по мнению П. Бергера, секуляризация враждебна религии и вместе с разрушением религии ставит под угрозу стабильность общества.

б) *Секуляризация как вытеснение религии наукой, рациональным мышлением, светской этикой.* Эта точка зрения, согласно которой религия ослабевает и будет продолжать ослабевать по мере развития науки и роста образованности общества, является сегодня господствующей.

Многие опросы общественного мнения отразили долговременную тенденцию к упадку религиозной веры в западном обществе. Масштабы и интенсивность религиозной веры имеют отчетливую обратно пропорциональную зависимость от уровня образованности. Религия сильнее там, где человек меньше всего обладает научно-рациональной картиной мира. Все большее число людей осмысливает мир и свою собственную жизнь без помощи религии, и отсутствие религиозной веры значительно больше распространено среди образованных людей. Все чаще церковь рассматривается как "учреждение", все чаще проводится разграничение между "церковностью" и "религиозностью". Зарегистрирована устой-

чивая тенденция падения интереса к религии среди молодежи.

Многие социологи интерпретируют такого рода факты как свидетельство глубоких сдвигов в человеческом мышлении, которое в своем развитии последовательно идет от "мифа к логосу". Американский исследователь О. Ди отмечает в этой связи два обстоятельства. Во-первых — "десакрализацию" восприятия человеком окружающего его мира: область сверхъестественного существенно сокращается. И, во-вторых — рационализацию мышления, веру в разум, логику, науку. В результате в мире не остается места для "тайн", священного, мир как <171> доступный человеческому разуму становится миром," в котором "мистерия" уступает место "проблеме", решаемой с помощью разума. Сама религия, отмечает этот социолог, становится на путь "демифологизации" библейских повествований, т.е. такой интерпретации, которая делает их приемлемыми для образованного человека, — его критического и рационалистического мышления. Поскольку мир может быть объяснен наукой, полагает О. Ди, отпадает надобность в трансцендентном боге и все большее число людей утрачивает интерес к религии: секуляризация ведет к упадку религии. В отличие от П. Бергера, О. Ди позитивно оценивает следствия этого процесса для общества. Наука и светская этика достаточно эффективно помогают решать стоящие перед современным миром проблемы, делая излишними апелляцию к богу и религиозной вере.

в) *Секуляризация как эволюция религии и ее видоизменения в ходе социальных перемен.* Одна из принятых современным религиоведением интерпретаций заключается в Том, что секуляризация означает изменение религии, но не обязательно ведет к уменьшению ее значения. Оно только иначе проявляется.

Согласно Т. Парсонсу, развитие общества идет по пути Дифференциации и религия утрачивает прежнее Значение его "Священного образа", когда обоснованием светской власти служила ссылка на ее божественный источник; религия в результате секуляризации общества, утраты им сакрального характера, отделяется в одну из сфер социальной жизни и становится со временем во все большей степени частным делом. Религия в качестве социального института оказывает поэтому меньше прямого влияния на государство, правосудие, экономику, образование. Но это компенсируется путем, что для индивида, который получает теперь возможность сознательно выбирать религиозную веру, освобождаясь от принуждения со стороны церкви, теологии, религии становится более значимой. Таким образом, христианство все еще сохраняет большое влияние на общественную жизнь. Ведь западное общество создавалось людьми, которые находились, под влиянием христианского этоса и христианского взгляда на мир, оно впитало в себя христианские идеи. Конечно, в результате секуляризации, власть церкви сегодня — только тень ее бывшего могущества, а бог все больше вытесняется за пределы социальной сферы человеческого су-

ществования в область глубоко "личного". И все же в целом западная цивилизация сложилась на христианской основе, которая так или иначе способствовала развитию и науки; и светского государства, и гуманизма, и самого секуляризационного процесса.

Современный человек живет сегодня в социальной системе, впитавшей в себя религиозные идеи и под их влиянием, если не прямым как прежде, то косвенным, опосредованным. И сам он в какой-то мере, чаще всего не отдавая отчета себе в этом, неосознанно, направляет свои действия в соответствии с христианской этикой, ведет себя под влиянием религии, ставшей "невидимой религией". Таким образом, <172> упадок церковной религиозности может вести и ведет к возникновению новых форм религии, отвечающей потребностям человека, живущего в современном обществе, новым проявлениям религиозности.

Американский социолог Р. Белла полагает, что, с возрастанием сложности социальной организации, религия претерпевает эволюцию, в ходе которой она обнаруживает способность не только укреплять существующие социальные структуры, но — изменяя сложившиеся нормы и ценности — способствовать дальнейшему развитию общества. Это относится и к секулярному обществу. Более поздние стадии эволюции религии свидетельствуют о возрастающей ее автономии по отношению к социальной среде и возрастающем влиянии на социальное развитие.

В XX в. на Западе, который далеко ушел по пути секуляризации, как полагает Р. Белла, происходит ослабление организационного контроля над религиозными убеждениями и тем самым ставится под вопрос дальнейшее существование организованной религии в виде церкви; наряду с этим происходит *приватизация религии*. Эти две тенденции взаимосвязаны. Их эмпирическим подтверждением является дистанцирование все больших групп верующих, принадлежащих к разным конфессиям, от своей церкви как института.

Развитие в этом направлении ставит вопрос о внецерковной религиозности: современный христианин — это "секуляризованный христианин", которых живет в сегодняшнем мире — "мире без бога"; живет мирской жизнью, беря на себя ответственность за решение всех проблем, за удачи и неудачи.

Религия, таким образом, должна сегодня искать почву не в потустороннем начале, но в этической стороне" жизни человека в "этом", посюстороннем мире. И поскольку человек продолжает искать смысл своего существования в этих новых взглядах на мир, новое мироощущение, полагает Р. Белла, все же глубоко религиозно. Отсюда — вывод, к которому он приходит: "Процесс секуляризации влечет за собой не ликвидацию самой религии, а изменение ее структуры и роли. Но мы только начинаем приходить к пониманию этого".

Таким образом, Т. Парсонс и Р. Белла видят в секуляризации прежде

всего процесс, в ходе которого религия становится частным делом индивида, т.е. происходит дифференциация во взглядах на мир и плюрализация культуры. Они полагают, что тем самым религия в целом не теряет своего значения и ее влияние на мировоззрение и социальное поведение не уменьшается.

Констатация процесса секуляризации, его проявлений опирается на эмпирические данные и ими проверяется, что же касается выводов относительно изменяющейся роли религии, то они зависят от того, как понимается религия, и прежде всего — от ответа на вопрос, сохраняется ли религия, если исчезает понятие супранатурального, сверхъестественного.

Р. Белла может утверждать, что религия в современном обществе <173> не разрушается, а видоизменяется, потому что он использует для этого определение религии, предполагающее функцию, без которой общество вообще не может существовать. Такой подход, однако равнозначен снятию самой проблемы секуляризации, поскольку все же проблема именно в изменении и ослаблении влияния религии на общество.

Проявления и последствия секуляризации в современном обществе

Опросы общественного мнения, анализ статистических данных о показателях и динамике религиозности отражают долговременную тенденцию к упадку религиозной веры, подтверждают уменьшение ее влияния на жизнь современного общества. Христианство сопротивляется секуляризации, стремится доказать свою жизненную силу, обращаясь к социальным проблемам, осмыслению серьезных моральных проблем, поиску путей их решения; и добивается за счет этих усилий определенных результатов. Так, 80-е годы принесли в США расцвет консервативного евангелического направления христианства. Протестантские фундаменталисты претендуют на абсолютную моральную и религиозную исключительность, обладание вечными истинами спасения, счастья и процветания. Они выступают за запрещение аборт и наркотиков, в защиту традиционной семьи, против сожительства в неосвященном церковью браке, против легких разводов. Фундаментализм проповедует буквальное восприятие библейского учения и требует, чтобы креационизм изучался в школах наряду со светскими теориями происхождения мироздания. Фундаменталисты прилагают массу усилий, чтобы доказать вред не только светского гуманизма, но и "либерального христианства", вставшего на путь его обновления и приспособления к современной науке и современному миру.

Однако исследования, которыми были охвачены буквально все слои американского общества и все религиозные группы, показали не только общий долгосрочный спад в масштабах и интенсивности религиоз-

ности в США, но также и то, что упадок веры в "фундаменталистские" религиозные построения (типа креационизма) оказался еще более быстрым, чем упадок веры в "либеральные" религиозные направления. К этому следует добавить, что международные опросы постоянно показывают: население Западной Европы намного менее религиозно, чем американцы.

Анализ секуляризации не будет достаточно полным, если не рассмотреть более конкретно последствия этого процесса в общественном сознании и не дать ответа на вопрос, существуют ли альтернативы религии? Эти последствия неоднозначны. Во-первых, секуляризация как процесс сокращения и на исчезновения массовой вовлеченности в религиозную жизнь ведет к появлению такого феномена, который можно обозначить как «нерелигиозность». Он включает широкий спектр <174> позиций: от простого равнодушия к религии, арелигиозности, до атеизма и антирелигиозных движений.

Очевидно, что их судьба зависит в первую очередь от их способности предложить конструктивное решение тех проблем, с которыми не справляется религия. Решающим является вопрос — способно ли рациональное мышление, базирующееся на научных методах, выработать мировоззрение, дающее ответы на "конечные вопросы" о смысле человеческой жизни. Речь идет, конечно, не о "науке" в узкоспециальном смысле слова, но об интеллектуальном багаже секулярного общества всех видов *светского сознания*. его духовном багаже, включая философию, этику, эстетическое сознание, социальную мысль. Одна из альтернатив религии и секулярном обществе — светский гуманизм.

Во-вторых, "религиозный вакуум", образующийся в результате упадка традиционной религиозности, ведет к появлению и такой альтернативы, которая выражается в возврате к примитивным формам религии — суеверию, магическим ритуалам, мифологии, астрологии, оккультизму и т.д. Эти верования, своими корнями уходящие в дохристианскую эпоху, достаточно живучи. А в более широком плане — это спектр "заменителей религии", начиная от новых социальных утопий и идеологических мифов и кончая коммерческим культом секса.

Бесплодность слепого следования религиозной традиции в "обезбоженном" секулярном мире не должна служить помехой пониманию того, что столь же бесплодна, чревата тем же моральным хаосом и утратой смысла всякая нигилистическая попытка отбрасывания или разрушения этой традиции. Нельзя забывать, что человеческое сознание основывается на огромном многообразии опыта, включая и опыт религиозный, что весь этот опыт и возникшее на его основе сознание понимания жизни формулируется на языке философии, поэзии, эстетики, политики, а также религии. Без освоения и развития наследия, без преемственности нет пути в будущее. Но именно — освоения и развития, а не в реставрации. Анализ про-

цесса секуляризации в своих выводах ценен в том случае, если избегает как апологетического, так и нигилистического искушения, стремления любой ценой, не считаясь с фактами, сохранить и неизменном, привычном виде или же, наоборот, вычеркнуть религию из жизни общества. Нужны объективный анализ роли и оценка возможностей религии в той или иной ее конкретной форме в том или ином конкретном обществе.

Такой подход актуален и для оценки роли религии в посткоммунистическом обществе. Кризис и крушение социализма в тех его вариантах, в которых он реально существовал, привел не только к дискредитации коммунистической идеологии, одной из ипостасей которой был "воинствующий атеизм". Строительство социализма воспринималось как исторический эксперимент созидания общества без религии и воспитания нового человека, свободного от религиозных "пережитков прошлого", т.е. как осуществление программы секуляризации. Однако на самом деле нельзя ставить знак равенства между секуляризацией как объективно детерминированным социальным процессом и насильственным разрушением религии.

Вместе с тем, крушение социализма было воспринято многими не только как крушение "научного атеизма", неотъемлемой составной части идеологии правящей коммунистической партии, но как крушение любой нерелигиозной формы сознания. Этому-выводу способствовало искушение представить атеизм в качестве главного виновника тоталитаризма.

В результате сегодня можно констатировать кризисные явления в тех современных светских течениях культуры, которые в исторической перспективе развития процесса секуляризации выражали себя вне религиозной традиции или в оппозиции к существующей религиозной культуре. Проявлением всего этого и является сегодня "поворот к религии", надежда на ее "возрождение" в среде, которая прежде тяготела к секуляризации общественной жизни. Этот "поворот" сопутствует и отражает переходное состояние общества, расстающегося с прежними идеологическими устоями и ведущего поиски новых мировоззренческих основ. В этих поисках есть и тупиковые варианты, соблазнительные своей простотой. Один из них — заимствовать готовый образец извне в виде американского (или японского) пути развития, другой — понять задачу восстановления разрушенной национальной традиции как простую реставрацию пройденного.

Долговременной перспективой остается, однако, секуляризация общественной жизни, которая не равнозначна вытеснению религии или тем более попыткам ее насильственного разрушения, но выражается в изменении характера взаимодействия между религией и обществом в результате тех процессов, которые определяют главные направления современного мирового развития.

Секуляризация — сложный и еще недостаточно изученный процесс. Ее исследование до сих пор преимущественно велось на основе анализа общественного развития в его западном варианте. На этой основе вырабатывались методы, понятия, оценки. Между тем, секуляризация развивается в специфических формах в каждом конкретном обществе в зависимости от его особенностей, включая и конфессиональные. В Турции или Японии она не является Простым воспроизведением того, что происходило или происходит в западноевропейских странах. Нельзя не учитывать значительные различия, которые существуют даже между Западной Европой и Северной Америкой, и тем более — Россией.

Тем не менее, уже теперь понятие секуляризации дает достаточно прочную основу для анализа роли религии в современном мире и ее перспективы на будущее. Этот анализ в принципе исключает оценочный подход — что лучше, сохранить или отбросить религию? Он основывается на выявлении реальных функций и возможностей религии в контексте главных тенденций мирового развития, содержание которых составляет переход к более высокому, глобальному уровню человеческой организации, рождение "планетарного сознания" и нового мирового сообщества.

Религия в этом контексте выступает как один из типов организации, объединений людей, их сообществ, наряду с национальными, местными или региональными научно-экономическими (в виде транснациональных корпораций) и т.д., каждый из которых способен облегчать или тормозить процесс развития.

Анализ показывает, что религиозные сообщества не самые сильные из числа тех факторов, которые могут способствовать преодолению кризисных ситуаций и решению мировых проблем. Традиционно они были источниками духовности и морали, поддерживали позитивные и осуждали негативные социальные установки, действия, ценности. В то же время они поощряли войны и преследования, поддерживали разрушительные силы во имя своих святынь. Религиозные сообщества сегодня еще более разобщены, чем государства. Многие из них претендуют на исключительность в определении истинных путей, которыми должно идти человечество. Часто конкуренция, войны и деструктивное поведение характеризуют взаимоотношения как различных групп внутри религий, так и между религиями, а также — их отношения к нерелигиозным, светским движениям. В современном мире они зачастую представляют устаревшие верования, мало связанные с борьбой за справедливость, мир и изобилие. Традиционные кризисные стратегии религий ныне, по сути, бессильны разрешить мировые проблемы и являются скорее частью этих проблем, нежели их решением. Отсюда вовсе не следует, что противодействие угрожаящим тенденциям

мирового развития предполагает "искоренение религии". Скорее оно диктует необходимость достаточно радикальной трансформации организованной религии. Не следует сбрасывать со счетов заключенный в ней потенциал: в основе культурных ценностей, разделяемых большинством религий, лежат такие универсальные понятия, как любовь, надежда, мир, справедливость.

ЛИТЕРАТУРА

- Белл Д.* Культурные противоречия капитализма // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. Ч. II. С. 149-151.
- Бонхёффер Д.* Сопротивление и Покорность // Вопр. философии. 1989. №№ 10-11.
- Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. Ч. II. С. 4-8. <177>

VI. БУДУЩЕЕ РЕЛИГИИ

Ценность научного познания существующего определяется в значительной мере его способностью прогнозировать будущее. Социологический анализ феномена секуляризации предельно драматизировал постановку вопроса о будущем религии, связав его с видением истории как неуклонном движении по пути от "священного к светскому", "утраты священного".

Каждая из рассмотренных нами в этой книге крупных социологических теорий религии представляла в качестве итогов своего анализа прогноз о дальнейших судьбах религии, так или иначе определяя свое отношение к стоящей в центре дискуссий эволюционной модели человечества, идущего от священного к секулярному.

В социологии эта проблема, которую со своих позиций рассматривает философия истории, культурная антропология, социальная философия, конкретизируется в виде ряда вопросов, теоретический анализ которых должен исходить из эмпирических данных. В качестве центральных - можно выделить следующие вопросы.

Происходит ли упадок религии?

Не утрачивает ли религия свое былое значение, свое влияние на общество? Если это имеет место, то что может быть конечным результатом этого процесса — полностью безрелигиозное общество? Этот вопрос возникает прежде всего в связи с развитием двух сфер жизни общества, оказывающих наиболее сильное воздействие на религию, — науки и политики.

Первый социологический прогноз относительно будущего религии дал О. Конт на основе своего знаменитого "закона трех стадий": религия будет в конце концов вытеснена и заменена наукой. Эта сформулированная Коптом идея получила весьма широкое распространение за пределами научных кругов. Многие принимали как нечто само собой разумеющееся, не требующее особых доказательств, что религия и естествознание несовместимы и что победа науки над религией неизбежна. Эта точка зрения квалифицируется обычно как позитивизм, или сциентизм. Правда, сам Конт, в отличие от вульгарных позитивистов, как социолог ясно сознавал социальную функцию религии. Он понимал, что обществу необходим выходящий за рамки уже достигнутого и существующего идеал, способный вдохновить, побудить к альтруизму, самопожертвованию и великодушию, что без этого общество обойтись не может. Именно поэтому Конт и предложил новую, рациональную религию для позитивной, научной стадии истории: объектом религиозного

почитания должно стать будущее, то состояние, к которому идет и ради которого существует род человеческий. По этому поводу впоследствии З. Дюркгейм заметил, что Конт забыл важное обстоятельство — религии никогда не возникали как результат сознательных усилий человека: они как бы "случались", возникали сами собой, как порождение социальной жизни людей. Религия меньше всего похожа на рациональную конструкцию.

В пользу такого позитивистского умонастроения и пессимистического взгляда на будущее религии говорит то обстоятельство, что в настоящее время наука действительно оказывает определяющее воздействие на всю нашу жизнь. Прежде всего — в результате созданной на основе науки современной технологии, изменившей сам образ жизни людей, но также — и образ мышления, былую, готовность принимать на веру в качестве истины то, что нельзя доказать или наглядно подтвердить. Современный человек, овладевший научными методами познания, — по мнению одного из наиболее влиятельных теологов .нынешнего столетия Д. Бонхёффера, — больше не видит надобности обращаться к Богу, чтобы объяснить мир. В прошлом слабость человека как действующего существа порождала и поддерживала веру во "всемогущего" Бога — компенсатора человеческого бессилия, но теперь мир стал "совершеннолетним", люди в ходе истории научились преодолевать свою слабость, они становятся все более уверенными хозяевами окружающего мира и самих себя. Бонхёффер приходит к заключению, что тот Бог, которого предлагала традиционная религия, ныне преодолен и отброшен как естественнонаучная, политическая, моральная и философская гипотеза.

Можно согласиться с тем, что традиционная вера и привычный образ бога как чудотворца и избавителя в значительной мере утратили прежнее значение и степень, влияния. Существуют подсчеты, свидетельствующие, что, под влиянием науки и роста образования доля людей, верующих в бога в его традиционном облике — "Бога-Отца", "Бога как личность" и т.д, сократилась за последние три столетия, начиная с 1700 г, на одну треть. Как показывают социологические исследования, многие верующие сегодня верят в бога как они сами его понимают и это понимание часто расходится, с тем, чему учит церковь: бог представляется как некое воплощение добра, разумное начало и т.д., т.е. как некое абстрактное начало, не обязательно сверхъестественное, часто безличное.

Но, строго говоря, такого рода данные фиксируют лишь упадок *традиционной* религии. Они могут говорить о том, что иссякают прежде питавшие ее источники. Но они отнюдь не исключают того, что могут появиться новые и что может оставаться насущно необходимой сама религиозная потребность, способная питать религиозное творчество в каких-то обновленных формах. Во всяком случае, XXвек — "век науки" — не подтвердил прогноз Конта: религия продолжает существовать, она не

оказалась вытесненной наукой.

В политической сфере прежде всего развитие; современного государства — светского государства, которое, отделено от церкви, — потеснило религию, способствовало тому, что она во многом утратила прежнее влияние. Другой, отличной от кантовой социологии чешской Теорией, прогнозировавшей исчезновение религии, была теория К. Маркса. В религии Маркс видел прежде всего проявление феномена *отчуждения*, а потому полагал, что в той мере, в какой будет преодолеваться экономическое угнетение и сопровождающие его формы "превратного мира", религия будет уступать место адекватному, реалистическому пониманию общественной жизни. Для Маркса религия — одна из форм "ложного сознания", прикрывающая иллюзиями жестокую правду, насилие и эксплуатацию человека человеком. Религия, сведенная к той единственной ее модели, и которой Она направляет энергию человека на обретение "царства небесного" и противостоит в этом отношении социализму как построению достойной жизни уже здесь, "на земле", — религия в результате перехода от 'классового к бесклассовому обществу, скачка из царства необходимости в царство свободы должна "отмереть". С утверждением гуманных, подлинно человеческих начал в жизни общества неуклонно сокращается, подобно "шагреновой коже", пространство, в котором существует религия; Между социальным прогрессом и религией существует отношение обратной пропорциональности: в той мере, в какой происходит действительно прогрессивное преобразование общества, религия ликвидируется самой социальной динамикой.

Действительно, в ряде отношений социологические исследования фиксируют утрату религией и нынешнем столетии былого влияния. Не только в тех странах, где конституционно закреплен светский характер государства и образования, но даже и там, где исторически сложилась тесная связь между религией и формой правления, религия все больше вытесняется из публичной жизни в области интимной, внутренней жизни личности, становится ее "частным делом". Влияние религии подрывают те ценности "общества потребления", которые ориентируют людей на "мирские" блага. Люди часто делают то, что запрещает церковь (например, законами в подавляющем большинстве развитых стран разрешены аборты, которые запрещает католическая церковь). Многие религиозные праздники оказались "секуляризированными" и "коммерциализированными", в первую очередь рождество и пасха, если иметь в виду западные страны. Нередко вообще то, что было религиозным достоянием, например — этические принципы, как бы изымаются из религиозного контекста и становятся составной частью общей культуры, т.е. происходит передача религиозного содержания мирской сфере.

И все же в целом прогноз Маркса не подтвердился, несмотря на то,

<180> что в двадцатом веке, особенно в первой его половине, прогрессивные преобразования во многих странах шли под антирелигиозными лозунгами (Россия, Турция, Китай и др.). После первой мировой войны религия понесла весьма ощутимые, но все же временные потери. Религия сумела уже во второй половине XX в. упрочить свои позиции, включившись в движение за Национальное освобождение и возрождение во многих регионах (Индии, арабский мир, Израиль и т.д.).

Религиозные организации стали все более активно включаться в деятельность, направленную на разрешение самых насущных проблем современности (экология, апартеид, антивоенное движение и др.). В этой связи определенную роль сыграло и то обстоятельство, что в противоборстве двух систем, в идеологическом противостоянии христианства и марксизма религия воспринималась как альтернатива "атеистическому" коммунизму", а в ряде стран, прежде всего, может быть, в Польше, церковь сыграла, важную роль в поражении коммунистического тоталитарного режима. Предпринятый в Советской России эксперимент построения общества, свободного от религии, в ходе которого идейный спор между атеизмом и религиозной, верой государство, руководимое КПСС, пыталось решить с помощью политических средств, закончился полным крахом. Можно привести много примеров, свидетельствующих о переплетении религиозной и политической жизни во многих странах мира о влиянии религиозного фактора на политику. Таким образом, вопрос, о том, падает ли влияние религии в современном мире, это вопрос, который требует конкретного анализа.

Теоретическая несостоятельность социологических теорий, однозначно рассматривавших религию как преграду на пути общественного прогресса, была показана М. Вебером. Если видеть в религии ту силу, которая помогает человеку каждый раз в изменившихся условиях заново определить смысл своей жизни, то тем самым следует признать, что она заключает в себе потенциал социальных изменений в том числе и самых радикальных. Опыт общественного развития конца прошлого и всего нынешнего столетия подтвердил, что если религия в определенных обстоятельствах действительно может примирять человека с отчуждением и обосновывать социальный конформизм, питая его иллюзиями разного рода, то это не исключает того, что в определенных исторических условиях именно религия стимулирует недовольство жизнью, неприятие мира и способствует его преобразованию.

Происходит ли десакрализация мира?

М. Вебер, вслед за Контом и Марксом, также прогнозировал упадок религии, гибель, "священного". Однако, этот прогноз у Вебера обосновывался иным образом и оценка его последствий была прямо проти-

воположной. Вебер видел угрозу в господстве технологии и бюрократии в современном мире, результат которого — ограничение человеческого опыта, сужение его горизонта. Сознание человека, живущего в таком <181> обществе, замыкается прагматическими интересами полезности, материального комфорта. Заорганизованное, все и вся интегрирующее, полностью планируемое общество уподобляется железной клетке. Технократия гасит величайшие порывы и страсти человеческие, поэтическую силу воображения, любовь к прекрасному, героические чувства и религиозный экстаз. Развитие в этом направлении Вебер называет дезиллюзионизацией мира, его расколдованием. Если упадок религии Конт рассматривал как результат освобождающего и просвещающего действия современных естественных наук, то по мысли Вебера научная картина мира ведет к торжеству банального расчета.

Взгляд Вебера на будущее религии связан с его недоверием в отношении современного мира, он близок историческому пессимизму, выраженному в экзистенциалистской философии. Все эти разновидности социальной мысли видят в обществе врага личной свободы, нечто противодействующие самоосуществлению личности. Отсюда — свойственное нашему времени и достаточно распространенное настроение, когда гибель религии воспринимается не как триумф разума человеческого, но как симптом заболевания, вызванного гипертрофией рациональности, обедняющей духовную жизнь. Правда, такое восприятие современного мира является скорее результатом личностной позиции и жизненного опыта, чем серьезного анализа, строго научного исследования. Сам Вебер не занимался сколько-нибудь основательным социологическим анализом того, что он подразумевал под "технологией". Современная действительность свидетельствует, что технология и бюрократия, так же, как наука и социальный прогресс, вопреки веберовскому ожиданию не привели к гибели религии, Польше того — дали ей новый шанс как силе, противодействующей обезличивающему, нивелирующему воздействию современного общества на человека, помогающей ему устоять перед лицом такого бедствия XX в., как тоталитаризм.

Все рассмотренные нами прогнозы, предрекавшие упадок и преодоление религии, хотя и обосновываемые с разных позиций, не нашли подтверждения: религия продолжает существовать и будет частью того культурного багажа, с которым человечество войдет в третье тысячелетие.

Быть может, ближе всех подошел к истине (из основоположников социологии) Э. Дюркгейм. Его подход позволяет рассматривать религию как сохраняющийся и тон или иной форме специфически человеческий феномен. Как и Вебер, Дюркгейм признавал, что для его современников, сформировавшихся под влиянием социальных институтов и опытной науки нового времени, традиционные религии не представляют большого интереса.

Мысль о том, что традиционные религии больше не соответствуют

социальному опыту современного человека, он сформулировал в 1912 г. следующим образом: "Старые боги умирают или уже умерли, а новые еще не родились". Значит ли это, что религия перестанет существовать? Дюркгейм этого не утверждает. Его понимание религии позволяет ему предположить, что в религии заключено нечто вечное, нечто лежащее в основе всех преходящих символов, в которых выражается религиозное сознание в разные исторические эпохи: Дюркгейм видит в религии присущий человеку способ восприятия общества.

Хотя Дюркгейм не отрицает в религии в качестве одного из ее компонентов идеологический фактор, он не сводит, к нему религию. Он считает неверным взгляд на религию как ложное сознание, которое ошибается в решении загадок бытия и потому противостоит науке и ею разрушается. Он не приемлет также психологическое объяснение религии как отвечающую разным психическим потребностям проекцию бессознательного. Человек встречает трансцендентное и поклоняется ему, но это трансцендентное заключено в самом обществе, это та социальная почва, из которой вырастает его, индивида, человеческое существование. Этот религиозный опыт служит человеку источником той энергии, которая расширяет границы его личного опыта и рождает в нем силы любви, самоотверженности и самопожертвования. Религия — встреча человека со священным, и это священное — само общество в его глубочайших основаниях. Формирующемуся новому обществу должны быть присущи именно ему свойственные религиозный опыт и религиозные символы. Дюркгейм не предлагает ответа на вопрос, как они возникнут и какими они будут. Однако важна сама постановка вопроса: вопрос о будущем религии — это вопрос о ее новых проявлениях, о ее новых обликах в будущем обществе, и подступ к решению этого вопроса заключается в выяснении отношения религии к обществам, существующим в современном мире.

Насколько далеко может идти религия по пути поиска согласия с миром, но пути компромисса?

Анализ религии в этом аспекте берет за основу ее связь с социальной группой, т.е. тем или иным присущим данной группе как носителю религии отношением к "миру". Эта проблематика рассматривается социологией религии в рамках предложенной Трельчем и Вебером дихотомии "церковь — секта". Как мы уже видели, возникающая на почве специфически вне-мирских мотиваций религиозная группа, секта, в ходе своего развития претерпевает все большую эволюцию в отношении к "миру" — от неприятия мира к примирению с ним. Секта развивается в церковь, идя по пути обмирщения, вступая в компромисс с миром. До какого предела возможна эта эволюция? Где та граница, переступив которую религия превращается в светское философское или этическое учение? Перестав служить богу, на-

чинает служить "миру"? Это также и вопросы о пределах религиозного плюрализма или протеста против бюрократизации организованной религии.

В целом, так или иначе все касающиеся будущего религии вопросы сводятся к тому, что общество усложняется, и чем-то существенном <183> жизнь людей изменяется, и они устремляются к новым духовным ценностям, включая понимание смысла религии. Религиозное сознание проявляется в новых, часто неожиданных и непривычных формах. Важным является растущее убеждение в том, что невозможно провести радикальное разделение между священным и светским, сакральным и секулярным, если мы хотим понять сегодняшних, богов. Важным является также понимание того, что возникновение высокоорганизованных религий с бюрократическими структурами, занимающих в обществе господствующее положение на том или ином этапе истории и в то же время выступающих с универсалистскими притязаниями, — скорее не правило, но особый тип, историческая случайность, исключение.

Организованная в масштабе общества как, целого христианская религия оказалась и дальнейшем недостаточно пластичной, неспособной в полной мере приспособиться за счет изменения своей структуры, своего внутреннего уклада к социальным, и культурным изменениям общества, обеспечить таким образом сохранение согласия своей доктринально-организационной системы с изменяющейся социальной действительностью. Ценой, некогда обретенной за счет развития бюрократической организации, относительной самостоятельности от окружающей социальной среды, оказалось хотя и частичное, но достаточно ощутимое выключение из совокупной целостности социальной жизни. И этот процесс до сего дня не завершен. Возможно, наблюдаемый на протяжении последних десятилетий расцвет новых религий, менее организованных по сравнению с традиционной церковью, в виде различного рода культов и движений, является своего рода возвратом религии к некоей исторически нормальной форме существования. Хотя наряду с такой свободно выражаемой религиозностью можно констатировать появление и существование сплоченных религиозных групп, отличающихся жесткой организацией.

Не в качестве государственной инстанции, не как церковно-организованная сила, но как сила духовно-нравственная в первую очередь религия получила сегодня возможность вступить в диалог с миром, судьбы которого столь зависят сейчас от нравственной состоятельности человеческого сообщества перед лицом стоящих перед ним, подчас глобальных, проблем самого разного рода. Этот диалог делает возможным то обстоятельство, что в основе своей культурные ценности, разделяемые большинством современных религий, это такие общечеловеческие ценности, как любовь, мир, надежда, справедливость. Однако, на этой общей основе политическая, социальная и культурная направленность конкретных религий

оказывается в зависимости от конкретных обстоятельств, весьма различных.

Это может быть призыв к возрождению традиционных ценностей и ориентация на консервативные социальные цели как реакция на политическую нестабильность и социальные потрясения. Такова, например, направленность протестантского фундаментализма 70—80-х гг. в США, выступившего за буквальное понимание Библии, традиционные моральные ценности, монопольное право религии на руководство духовной жизнью общества. В более широком плане можно констатировать, что в ряде регионов приверженность определенных слоев населения традиционным формам религии (христианства, ислама) знаменует собой вызов, сопротивление духу времени, обновлению жизни, критической научной мысли и ее гуманитарной направленности. Религия в таком ее облике символизирует приверженность своих последователей политическим или культурным моделям прошлого. В подобных случаях она получает часто поддержку и со стороны людей, лишенных, в сущности, религиозного сознания, но заинтересованных в защите старого порядка вещей совершенно очевидна идеологическая компонента такой формы религии, пользующейся как правило поддержкой со стороны консервативных или прямо реакционных политических сил. В религиозности этого типа запечатлен опыт минувшего, она прикреплена к пройденным обществом этапам развития и потому всеми доступными способами стремится восстановить институты и властные структуры, социальные отношения и ценности, господствовавшие прежде.

С другой стороны, налицо такой достаточно заметный феномен, как религиозно мотивированная деятельность, направленная на переустройство общества, искоренение социального зла и несправедливости. Утрата доверия к различным социальным проектам, светским утопиям заставляет сегодня многих обращаться к идее христианской цивилизации или мусульманского государства, религиозно-национального возрождения.

Симптоматичен наблюдающийся в настоящее время рост интереса к иррационализму, тяга к оккультным феноменам, восточной медитации, астрологии, гадания и т.д.. Эти явления стоят ближе к тому, что такие социологи, как Вебер, относили к магам, от которой они отличали религию. Однако здесь налицо и явление более общего порядка — протест против растущей рационализации и бюрократизации современного общества, в которой человек оказывается придатком машины, разочарование в последствиях научно-технической цивилизации, разочарование, которое часто сопряжено с тягой к иррациональному и ориентацией на лежащий позади, утраченный "золотой век".

Религиозная реставрация нередко культивирует дух религиозной ис-

ключительности и нетерпимости, религиозности, "закрытой" для непосвященных и являющейся достоянием избранных, верных. Основанием притязаний на исключительность служит уверенность в монопольном обладании истиной.

В религиозном сознании сегодня представлена, и довольно широко, противоположная тенденция, тип религиозности, которую можно характеризовать как "открытую", открытую контактам с другими религиями (межрелигиозному диалогу, экуменизму) и даже с таким феноменом, как гуманизм. Эта тенденция представлена в русской религиозной мысли начала века, выдвинувшей программу религиозного <185> возрождения и обновления, в современной католической и протестантской мысли, обнаружившей религиозный смысл в гуманистическом устремлении помочь человеку быть человеком, обрести чувство солидарности с другими людьми и разделить ответственность за их судьбу. Эта тенденция — религиозное открытие гуманизма — глубоко созвучна духу времени рождения "планетарного сознания", этики общечеловеческой солидарности, преодолевающей те традиции, которые разъединяют и противопоставляют людей.

Обновление религии в современном мире возможно лишь на пути обретения нового религиозного опыта, опыта человеческого в человеке. Такой религиозный опыт имеет сегодня серьезную социальную основу, ту основу, которая, согласно Дюркгейму, питает религию и позволяет увидеть в ней постоянную величину, некое "вечное" содержание, скрытое за переходящими формами ее выражения. Этой социальной основой является становление человеческого сообщества в глобальном масштабе. Жизнь всех людей на Земле сегодня связана в единое целое общей технической базой, новыми средствами коммуникации и транспортной связи, межконтинентальной сетью научных и информационных связей, торговлей и промышленностью, общими угрозами, ставящими под сомнение само дальнейшее существование человечества, общностью судьбы. Сегодня у людей, живущих на нашей планете, общие проблемы, и они одинаково ищут способы их решения. Многие из этих проблем они могут решить только сообща, только найдя возможность объединиться. Но это нелегкая проблема. Взрыв этнического самосознания в наши дни свидетельствует о живущем страхе нивелирующих тенденций, опасении утратить самобытность, национальные традиции. Это — один из факторов, противодействующих становлению мирового сообщества и в то же время — показатель того, насколько необходим сегодня дух солидарности и сотрудничества. Социальной основой обновления религиозного опыта может служить сегодня и такая тенденция, которая выражена в создании "малых групп" и с которой также может быть связана перспектива продолжения существования религии в изменяющемся мире. В отличие от сектантских движений, типичных для прошлого, это движение направлено к установлению контактов между людьми, не их разъединению, но пробуждению сознания общности, соли-

дарности.

Если наиболее важным, от чего зависит судьба человечества, являются человеческие качества населяющих ее миллиардов людей, то будущее религии зависит от того, в какой мере может быть социально значимым ее вклад в поиски ответа на вопрос, что значит быть человеком.

ЛИТЕРАТУРА

Сорокин П. Кризис нашего время // Человек, цивилизация, общество. М., 1992.

Белли Г. Социология религии //Американская социология. М., 1972.

Миннгейт К. Диагноз нашего времени. Очерки нашего времени. Написанные социологом /ИМИОН РАМИ.. 1992. <186>

ДИНАМИКА РЕЛИГИОЗНОСТИ В РОССИИ В XX ВЕКЕ И ЕЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ

Сегодня, когда мы стоим на пороге нового столетия (и тысячелетия!)— времени подведения итогов и попыток новых прогнозов — для человека, интересующегося религией с точки зрения социологии, естественно задаться вопросом: можно ли сказать что-либо достаточно достоверное о динамике религиозности в России в XX веке?

Картина религиозности в России уходящего столетия, которая рисуется доступными нам сегодня средствами, удивительным образом меняет свои параметры и характер с каждой сменой общественно-политического строя, которые пережила наша страна в своем драматическом течении.

В царской России состояние религиозности общества было прерогативой органов государственной статистики. При этом их интересовали не собственно убеждения людей, а формально-юридическая принадлежность подданных к тому или иному вероисповеданию) по рождению и крещению или соответствующим ему обрядам в нехристианских религиях. Поскольку же тому или иному из них подвергались практически все новорожденные, то в категорию религиозных оказывались включенными все 100% населения страны.

В 1905—1918 гг. Центральный статистический комитет Министерства внутренних дел издавал "Статистический ежегодник России", включавший в себя и таблицу распределения населения по вероисповеданиям. Причем, приводившиеся в ней данные не были первичными. Они восходили к материалам всероссийской переписи населения 1897 г. и воспроизводили практически без изменения процентное соотношение религиозно-конфессиональных групп по губерниям и по империи в целом.

Вот эти данные:

православные и старо- обрядцы	мусуль- мане	католики	протес- танты	иудеи	прочие хр-не	прочие нехрис- тиане
69,90%	10,83%	8,91%	4,85%	4,05%	(),96%	0,50

Советская власть, провозгласив религию частным делом граждан, упразднила официальный учет состояния религиозности. Однако это не означало ее нейтральности в отношении к религиозной сфере жизни общества. В годы гражданской войны, глубоких социально-экономических и политических преобразований религиозные организации рассматривались большевистским режимом как легальное убежище для политических врагов социалистического строительства. Поэтому вла-

сти неизменно интересовали степень влияния религии среди различных социальных групп населения, классовый состав религиозных общин, содержание проповедей и т.п.

Удовлетворить этот интерес и были, в частности, призваны опросы, проводившиеся в трудовых коллективах и населенных пунктах еще в начале 1920-х годов. В 1926 г., в ходе подготовки к крупному партийному совещанию по антирелигиозной пропаганде "подобный опрос был проведен в ряде губерний. С этой целью был (разработан "Вопросник и методические указания по собиранию сведений о сектах", опубликованный затем в журнале "Антирелигиозник" (1927 г., № 6). Широко практиковал опросы населения Союз воинствующих безбожников, созданный в 1925г.

Однако партийное руководство, видимо, не могли в полной мере удовлетворить эти опросы в силу их нерегулярности и локального характера. С 1924г. в его центральном аппарате — Агитпропе ЦК РКП/б/ начал вестись документальный и статистический анализ состояния религиозности по регионам страны на основании сведений, поступающих от местных партийных органов.

С середины 1930-х годов, когда было заявлено об успешном завершении строительства основ социализма в СССР в политической и идеологической работе партии намечается некоторая смена акцентов. Наряду с борьбой против "вредителей" и "саботажников", являющихся "агентами империализма", в качестве приоритетной выдвигается задача совершенствования социализма и постепенного перехода к строительству коммунизма. Составной частью этой грандиозной и утопической программы стало воспитание "нового человека" в этом контексте религия прочно и надолго получила статус вредного пережитка прошлого, тормоза общественного прогресса, а ее преодоление выдвинуто в качестве одной из важнейших задач идейно-воспитательной работы в массах. Социологические исследования призваны были обслуживать эти установки партии в отношении религии, давать материал, свидетельствующий о разрыве трудящихся с религией.

Итак, основным заказчиком и потребителем социологической информации в области религии в послеоктябрьский период была правящая партия, точнее, ее аппарат. С одной стороны, он был заинтересован в получении достоверной информации о процессах, протекавших в религиозной сфере, в массовом религиозном сознании, чтобы учитывать ее в своей деятельности. С другой стороны, эта информация должна была каждый раз свидетельствовать о новых победах на антирелигиозном фронте. Такая противоречивость запросов неизбежно сказывалась на исследовательской работе. С одной стороны, накапливался опыт, повышался профессиональный уровень кадров, шире становилась тематика, разнообразнее применявшиеся методы: Но с другой стороны, исследователи зачастую принуж-

дались к тому, чтобы давать тенденциозную интерпретацию материалов исследований, делать необоснованные выводы.

Так, в 1929 г. было проведено социологическое исследование среди рабочих наиболее крупных московских фабрик и заводов. Было роздано 12 тысяч анкет, получено же обратно — 3 тысячи. Неверующих в них назвали себя 88,8%. и тем не менее эти результаты послужили основанием для утверждения, будто около 90% рабочих столицы свободны от религиозного дурмана. Зачастую результаты исследований, если они вскрывали "неблагоприятную" религиозную ситуацию, становились достоянием архивов под грифами различной степени секретности.

В выступлениях представителей партийно-государственного руководства в 20-е—30-е годы давались оптимистические оценки процесса отхода трудящихся от религии. Согласно им, в начале 20-х годов от религии отошло 10% населения (П.А. Красиков), к концу 20-х годов — уже 20% (А.В. Луначарский), в середине 30-х годов соотношение верующих и неверующих достигло паритета, при этом верующими оставались 1/3 горожан и 2/3 сельских жителей.

В 1937 г. в СССР была проведена очередная перепись населения (предыдущая — в 1922 г.). По указанию Сталина и в нарушение принципа свободы совести в переписной лист были включены вопросы, касающиеся религиозных убеждений: 1) являетесь ли вы верующим; 2) если да, то какого вероисповедания. Учитывая деликатность вопроса, да еще в неанонимном государственном бланке, а также широко распространенные небезосновательные опасения за последствия положительного ответа (4,8 миллиона человек уклонились от ответа), к полученному результату следует относиться с большой осторожностью. Тем не менее, 50% граждан СССР заявили о своей религиозности. Если допустить, что не ответившие также являются верующими (что вполне вероятно), уровень религиозности по самооценке достигнет без малого 55%.

В последующие два десятилетия — с конца 1930-х до конца 1950-х годов — в исследовании религиозности произошла пауза, обусловленная войной и послевоенными экономическими трудностями, а также определенной либерализацией государственной политики в отношении к религии. Однако постановления ЦК КПСС 1954 г. об усилении атеистической работы и, особенно, принятие в 1960 г. на XXII съезде партии программы построения коммунизма за ближайшие двадцать лет, в котором не должно быть места людям, обремененным религиозными предрассудками, все вернулось "на круги своя". В борьбе против религии широко использовались администрирование (вплоть до составления пятилетних планов закрытия церквей), моральная дискредитация духовенства и рядовых верующих, различные методы индивидуального убеждения и массовой пропаганды. Но наряду с этим были приняты меры по научному обеспечению атеистической работы. В университетах и гуманитарных вузах создава-

лись кафедры научного атеизма, <189> в научно-исследовательских институтах — сектора. В 1964 г. был открыт Институт научного атеизма.

Начала возрождаться и практика социологических исследований. Одним из первых стало изучение христианского сектантства. Оно было осуществлено в 1959—1961 гг. в Тамбовской, Липецкой и Воронежской областях под руководством А.И. Клибанова. Хотя по степени охвата и по методам это было скорее этно-психологическое исследование; и оно не могло претендовать на широкую репрезентативность, однако его опыт и результаты оказались чрезвычайно ценными для последующих социологических исследований религиозности. Богатый эмпирический материал, собранный в ходе исследования, позволял дать обоснованные характеристики духовного мира, ценностных ориентации и образа жизни верующих, выявить основные типы, религиозности, что создавало теоретические и методические предпосылки для массовых исследований.

1960-е — 1970-е годы — период наиболее интенсивного развития эмпирической социологии в стране, в том числе, социологии религии. Исследования религиозности ведут творческие коллективы Института философии и Института социологии АН СССР, Московского, Ленинградского, Свердловского университетов, Института научного атеизма и его опорных пунктов в Воронеже, Казани, Орле, Перми, Чебоксарах, Ярославле и в других городах. Исследования приобретают систематический характер, ширится их география, объектами специального изучения становятся конкретные группы населения — рабочие, сельские жители, интеллигенция, молодежь, приверженцы православия, ислама, протестантизма; проводится серия повторных исследований на одних и тех же объектах с определенным временным интервалом. Большинство исследований осуществляются по репрезентативной выборке. Широко используются математические методы обработки эмпирического материала.

Одним из наиболее крупных и теоретически значимых в этот период и явилось исследование процесса секуляризации, осуществленное в 1968 г. в Пензенской области. За ним прошла серия аналогичных исследований в ряде регионов страны.

Вместе с тем, исследованиям религиозности того периода был присущ ряд недостатков. Как правило, их результаты оказывались трудно сопоставимыми поскольку они проводились по разным программам и методикам. Но была выработана общеприемлемая типология религиозности. За редким исключением исследования проводились без предварительной разработки программы. Эти и другие недостатки являлись неизбежными спутниками трудного теоретического роста социологии религии как прикладной науки. Но наряду с этим были недостатки, порожденные укорежившимся стремлением подчеркнуть пережиточный характер религии, ее негативную роль в духовном развитии личности. Обычно эта цель дости-

гальсь путем некорректного сопоставления качественных характеристик целостных групп верующих и <190> неверующих без их дифференциации по возрасту, полу, социальному положению. Поскольку, скажем, лица старших возрастов среди верующих преобладали по сравнению с группой неверующих, то, естественно, показатели социальной активности у первых были ниже, чем у вторых. Вопреки очевидности это обстоятельство относилось на счет негативного влияния религии, "уводящей" людей от общественной жизни.

Однако при всем том данные социологических исследований 60—70-х годов заслуживают гораздо большего доверия, нежели 20—30-х годов.

Помимо количественного измерения некоторых визуально наблюдаемых параметров религиозности (уровень религиозности выше среди старших возрастных групп, нежели среди младших, среди сельских жителей — нежели городских, и т.д.) был с достаточной степенью надежности установлен уровень религиозности в различных регионах страны, а в некоторых из них — зафиксирована его динамика в определенном временном интервале.

Пензенск. обл	Воронежская обл		Горьковская обл.		Марийская АССР	
1968	1966	1980	1972	1982	1973	1986
28,9%	25,1%	18,4%	27,2%	21%	27,1%	24,1%

Был зафиксирован относительно более высокий уровень религиозности в регионах традиционного распространения ислама по сравнению с регионами преобладающего влияния православия: в Татарии — до 40%, в Сев. Осетии — 39%, в Чечено-Ингушетии — до 50%.

Общая тенденция сокращения доли верующих, согласно данным исследований этого периода, была результатом снижения воспроизводства религиозности в новых поколениях, а также естественной убыли представителей старших возрастных групп, в которых верующие составляли большинство, и отхода от религии некоторой части верующих.

Исследования конца 1970 — 80-х годов выявили некоторые новые моменты в массовой религиозности. Прежде всего, стабилизацию ее уровня, а в ряде мест и некоторый рост. Было отмечено повышение уровня образованности верующих, что объяснялось ростом образованности всего населения, увеличение доли мужчин в религиозных общинах — как следствие выравнивания количественного соотношения мужчин и женщин в стране, нарушенного в годы Великой Отечественной войны. Было зафиксировано также омоложение состава верующих, как результат общего омоложения населения. В связи с этими новыми тенденциями отмечались изменения и в характере религиозности. В частности, наблюдалось формирование слоя относительно молодых верующих, религиозность которых выражалась как

глубоко осознанная и активно отстаиваемая мировоззренческая позиция. Эти верующие проявляли интерес к философским и морально-этическим проблемам, к достижениям науки и культуры, где они искали необходимые им <191> подтверждения правоты своих убеждений. Был сделан вывод о появлении нового типа верующих: относительно молодых, с достаточно высоким уровнем образования, социально активных, глубоко убежденных. Новым моментом в картине религиозности этого десятилетия было появление нетрадиционных неомистических образований, неформальных объединений верующих, подверженных влиянию харизматических лидеров.

Социологические опросы, проведенные в конце 1980-х годов, зафиксировали тенденцию к переоценке роли религии в жизни общества, в его истории и культуре. Во многом этому способствовало празднование 1000-летия крещения Руси. В сознании многих людей, особенно молодежи, был серьезно поколеблен стереотип в отношении к религии, верующим, духовенству. По данным Института социологических исследований, избрание священнослужителей народными депутатами СССР в 1989 г. было положительно воспринято 71,3% опрошенных москвичей, и лишь 3% отнеслись к этому отрицательно.

К концу 1980-х годов социологические исследования религиозности начинают постепенно сворачиваться. Сначала это вызывалось нараставшими финансовыми трудностями исследовательских коллективов. Испытывая дефицит собственных средств, они с трудом находили и состоятельных заказчиков. Второе обстоятельство носило принципиальный характер. Оно связано со сменой парадигмы исследовательской работы в сфере религиозности. Если до сих пор ее пафосом было выявление секуляризационных тенденций во всех сферах жизни общества, углубления кризисных процессов в самой религии как позитивных моментов социальной динамики, то с упразднением идеологического диктата КПСС, признанием правомерности мировоззренческого плюрализма в обществе религия стала рассматриваться уже не только как закономерное явление, но и как позитивное. Естественно, что такая смена знака в отношении к религии на государственном, общественно-политическом и, во многом, — на теоретическом уровнях потребовала перестройки концептуальных, операциональных и организационно-технических сторон эмпирической социологии религии.

Столь радикальная переориентация социального заказа на социологические исследования в религиозной сфере сопровождалась заметными изменениями в составе исследовательских коллективов. Не все социологи религии "атеистической формации" оказались способными к ней. В то же время образовались новые творческие коллективы, в которые влились свежие силы.

С 1989 г. динамику религиозности отслеживает в своих система-

тических опросах Всероссийский центр по изучению общественного мнения (ВЦИОМ). Центр проводит и специальные исследования массового религиозного сознания, отношения населения к религиозным ценностям, к различным сторонам взаимодействия религиозного комплекса и общества. В Институте социологии и политики РАН, созданном в 1991 г., образован сектор социологии религии. Им осуществлен <192> ряд серьезных исследований, в частности, проблем межконфессиональных отношений, религиозности в армии и др. Крупное исследование по проблемам свободы совести, межконфессиональных и религиозно-национальных отношений проведено в 1993 г. специалистами Российского независимого института социальных и национальных проблем (РНИСНП). Исследование на тему: "Религия и политика в массовом сознании" было организовано в 1990—91 гг. Аналитическим центром при Президиуме РАН.

Наряду с крупными, общероссийского масштаба исследованиями, осуществляемыми перечисленными научными центрами, продолжаются локальные исследования силами местных социологов в Санкт-Петербурге, Орловской, Пермской и других областях России.

С конца 1980-х годов социологические исследования, репрезентативные в масштабах России, фиксируют устойчивый рост уровня религиозности населения (см. таблицу).

	1988 г.	1990г	1991 г.	1992г	1993г
ВЦИОМ Ана- литич. центр РАН РНИСНП	18,6	30% 29%	39% 29%	40%	43% 39%

На основе приведенных данных трудно с уверенностью делать вывод о реальном уровне религиозности населения России в наши, 1990-е годы. Во-первых, слишком велик разброс результатов, полученных разными исследователями, что, видимо, объясняется различиями их подходов к построению социологического инструментария, способов обработки полученной информации, возможно, и какими-то дефектами выборки. Во-вторых, к категории верующих отнесены все те, кто сам заявил о своей религиозности. Однако известно, что самооценка не может служить достаточным и надежным основанием для объективной характеристики мировоззренческой позиции человека. Несомненно лишь то, что уровень религиозности взрослого населения страны в течение первой половины 1990-х годов имеет положительную динамику, а доля лиц, считающих себя верующими, достигает 40%.

Все исследования фиксируют повышенную религиозность молодежи до 20-летнего возраста. По уровню религиозности она превос-

ходит людей среднего возраста и приближается вплотную к старшей возрастной группе. Отмечается рост доли тех, чья религиозность "не вписывается" в рамки какого-либо из традиционных вероисповеданий, носит достаточно аморфный характер. Ее носителями, преимущественно, являются представители гуманитарной и технической интеллигенции, студенческой молодежи.

Строить прогноз относительно перспектив религиозности в России сегодня очень трудно, потому что процессы, происходящие как в ней самой, так и в обществе в целом во многом носят экстремальный <193> характер. Во-вторых, получив только что реальную свободу для нормального, естественного развития после семи десятилетий подавления, она сегодня в значительной степени живет за счет скрытых до недавнего времени, нереализованных потенций: срабатывает эффект освобожденной пружины. Во-вторых, религия, выступавшая в качестве духовной оппозиции большевизму, в ситуации его краха на рубеже 80— 90-х годов, явилась своего рода символом смены парадигмы общества, свободного мировоззренческого и нравственного выбора многих людей. В-третьих, в наши дни страна переживает глубочайший социально-экономический кризис, структурную перестройку всего общественного уклада, что отзывается потрясениями индивидуальных судеб людей, нарастанием чувств незащищенности сегодня и неопределенности в будущем. В таких условиях религия пользуется повышенным спросом как прибежище для утешения.

Очевидно, что все эти факторы роста религиозности носят временный характер, со временем можно ожидать ее стабилизацию или даже ослабление влияния. <194>

**ГРАЖДАНСКОЕ ИСПОВЕДАНИЕ ВЕРЫ:
ПОЧЕМУ ГОСУДАРСТВУ ВАЖНО, ЧТОБЫ
КАЖДЫЙ ГРАЖДАНИН ИМЕЛ РЕЛИГИЮ?³⁹**

Сначала единственными царями у людей были боги, и единственным правлением — теократическое. Люди рассуждали, как Калигула, и тогда они рассуждали верно. Необходимо продолжительное изменение в нравах и мыслях, чтобы люди могли решиться признать господином себе подобного и льстить себя надеждою чувствовать себя хорошо.

Из того только, что во главе каждого политического общества ставили Бога, последовало, что было столько богов, сколько народов. Два чуждых друг другу и почти всегда враждебных народа, не могли долго признавать одного и того же господина; два войска, вступив в бой, не могли бы повиноваться одному начальнику. Таким образом, результатом национальных разделений явился политеизм, а оттуда теологическая и гражданская нетерпимость, которая оказывается естественно одинаковой, как будет сказано об этом ниже.

Если греки вообразили, что они находят своих богов у варварских народов, то это было следствием другого фантастического представления — будто они естественные властители этих народов. Но в наши дни бывает очень смешно, когда нас хотят убедить в торжестве богов различных наций. Как будто Молох, Сатурн и Хронос — могли быть одним и тем же богом как будто Ваал финикийцев, Зевс греков и Юпитер римлян мог быть одним и тем же, как будто могло быть что-нибудь общее у созданных воображением существ, носящих разные имена.

Если спросят, каким образом в язычестве, где каждое государство — имело свой культ и своих богов, не было религиозных войн, я отвечу, что по тому самому, что каждое государство, имея свой культ равно как и свое правление, совершенно не отличали своих богов от своих законов. Политическая война была также религиозной; участки богов были, так сказать, определены границами наций. Бог одного народа не имел никакого права на другие народы. Боги язычников не были ревнивы; они разделяли между собой владычество мира. Даже Моисей и еврейский народ склонялись к этой мысли, говоря о Боге Израиля. Они считали, правда, за ничто богов хананеян, народа опального и осужденного на гибель, место которого они должны были занять, но посмотрите, как они выражались о божествах соседних народов, на <195> которых им было запрещено нападать: "не должны ли вы законно владеть тем, что принадлежит Хамосу, вашему бо-

³⁹ Ж.-Ж. Руссо. Об общественном договоре или начала политического права. М., 1906. Гл. VIII. Гражданская религия. С. 191—207.

гу? — говорил Иефвай аммонитянам, — мы обладаем на тех же правах землями, которые наш Бог-победитель приобрел себе". В этом, мне кажется, ясно выразилось равенство между правами Хамоса и Бога Израиля.

Но когда евреи, подчинившиеся царям Вавилона, а потом царям Сирии, упорно не хотели признавать никакого другого Бога, кроме своего, этот отказ, в котором видят целый бунт против победителя, навлек на них преследования, о которых читаем в их истории и подобных которым мы не знаем в дохристианские времена.

Так как всякая религия была связана исключительно с законами государства, которые ее предписали, то не существовало другого способа обратить народ в другую веру, как его поработить, и не было других миссионеров, кроме завоевателей; и так как принуждение менять культ было законом для побежденных, то нужно было сначала победить, и уж потом говорить об этом. Не люди воевали за богов — напротив, как у Гомера, боги воевали за людей; каждый просил победы у своего бога, и платил за нее новыми храмами. Римляне прежде чем занять какую-либо крепость, принуждали местных богов удалиться; и если они оставили тарентинцам их раздраженных богов, то это потому, что они считали этих богов подчиненными своим и от них зависящими. Они оставили побежденным их богов, как оставили им их законы. Венец Юпитеру Капитолийскому был часто единственной данью, которую они требовали.

Наконец, когда римляне распространили вместе со своим владычеством свой культ и своих богов, то так как при этом они часто принимали богов побежденных народов в сонм своих собственных, предоставляя право гражданства покоренным богам, как предоставляли его покоренным народам, — у народов этой громадной империи незаметно оказалось множество богов и культов, почти одинаковых везде, и вот каким образом язычество стало в известном тогда мире одной и тою же религией.

Вот при каких обстоятельствах Иисус пришел установить на земле духовное царство; это положило конец государственному единству, отделив систему религиозную от политической, и повело ко внутренним разделениям, которые никогда не переставали волновать христианские народы. Так как эта новая идея царства не от мира сего никогда не могла быть понята язычниками, они смотрели на христиан, как на настоящих мятежников, которые прикрываясь личиною подчинения ждали только случая, чтобы сделаться независимыми, захватить господство и ловко овладеть властью, которой они наружно подчинялись, чувствуя свою слабость. Такова была причина гонений.

То, чего боялись язычники, случилось. Тогда все изменилось, смиренные христиане заговорили другим языком и все скоро увидели, что это, так называемое, царство не от мира сего, обзавелось видимым главою и сделалось самым необузданным деспотизмом в этом мире. <196>

Однако, так как всегда были государь и законы гражданские, то ре-

зультатом этого двоевластия был постоянный спор между сферою светской и духовной, сделавший какое бы то ни было благоустройство в христианских государствах невозможным; и никогда нельзя было окончательно выяснить, светскому господину или священнослужителю обязаны были повиноваться.

Несколько народов, однако, даже в Европе или в ее соседстве захотели сохранить или восстановить прежнюю систему, — но безуспешно дух христианства все заполонил. Священный культ так и остался или сделан снова не зависимым от суверена и лишился необходимой связи с телом государства. Магомет имел весьма здравые взгляды; он хорошо связал свою политическую систему и пока форма его правления существовала при халифах, его преемниках, это правление было едино, и этим именно хорошо. Но арабы, достигшие процветания и учености, сделавшись изнеженными и трусливыми, были покорены варварами; тогда снова началось разделение между двумя властями; хотя оно проявлялось менее отчетливо у магометан, чем у христиан, но было и у первых, в особенности в секте Али и есть государства, как Персия, где оно до сих пор дает себя чувствовать.

В Европе короли Англии объявили себя главами церкви то же сделали русские цари; но присвоив себе такой титул они сделались скорее служителями церкви, чем властителями ее они скорее приобрели власть защищать ее, чем право изменять ее устройство: они не законодатели в церкви, они только государи. Везде, где духовенство представляет корпорацию⁴⁰ — оно — господин и законодатель в своем отечестве. Таким образом, существует две власти, два суверена, в Англии и в России, так же, как и везде.

Из всех христианских писателей философ Гоббс — единственный, который хорошо видел и зло, и средство против него, который осмелился предложить соединение двух глав орла, и привести все к политическому единству, без которого ни государство, ни правительство, не будут иметь хорошего устройства. Но он должен был видеть, что властолюбивый дух христианства не совместим с его системой, и что интерес духовенства будет всегда сильнее интереса государства.

Не столько ужасное и ложное в его политическом учении, сколько справедливое и истинное сделало его ненавистным для большинства.

Мне кажется, что, развивая с этой точки зрения исторические факты, легко можно было бы опровергнуть противоположные взгляды <197> Бэй-

⁴⁰ Не следует забывать, что духовенство спланивается в единую корпорацию не столько путём формальных собраний, подобных французским, сколько общением церквей. Взаимное общение и отлучение — являются общественным договором духовенства, договором, посредством которого оно всегда будет господствовать над народами и королями. Все священники, которые находятся в общении между собой, — сограждане, хотя бы они находились на разных концах света. Это изобретение — шедевр политики. Ничего подобного не существовало среди языческих жрецов. Поэтому они никогда не составляли духовной корпорации.

ля и Уорбертона, из которых один предполагает, что ни одна религия не приносит пользы политическому телу, а другой утверждает, напротив, что христианство — самая твердая его опора. Можно было бы доказать первому, что никогда государство не было основано без того, чтобы религия не служила ему основой, а другому, — что христианский закон в сущности более вреден, чем полезен крепкому государственному устройству. Чтоб быть окончательно понятым, мне стоит только придать немного более точности смутным идеям о религии, поскольку они касаются моего предмета.

Религия, рассматриваемая в ее отношении к обществу, которое бывает или общим, или частным, — может тоже быть разделена на два рода, именно: религия человека и религия гражданина. Первое — без храмов, без алтарей, без обрядов, ограниченное чисто внутренним почитанием всевышнего Бога и вечными обязанностями морального свойства, — составляет чистую и простую религию Евангелия, истинный теизм, то, что можно назвать естественным божественным правом. Другая, введенная в одной стране, дает ее богов, ее специальных патронов — покровителей; она имеет свои догматы, свои обряды, свой внешний культ, установленный законом; исключая единственную нацию, которая ей следует, все для нее неверные, чужие, варвары; она распространяет идею об обязанностях и правах человека не дальше тех мест, где стоят ее алтари. Таковы были религии всех людей, которым можно дать название гражданского или положительного божественного права.

Существует третий род религии, более странный, который, давая людям два законодательства, двух начальников, два отечества, подчиняет их противоречивым обязанностям, и препятствует им быть одновременно набожными людьми и гражданами. Такова религия лам, такова религия японцев, таково римское христианство. Это последнее можно назвать религией жреческой. Результатом ее является род смешанного и враждебного общественности права, который не имеет названия.

В смысле политическом все эти три рода религии имеют свои недостатки. Третий род очевидно настолько плох, что не стоит тратить времени и развлекаться, доказывая это; все, что разрывает социальное единство, никуда не годится; все установления, ставящие человека в противоречие с самим собой, не стоят ничего.

Вторая хороша тем, то она соединяет божественный культ с любовью к закону, и что, делая отечество предметом почитания граждан она учит их, что служение государству есть служение его богу-покровителю. Это своего рода теократия, в которой не следует иметь другого первосвященника, кроме государя, ни других жрецов, кроме магистратов. Тогда умереть за свое отечество — значит, принять мученичество; насиловать закон — быть нечестивым, а подвергнуть виновного общественному проклятию — обрекать его на гнев богов *Sacer estod*. <198>

Но она не хороша тем, что, будучи основана на заблуждении и лжи, она обманывает людей, делает их легковерными, суеверными и топит истинный культ Божества в пустом церемониале. Она не хороша еще тогда, когда, делаясь исключительной и тираничной, она делает народ кровожадным и нетерпимым, так что он только и дышит, что убийством и резней, и думает, что совершает благочестивое дело, убивая всякого, кто не признает его богов. Это ставит такой народ в естественное положение войны со всеми другими, — положение, весьма вредное для его безопасности.

Итак, остается религия человека или христианство, но христианство не нынешнее, а времен Евангелия, которое, совершенно отлично от первого. Согласно этой святой, возвышенной, настоящей религии, — люди — дети одного Бога, — признают друг друга братьями, и общество, их составляющее, не расторгается и даже после смерти.

Но эта религия, не имея никакого частного отношения к политическому телу, оставляет законам единственно ту силу, которую они черпают в себе, не прибавляя им никакой другой и от этого одна из великих связей частного общества остается в бездействии. Больше того: она не только не привязывает граждан к государству, она отрывает их от него, как от всякой вещи земной. Я ничего не знаю более противного духу общечеловечности.

Нам говорят, что народ истинных христиан образовал бы самое совершенное общество, которое можно было бы себе представить. Я думаю, что такое предположение встречает лишь одно большое затруднение: общество истинных христиан не было бы более обществом людей.

Я говорю даже, что это воображаемое общество не было бы, при всем его совершенстве, ни самым сильным, ни самым прочным: в силу своего совершенства, оно было бы лишено связи; его разрушительная сила лежала бы в самом его совершенстве.

Всякий исполнял бы свой долг, народ был бы подчинен законам, вожди были бы справедливы и исполнены мягкости, магистраты — честны и неподкупны, солдаты презирали бы смерть не было бы ни тщеславия, ни роскоши: все это прекрасно, но посмотрим дальше.

Христианство — религия чисто духовная, занятая исключительно мыслью о небе. Отечество христианина не от мира сего — он исполняет свой долг, это правда, но ему глубоко безразличен успех или неуспех его забот. Лишь бы у него не было чего-нибудь, за что мог бы себя укорять, ему почти все равно, хорошо ли или дурно все обстоит на земле. Если государство процветает, он едва решается наслаждаться общественным счастьем; он боится возгордиться славой своей страны; если государство приходит в упадок, он благословляет десницу Бога, тяготеющую на его народ.

Чтобы общество пользовалось спокойствием и чтобы царил в нем гармония, следовало бы, чтобы все граждане без исключения, были одина-

ково хорошими христианами: но если, по несчастью, найдется <199> один честолобец, один лицемер, какой-нибудь Катилина, например, или Кромвель — он, конечно, очень легко справится со своими благочестивыми соотечественниками. Христианское милосердие не позволяет дурно думать о своем ближнем. Как только такой человек, с помощью какой-нибудь хитрости, сумеет их обмануть и захватить часть общественной власти — он уже укрепился в своем положении: Богу угодно, чтобы его уважали; вскоре он овладевает властью вполне: Богу угодно, чтобы ему повиновались, если хранитель этой власти злоупотребляет ею, это розга, которой Бог наказывает своих детей. Совестно было бы изгнать узурпатора; нужно было бы нарушить общественный покой, пускать в ход насилие, проливать кровь: все это дурно согласуется с христианской кротостью; а в конце концов разве не безразлично быть свободными или рабами в этой юдоли бедствий? Самое главное — попасть в рай и безропотная покорность служит к этому лишь лишним средством.

Случится ли внешняя война, граждане охотно идут в битву; ни один из них не думает о бегстве; они исполняют свой долг, — но исполняют без страстного желания победить; они лучше умеют умирать, чем побеждать. А окажутся ли они победителями или будут побеждены — не все ли равно? Разве провидение не знает лучше их, что им необходимо? Не трудно представить себе, какую выгоду может извлечь гордый, пылкий, страстный неприятель из их стоицизма! Поставьте лицом к лицу с ними те благородные народы, которых пожирает неукротимая любовь к славе и отечеству, предположите, что ваша христианская республика стоит против Спарты или Рима: набожные христиане будут разбиты, раздавлены, уничтожены, прежде чем успеют опомниться, или будут обязаны своим спасением лишь презрению, которым проникнутся к ним их враги. Прекрасен был, по моему мнению, обет солдат Фабия; они не клялись умереть или победить, они поклялись возвратиться победителями и сдержали свою клятву: никогда христиане не дали бы подобного обета; они думали бы, что искушают Бога.

Но я ошибаюсь, говоря: христианская республика. Каждое из этих слов исключает другое. Христианство проповедует только рабство и зависимость. Дух его слишком благоприятен для тирании, чтобы она не пользовалась этим беспрестанно. Истинные христиане сделаны для того, чтобы быть рабами, они это знают и это их почти не беспокоит; короткая земная жизнь имеет слишком мало цены в их глазах.

Христианское войско великолепно, говорят нам. Я это отрицаю. Пусть мне покажут такое. Я со своей стороны не знаю христианского войска. Мне напомнят крестовые походы. Не вступая в споры о храбрости крестоносцев, я замечу, что далеко не будучи христианами, они были солдатами духовенства, гражданами церкви: они сражались за ее духовный удел, который она превратила в светский неизвестно каким образом. Если

судить об этом правильно, то это похоже на возврат к язычеству: так как Евангелие не устанавливает националь<200>ной религии, то всякая священная война невозможна между христианами.

При языческих императорах, христианские солдаты были храбры; все христианские писатели уверяют в этом, и я этому верю это было у них соревнование чести с языческими войсками. Как только императоры стали христианами, это соревнование исчезло, и когда крест вытеснил орла, вся храбрость римская пропала.

Но, оставляя в стороне политические соображения, возвратимся к праву и установим принципы относительно этого важного пункта. Право над подданными, данное суверену общественным договором не переходит, как я сказал, границы общественной пользы. Подданные обязаны давать отчет суверену в своих мнениях лишь постольку, поскольку эти мнения важны для общества. Государству важно, чтобы каждый гражданин имел религию, которая заставляет бы его любить свои обязанности: но догматы этой религии интересуют государство и его членов лишь в такой степени, в какой эти догматы относятся к морали и обязанностям, которые должен исполнять по отношению других тот, кто такой морали придерживается. В остальном всякий может иметь мнения, какие ему угодно и суверен не имеет прав о них справляться, ибо так как его полномочия не распространяются на загробный мир, то какова бы ни была судьба подданных в будущей жизни, это не его дело, лишь бы они были хорошими гражданами в течение своей земной жизни.

Существует, таким образом, чисто гражданское исповедание веры, параграфы которого имеет право определять суверен; но здесь дело идет не о религиозных догматах в собственном смысле, но о чувстве общности, без которого невозможно быть ни хорошим гражданином, ни верным подданным⁴¹. Не будучи в состоянии заставить кого бы то ни было верить им, он может изгнать из государства всякого, кто их не признает, изгнать не как нечестивого, а как человека противообщественного, не способного искренне любить законы, справедливость и жертвовать в случае необходимости своею жизнью для долга. Если кто-нибудь, признав публично эти догматы, ведет себя как человек, не признающий их, пусть он будет наказан смертью: он совершил самое большое преступление, он солгал перед законами.

Догматы гражданской религии должны быть просты, немногочисленны, сформулированы точно, без объяснений, и комментариев. Существование Божества могущественного, разумного, благодетельного, пре-

⁴¹ Цезарь в своей защитительной речи за Катилину пытался установить догмат смертности души. Чтобы его опровергнуть. Катон и Цицерон не стали забавляться философскими рассуждениями; они ограничились указанием на то, что речи Цезаря недостойны хорошего гражданина и выдвигают учение, губительное для государства. И действительно, сенату нужно было принять решение именно по атому вопросу, а не по богословскому спору.

дусмотрительного и заботливого; будущая жизнь, счастье праведных, наказание злых, святость общественного договора и законов — вот <201> догматы положительные. Что касается отрицательных догматов, я ограничиваюсь указанием одного: это — нетерпимость; она входит в те религии, которые мы исключили.

Те, которые отличают нетерпимость гражданскую от нетерпимости религиозной, по моему мнению ошибаются: эти два вида нетерпимости нераздельны. Невозможно жить в мире с людьми, которых считаешь проклятыми; любить их значило бы ненавидеть Бога, который их наказывает: необходимо нужно, чтобы они были обращены или чтобы они были подвергнуты мучениям. Там, где допущена нетерпимость религиозная, невозможно, чтобы она не имела какого-нибудь влияния на дела гражданские⁴²; и как только это влияние обнаруживается, суверен более не суверен даже в светских делах: с той минуты духовенство — настоящие повелители, а цари — только их помощники.

Теперь, когда нет и не может быть исключительно национальной религии, следует терпеть всех тех, которые сами терпят других, поскольку их догматы не имеют ничего противного долгу гражданина. Но кто смеет говорить: "вне церкви нет спасения", тот должен быть изгнан из государства, если только государство — не церковь, и государь — не первосвященник. Такой догмат хорош только в теократическом правлении, во всяком другом он пагубен. Причина перехода в католичество, которую приписывают Генриху IV, должна была бы заставить отказаться от этой религии всякого честного человека, ив особенности всякого монарха, умеющего рассуждать. <202>

⁴² Так как, например, брак является гражданским договором, то он приводит к последствиям, без которых общество не может даже существовать. Предположим, что духовенству удастся присвоить себе одному право осуществлять этот акт, право, которое оно по необходимости должно узурпировать во всякой нетерпимой религии, — не ясно ли, что в этом случае, осуществляя в надлежащий момент церковную власть, оно сделает ненужной власть государя, и что у государя останутся только те подданные, которых пожелает уступить ему духовенство? Обладая полным правом венчать или не венчать людей, смотря по тому, признают они или не признают такое-то учение, принимают или отвергают те или иные формы исповедания, преданы они церкви или нет, мудро следуя своей политике, настойчиво проводя свою точку зрения — духовенство, несомненно, одно будет располагать распределением наследств, назначением на должности, одно будет господином и граждан и самого государства, ибо последнее не может существовать, если в нем будут одни незаконнорожденные. Но, скажут мне, поднимут протест против злоупотреблений церкви, будут вызывать ее к суду, составлять против нее приговоры, конфисковывать ее светские владения. Жалкие средства! Как ни мало у духовенства, не скажу мужества, а здравого смысла, оно предоставит делать все это, а само будет продолжать свою политику. Оно спокойно даст протестовать, тянуть к суду, составлять приговоры, налагать конфискацию и — в конце концов — останется господином. Мне кажется, не велика жертва — отказаться от части, чтобы овладеть всем!

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ КАК НАУКА⁴³

Место, отводимое социальными науками изучению религии, долгое время оставалось довольно курьезным. Над наукой о религии довлели одновременно и идеологическое давление, и идеологическая защита. В этой науке преобладали очень важные и зачастую просто блестящие теоретические формулировки. В ней присутствовали теоретическое описание и вместе с тем пренебрежительное отношение ко многим вопросам, входящим в ее сферу. Кроме того, практически никакого внимания не уделялось хлебу насущному любой науки, а именно, проверке важнейших теоретических утверждений с помощью контрольного наблюдения.

Подобная ситуация стала меняться с началом второй мировой войны. В Европе и в Америке научное изучение религии получает все более ощутимую поддержку. Простые обобщения по поводу религиозных институтов и религиозного поведения заменяются их детальным анализом, в котором преобладают точные сравнения. Все более ясно ощущается необходимость принимать во внимание различия в классовой принадлежности, образовании и другие социальные факты для проведения более точных обобщений относительно религиозного влияния или, напротив, влияния на религию. В это время появляется ряд специализированных журналов, занимающихся публикацией исследований в области религии.

Целый ряд проблем, поднятых в исследованиях по социологии религии в этот период, показал, что эта дисциплина не является некой тайной, доступной лишь посвященным в нее специалистам, работающим в строго очерченных рамках научного интереса. Напротив, изучение социологии религии подразумевает работу в наиболее важных сферах, анализ общества и культуры в актуальном для определенного периода времени контексте. Без самого тщательного изучения религиозных групп и религиозного поведения невозможно заниматься проблемами социальной стратификации, социальных изменений, межгрупповых отношений, политической социологии, бюрократии, социального консенсуса и диссенсуса, социологии конфликта, изучать эволюционные процессы недавно образовавшихся наций и общностей, — и это далеко не полный список научных проблем, связанных с социологией религии. <203>

...Изучение общества должно быть изучением религии, и изучение религии должно быть изучением общества.

Социология религии — одна из отраслей научной социологии. Она является связующим звеном между теологией и социологией; религия есть определенный исходный факт, базис, а социология дает возможность на-

⁴³ J.M. Yinger. *Sociology Looks at Religion*. N.-York, 1963. I'. 139—141, 144-145, 149, 152-2—153. Перев. Н.Ф. Кузнецовой.

учно постичь его.

Социология религии не зависит от ценностных ориентации социологов, она объективна и беспристрастна. Она изучает эмпирические явления, пытаясь делать обобщения относительно взаимосвязей между религиозным поведением и другими типами социального поведения.

Социология религии оперирует рядом интегрированных и проверяемых утверждений, соотносящихся с более широкими теоретическими схемами общей социологии. Выдвигаемые гипотезы должны быть явными, определенными и формулироваться таким образом, чтобы оставалась возможность их эмпирической проверки.

Исследователь должен, прежде всего, совершенно адекватно понимать современную социологическую теорию и методы ее исследования. Он должен быть абсолютно объективен в своих трактовках религиозных фактов; кроме того, он должен быть глубоко заинтересован в изучаемом материале и хорошо знать его. Среди социологов есть такие, которые считают себя "религиозными", другие "антирелигиозными", а третьи — скорее индифферентны к религии. Социологи двух первых групп часто страдают недостатком объективности, а третьи — недостатком интереса к развитию социологии религии.

Ученые, занимающиеся социологией религии, не владея социологической теорией и методологией, тем не менее могут сделать немало полезных и точных наблюдений, но вряд ли их открытия принесут что-либо новое в развитие социологической теории религии, так как поднимаемые ими проблемы структурированы иначе, чем этого требует общепринятая социологическая теория.

Несмотря на почти неисчерпаемый запас сведений о примитивных и цивилизованных религиях, об истории церкви, о сектантских движениях и на огромный запас религиозных материалов в письменном виде как то: проповеди, официальные публикации церковных приходов и т.д., — ощущается большой недостаток эмпирического материала, без которого трудно делать какие-либо адекватные обобщения. Кроме того, очень трудно бывает судить о достоверности большей части имеющихся данных. Практически все дошедшие до нас сведения о первобытных религиях основаны на наблюдении лишь одного человека и совершенно непроверены другими исследователями.

Детально разработанные теории социологии религии построены главным образом на дошедших до нас записях двух-, трех- или двадцатипятивековой давности, когда проблемы проверки, достоверности и особенно проблемы полноты отражения религиозной действительности не стояло. Это, конечно, не означает, что не может быть построена какая-либо стройная теория на основании изучения такого материала, <204>

но означает только то, что какие-либо определенные выводы в этом случае делать недопустимо.

Кроме того, большую часть данных, доступных и приемлемых для использования социологами религии, не с чем сопоставить, сравнить, а, следовательно, такого рода информация практически неverifiedируема. Используя такие данные, весьма затруднительно делать обобщения и формулировать выводы.

С этим связана и еще одна проблема, которая заключается в том, что данные, которые собирают, не руководствуясь определенной научной концепцией, чаще всего имеют совсем незначительную научную ценность. В идеале же эмпирический материал должен собираться относительно проверяемых гипотез. Но лишь незначительная часть информации, с которой приходится работать социологу религии, отвечает этому требованию, действительно приносящему немалый успех.

Разумеется, такое использование гипотез таит в себе немалую опасность. Тем не менее, такого риска едва ли, возможно избежать, предаваясь голому эмпиризму или используя лишь данные, соотносимые в процессе их сбора с другими гипотезами — скрытыми или явными, имплицитными или эксплицитными.

Некоторые сферы исследования социологии религии

Сферы исследования, о которых говорится ниже, не являются ни взаимоисключающими, ни исчерпывающими. Это те сферы, в которых были сделаны самые существенные начинания в развитии социологии религии. Я уверен, что проверяемые гипотезы могут быть выделены в каждой из этих сфер, хотя исследования, проводимые в некоторых из них, непосредственно зависят от информации, накопленной за многие годы. В настоящее время какие бы то ни было сравнения, примеры для которых черпаются из разных временных периодов, некорректны, так как информация о ранних периодах обрывочна, поверхностна и зачастую ни с чем не сопоставима.

Широчайшую сферу для исследовательской работы представляет *изучение на основе сравнения видов религии в обществах различных типов*. Каким образом религиозные убеждения и религиозная практика меняются под влиянием развития экономики, социальных изменений; как они связаны с уровнем грамотности, с методами социализации, с типами стратификационных систем и т.п. Что происходит с определенной религией, когда исповедующая ее группа мигрирует в общество иного типа. Сравнения можно проводить между различными обществами или между различными периодами в развитии какого-либо определенного общества.

Исследования такого рода связаны с *анализом взаимосвязей между религией и другими аспектами социальной структуры*. Я мог бы назвать множество научных проблем, требующих разработки в этой сфере. Но ог-

раничусь лишь упоминанием некоторых вопросов, которые <205> могут быть здесь подняты. Касательно религии и семьи: как различные типы семьи относятся к религии? Влияет ли размер и сплоченность семьи на религиозное воспитание, на приверженность традициям? Каким образом различия между мужскими и женскими ролями в семье влияют на их религиозные наклонности? Какие факторы вызывают запрет или одобрение межрелигиозных браков? При каких обстоятельствах семейные культы и культы предков становятся частью религиозной системы?

Не менее важные вопросы заключаются в *изучении связей между религией и образованием* и связанной с этой областью проблемой взаимоотношения религии и науки. Каким образом происходит сближение религий по мере развития науки? Каковы перспективы развития научного знания при зависимости его от религии и при его секулярности?

Целый ряд наиболее важных исследовательских проблем социологии религии вытекает из факта отделения религии от государства.

При каких обстоятельствах в обществе преобладает влияние религии, и при каких сильнее оказываются светские настроения?

Один из ключевых вопросов в этой сфере связан с выяснением причин и последствий различных видов отношений между религиозными институтами и государством. Эта проблема слишком обширна для научного изучения. Поэтому усилия исследователей здесь должны быть направлены на изучение различных видов религиозных групп и типов соответствующих им государств. А говорить об отношениях между Церковью и государством вообще — нельзя. Последствия взаимосвязей между Церковью и государством в Англии (государственная церковь), Испании (католическая церковь), России (восстановленная церковь) и Японии (предвоенная синто) абсолютно разные.

Другая обширная исследовательская сфера связана со взаимоотношениями между религией и моралью. В этой сфере особенно сложно выдвигать гипотезы таким образом, чтобы была возможна их последующая проверка. И тем не менее проблема эта настолько важна, что предпринимать такого рода попытки вполне оправданно.

Впервые этот вопрос возник в социологии религии в связи и с изучением теорий происхождения религии. Существует несколько толкований, выстроенных на крайне малом количестве данных и соперничающих за право быть официально принятыми. Одна группа исследователей придерживается мнения, что на ранних этапах развития религия никак не была связана с моралью. Общим в нескольких совершенно различных теориях является утверждение, что религия — это реакция на бессилие и страх. Зависимый от природных сил, испытываемый болезнями, пугаемый страхом смерти, человеческий разум создал "компенсационную идеологию".

Другие теории придерживаются мнения, что религия и мораль тесно связаны между собой. Религия, таким образом, — проекция космических

принципов общественной организации и нравственных законов... <206>

ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ ПОДХОД К РЕЛИГИИ⁴⁴

Небольшой шаг отделяет вопрос: "Как возникла религия?" от последующего: "Что дает религия обществам и человеческим личностям?". Вторым вопросом имплицитно содержится в большинстве самых ранних работ, посвященных теме источников религии. Достоинством более поздних работ такого рода является то, что они четко и ясно выделили функциональный аспект религии, обращая тем самым внимание на позитивный характер такого подхода, но одновременно и отмечая его ограниченные возможности. Дэвид Кингсли обращал внимание на то, что социальные теории зачастую неверно интерпретировали религию, некорректно ставя многие важные вопросы. Первоначально они рассматривали религию с познавательной точки зрения и ставили вопрос: "Представляют ли религиозные идеи реальность?". Это вело к постановке следующей проблемы, касающейся сущности реальности и причин появляющихся при таком взгляде заблуждений, источником которых может выступать религия. Это ценная вещь при подобном подходе, но одновременно и свидетельство его слабости, так как он ведет к редуцированию религии к системе убеждений либо же представлений. Ответ на вопрос, представляют ли религиозные идеи "истинные" оси какой-то дефиниции действительности, становится проблемой метафизической, а не научной по своему характеру. Достоинством функционального анализа является то, что он избегает метафизических споров (значимость их бесспорна, но только для проблем, не являющихся предметом эмпирических исследований), зато утверждает: религиозные верования и культ существуют; они имеют определенные последствия для человеческих поступков.

Функциональная интерпретация базируется на нескольких связанных друг с другом идеях. Несомненно, важнейшей из них является та, которая гласит, что общества — это системы взаимно обуславливающих друг друга элементов. Поэтому-то религиозные представления нельзя понять в отрыве от целостной структуры, в которой они находятся. Это положение хорошо иллюстрируется в работе Д. Фортеса и Э. Эванс-Причарда "Африканская политическая система", где показано, каким образом религиозные символы, ритуалы, догматы и святые места объединяют социальные системы, интегральной частью которых <207> они являются. Эти авторы представили целую систему мистических ценностей, которые действуют гораздо сильнее, чем требование простого послушания светским санкциям.

Идеей, тесно связанной с понятием системы, является тезис о существовании неких "неизменных точек соотнесения", находящихся в

⁴⁴ J.M. Yingcr. Religion. Socicly and Hie Individual: N.-York. 19.47. P.56—60. Перев. Н.Ф. Кузиченой.

природе человека как биологического существа, в его психике, в структуре социальных систем и т.д., которые создают определенные условия, необходимые для жизни любого общества. Наверное, лучше всего будет, если мы придадим этому положению форму вопросов, чтобы выявить суть наших суждений: Какое значение для межчеловеческих отношений имеет биологическая "оснащенность" человека (долгое детство, продолжительная жизнь, относительное отсутствие "инстинктивных" реакций на пограничные, стрессовые и деструктивные ситуации, которые имеют место и любой общественной системе)? Обладают ли группы как таковые какими-то элементарными специфическими чертами, которые ограничивают сферу возможных путей развития общества? Ведут ли они к определенным "предварительным функциональным условиям", характерным для всех обществ, к необходимым для жизни обществ образцам?

В определенном смысле названные проблемы в данной постановке находятся в оппозиции к крайнему релятивизму, столь характерному для социологии в начальной фазе ее развития. Они не отвергают релятивизма, говорящего о специфике содержания данной культуры, но допускают существование многих специфических форм как альтернативных способов прихода к функционально сходным требованиям общественной жизни. Религия, по мнению многих теоретиков-функционалистов, относится к ряду таких необходимых образцов.

Трудности функционального подхода

Вне всякого сомнения, функциональный анализ не лишен определенных слабых сторон. Он временами пытается "доказать" особую значимость, неизбежность, либо же слабую податливость к изменениям определенных специфических культовых ритуалов или верований. Эти, не имеющие эмпирического характера, суждения безосновательны. Известный тезис Дюркгейма, согласно которому социальные факты не могут быть объяснены посредством обращения к психологическим теориям, можно было бы заменить следующей формулировкой: не надо делать умозаключения неэмпирического характера (этот религиозный ритуал верен и правилен, поскольку он универсален) с помощью эмпирии (религия универсальна). Некоторые авторы для обоснования положений теологического характера обращаются к гейзенберговскому принципу неопределенности в физике. В свою очередь, другие переходят, с меньшей, либо большей дозой убежденности, от суждения о том, что "обычаи могут все объяснить" (упрощенный эмпиризм), к выводу морального (или — если угодно — имморального) характера, что культура одного общества так же истинна, как и всякая другая. <208>

Наверное, столь же безуспешной, как и переход определенной группы

авторов от аксиологической позиции к позиции фиксации фактов, была попытка некоторых функционалистов стать над этими двумя подходами с тем, чтобы не затрагивать проблему дисфункций. Роберт Мертон показал, что три взаимосвязанных постулата, часто употребляемых наиболее радикальными функционалистами, вовсе не являются обязательными для функционального анализа, они же пытаются превратить его в идеологию.

1.Постулат функционального единства общества: всякое стандартное действие или верование является функциональным, что означает: необходимым и полезным сточки зрения всей социальной системы.

2.Постулат, согласно которому любая социальная форма должна выполнять позитивную функцию (универсальный функционализм): никакая культурная форма не выживет, если она не выработает определенную способность к адаптации.

3.Постулат незаменимости: определенные функции необходимы для существования общества, и(или) отдельные культурные и социальные формы незаменимы в выполнении этих функций.

До тех пор, пока эти постулаты не станут верифицированными положениями на пути эмпирических исследований, функциональный анализ будет недостаточным. На фоне собственных рефлексий на тему различий между явными и скрытыми функциями, замечаний, посвященных функциональным альтернативам, а также на фоне акцентирования необходимости исследования дисфункции и функционально индифферентных образцов поведения Мертон развивает концепцию, которая позволяет исключить указанные тезисы. Это прежде всего рассуждения о скрытых функциях (и дисфункциях), составляющих значительный вклад в наше знание о социальных процессах, как и показ того, что эти функции не осознаются всеми (что следует из их дефиниции); последствия их трудно распознать и предусмотреть. «Исследования, выявляющие скрытые функции, зачастую приносят "парадоксальные" результаты. Кажущийся парадокс проистекает оттого, что кардинальной модификации требует позиция здравого рассудка, который рассматривает стандартные ритуалы и верования исключительно в категориях явных функций, но который сейчас должен учесть и определенные дополнительные либо сопутствующие им скрытые функции»⁴⁵.

Это приобретает особое значение в случае исследований, при которых анализ проблемы «Что "делает" религия для общества и личности» чаще всего учитывает лишь то, что содержится в общепринятой идеологии. С другой же стороны, в различного рода "демаскирующих" исследованиях внимание уделяется исключительно явным и скрытым дисфункциям, но не возможным скрытым функциям. Обе эти позиции могут ограничивать нашу способность полного исследования религии. <209>

⁴⁵ R. Merlon. Social Tlieory ;mcl Social Structure. Glencoc. 1957. P. 69.

Отмеченную выше ситуацию хорошо иллюстрирует В.Д. Гуд, указывая на несколько вопросов, которые необходимо учитывать всем, кто собирается использовать функциональный анализ:

Позитивная функция	Негативная функция	Индиifferentная
явная + скрытая	явная + скрытая	явная + скрытая

Антропологи-функционалисты концентрируют свое внимание на тех позитивных функциях, которые обычно не осознаются членами общества, то есть на скрытых позитивных функциях. Современные экономисты и историки с демаскирующей установкой интересуются негативными скрытыми функциями. Отсюда однозначно следует, что остальное остается другим исследователям"⁴⁶.

Слишком редко обращается внимание на факт, что изменению теоретических установок и переходу от вопроса о генезисе религии к проблеме ее функций сопутствует перестановка акцентов в исследовании взаимоотношений между религией и обществом. Исследователь происхождения религии склонен ставить вопрос: "Каким образом общество (либо же, по Дюркгейму, социальный факт) воздействует на развитие религии?" Или же: "Каким образом интеллектуальные и эмоциональные потребности личности могут составлять источник религии?". Религия трактуется прежде всего как зависимая переменная. "Функционалист", воспринимая религию как данность, скорее спросит: "Что религия дает обществам и личностям?". Таким образом, он трактует религию как независимую переменную. Представляется необычайно трудной задача создания теории, которая поддерживала бы постоянный интерес к взаимосвязям между религией и обществом. В какой мере постановка проблемы генезиса религии *ведет а сторону идеологии*, гласящей, что религия — это архаичный пережиток, обреченный на постепенное отмирание (по Спенсеру и Тейлору), в такой же мере проблема функций *ведет в направлении консервативной идеологии*. Объективная наука не может принять идеологию, хотя и должна положительно отреагировать на то или иное положение, если будут приведены аргументы в его поддержку. Достаточно обширная функциональная теория, учитывающая процессы скрытого и дисфункционального характера, может охватить также и вопросы, касающиеся связи религии и общества. Однако для достижения этого мы обязательно должны отказаться от положения, что общество, личность или религию всегда надлежит трактовать как независимые переменные, а все иные переменные — как зависимые.... <210>

⁴⁶ GtuidWJ. Religion Among Ilie Primitives. N.-York, 1956. P. 33.

ПЕРВОБЫТНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МИРЕ: РИТУАЛ И МИФ*

...Период, определяемый господством первобытных представлений, можно назвать космологическим или мифоэпическим, поскольку основное содержание текстов (в семиотическом смысле) этого периода состоит в борьбе космического упорядочивающего начала с хаотическим деструктивным началом, в описании этапов последовательного сотворения мира, а основной способ понимания мира и разрешения противоречий обеспечивается мифом, мифологией, понимаемой не только как система мифов, но и — главное — как особый тип мышления, хронологически и по существу противостоящий историческому и естественнонаучному типам мышления.

Космологическая схема в наибольшей степени определяет первобытные представления о мире. О ней лучше всего можно судить по полным синтезированным вариантам, относящимся обычно уже к стадияльно более поздним периодам (ср. гелиопольскую версию древнеегипетского мифа о творении, шумерскую, вавилонскую, древнееврейскую версии, Ригведу X, 129, Пополь-Вух, Старшую Эдду (прорицание вельвы), сибирские, древнекитайские, полинезийские варианты и т.д.).

Соответствующие тексты часто состоят из двух частей. Первая посвящена тому, что было "до начала" (т.е. до акта творения): описанию хаоса, характеризуемого обычно серией общенегативных суждений типа "Тогда не было ни сущего, ни несущего; ни неба, ни земли; ни дня, ни ночи; ни жизни, ни смерти..." или "Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною..." Вторая часть схемы, напротив, состоит из серии положительных суждений о последовательном сотворении элементов мироздания в направлении от общего и космического к более частному и человеческому. Обычные последовательности: отделение Хаоса от Космоса, неба от земли, вод от земли; возникновение Солнца и Месяца, светил, ветров; появление основных элементов ландшафта, камней, растений (в частности, монокультур или растений, из которых приготавливаются напитки галлюциногенного или просто опьяняющего действия), животных; возникновение человека ("первочеловека", первого культурного героя, основателя традиции и т.д.) социальной иерархии, структура которой обуславливается различными функциями, социальных институций, культурной традиции и т.п.

Для структуры подобных текстов характерны следующие особенности: 1) построение текста как отпета (или серии ответов) на некий во-

* *Топоров И.Н.* Первобытные представления о мире (общим взгляд). Очерки истории естественнонаучных знаний и древности. М., 1982. С. 9—15, 16-19.

прос; 2) членение текста, заданное описание событий (составляющих акт творения), которые отражают последовательность временных отрезков с указанием начала; 3) описание последовательной организации пространства (в направлении извне внутрь); 4) введение операции порождения для перехода от одного этапа творения к следующему; 5) последовательное нисхождение от космологического и божественного к "историческому" и человеческому (часто в варианте нисхождения от "золотого века" к "железному", максимально греховному); 6) как следствие предыдущего — совмещение последнего члена космологического ряда с первым членом исторического (или хотя бы квазиисторического) ряда; 7) указание правил социального поведения и, в частности (нередко), правил брачных отношений для членов данного коллектива и, следовательно, схем родства.

Последняя особенность нуждается в особом разъяснении. Схемы родства, актуальные для любого, даже самого архаичного из человеческих коллективов, отражены в преданиях, языке, правилах социального поведения (включая временной и пространственный аспекты его) и т.д. Эти схемы, как и правила брачных отношений, нужно рассматривать как переинтерпретацию в социальных терминах проблемы продолжения коллектива в потомстве и регулирования половых связей. Социальные структуры, понимающие на этой основе, определяют собой широчайший круг фактов, актуальных для коллектива: организация поселения, состав возрастных групп, праздники, экономические, религиозно-юридические, политические функции, особенности языка и т.д. Эти структуры указывают не только характер генеалогических связей, но и являются шаблоном, образцом поведения для членов данного коллектива. Связи внутри подобных социальных структур как бы определяют каналы коммуникации в обществе и служат гарантией его стабильности. В этом смысле правила брачных отношений, действительно, отражают важнейшую часть процесса универсального обмена культурными ценностями, без которого не может существовать ни один коллектив.

Важно подчеркнуть, что для первобытного сознания социальные факты выступают одновременно и как вещи, и как представления. Сама же коммуникация осуществляется непременно с помощью знаковых систем. Таким образом, исходными и основными для текстов космологического периода нужно считать схемы трех типов: 1) собственно космологические схемы; 2) схемы, описывающие систему родства и брачных отношений и 3) схемы мифоисторической традиции. Последние схемы состоят, как правило, из мифов и того, что условно можно назвать "историческими" преданиями.

Характерно, что обычно не вполне ясное различие между этими двумя компонентами традиции для современного исследователя, как правило, весьма четко осознается первобытным сознанием. Можно думать, что "исторические" предания по логике первобытных представлений свя-

заны с участием человеческих существ, подобных носителям данной традиции, во-первых, и с событиями, охватываемыми актуальной памятью коллектива (собственная память рассказчика, память поколения отцов, генеалогические схемы и т.н.), — во-вторых. Любопытно, что сходные "исторические" предания соседних племен квалифицируются внутри данной традиции как лежащие в мифологическом (а не "историческом") времени. Наконец, существенно, что для "исторических" преданий этого типа все Прошлое за пределами охватываемого актуальной памятью лежит недифференцированно в одной плоскости без различия более или менее удаленных от времени рассказчика событий. Актуальность "исторических" преданий подтверждается жанром этимологических объяснений основных объектов на территории данного коллектива и его основных социальных установлений.

В силу операционное определения объектов в мифопоэтическом мышлении (как это сделано?, как произошло?, почему?) актуальная картина мира неминуемо связывается с космологическими схемами и с "историческими" преданиями, которые рассматриваются как прецедент, служащий образцом для воспроизведения уже только в силу того, что данный прецедент имел место в "первоначальные" времена. Следовательно, "исторические" предания (как генеалогические схемы, схемы родства и брачных отношений), служа в конечном счете одним и тем же целям, образуют как бы временной диапазон данного социума, выраженный в терминах поколений, — от предков в прошлом до потомства в будущем. Поэтому миф, как и мифологизированное "историческое" предание, совмещает в себе два аспекта — диахронический (рассказ о прошлом) и синхронический (средство объяснения настоящего, а иногда и будущего).

Эта неразрывная двуединая связь диахронии и синхронии — неотъемлемая черта первобытных представлений о мире. Она объясняет, видимо, и принципы "прочтения" — восприятия таких текстов первобытным сознанием — синтагматическое развертывание текста есть условие "прочтения" мифа, а парадигматический набор повторяющихся мотивов есть условие понимания текста, причем само это понимание не что иное, как знание правил соотнесения прецедента с данным актуальным событием, другими словами — умение определить, образом чего является данное событие.

Следовательно, для первобытного сознания все, что есть сейчас, — результат развертывания первоначального прецедента, экспликация исходной ситуации в новые условия оплотняющегося космологического бытия. В этом смысле все события космологического мифа лишь повторения того, что было в общем виде манифестировано в акте творения ("аллособытия"), а все герои мифа — разные вариации демиурга в акте творения ("аллогерои"). Так внутри космологического мифа создается весьма плотная, наглядная и тотальная сеть отождествлений с правилами

переходов (трансформаций) от одного события к другому, от героя <213> к другому герою. Первобытное сознание поэтому в высшей степени ориентировано на постоянное решение задачи тождества, с которой связаны, по крайней мере, две важные операции — умение видеть в событии и герое пучок дифференциальных (существенных для различения) и нерелевантных (несущественных) признаков — во-первых, и умение делать пересчет между двумя различными объектами — во-вторых.

Мифопоэтическое мировоззрение космологического периода исходит из тождества (или, по крайней мере, особой связанности, зависимости) макрокосма и микрокосма, природы и человека. Человек как таковой один из крайних ипостасных элементов космологической схемы. Его состав, плоть его в конечном счете восходят к космической материи, которая, оплотнившись, легла в основу стихий и природных объектов (например, элементов ландшафта). Существует класс весьма многочисленных мифопоэтических текстов из самых разных традиций, в основе которых лежат отождествления космического (природного) и человеческого (плоть — земля, кровь — вода, волосы — растения, кости — камень, зрение (глаза) — солнце, слух (уши) — страны света, дыхание (душа) — ветер, голова — небо, разные члены тела — разные социальные группы, и т.д.). Это же тождество определяет многочисленные примеры моделирования не только космического пространства и земли в целом, но и других сфер — жилища, утвари, одежды, разные части которых на языковом и на надязыковом уровнях соотносимы с названиями человеческого тела (ср. подножие горы, ножка стола, ножка рюмки и т.п.; ср. также многочисленные случаи антропоморфизации неодушевленных объектов в языке, в образных системах — словесных и изобразительных, т.д.)

Человеческое общество в первобытных представлениях также выступает как сложное сочетание элементов с космологической телеологией. Таким образом, для первобытного сознания все космологизировано: поскольку все входит в состав космоса, который образует высшую ценность внутри мифопоэтического универсума. Разумеется, в жизни первобытного человека можно выделить аспект злободневности, "низкого быта" и т.д. Но жизнь в этом аспекте не входит в систему высших ценностей, она нерелевантна с точки зрения высших интересов и сугубо профанична. Существенно, реально лишь то, что сакрализовано (сакрально отмечено), а сакрализовано лишь то, что составляет часть космоса, выводимого из него, причастно к нему; но вместе с тем все может быть возведено к первоначальной сфере сакрального. Эта все сакральность и, так сказать, "безбытность" составляют одну из наиболее характерных черт мифопоэтической модели мира.

Только в сакрализованном мире известны правила его организации, относящиеся к структуре пространства и времени, к соотношению причин и следствий. Вне этого мира — хаос, царство случайностей, отсутствие

жизни. Для мифопоэтического взгляда характерно признание неомогенности пространства и времени. Высшей ценностью (максимум <214> сакральности) обладает та точка в пространстве и времени, где и когда совершился акт творения, т.е. центр мира, место, где проходит мировая ось, где стоят разные варианты земного образа космической структуры — "мирового дерева" (дерево жизни, небесное дерево, дерево предела, шаманское дерево и т.д.), где находится мировая гора, башня, столп, трон, камень, алтарь, очаг и т.п. — все то, что кратчайшим образом связывает землю и человека с Небом и Творцом, — и "в начале", время творения, отмеченное высшим подъемом творческой теургической энергии. Эти сакральные точки (пространственная и временная) вписаны в серию все увеличивающихся и друг в друга входящих пространств, которые по мере удаления от центра становятся все менее и менее сакральными (жертва на алтаре — храм — поселение — своя страна и т.д.) Таким образом, центр мира совпадает с центром ряда вписанных друг в друга сакральных объектов, которые в этом смысле изоморфны друг другу и изофункциональны...

...То, что было вызвано к бытию в акте творения, может и должно воспроизводиться в ритуале, который замыкает собой диахронический и синхронический аспекты космологического бытия, напоминает о структуре акта творения и последовательности его частей и тем самым верифицирует вхождение человека в тот же самый космологический универсум, который был создан "в начале". Это воспроизведение акта творения в ритуале (подобно повторениям в сказке) актуализирует самую структуру бытия, придавая ей в целом и в ее отдельных частях необыкновенно подчеркнутую символичность и семиотичность, и служит гарантией безопасности и процветания коллектива. Отсюда и роль жертвы, которая с точки зрения первобытного сознания связывает здесь и теперь и там и тогда.

В свете сказанного ясно, что космологическая драма — пример и руководство в жизни человека той эпохи. Чтобы воспроизвести акт творения в ритуале, необходимо уметь найти центр мира и тот момент, когда профаническая длительность бездуховного и безблагодатного времени разрывается, время останавливается и возникает то, что было "в начале" (ср. понятную в этой связи практику ритуальных измерений и вычислений в обществах архаичного типа, которая с точки зрения современного наблюдателя полностью оторвана от практических целей). Во временном плане ситуация "в начале" повторяется во время праздника, помещаемого в центре вписываемых друг в друга циклов (время ритуала — день ритуала — недельный, месячный; годовой, сверхгодовые циклы, вплоть до космических эпох типа древнеиндийской юги или древнегреческого зона). Праздник своей структурой воспроизводит порубежную ситуацию, когда из Хаоса возникает Космос. Он начинается с действий, которые противоположны тому, что считается в данном коллективе нормой, с отрицания сущест-

вующего статуса, и заканчивается восста-новлением организованного целого путем дифференциации элементов Космоса и Хаоса с помощью системы общих семантических противопоставлений. <215>

Соответственно строится и образ творения — ритуал. Исходное положение — мир распался в Хаосе, задача — интегрировать космос из его составных частей, зная правила отождествления этих частей и частей жертвы, в частности человеческой; далее — произнесение жрецом текста, содержащего эти отождествления, над жертвой, находящейся на алтаре, соответствующем центру мира; наконец — принятие жертвы, преобразующее синтез Космоса.

Не случайно, что смысл жизни и ее цель человек космологического периода видел именно в ритуале, основной общественной и экономической деятельности человеческого коллектива. В этом смысле нужно понимать и так называемый прагматизм первобытного человека (ср. работы Б. Малиновского и других последователей функционализма), который ориентирован на ценности знакового порядка в гораздо большей степени, чем на материальные ценности, хотя бы в силу того, что последние определяются первыми, но не наоборот.

Прагматичность ритуала объясняется прежде всего тем, что он является главной операцией по сохранению "своего" космоса, по управлению им, по проверке действенности его связан с космологическими принципами (степень соответствия). Отсюда — первостепенная роль ритуала в мифопоэтической модели мира, установка на операционализм для тех, кто пользуется этой моделью. Только в ритуале достигается высший уровень сакральности и одновременно обретается чувство наиболее интенсивного переживания сущего, особой жизненной полноты, собственной укорененности в данном универсуме. Стержневое место ритуала в жизни архаичных коллективов (по имеющимся сведениям, "праздники" могли занимать половину всего времени) вынуждает признать, что в мифопоэтическую эпоху основой религии, ее нервом является именно ритуал, таинство, священнодействие. Мифология как таковая в этой ситуации занимает периферийное место: она обслуживает сферу прецедента и мотивировок, иногда она выстраивает свой относительно полный ряд параллельно ходу ритуала, но этот ряд всегда реализуется в форме, напоминающей словесную отсылку, комментарий, своего рода сноску. Если при этом учесть, что архаический основной ритуал предполагает не только участие всех членов коллектива в нем (причем не только и не столько как зрителей, но — в объеме всего ритуала — и как участников; в этом смысле ритуал (напр., австралийский) справедливо сопоставляется с *happening*'ом, где эстетическая отчужденность может и отсутствовать), но и своего рода парад всех способов выразительности, всех знаковых систем (естественный язык, язык жестов, мимика, пантомима, хореография, пение, музыка, цвет, запах и т.н.; ср. типологически более позднее храмовое действо — Флоренский), никогда более

не образующих такого всеобъемлющего единства, то напрашивается вывод о том, что именно ритуал выступает как своего рода колыбель изобразительного искусства в его синкретической форме. В условиях, когда воспринимаемое и воспринимающее, актер и зритель, содержание и форма в акте ритуала <216> многократно меняются местами, когда основные ценности данной модели мира разнообразно проверяются, и частности и путем их ритуального развенчания, "хаотизации", приведения к абсурду, к противоположному, — теургическая энергия, активность мифопоэтического мироощущения и творчества, прорывы и духовные глубины возрастают и учащаются. Можно думать, что живая мифо-поэтическая мысль преимущественно развивается именно в подобной ситуации, в зазорах между неподвижно покоящимися частями общей схемы ритуала. Следовательно, и искусство, поскольку оно включено в названные выше трансформации и в сферу импровизационного, не может не принимать участия в создании новых мифопоэтических смыслов и в решении теургических задач. При таком понимании архаичное "предискусство" не только форма, но и содержание, суть мифопоэтического. Аналогии с дзен-буддийским искусством, эстетика которого ориентирована на равенство творческой активности художника и зрителя, на неопределенность соотношения (свободную игру) творца, твари и творчества, на неясность границ между явленным и неявленным, при всей сложности таких сопоставлений, могут отчасти бросить луч света на творческую, мифостроительную функцию как ритуала, так и связанного с ним искусства в архаическую эпоху.

Подобно тому, как ритуал и праздник суть образы акта творения, главная фигура ритуала царь в роли первосвященника является диахроническим вариантом демиурга. Для первобытного сознания царь, несомненно, был участником космологического действия, а не исторического процесса; его роль в обществе определялась его космологическими функциями, сходными с функцией других сакральных представителей "центра мира" — как ипостасных, так и не-ипостасных. Отсюда — вера в божественность царя в то, что он носитель идеи порядка, закона, справедливости, подобно солнцу, с которым связываются те же представления в сфере природных явлений. Уравнение типа царь — солнце (небо) и царица — земля подчеркивает роль царя в космологическом плане (ср. ритуальный брак царя с землей в связи с мотивом брака Солнца и Земли), как и возможность сведения социального и природного аспектов в один — космологический... <217>

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Августин -83
Аксаков И.С.-149
Барбер Б.- 150, 152
Бейль П. - 198
Беккер Г. - 122
Белла Г. - 48, 58, 60, 86, 92, 93, 97, 98, 100, 101, 105, 132, 143, 158, 173
Бергер П. - 34, 36, 46, 169-171, 186 Бонхёффер Д. - 179
Брентано Л.-79
Булгаков С.Н. - 3, 80, 85, 143-145, 147 Бэкон Фр. – 166

Варрон -75
Вах И. -9, 28
Вебер М. - 6, 8, 12, 16, 22-28, 31, 32, 38, 46, 47, 58-61, 76-88, 91, 102, 109, 117, 120, 126, 139-146, 149, 152, 153, 154, 156, 181-185

Галилей Г.- 166
Гелен А.-136
Гельвеции К.- 14
Генрих IV-202
Гете В. - 44
ГоббсТ.-59, 166, 197
Голубинский Е.Е. – 148
Гольбах П. - 14, 59
Гомер - 196 Гуд В. -210

Декарт Р. - 166
Джемс У. -29, 58
Дидро Д. - 14, 59
Дюркгейм Э. -6, 12, 16-25, 32-35, 41, 43, 44, 46, 49, 51, 57, 58, 60-68, 71, 73, 75, 94, 104, 161, 179-182, 183, 186, 208, 210

Екатерина II – 165

Зиммель Г. -6
Зомбарт В. – 79

Йингер Дж. - 3, 36, 37, 105, 128, 203, 207 <218>

Калигула- 195,201
Кальвин Ж. - 82
Кант И. - 15
Катлипа-200
КиислиД.-207
Клибанов А.И. - 190
КонтО. - 16, 17, 60,181,182
Красиков П.А. – 189

Ле Бра Г. - 11
Левада Ю.А. - 12
Леви-Брюль Л. - 50
Ленски Г.- 144
ЛипсетСМ.- 127
ЛичЭ.-52
ЛоккДж.-59, 166
Луман Н. - 74
Луначарский А.В. - 189
Лютер М. - 49, 83,61, 176, 178-179

Малиновский Б. - 6, 36, 58, 65, 66, 68, 159,216
Маингейм К.- 186
Маркс К. - 16, 21, 22, 60, 76, 82, 139, 180, 187,188
Мень А. - 50, 52, 53
Мертон Р. - 74, 75, 209
Мосс М. – 63

Нибур Р.- 119, 120
Никольский Н.М.- 146, 147, 148

О ДиТ.-36, 123, 171, 172
Отто Р. – 9

Парето В. - 79
Парсонс Т. - 32, 36, 38, 41-43, 49, 51, 56, 57, 68-76, 86, 87, 92, 124, 129, 149, 160, 172, 173
Петр 1-165

Робертсон-Смит В. - 18, 158
РокиМ.-55
Руссо Ж.-Ж.-3, 60, 195
Рэдклифф-Браун А. - 58, 65, 67, 68 <218>

Смелзер Н.Дж. - Ш;
Сорокин П.А.-3, 154, 155, 186
Спенсер Г.- 17, 18,93,210

Тайлор Э. -34,58,210
Талейран Ш.М. - 165
Тауни Р.Г. - 18
Топоров В.Н. -4, 51, 58, 211
Трельч -23, 117, 120, 144, 156, 183

Угринович Д.М. — 60

Фейербах Л.-21, 60
Флоренский П.А. - 216
Фома Аквинский -г 153
Фортес Д. - 207

Фрейд З-21,29
Фрэзер Дж.-58, 124
Фюстельде Куланж Н. - 18. 158, 161

Хоманс Г. -68

Цезарь Г. 10. - 201
Цицерон М.Т.-201

Шлейсмахер Ф. – 29

Эванс-Прнчард Э.Э. - 207
Элиаде М. – 31

Юм Д. - 59

<219>

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Адаптация 67, 70, 89, 112, 126 Америка/американским 203 Англия/английский 17, 18, 80, 84, 165, 166, 197, 206
 Анимизм 28
 Аномия 20, 57, 170
 Античность/античный 18, 108, 130 Апокалипсис/апокалиптический 157 Арабы/арабский 181, 197
 Архаическая религия 93, 97 и ел. Аскеза/аскетический 22, 82-84, 140 и ел. Астрология 96, 175 Атеизм/атеистический 11, 12, 181, 189
 Библия/библейский 44, 55, 80, 89, 184
 Бог 8-12, 15, 31, 52-57, 60, 78, 86-88, 97, 99, 179, 195
 Богослужение 53, 93, 97, 103, 115 Божество/божественный 16, 60, 67, 68, 78 Буддизм 23, 27, 31, 75, 77, 130 Буржуа/буржуазный 81, 146 Бюрократия/бюрократический 17, 118, 181-183
 Вавилон 81
 Веда/ведический 107
 Венеция 165-166
 Вера 10, 37, 41-44, 51, 53-56, 135
 Верования 5, 17, 33, 37, 38, 49, 53, 56, 64, 77, 97, 98
 Византия 75, 131
 Включенное наблюдение 13 Вонна(религиозная) 195
 Германия/германский 21 Государство 108, 111, 125
 Грех 53
 Греция/греческий 86, 105, 130
 Гуманизм 27, 172, 185, 186
 Даосизм 77
 Дворец 99, 129
 Деизм 60, 100
 <220>

Демифологизация 86, 172
 Деноминация 119 и ел.
 Десакрализация 171, 181
 Диаспора 109
 Дилемма институализации 123
 Догма/догматизм 15, 29, 53, 55, 106, 111
 Дух/духи 94, 95, 113
 Духовенство 17, 90, ПО
 Дхарма 88
 Евангелия/евангелический 10 Европа/европейский 11, 17, 59, 120, 132, 143, 165, 166, 174, 197, 203
 Египет 81, 107, 130, 152, 153-
 Ересь/еретический 111
 Жертва/жертвоприношение 93, 97, 106
 Жрец 97, 106, 107
 Жречество 97
 Заклинание 106
 Закон 86, 109, 120
 Запрет 86
 Зло 26, 36, 37, 45, 56, 89, 185
 Идентификация/функция идентификации 97, 104
 Идеология 15, 21, 55, 56, 59, 65, 73, 87, 121, 135, 176, 206 Идолатрия 79, 109 Иерархия 114
 Иерусалим/иерусалимский 89, 107
 Израиль 86, 181, 195 Икона 2У
 Иллюзия/иллюзорный 18, 21, 60, 61 Имманентный 35 Индивиду/индивидуальный 37 и ел., 62 и ел., 88, 94, 169
 Индия/индийский 75, 77, 79, 81, 106, 107, 150-153, 181
 Индуизм 23, 27, 75, 77, 88, 150 и ел. Институализация религии 61 Интеграция/функция интеграции 19, 21, 22, 62 и ел., 68 и ел., 91, 104
 Иран 38, 197
 Искусство 21, 72 <220>

- Ислам 23, 31, 77, 89, 115, 185
Испания 80, 206
Историческая религия 93, 98 и ел., 111, 113, 142
Италия 80
Иудаизм 23, 50, 77, 79, 86, 88, 89, 109
- Капитализм 22, 37, 50, 80, 145
Карма 87, 88
Каста/кастовая 88, 120, 150 и ел.
Католицизм/католический 20, 23, 75, 78, 80, 90, 135, 137
Киевская Русь 75, 131, 192
Китай 77, 79, 81, 127, 130/181
Клан 41, 52, 62, 98
Класс 6, 17
Классификация 6, 93
Клерикализм 136
Клир 90
Когнитивный 41, 43, 49, 53, 56, 64, 89
Колдовство 66, 67 Коллектив/коллективный 46, 50, 62 и ел., 98
Коммунизм/коммунистический 37, 141, 176, 181, 189
Коммуникация 212
Компенсаторная функция 21
Контент-анализ 14 Конфликт/конфликтологическая теория 87 и ел., 121, 128, 137
Космология/космологический 51, 211 и ел.
Космос 50, 51, 170, 211
Критика религии 14, 15, 22, 61
Кросс-культурный анализ 12
Куль 17, 29, 38, 44, 52, 86, 95 и ел., 122 и ел., 160
Культура 39-43, 54, 56, 57, 65, 69, 72, 81
- Любовь 113
- Магия/магический 24, 31, 47, 50, 51, 65-68, 94
Мана 45—47
Марксизм/марксистский 60, 79, 181 Мексика 127, 130
Методология 37
Методы (социологии религии) 6. 12 и ел., 20, 42, 87
Миграция 108 Мирозре-
- Мифология 32, 51
Мобильность социальная 104
Молитва 29, 114
Монастырь 85, 145, 148
Монашество 146
Монотеизм 171
Мораль (религиозная) 15, 21, 49, 59, 64, 67, 70, 141 и ел. Мусульманство/мусульманский 85
- Наблюдение 5
Национализм 35, 37
Нация 75, 80, 111, 177
"Невидимая религия" 172 Неоэволюционизм 87 и ел., 92 и ел. Нидерланды 80
Номос/номотетический 36
Носитель религии 62 и ел.
- Образование 5, 15
Обряд 29, 54, 71, 72
Община религиозная 29
Обычай 137
Определение религии 25 и ел. символическое 43 и ел., 92 еубетатипологическое 34—38 функциональное 35-38
Откровение 10, 110
Отчуждение 22, 46, 180
- Партикуляризм (религиозный) 90 Пацифизм 160, 172, 173
Плюрализм I 19, 134, 137, 170, 183 Позитивизм 179
Политеизм 195
Политика/политический 70, 124-138
Польша 75, 152, 181
Право/правовая система 21, 64, 70 Православие/православный 79, 81, 86, 89, 91, 92, 103, 137, 138, 145, 148 Предопределение 83
Примитивная религия 19, 41, 93
Пророк 91
Пророчество 22, 23, 91
Просвещение 14, 146 Протестантизм/протестантский 20—23, 78-81, 89
Просранный 33, 35, 44
Психоанализ 29
Пуританство 84
Ранне-современная религия 93, 100, 132

- ние/миросозерцание 38, 49,
 54-57, 85
 Миряне 90-91
 Миссия/миссионерство 111 Мисти-
 ка/мистический 31, 79, 140
 Миф 15, 29, 38, 43, 44, 50-53, 64, 74, 93 и
 ел., 212 и ел.

 космология 57
 мотивация 4, 48, 57, 77, 83, 85, 87, 131
 нетерпимость 89, 185
 опыт 29, 35, 44, 45, 186
 организация 93 и ел.
 символ 48 и ел.
 этика 23, 48, 54, 57, 78 Рели-
 гия государственная 137
 гражданская 101, 195 и ел.
 диффузная 105 и ел., 108, 130
закона 47, 57
 народная 97, 128 и ел.
 организованная 105
 символическая модель р. 43, 48
 спасения 47, 98, 141 и ел., 161
 универсальная 109, 111, 128, 129, 132
 этическая 57
 Реформация 22, 81, 83, 100, 134, 137
 Рим 105, 108, 109, 130, 133, 153, 165, 198,
 - 200 ,
 Римский культ 44
 Ритуал 29, 38 и ел., 62-68, 93 и ел., 107,
 ,..., 212 и ел.
 Россия/российский 17, 79, 87, 103, 133
 исл. 164, 176, 181, 187, 197, 206
 Сакральный 32, 44 и ел., 111, 130, 158
 Сверхъестественный 8, 12, 22, 35, 37; 131
 Святое 10, 35 Священ-
 ник/священнослужитель 98, 112,
 113, 134, 157
 Священное 9 и сл., 30 и ел., 73, 88, 169
 Секта/сектантский 23, 29, 92, 116 и ел.,
 186
 Секуляризация 17, 91, 164-176
 Секулярный 14, 37, 44, 66, 101
 Семья/семейный 5, 6, 15, 26, 71, 96, 158
 и ел.
 Символ 29, 31, 42, 44 и ел., 52 и ел., 75
 Символизация 41, 43
 Символизм ритуальный 41
 Символическая система 38, 43, 47, 52, 69,
 93 и ел.

 Рационализация 31, 108, 140, 143 Рели-
 гиеведение 7 и ел., 60
 Религиозность 135, 138, 171, 174, 185,
 187 и ел.
 Религиозное сознание 14, 185, 188
 группа 5, 105, 186

 Старообрядчество 145 и ел.
 Статистический метод 187
 Сунниты 89
 США II, 138, 144, 155, 165, 170, 174, 184

 Табу 45 и ел.
 Таоизм 77
 Теизм 16, 17
 Теодицея 36, 156 и ел. Теокра-
 тия/теократический 136
 Теология 5, 10 и ел., 32, 83 Толерантно-
 сть Аголерантный 15, 80, 81 То-
 тем/тотемический 18, 41, 62
 Тотемизм 18, 19, 33, 40, 52, - ЧйГ ~~~
 Традиция 39, 94, 108, 113, 128 и ел., 212
 Трансценденция
 Лрансцендентный 8, 9, 35,
 41, 71, 98, 183
 Турция 176, 181

 Фанатизм 15, 90
 Феноменология религии 9, 10, 30 Фети-
 шизм 16, 22
 Философия религии 15, 32 Фран-
 ция/французский 11, 14, 16, 18, 165 Фун-
 даментализм 138, 174, 184 Функциона-
 лизм 73 и ел.
 Хаос 36, 51, 215 Хариз-
 ма/харизматический 22, 29, 46, 91,
 109, 120, 126 и ел.
 Харизмы рутнизация 109, 111, 120
 Храм 46, 53, 99, 107, 129 Христианст-
 во/христианский 21, 27, 52, 54,
 59, 77, 86, 88, 110, 114, 116, 132, 156

 Целитель 14, 96
 Ценности 39, 49, 54, 55-57, 71, 74 Цер-
 ковь/церковный 11, 18, 23, 29, 46, 52 и
 ел., 87, 88, 96, 98, 112 и ел., 136, 206
 Чудо 112
 Шаман/шаманизм 14, 94 и ел., 106
 Эволюция (религии, ее этапы) 17, 92 и ел.

Синагога 109, ПО Синто-изм 27, 143
 Системный функционализм 38-40, 73
 Смерть 26, 36, 66, 67, 72, 159 Советский 11, 87, 187
 Современная религия 93, 100 и ел. Социализация 71
 Социальная интеграция 19, 67 и ел. изменение 22, 24, 75, и ел., 85, 92 контроль 71,92 конфликт 59, 65, 87 и ел. организация 94 солидарность 20, 62, 63, 66 стратификация 39, 120, 149-158
 Экономика 6, 15, 139-149 Эксперимент 13
 Экуменизм/экуменический 185 Элементы религии 28
 Этика/этический 22, 23, 77, 82, 84-85, 140, 142 и ел., 171, 180 Этнография 18
 Этнология 8, 16, 19, 65 ,
 Этос 38, 54, 56, 57, 77, 172
 Язык 20, 43
 Япония/японский 86, 100, 101, 143, 144, 176, 198,206

<222>

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	
I. Социология религии как научная дисциплина	5
II. Определение религии	25
III. Религия как символическая система	43
IV. Социологические теории религии	59
V. Религия и формы ее организации	105
VI. Религия и общество	124
VII. Секуляризация	164
VIII. Будущее религии	178
Приложение I. Динамика религиозности в России в XX веке и ее социологическое изучение (к.ф.н. Ю.П. Зувев)	187
Приложение II. Гражданское исповедание веры: почему государству важно, чтобы каждый гражданин имел религию? — Ж.-Ж. Руссо	195
Приложение III. Социология религии как наука — Дж. М. Йингер	203
Приложение IV. Функциональный подход к религии — Дж. М. Йингер	207
Приложение V. Первобытные представления о мире: ритуал и миф В.Н. Топоров	211
Именной указатель	218
Предметный указатель	220

Учебное издание

Гараджа Виктор Иванович

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

*Учебное пособие для студентов и аспирантов
гуманитарных специальностей*

Заведующая редакцией "Наука — философия,
социология, психология, право"
Е.А. Жукова

Редактор издательства *Н.В. Ветрова*
Художник *В. В. Медведев*
Художественный редактор *Г.М. Коровина*
Технический редактор *Н.М. Бурова*
Корректор *ЕЛ, Сысоева*

Набор выполнен в издательстве
на компьютерной технике

Н/К

ЛРН[№] 020297 от 27.II.91
Подписано к печати 23.12.94.

Формат 60х90'/6
Гарнитура Тайме
Печать офсетная. Усл. печ.л. 14,0.
Усл.кр.-отт. 14,3. Уч.-изд.л. 15,4.
Тираж 3000 экз. Тип. зак. 2207
Заказное

Издательство "Наука", 117864 ГСП-7,
Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

Московская типография № 2 РАН
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6