

Юрий Левада

УДК 316.74:2
ББК 60.563.05
ЛЗ4

Составитель Т. В. Левада

Левада, Ю. А.
ЛЗ4 Сочинения / Ю. А. Левада ; [сост. Т. В. Левада]. – Москва : Издатель Карпов Е.В., 2011. – 382 с. : ил.
ISBN 978-5-9598-0146-5

Это третья книга из серии, посвященной жизни и работе Юрия Левады – социолога-шестидесятника, автора первого, прочитанного в СССР (в МГУ) учебного курса эмпирической социологии, отлученного за это от науки. В книге публикуется монография «Социальная природа религии» (1965 г., по материалам докторской диссертации), и ряд статей той же проблематики.

Книга может быть интересна как специалистам, так и широкому читателю.

УДК 316.74:2
ББК 60.563.05

ISBN 978-5-9598-0146-5

© Русинов В.Ю., 2011
© Левада Т.В., составление, 2011

СОДЕРЖАНИЕ

СОЦИАЛЬНАЯ ПРИРОДА РЕЛИГИИ	7
Предисловие	9
Из истории постановки проблемы	12
Наследие Просвещения	12
Религия и разум в немецкой философии	20
Религиозное отчуждение и марксистская социология	33
Религия как социальное явление	47
«Робинзолада» и общественный человек	47
Социальные характеристики религии	85
Структура культа	121
Религиозная идеология как форма общественного сознания	155
О религиозном «восполнении» действительности	155
Социальные типы религиозных идеологий	170
Судьбы религиозного сознания в современном мире	207
Социальные факторы секуляризации	207
Разложение религиозности в современном капиталистическом обществе	233
Некоторые проблемы преодоления религиозных отношений	291
СТАТЬИ РАЗНЫХ ЛЕТ	317
Традиция	319
Ритуал	322
Христианство	324
Современная социальная доктрина католицизма	328
Христианский социализм в России	334
Экуменическое движение в поисках «третьего пути»	346
«Новая ортодоксия» и кризис социального христианства	352
Плюсы и минусы «христианской левой»	364
Миф XX века	371
Религия	380

Ю. А. Левада

**СОЦИАЛЬНАЯ ПРИРОДА
РЕЛИГИИ**

ПРЕДИСЛОВИЕ

Тезис о социальной природе религии, равно как и иных формах общественного сознания, был выдвинут Марксом и занимает важное место в материалистическом миропонимании. Раскрывая содержание этого тезиса, Маркс отмечал, что нельзя ограничиваться констатацией зависимости религиозных образов от «земной» основы; главное здесь – в анализе «противоречивости самой основы, которая нуждается в религиозном «восполнении и оправдании». «Конечно, много легче посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод»¹.

Окольными путями к признанию социальной обусловленности религиозных явлений пришли и приходят некоторые современные школы в немарксистской социологии, в этнографии, лингвистике, психологии. Это признание, а вместе с ним и проникновение объективного социологического исследования в «интимнейшую» область духа – немаловажный факт, свидетельствующий об одной из неодолимых тенденций движения научной мысли. Но это давно уже не новый и не спорный факт. Действительно новым и непрестанно – с разных сторон – оспариваемым является вопрос о том, что и как можно социологически рассматривать в религии, – иначе говоря, каков предмет и каковы возможности социологического подхода к этому явлению. Решительно никто (включая наиболее консервативных фидеистов) не сомневается сегодня в том, что классовое положение человека влияет на его связи с церковью, а промышленный прогресс ведет к изменениям в религиозных отношениях. Принципиальная дискуссия, обнажающая общую противоположность мировоз-

¹К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 383.

зрений и методологических установок, развертывается вокруг более «конкретных» вопросов – о характере таких связей и изменений, о том, сколь глубоко их влияние, затрагивает ли оно «сущность» религии или только исторически переходящие ее формы и т.д.

Проблема социальной природы религии занимает важное место в марксистском атеизме. Однако не все ее стороны в одинаковой мере разработаны в нашей религиоведческой литературе. В частности, относительно мало внимания уделялось разработке некоторых специально социологических проблем критики религии. Фактически в «оборот» атеистической литературы включалась лишь общая постановка вопроса о классовых корнях и классовой роли религиозных систем. Проблема социального характера религиозного «языка» (т.е. знаковых систем культа и отдельных его элементов – ритуала, мифа, эмоциональных состояний) не разрабатывалась.

Следствием недостаточного внимания к указанным проблемам можно считать довольно широкое распространение взглядов, противопоставляющих социальные корни религии «гносеологическим» или «эмоциональным» как якобы не имеющим социальной природы, или даже утверждений, рассматривающих религию как некую разновидность «заблуждения».

Разработка социологических проблем критики религии призвана содействовать дальнейшему углублению и конкретизации исследовательской работы, непосредственно связанной с запросами воспитания.

Понимание социальной природы религии является одним из существенных моментов во всей системе материалистического понимания истории общества и культуры. Социологический анализ религиозных отношений имеет поэтому определенное значение для конкретизации представлений о характере развития и функциях общественного сознания, соот-

ношений социального и индивидуального, социальных норм, институтов, процессов и т.д.

Марксизм впервые показал, что критика религии не может быть эффективной вне критики «религиозного» общества как целого. Для самого Маркса критика религии служила и предпосылкой критики социальной действительности, и одним из пробных камней нового способа понимания этой действительности. В современных условиях социологический анализ религиозности, естественно, невозможен без привлечения и конкретизации ряда общесоциологических проблем, равно как и проблем методологии социального знания.

Одной из задач предлагаемой книги является критический анализ положений и методов немарксистской социологии религии, которая в последнее десятилетие получила довольно широкое распространение². Такая критика является наиболее эффективной, когда она, во-первых, составляет не самоцель, а момент позитивного рассмотрения проблемы и, во-вторых, когда она включает анализ внутренней логики и ограниченности соответствующих теорий.

Настоящую работу менее всего можно было бы рассматривать как обобщающее изложение готовых и общепризнанных результатов исследований в данной области или как сводку накопившегося материала. Автор стремился сосредоточить внимание прежде всего на тех методологических проблемах исследования религии как социального явления, которые требуют выяснения и обсуждения которых может быть плодотворным для дальнейшего развития марксистской социологии.

² См. Ю.А. Левада. Основные направления буржуазной социологии религии. – В сб.: «Философские проблемы атеизма». Изд-во АН СССР, 1963.

ИЗ ИСТОРИИ ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМЫ

Наследие Просвещения

Та концепция религии, которая с наибольшей полнотой и ясностью выражена во французской просветительской литературе XVIII в., оказала значительное и разностороннее влияние на дальнейшее обсуждение этой проблемы как в русле философии и логики, так и в русле социологии и этнографии. Сильные и слабые стороны рационалистической критики религии (а также церкви как института, клерикализма и т.д.) с очевидностью проявляются в течениях естествонаучного материализма и атеизма XIX и XX вв., в ряде эволюционистских и позитивистских школ, причем значение и пропорции «сильного» и «слабого» здесь меняются. С другой стороны, для марксизма рационалистическая теория религии явилась непосредственным объектом критического преодоления, – поскольку правомерно рассматривать Бруно Бауэра и Фейербаха как продолжателей рационалистических учений.

Отношение марксистского учения к просветительской традиции и, в частности, к просветительской критике религии широко известно. Это позволяет нам ограничиться констатацией двух существенных моментов: 1) использования марксизмом просветительской критики религии, 2) преодоления в марксистской теории узости рационалистической концепции религии.

Классики марксистской мысли отмечали, что философская публицистика просветителей XVIII в. имеет не только историческое, но и актуальное значение в деле воспитания трудящихся масс. По словам В.И. Ленина, «бойкая, живая, талантливая, остроумно и открыто нападающая на господствующую поповщину публицистика старых атеистов XVIII

века» должна быть широко использована для пробуждения людей «от религиозного сна»¹.

Это высказывание непосредственно связано с другой известной мыслью В.И. Ленина о большом объеме общедемократических, «просветительских» задач, которые в России не были разрешены на почве буржуазного развития: «...Задача борьбы с религией есть историческая задача революционной буржуазии... В России, соответственно условиям нашей буржуазно-демократической революции, и эта задача ложится почти всецело на плечи рабочего класса»².

Вместе с тем ограниченность и узость просветительского, рационалистического понимания религии служила непосредственным предметом критики уже в первых философских работах марксизма. Формулируя свое понимание религии, Маркс, как это ясно само собой, имел дело не с господствующей теологией и ее философскими апологиями, а с той именно их критикой, которую уже дали Фейербах, Бауэр и др.

Центральное место в просветительском атеизме и свободомыслии занимало утверждение, что религия является продуктом обмана или заблуждения, уклонением человеческого познания от истинного пути. Те или иные варианты этой постановки вопроса, та или иная степень радикализма в его теоретическом решении не меняют ее существа. Ссылки на страх перед стихией или перед правителями служили не более как дополнением той же концепции. По словам Ф. Энгельса, «взгляд на все религии...как на изобретение обманщиков» господствовал «со времени вольнодумцев средневековья вплоть до просветителей XVIII века включительно»³.

Просветительская концепция религии – прежде всего «гносеологическая» концепция, т.е. она рассматривает рели-

¹ В.И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 45, стр. 26.

² В.И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 17, стр. 423-424.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 306.

гию преимущественно как явление процесса познания, при том индивидуального познания. Она неразрывно связана с основной установкой просветительской философии о самодовлеющем и разумном индивиде. Именно в мыслях и поступках этого индивида Просвещение искало объяснения религии, морали, государства и т.д. Тот самый разум, который философски воспело Просвещение, который Ц. Дюмарсе сравнивал с благодатью⁴ и которому позже Робеспьер пытался строить алтари, был не что иное, как сознающий себя и ответственный за свои поступки перед самим собой индивид. В нем – альфа и омега Просвещения, это главный герой его богоборческих утопий (и главная его иллюзия).

Общество, государство, общественная необходимость существуют в рационализме Просвещения как внешняя оболочка, как поле деятельности разумного индивида или даже как неизбежное зло для него. «Человек всегда существовал в обществе», – признавал Гольбах, но для него это всего лишь констатация того житейского факта, что «он жил с родителями, братьями и сестрами», нуждался в них, а «когда естественное развитие его организма приводило к возникновению потребности в размножении, он сам содействовал росту общества»⁵. Человек свободен лишь как индивид, но он вынужден объединяться с другими и поступаться своей независимостью, утверждал Гольбах⁶. Концепция общественного договора исходила из представления о существовании разумного и свободного индивида до возникновения общества. Последнее оказывалось не более как суммой ограничений, налагаемых на независимость человека. Язык и мнения обще-

⁴ «Разум, с точки зрения философа, – это то же самое, что, по учению святого Августина, благодать для христианина» («Французские просветители XVIII века о религии». Госполитиздат, 1960, стр. 244).

⁵ Поль Анри Гольбах. Избранные произведения в двух томах, т. 2. Соцэкгиз, 1963, стр. 88, 89.

⁶ См. там же, стр. 92.

ства для Просвещения – это те же бэконовские «призраки рода» и «призраки рынка», которые выражают привычки или разумение толпы и таят опасности для свободного шествия разума⁷.

Вполне закономерно, что главным, если не единственным, атрибутом разумного индивида, возведенного на пьедестал Просвещением, оказывалась его неутолимая жажда познания, т.е. жажда причинного объяснения мира по правилам рационалистической философии. Фактически, провозглашая универсальность и всемогущество разума, философы-просветители строили мир по собственному образу и подобию⁸.

Из этой посылки вполне логически вытекало, что религиозные заблуждения рождены трудностями познания скрытых причин явлений. «Незнание природы породило богов»⁹, – говорил Гольбах. Поскольку поле зрения разума ограничено, а жажда знания – ненасытна, – писал Н. Фрере, – когда надо было объяснить устройство и порядок мироздания, выдумали богов¹⁰. Гольбах отмечал, что источником преставлений о богах являются «лишенные смысла слова, призраки, созданные невежеством и видоизмененные больным воображением»¹¹. По Дидро, человек не сможет обходиться без суеверий, «поскольку он останется невежественным и трусливым»¹².

Правда, наряду с «невежеством» мы встречаем в просве-

⁷ См. Франциск Бэкон Веруламский. Новый органон. Соцэкгиз, 1935, стр. 117.

⁸ «Свободный дикарь Руссо – не настоящий дикарь; это философ, раздвинувший донага» (С. Рейнак. Орфей. СПб., 1913, стр. 43).

⁹ Поль Анри Гольбах. Избранные произведения в двух томах, т. 1. Соцэкгиз, 1963, стр. 375.

¹⁰ См. «Французские просветители XVIII века о религии», стр. 28.

¹¹ Поль Анри Гольбах. Избранные произведения в двух томах, т. 1, стр. 356.

¹² «Французские просветители XVIII века о религии», стр. 420.

тительской критике указания и на другие причины религии: страх, зло, страдание. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что им отведена роль «спускового крючка», приводящего в движение «гносеологический» механизм. Например, у того же Гольбаха: «Если бы в этом мире не было зла, человек никогда не помышлял бы о божестве», под влиянием бедствий и тревог «он преувеличивает неизвестный предмет его страхов... Так невежество и слабость человека делают его суеверным»¹³.

Точно так же обстоит дело с факторами социального порядка в просветительской концепции религии: либо к страху перед природой в объяснении причин религии прибавляется страх перед грозными правителями, либо на первый план в этом объяснении выступает прямой обман ими народных масс. По Гольбаху, «первые законодатели народов ставили себе целью их порабощение... они заставляли людей смотреть на небо, чтобы они не заметили того, что у них под ногами»¹⁴. По Ж. Мелье, лукавые политики, «злоупотребляя слабостью, легковерием и невежеством беспомощной и непросвещенной народной массы», заставляли ее поверить в богов¹⁵. Ламетри считал, что, «когда люди задумали жить сообща», и понадобилась какая-то система политических нравов, правители для подчинения «своенравного воображения беспокойного и грубого народа» выдумали религию¹⁶.

Во всех этих вариациях средневекового обличительного рассказа относительно «встречи обманщика с дураком» оставался в тени или даже заведомо исключался из обсуждения главный вопрос – об истоках «легковерия» масс. Пока он не разрешен (или пока он «решается» ссылкой на «естествен-

¹³ Поль Анри Гольбах. Избранные произведения в двух томах, т. 1, стр. 358-360.

¹⁴ «Французские просветители XVIII века о религии», стр. 571.

¹⁵ Там же, стр. 73.

¹⁶ Там же, стр. 262.

ную» религиозность толпы), все доводы против «священного обмана», как бы остроумны и ярки они ни были, не в состоянии опрокинуть постоянный тезис фидеизма о религиозной вере как якобы «врожденной склонности» человека.

Та же трудность обнаруживалась и при обсуждении просветителями вопроса о перспективах атеизма. «Чтобы стать атеистом и поверить в силы природы, надо предварительно изучить последнюю... Атеизм подобно философии и всем серьезным абстрактным наукам не по плечу толпе и даже большинству людей»¹⁷. Точно так же у Дидро: «Скептицизм не всякому по плечу. Он предполагает глубокое и бескорыстное исследование... Настоящий скептик тот, кто подсчитал и взвесил основания»¹⁸. Гольбах презрительно говорит о «мнимых вольнодумцах», которые сами ничего не исследовали, а полагаются на чужие мнения: «Они нерелигиозны по той же причине, по какой большинство людей религиозно, т.е. из легковерия подобно толпе или из-за выгоды подобно жрецам»¹⁹.

Было бы неверно (и наивно) объяснять такие утверждения лишь пренебрежительным отношением к народным массам, аристократизмом и т.п. Дело здесь гораздо серьезнее: отрицание самой возможности массового атеизма вытекает из исходных положений просветительской концепции религии. Если религия возникает из незнания, то избавиться от нее может всерьез лишь тот, кто знает все относительно «истинной природы вещей». Отсюда вполне логичен вывод, что атеистом может быть лишь человек, стоящий на вершине философской культуры (т.е. опять-таки философ-рационалист оказывается моделью «человека вообще»). Рассчиты-

¹⁷ Поль Анри Гольбах. Избранные произведения в двух томах, т. 1, стр. 659.

¹⁸ «Французские просветители XVIII века о религии», стр. 320-321.

¹⁹ Поль Анри Гольбах. Избранные произведения в двух томах, т. 1, стр. 645.

вать на то, что каждый отдельный человек (или хотя бы большое число людей) сможет «подсчитать и взвесить» все основания в пользу подобных атеистических воззрений, было заведомо нереально. Вывод о недоступности атеизма для широких народных масс в таком аспекте оказывался совершенно неизбежным, и его нельзя было не сделать, честно следуя принятой схеме аргументации. Здесь перед нами яркий образец теории, которая, – как это, по словам В.И. Ленина, было свойственно всем прошлым (домарксистским) учениям, – не охватывала деятельности масс, ибо не была способна это сделать (а не в силу предвзятости ее творцов).

Так получается заколдованный круг просветительского рационализма. Ставилась задача опираться на разум и только разум – и тут же выдвигалось ограничение: не для массы людей. Стремясь рационально понять человека, рационализм мог объяснить лишь самое себя, – точнее, свой собственный логический идеал.

Эту болезненную ситуацию не могли не чувствовать наиболее дальновидные представители Просвещения. К ним в первую очередь следует отнести Дидро. «Надо делать возможно больше добра... Труд и доброта – вот мои единственные догматы веры, аббат. Остальное? Мне нет дела, мне нет никакого дела до всего бесконечного, так же как и Гольбаху. Когда и кем был создан мир? Где мы будем после нашей смерти?.. Я отбрасываю эти вопросы, я живу этой жизнью и вместе со Спинозой считаю, что всякое размышление о потустороннем и о смерти – бесплодное, тщетное и унижительное занятие»²⁰.

Можно считать, что здесь Дидро выступает не как убежденный и всезнающий (по условиям просветительского рационализма это почти одно и то же) атеист, а как «скептик». Этот скептицизм равносителен признанию, что в данной (рационализмом) постановке «конечные» вопросы бытия нераз-

²⁰ «Французские просветители XVIII века о религии», стр. 392-393.

решимы и единственный выход, который при этом предлагается, – считать, что эти проклятые вопросы лишены для человека значения. Но как добиться того, чтобы вопросы эти не «мешали спать» людям?

В другом произведении Дидро вновь обращается к той же теме: «Я знаю только одно-единственное средство уничтожить религию, именно: сделать ее служителей презренными в глазах общества благодаря их порокам и убожеству. Сколько бы философы ни доказывали нелепость христианства, эта религия погибнет лишь тогда, когда у врат Собора богоматери или св. Сульпиция нищие в разодранных рясах станут предлагать со скидкой обедни, отпущение грехов и причащение и когда можно будет получать через этих мошенников девок»²¹.

Нельзя не услышать в этих словах горькое признание бессилия доводов разума: доверие масс оказывается сильнее всяких философских доводов против христианства, и сами эти доводы представляются плодотворными лишь тогда, когда падают на плодотворную почву, в народ.

Как создается эта почва? Какие изменения вызывают и уничтожают «интересы» к религии?

Скептицизм Дидро оказывается более цельным и последовательным, чем торжественное провозглашение конечных истин, например, Гельвецием, а главное – это такой скептицизм, который движет мысль дальше, к поискам выхода из «просветительского» тупика. Найти этот выход ни Дидро, ни кто-либо другой из его современников, конечно, не могли. Для этого требовался принципиальный пересмотр исходного постулата Просвещения – отказ от рассмотрения «разумного индивида» во имя рассмотрения общества и общественного сознания, а вместе с этим – отказ от ограничивавшего кругозор представления об изолированно мыслящем индивиде во

²¹ Там же, стр. 427.

имя понятия о действующем в общественной системе человеке.

Религия и разум в немецкой философии

Классическая немецкая философия выступила с критикой Просвещения, в частности и в особенности в вопросе о понимании религии. Но эта критика не означала голого отрицания, она исходила из противоречий просветительского рационализма, выделяла их и стремилась их преодолеть. Гегель и Кант воплощают две расходящиеся линии такого движения мысли, два пути теоретического преодоления узости философского (просветительского) рационализма. Эти две линии с особенной наглядностью обнаруживаются тогда, когда мы ставим вопрос: как реагировали на французский материализм и как защищали религию эти два наиболее выдающихся представителя немецкого идеализма.

«Взгляд на все религии, а вместе с тем и на христианство, – писал Энгельс, – как на изобретение обманщиков... оказался уже неудовлетворительным с тех пор, как Гегель поставил перед философией задачу показать рациональное развитие во всемирной истории»²².

Важно отметить, что в данном случае Энгельс рассматривает концепции Гегеля и французских просветителей не под углом зрения противоположности материализма и идеализма; здесь скорее можно видеть сопоставление «умного идеализма» с недиалектическими взглядами.

Гегелевской концепции религии и гегелевской критике просветительских взглядов противостояла концепция Канта. Влияние «кантовской» линии в критике религии в современной буржуазной философской и социологической литературе делает целесообразным анализ этой линии – наряду с гегелевской.

²² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 306.

Основной итог всей линии рационалистической критики религии к концу XVIII в. – формальное и торжественное высвобождение научной и философской мысли (в том числе и религиозноведческой) из-под влияния культовой системы. Если Бэкон провозгласил тезис о независимости научного знания от религиозной веры, то в Просвещении XVIII в. подчеркивается уже антагонизм между знанием и верой, антагонизм, существующий внутри человеческого сознания. Попытка преодолеть этот антагонизм у Гольбаха и его единомышленников делалась за счет сведения религии к случайному, откуда-то извне навязанному препятствию на пути развития разума.

Критика этого противопоставления – логически исходный пункт в гегелевской концепции религии. «Чистое здравомыслие» просветительства, по словам Гегеля, «знает веру как то, что ему – разуму и истине – противоположно... вера для него в общем есть сплетение суеверий, предрассудков и заблуждений... масса есть жертва обмана со стороны *духовенства*, которое осуществляет свое завистливое тщеславие – быть единственным обладателем здравых взглядов, равно как и всякое другое своекорыстие, и в то же время вступает в заговор с *деспотизмом*, который... возвышается над дурным здравомыслием толпы и дурным умыслом духовенства, соединяет в себе то и другое, и из глупости народа и из того, что он сбит с толку обманывающим духовенством, презирая обе стороны, извлекает выгоду спокойного господства и удовлетворения своих желаний и произвола, но в то же время представляет собой ту же тупость здравомыслия – то же суеверие и заблуждение»²³.

С точки зрения «чистого здравомыслия», писал Гегель, религиозная вера подбрасывается «самосознанию» словно какой-то подкидыш, как «нечто абсолютно *чуждое* и *иное*»

²³ Гегель. Сочинения, т. IV. Соцэжгиз, 1959, стр. 291.

при помощи какого-то фокуса-покуса фиглярствующего духовенства»²⁴.

Религию, согласно Гегелю, нельзя считать обманом, ибо в «знании сущности» можно обмануть отдельных людей в отдельных случаях, но «в этом обмануть народ невозможно». Просвещение запуталось в противоречиях собственной теории «обмана» и «заблуждения» и оказалось в таком положении потому, что подошло к религии со своей собственной меркой – с меркой знания: «По отношению к вере оно не право уже тем, что постигает ее предмет так, как если бы он был его предметом»²⁵.

Чтобы преодолеть эту ситуацию, требуется выйти за рамки констатации противоположности веры и разума, объяснить ее характер. Кант находит этот выход в провозглашении принципиального различия функций веры и разума, для чего требуется субъективизация веры; Гегель – в изображении веры ступенью движения разума (духа).

Кант в соответствии с посылками своей системы заведомо отказывается от рассмотрения вопроса об объективности священных объектов. Для него имеет значение лишь влияние соответствующих идей (трансцендентальных) на сознание людей. «Итак, я утверждаю, что трансцендентальные идеи никогда не имеют конститутивного применения... Но зато они имеют превосходное и неизбежное необходимое регулятивное применение, а именно они направляют рассудок к определенной цели, в виду которой линии направления всех его правил сходятся в одной точке, и, хотя эта точка есть только идея... она служит для того, чтобы сообщить им наибольшее единство наряду с наибольшим расширением»²⁶.

Кант сравнивает предмет трансцендентальной идеи с

²⁴ Там же, стр. 296.

²⁵ Там же, стр. 297.

²⁶ Иммануил Кант. Критика чистого разума. – Сочинения в шести томах, т. 3, Изд-во «Мысль», 1964, стр. 553.

мнимым нахождением отражаемого предмета за зеркалом. Идея бога оказывается таким же регулятивным принципом, необходимым для систематизации всякого знания в целом, как понятия «чистой земли» или «чистой воды» (т.е. «элементов» вещества) необходимы для систематизации естествознания. «...Идеал высшей сущности есть не что иное, как *регулятивный принцип* разума, требующий, чтобы разум рассматривал все связи в мире так, как если бы они возникали из вседвлюющей необходимой причины»²⁷.

Регулятивное значение идей бога, бессмертия, целесообразности никоим образом, по мнению Канта, не свидетельствует об их «конститутивном» значении, т.е. о существовании соответствующих объектов; лишь вошедшая в привычку «трансцендентальная подтасовка» превращает регулятивные идеи в конститутивные. «...Высшая сущность остается для чистого спекулятивного применения разума только идеалом, однако безукоризненным идеалом, понятием, которое завершает и увенчивает все человеческое знание и объективную реальность которого этим путем, правда, нельзя доказать, но и нельзя также опровергнуть»²⁸.

В практическом разуме те же регулятивные идеи чистого разума выступают в качестве постулатов, которые служат ориентирами в поведении людей. Бессмертие, свобода, бог – «не теоретические догматы, но *предположения* для необходимого практического стремления»²⁹. Их необходимость Кант обосновывает чисто «практическими» соображениями:

1. Идея бессмертия следует «из необходимости в практическом отношении условия соответствия продолжительности существования с полнотою в исполнении морального закона».

2. Идея свободы воли – «из необходимого предположения

²⁷ Там же, стр. 536.

²⁸ Там же, стр. 551.

²⁹ И. Кант. Критика практического разума. СПб., 1908, стр. 137.

независимости разумного существа от чувственного мира».

3. Бытие божие – «из необходимости условия для такого интеллигибельного мира, чтобы он мог быть высшим благом через предположение высшего самостоятельного блага, т.е. бытия Божия»³⁰.

По полушутливому замечанию Вольтера, если бы бога не было, его надо было бы выдумать. По Канту, и логическое размышление, и практическая жизнь делают необходимым предположить существование бога, что, однако, не говорит о действительности этого существования. Из этого «допущения» следует все «субъективное» понимание религии Кантом: «Моральный закон через понятие о высшем благое, как объекте и конечной цели чистого практического разума, ведет к религии, т.е. к познанию всех обязанностей, как Божественных заповедей...»³¹.

«Субъективно рассматриваемую», «чистую» религию Кант довольно резко противопоставляет «статутарной» вере церкви, «поповству», «лжеслужению» богу, которое имеет место всюду, где религию сводят к обрядам или выводят из откровений. *«Все, что, кроме доброго образа жизни, человек предполагает делать, чтобы быть угодным Богу, есть только религиозная иллюзия и лжеслужение Богу»*³². Религия сводится к поведению, которое руководствуется абсолютным постулатом – категорическим императивом нравственного закона. Ее источником является размышление о нравственном законе; что же касается «учения откровения, на котором основывается церковь», то оно годится «только как средство... для самой первоначальной понятливости, даже для людей невежественных»³³. Истинное развитие религии, по Канту, должно состоять в ее приближении «к чистой вере рели-

³⁰ И. Кант. Критика практического разума, стр. 137.

³¹ Там же, стр. 134.

³² И. Кант. Религия в пределах только разума. СПб., 1908, стр. 179.

³³ Там же, стр. 173.

гии, чтобы в конце концов обойтись и без этого руководящего средства»³⁴.

Не удивительно, что кантовский способ защиты религии вызвал резкую оппозицию со стороны официальной церкви (и королевский запрет), которая находит свое современное продолжение. «Церковь с правом поместила кантову «Критику чистого разума» в индекс запрещенных для католиков книг»³⁵, – замечает И. Хазенфус.

Для дальнейшего движения научной мысли в религиозоведении, в особенности для интересующего нас рассмотрения религии в ее социальном плане, имели серьезное принципиальное значение два момента кантовской концепции:

1. Подход к религии в плане ее человеческого («морального») значения, противопоставленный всякому философствованию по поводу религиозных объектов и их существования.

2. Представление о том, что в качестве религиозных выступают прежде всего определенные обязанности человека (долг).

Однако Кант весьма далек от идеи социальной природы религии. Для него религия сказывается лишь необходимостью мыслящего и морального индивида, атрибутом его сознания. С этим связан совершенно неисторический подход Канта к вопросу о превращении «человеческих» норм и ценностей в «божественные». Введение трансцендентальных идей рисуется Кантом в качестве вечной необходимости разума в его чистых или практических действиях; отсюда и настаивание на формулировке абсолютного принципа «категорического императива».

Оставаясь в пределах «рационального индивида», Кант не выходит за общие пределы рационализма XVIII в.; он лишь

³⁴ И. Кант. Религия в пределах только разума, стр. 120-121.

³⁵ J. Hasenfuß. Der Soziologismus in der modernen Religionswissenschaft. Würzburg, 1955, S. 103.

доводил до конца одну из возможностей его развития и применения.

С иной перспективой подходит к просветительской традиции Гегель. Противоречие между верой и разумом, между «моральностью» и знанием, он снимает, провозглашая всеобъемлющее единство мирового процесса, в котором содержание сознания оказывается тождественным содержанию мира. Разорванности сознания, по-разному рисуемой просветительством, или кантианством, или богословием, Гегель противопоставляет концепцию долгожданного единства, осуществляемого через закономерное развертывание и разрешение имманентных противоречий. Мировой дух, изображенный в религии богом, в гегелевской системе выступает как внутренний принцип мирового развития. Богословский принцип познания истины «в ее раздельности», в ее «отчужденном» от человека виде (т.е. религиозное раздвоение мира), по Гегелю, несовершенен и должен уступить место философскому пониманию единства мира. Философская религия (или религиозная философия) противопоставляется «вере»³⁶.

Магическое средство разрешения всех противоречий мысли Гегель, как известно, усматривает в одном и том же источнике – идее разумности всего действительного. Противоположность разума (божественного и человеческого) миру «снимается уверенностью в разумности мира; противопоставление «смысла истории» ее действительному движению «отрицается» идеей разумности самого исторического движения: «Единственную мысль, которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что следовательно и всемирно-исторический процесс совершался разумно»³⁷.

В полемике против кантианства Гегель не останавливался

³⁶ Гегель. Сочинения, т. IV, стр. 262 и сл.

³⁷ Гегель. Сочинения, т. VIII. Соцэкгиз, 1935, стр. 10.

перед подкреплением идеи о разумности мировой истории ссылками на христианское священное писание³⁸. Гегель избавляется от внеположенного по отношению к миру разума, перенося его в «сущность» мира. «Логизм» мирового процесса он обосновывал, объявляя логику внутренней основой этого процесса.

Если Лютер, по известному выражению Маркса, «превратил попов и мирян» благодаря тому, что он сделал самих мирян «попами», то о Гегеле можно сказать, что он растворил бога в мире, объявив последний божественным, поместив христианскую трехчленную структуру рай – грехопадение – искупление в логический принцип имманентного движения мироздания. Теология и теодицея не исчезают в философии Гегеля, но лишь принимают новую, пантеистическую форму, присваивающую себе на правах предков и родственников (бедных, разумеется) все прошлые их формы.

Способ апологии религии, избранный Гегелем, давно навлек на него обвинения в атеизме со стороны официальных защитников церковности. «Гегель атеист? Гегель религиозный? Гегель теолог?» – спрашивает Ж. Котье³⁹, ищущий в гегелевской концепции истоки «марксистского атеизма». «По отношению к трансцендентному богу, которого знает иудео-христианская традиция, усвоившая греческие идеи, гегельянство может быть рассмотрено как атеистическое... Столь же правомерно говорить о Гегеле – атеисте, как и о Гегеле – реформаторе христианства»⁴⁰.

Центральная идея гегелевской концепции религии – идея о том, что религия представляет собой необходимую диалектическую ступень знания человека (субъективного духа) об

³⁸ Там же, стр. 14-15.

³⁹ J.-M. Cottier. L'atheism de jeune Marx. Son origine hegelienne. Paris, 1960, p. 19.

⁴⁰ Там же, стр. 104.

абсолютном (объективном духе, боге)⁴¹, религия имеет тот же предмет, что и философия, но ее способ познания этого предмета менее совершенен: «Религия есть отношение к абсолютному *в форме чувства, представления и веры*»⁴²; «религия есть общая форма, в которой истина представляется не-абстрактному сознанию»⁴³. «Философия, таким образом, идентична с религией, но разница в своеобразии подхода, в способе быть религией»⁴⁴. «Единая индивидуальность... воспринимается в религии как бог, в искусстве она изображается как образ... в философии она познается и понимается как мысль»⁴⁵.

Формально Гегель продолжает рационалистическую традицию рассмотрения религии в плоскости познания с той, правда, разницей, что у него религия не антипод и не враг знания, а одна из ступеней его. Новое и существенное, однако, у Гегеля в том, что «познанием» у него оказывается все мировое развитие и вся деятельность человека. Отношение к абсолюту он усматривает во всей деятельности человека: «Что человек делает, таков он и есть»⁴⁶. Гегелевская иллюзия включения всего мира в логику движения познающего духа современным комментаторам гегельства представляется не более как шагом к философии существования. «Он экзистенциализировал мир религиозного, поскольку он понимал под верой не интеллектуальные поиски истины, но задачу Я в отношении к движению абсолюта»⁴⁷.

Закономерное приложение гегелевской концепции к истории религий превращало последнюю в подготовку «аб-

⁴¹ G. W. F. Hegels sämtliche Werke, Bd. 15. Stuttgart, 1928, S. 114.

⁴² Гегель. Сочинения, т. VII. М.–Л., Госиздат, 1934, стр. 280.

⁴³ Гегель. Сочинения, т. VIII, стр. 412.

⁴⁴ G. W. F. Hegels sämtliche Werke, Bd. 15, S. 37-38.

⁴⁵ Гегель. Сочинения, т. VIII, стр. 51.

⁴⁶ Гегель. Сочинения, т. I. М.–Л., Госиздат, 1929, стр. 235.

⁴⁷ H.-M. Saß. Untersuchungen zur Religionsphilosophie in der Hegelschule 1830-1850. Münster, 1963, S. 29.

солютной» религии. Каждая историческая религия в своем понятии (т.е. в своем существенном значении) знаменует необходимый этап в истории подлинной религии на ее пути к конечной цели – «откровенной» религии. Последний термин у Гегеля приобретает сугубо философский смысл: «Это знание духа для себя, каков он для себя, это в-себе-и-для-себя-бытие познающего духа, законченная, абсолютная религия, в которой открыто, что есть дух, бог; это христианская религия»⁴⁸.

Очевидно, что христианство рассматривается Гегелем в его «понятии», т.е. в том существенном значении, которое ему придавал философ в своей системе, но не в его исторической реальности. Как и для просветителей XVIII в., для Гегеля многообразие религиозных явлений означает лишь многосторонность, саморазвитие религии как единого целого. Но важный новый момент в трактовке истории религии у Гегеля состоит в том, что последняя изображается как переход от трансцендентного к имманентному представлению о боге. Рассматривая религию, он говорит о двух формах «отчуждения»: с одной стороны, это опредмечивание духа в материальном мире, а с другой стороны, постижение этого явления как сверхъестественного в религиозной вере⁴⁹. Преодолением этого отчуждения оказывается переход от религиозного к философскому постижению истины мира, от трансцендентного к имманентному пониманию абсолютного.

Следует отметить, что бесчисленные с конца XIX в. в либеральной теологии и вульгарном идеализме вариации истолкования религии, для которых, по словам Вундта, «мифология – это своего рода первобытная натурфилософия, которая должна... удовлетворять каузальной потребности»⁵⁰, не

⁴⁸ G. W. F. Hegels sämtliche Werke, Bd. 15, S. 99.

⁴⁹ См. Гегель. Сочинения, т. IV, стр. 260-262; ср. также стр. 415-416.

⁵⁰ В. Вундт. Миф и религия. СПб., [1910], стр. 38. Ср. Л. Тард: «Всякая религия...представляет собою... довольно последовательное объяснение

имеют никакого отношения к гегелевскому, универсальному пониманию познания, они лишь заново пережевывают опошленный образ философствующего в страхе божием индивида.

Гегель искал историческое оправдание своей системы во всей истории движения духа, в том числе и в религиозной истории. Этот прием основан на том, что последняя заведомо гегелизируется, т.е. в ней существенным («понятием») считается именно то, что может быть изображено как предпосылка абсолютной философии. Из дурной бесконечности подкрепления идеи фактами, которые конструируются или подбираются на основе той же идеи, – Гегель находит выход в откровении: определенная система философии (его система) и политической деятельности предполагается единственно истинной; вся остальная диалектика превращается в ортогенез, т.е. целенаправленное движение к этому финалу. «Надежды и чаяния предшествующего мира стремились единственно к этому откровению...»⁵¹. Сюда целиком применимо замечание Маркса: «...Теперь не может уже быть и речи о том, что Гегель просто приспособлялся к религии, к государству и т.д., так как эта ложь есть ложь его принципа»⁵².

Гегелевская концепция религии в двух отношениях оказывается глубже соответствующих воззрений просветителей: во-первых, она базируется на принципе внутренне необходимого исторического развития; во-вторых, она выносит проблему религии и разума за рамки схемы «разумного индивида». Правда, это более глубокое понимание достигнуто ценой изображения реальной истории как диалектического процесса самопознания духа. Следует вместе с тем обратить

происхождения существующего и судеб человечества в мифической форме» («Социальная логика», СПб., 1901, стр. 281).

⁵¹ Гегель. Сочинения, т. IV, стр. 406.

⁵² К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. Госполитиздат, 1956, стр. 634.

внимание и на тот факт, что на общем фоне изображения религии как момента самопознания абсолюта у Гегеля проступают нередко контуры представления о конкретной, социальной обусловленности и социальном значении религиозных явлений. Субъективный дух у него не сводится к индивидуальному сознанию: он выступает и как «община» и как «народ». «Религия есть та область, в которой народ выражает свое определение того, что он считает истинным»⁵³. Одной из стихий выявления духа у Гегеля выступает «всеобщее самосознание», «община духа»⁵⁴.

В более или менее расплывчатой форме здесь выступает мысль о связи религиозного отчуждения с противопоставлением индивидуального и общественного сознания. Следует отметить, что догадка о конкретной, социальной обусловленности религиозных форм играет большую роль в ранних теологических работах Гегеля⁵⁵ – что иногда приписывается влиянию кантианства, – чем в произведениях зрелого мыслителя, обладавшего уже законченной «системой».

Фейербах поставил задачу преодоления гегелевской концепции религии; и именно его пример с наглядностью показал, что это нельзя осуществить, оставаясь в рамках узко философской критики. Он ищет земную, человеческую основу религиозных представлений; тайной теологии он объявляет антропологию. Констатируя, что божественные качества суть проекции человеческих качеств и желаний, Фейербах не отвечает на главный вопрос: почему человеческие свойства, человеческие желания выступают в религии как божественные качества. Знаменитая ссылка на «бездонность невежест-

⁵³ Гегель. Сочинения, т. VIII, стр. 48.

⁵⁴ См. Гегель. Сочинения, т. IV, стр. 416, 418, а также стр. XXIX (Вступительная статья Ю.Н. Давыдова).

⁵⁵ Такова, например, попытка молодого Гегеля связать порабощение человека римским деспотизмом с отчуждением духа, «вынужденного бежать к божеству» (см. Hegels theologische Jugendschriften. Tübingen, 1907).

ва» и «безграничность фантазии», которую Ленин считал ярким выражением фейербаховской позиции, – убедительное свидетельство того, что Фейербах и не мог дать такого ответа. Он отвергает гегелевскую абстракцию абсолютного духа во имя конкретного, живого, чувственного, материального индивида, не замечая, что этот индивид сам по себе есть продукт философской абстракции, к тому же продукт, уже бывший в употреблении у просветителей XVIII в.

Материалистически интерпретируя неоднократно повторяемую Гегелем мысль, Фейербах формулирует исключительно важное и плодотворное положение о том, что основой религии является отчуждение «родовой сущности» человека от его конкретного индивидуального существования. «Противоположность между божественным и человеческим – только иллюзия... она объясняется противоположностью человеческой сущности человеческому индивиду»⁵⁶. Раскрыть этот тезис должен был анализ исторических условий, в которых формируется и движется эта противоположность, конкретный анализ «человеческой сущности». Но его-то и не мог дать Фейербах, для которого понятие общественного человека, «Коммуниста»⁵⁷ оставалось не более как декларацией, ибо заменялось представлением о генерализованном индивиде.

Вполне закономерно поэтому, что религия в конечном счете выступала у Фейербаха в качестве универсального сказуемого общественной жизни. Отметая «ложную» религию теизма, он провозглашает «истинно религиозными» земные, естественные человеческие отношения – любовь, дружбу (и собственность). Это не случайный привесок к атеистической системе Фейербаха, а ее фактический (правда, не игравший значительной роли у автора) венец: религиозное, священное

⁵⁶ Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т. II. Госполитиздат, 1955, стр. 43.

⁵⁷ Там же, стр. 420.

преодолевается путем растворения в мирском, «человеческом»⁵⁸.

Фейербах, таким образом, знаменует собой не только конец классической немецкой философии, но и конец классической философской критики религии.

Религиозное отчуждение и марксистская социология

Марксистская критика религии исторически начинает свою творческую работу с тех проблем, на которых остановилась предшествующая философская мысль, – прежде всего гегелевская и «антигегелевская» (фейербаховская)⁵⁹. Маркс писал, что в «Феноменологии духа», хотя и в идеалистической форме, «заложены в скрытом виде *все* элементы критики, *подготовленные* и *разработанные* часто уже в форме, высоко поднимающейся над гегелевской точкой зрения»; некоторые отделы этого труда, по его мнению, «содержат в себе – хотя еще в отчужденной форме – *критические* элементы целых областей, таких, как, например, религия, государство,

⁵⁸ Этот момент во взглядах Фейербаха, означавший отказ от изучения конкретных условий, которые вызывают к жизни и питают религию как особую, переходящую форму человеческой деятельности, по сути дела предвосхищает всю серию позитивистских «религий человечества» (Конт, Гюйо, Дюркгейм и др.).

⁵⁹ Было бы ненужным и невозможным пытаться охватить в этом кратком разделе все многообразие различных сторон марксистской критики религии, тем более что многие проблемы, к ней относящиеся, рассмотрены в других главах. В последние годы изданы труды, обстоятельно и систематически излагающие все основные положения классиков марксистско-ленинской мысли по вопросам критики религии. См., в частности, М.И. Шахнович. Ленин и проблемы атеизма. Изд-во АН СССР, 1961; И.А. Крывелев. Ленин о религии. Изд-во АН СССР, 1960; Он же. К. Маркс и Ф. Энгельс о религии. Изд-во АН СССР, 1964; хрестоматия «О религии». Госполитиздат, 1963 и др. В данной же связи рассматривается лишь один аспект – формулировка основоположниками марксизма социологических проблем анализа религии.

гражданская жизнь и т.д.»⁶⁰.

В нашей литературе подвергнуты обоснованной критике концепции, противопоставляющие «раннего» Маркса – «позднему» и «гуманистического» – «пролетарски-революционному»⁶¹; не менее нелепа и концепция, изображающая марксистскую теорию в виде раз навсегда данной совокупности «законченных» положений. Научный характер марксистской мысли и, в частности, марксистской критики религии нашел свое выражение в ее движении, в ее историческом развитии. Это развитие не представляет собой простого развертывания заранее данной структуры; оно происходит на основе ее обогащения новым опытом, подытоживания достигнутого, практической проверки теории и т.д. Обвинения марксистского атеизма в «гегельянском» происхождении, как правило, связаны с попыткой искусственно оборвать развитие марксизма на середине 40-х годов XIX в. и рассматривать его под углом зрения одного лишь прошлого. Именно такая операция дает, например, Ж. Котье повод для изображения марксистского атеизма «дериватом гегельянства»⁶².

Исходный, но отнюдь не конечный пункт марксистской критики религии составляет анализ с новых позиций теоретического наследства предшествующей критики, ее «мыслительного материала», как выражался Энгельс. Определяя в первых самостоятельных философских работах свое отношение к религии, Маркс использует концепцию религиозного «отчуждения», выдвинутую Гегелем и «антропологически» интерпретированную Фейербахом. Выбор этой концепции никак нельзя считать случайным. Представление об «отчужденности» действительности и человека в религиозном мире гораздо глубже и – что особенно важно – перспективнее по

⁶⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 626-627.

⁶¹ См., например: В. Кешелава. Миф о двух Марксах. Политиздат, 1963.

⁶² J.-M. Cottier. L'atheisme de jeune Marx, p. 10.

сравнению с просветительскими объяснениями религии «страхом», «невежеством», «обманом», «склонностью к антропоморфизму» и другими подобными факторами. Все они неизменно оказывались в представлениях философов Просвещения либо извечно присущими «человеческой природе», либо откуда-то извне (и неведомо как) ей навязанными.

Сама постановка проблемы «отчуждения» ориентировала на поиски корней религии в каких-то моментах развития самой человеческой деятельности. В то же время такая постановка вопроса предполагала отказ от узко «гносеологического» толкования функций религии (как ложного знания о мире) и выдвигает на первый план тему о месте религии в человеческой жизни в целом.

У Гегеля вся эта постановка проблемы отнесена к сфере деятельности духа. Фейербах материалистически «переворачивает» гегелевскую концепцию отчуждения, сводя ее к «земным» и «чувственным» отношениям человека к «другому» и к «роду», но не умея пойти дальше. Этим провозглашено превращение «критики неба» в «критику земли», но сама критика земли отсутствует. По словам Маркса, «главное остается несделанным». Это «главное» – анализ противоречивости земной основы, которая служит не только прообразом религиозных фантазий, но и необходимым условием их появления и их господства над людьми.

Решение этой задачи невозможно, пока философия имеет дело с индивидом, пусть даже этот индивид изображается как «реальный» и «чувственный», или индивид во плоти (точнее – пока она использует художочную абстракцию такого индивида в качестве «клеточки» человеческого материала). Для научного решения задачи потребовалось перейти от этой очевидной «реалии» к значительно более «абстрактному» и в то же время неизмеримо более действительному понятию – понятию общества: «... *Человек* – не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. *Человек* – это *мир чело-*

века, государство, общество»⁶³.

«Эмпирический» человек, или мыслящий Робинзон, человек, взятый изолированно от общества других людей, послуживший исходным пунктом для всех предшествующих попыток объяснения человеческой жизни и сознания, разумный индивид, на которого ориентировались все рационалистические концепции знания и веры, – это, утверждал Маркс, чистейшая абстракция, которая должна уступить место конкретному: деятельности общества. Отсюда следовало, что противоречивость религиозного сознания может найти свое объяснение лишь в противоречивости самой общественной структуры⁶⁴.

Этот поворот мысли от абстрактного к конкретному определяет всю линию марксистской критики религии.

Прежде всего это практическая критика, т.е. критика, выдвигающая на первое место не теоретическое опровержение религиозной догматики, не вытеснение суеверий из сознания отдельных людей, а общественную, революционную деятельность, которая призвана ликвидировать самый фундамент религии: «...Действительное, практическое уничтожение этих фраз, устранение этих представлений из сознания людей достигается... изменением условий, а не теоретическими дедукциями»⁶⁵.

Эта установка связана с представлением о религии как социальном явлении, как атрибуте определенных исторически преходящих общественных форм. Между тем старое, просветительское представление об «обмане и заблуждении» закономерно вело к выводу о преодолении религии в плоскости знания, а для Гегеля реальным представлялся лишь вопрос о вытеснении религиозного знания необходимостью (абсолюта) философским.

⁶³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 414.

⁶⁴ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 2.

⁶⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 39.

Высвобождаясь из пут абстрактной фейербаховской критики религии, Маркс первоначально обращается к политической критике, непосредственно связывая преодоление религии с ликвидацией отжившего государственного строя⁶⁶. В дальнейшей он обосновывает тезис о различии «политической» и «человеческой» эмансипации, т.е. демократической и социалистической революции. Преодоление религии связывается с реализацией «подлинно человеческих» отношений между людьми, с социальным освобождением трудящихся. «Религиозное отчуждение», которое ведет к господству над людьми «превратного мира» религиозной фантазии, марксизм связывает с существованием «превратного» мира эксплуатации.

Маркс неоднократно отмечал, что глубочайшую основу воспроизведения религиозного отчуждения в сознании масс составляют объективные условия буржуазной формации, а не злая воля и сознательный обман со стороны капиталистов. Сознание самой буржуазии с неизбежностью оказывается фальшивым, превратным. Религиозность является атрибутом («восполнением и оправданием») общественной структуры капиталистического общества в целом как системы, притом атрибутом, воспроизводящим первобытную «ограниченность отношений людей друг с другом и с природой». Проблема религиозного отчуждения в конечном счете решается (теоретически) в ходе анализа исторически конкретных форм социальных отношений, анализа типов общения, свойственных различным формациям. «После того как историю достаточно долго объясняли суевериями, – писал Маркс, – мы суеверия объясняем историей»⁶⁷. Сама проблема впервые и навсегда низводится с «неба» философской абстракции на «землю» социальной действительности.

Старая философская критика и старый атеизм рисовали

⁶⁶ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 252.

⁶⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 388.

картину абсолютного и абстрактного противопоставления Разума (или Человека) и Религии как обособленных «сущностей». Противопоставление это мыслилось как разыгрывающееся в заоблачной сфере мирового духа или тайниках индивидуального сознания; и в том и в другом случае речь шла о конструируемых философским сознанием полюсах, о битве, которая в действительности разыгрывалась на арене именно этого сознания. Для того чтобы восстановить исторически реальную основу этой сугубо теоретической борьбы, понадобилось сначала спуститься с высот рационалистической абстракции к эмпирически реальному персонажу драмы – религиозному человеку, религиозности конкретных людей, религиозным отношениям людей, чтобы обнаружить в них общественную структуру и присущие ей формы религиозного «восполнения» действительности.

Уже в известной статье «К еврейскому вопросу», а затем в «Святом семействе» Маркс последовательно противопоставляет «теологической» критике религии Бауэром критику человеческого и социального содержания религии. Его интересует не структура мифологии или теологии, но структура тех человеческих отношений, которые «восполняются» данным типом мифологии и теологии. Этот тезис мы встречаем и в «Капитале» (и в ленинском высказывании о необходимости видеть, какие классы выступали «от имени бога»). В нем находит свое выражение не только поворот от критики религии к критике социальной действительности, но и новый, специфически марксистский угол зрения на религию – именно рассмотрение ее как «звена» реальных отношений (*Маркс*), как социального явления. Критикуя религию, человек критикует не какую-то надмировую химеру, но «свою собственную религиозность» (*Маркс*), т.е. религиозность данной общественной структуры.

Такое «приземление», такая конкретизация постановки вопроса о «религиозном отчуждении» с необходимостью ве-

дет к переоценке самой этой категории.

Конкретизация проблемы религиозного отчуждения предполагает дополнение логического подхода историческим рассмотрением самого процесса «отчуждения». Но как раз здесь сказывается внутренне присущая этой категории слабость: она не переносит историзма. У Гегеля отчуждение происходит не столько в реальной истории, сколько во внутренней логике духа; поэтому он не нуждается в допущении изначально безгрешного, «истинного», «цельного» состояния человека и человечества: «Познание как отрицание естественного единства есть грехопадение, которое есть не случайная, а вечная история духа. Ведь состояние невинности, это райское состояние, есть животное состояние. Рай есть парк, в котором могут оставаться только звери, а не люди... Поэтому грехопадение есть вечный миф человека, именно благодаря ему он становится человеком»⁶⁸.

Спустившись на землю, в обиталище эмпирического человека, Фейербах оказывается перед необходимостью «историзировать» проблему отчуждения, т.е. вернуться к естественно-правовой теории порабощения обществом свободного индивида в ее многочисленных вариантах, владевшей лучшими умами Просвещения. Логическая абстракция, которая выдается за исторический процесс, не становится от этого реальной; продуктом такой операции может быть лишь «рациональное» изображение мифологического процесса. Так и получилось у Фейербаха.

Но так выглядит проблема и в ряде ранних произведений Маркса, по крайней мере формально, поскольку речь идет о последовательности «человека» и «отчуждения», поскольку о «человеке», «человеческих отношениях» речь идет, как о чем-то первично данном, а затем подвергшемся

⁶⁸ Гегель. Сочинения, т. VIII, стр. 304.

отчуждению⁶⁹. Этот способ изображения отчасти связан с фейербаховской традицией («человек» как исходный пункт)⁷⁰, отчасти же представляет сознательно конструируемую схему.

Рассматривая отчуждение труда в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», Маркс неоднократно подчеркивает, что он исходит из предпосылок политической экономии, т.е. анализирует «готовые» отношения буржуазного общества при помощи категории отчуждения, но не реконструирует историю общества. Маркс здесь же издевается над политико-экономом, «который, желая что-либо объяснить, переносится в вымышленное им первобытное состояние... Он предполагает в форме факта, события то, что он должен дедуцировать, а именно «необходимое взаимоотношение между двумя вещами, например между разделением труда и обменом. Таким же образом теолог объясняет происхождение зла грехопадением, т.е. он предполагает как факт, в форме исторического события, то, что он должен объяснить»⁷¹.

Это разоблачение одной из тайн спекулятивной конструкции, которая изображает прекрасным прошлым желаемое грядущее, важно учитывать для объяснения хода рассуждений Маркса, скажем, при анализе таких явлений,

⁶⁹ Обрывая ход марксовой мысли на этом повороте, многие идейные противники марксизма пытаются сблизить его с христианской концепцией. «То, что Маркс называет отчуждением, – пишет известный теоретик экзистенциалистского богословия Пауль Тиллих, – в христианском понимании является падением человека из состояния сущностной невинности в состояние противоречия с самим собой. Человек не является тем, чем он может и должен быть» (Paul Tillich. *Christentum und Marxismus*. «Politische Studien». München, 1960, Hf. 119).

⁷⁰ Особенности идейной биографии Маркса объясняют и употребляемый им неоднократно до «Капитала» включительно прием сравнения экономического отчуждения с религиозным.

⁷¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 560.

как разделение труда и др. В более развернутой форме критика иллюзии «исторического отчуждения» дана в «Немецкой идеологии», где она служит одним из основных моментов сведения Марксом и Энгельсом «счетов со своей старой философской совестью»: «В индивидах, уже не подчиненных более разделению труда, философы видели идеал, которому они дали имя «Человек», и весь изображенный нами процесс развития они представляли в виде процесса развития "Человека"». При этом, как указывали Маркс и Энгельс, «на место человека прошлой ступени они всегда подставляли среднего человека позднейшей ступени и наделяли прежних индивидов позднейшим сознанием»⁷².

Но какое содержание в таком случае сохраняет сама категория религиозного (или иного)⁷³ отчуждения, если это не изображение исторического факта и не внутренняя закономерность диалектики духа?

Приведенные выше высказывания Маркса содержат ответ на этот вопрос: это способ описания определенных сторон антагонистической социальной действительности по отношению к ее предвидимой, возможной, желаемой и завоевываемой перспективе. Когда мы говорим о том, что рабочий в буржуазном обществе лишен средств производства или лишен культуры, этим вовсе не предполагается, что «лишение» явилось историческим фактом, т.е. что когда-то имелось «обладание», а затем «потеря». Реальный смысл такого способа выражения состоит в том, что рабочий класс не имеет средств производства и культур, но может и должен владеть ими. В этом смысле правомерно говорить об отчуждении и преодолении его (причем это может относиться лишь к такому изменению, которое является назревшей и реальной общественной потребностью; очевидно, бессмысленно ставить

⁷² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 69.

⁷³ Как известно, Маркс характеризует религиозное отчуждение как крайнюю форму отчуждения.

вопрос об отчуждении человечества от иных галактик и т.п.). Это остается в силе и по отношению к религиозному отчуждению.

Другая сторона проблемы связана с различием отчуждения и опредмечивания. Продукты совместной человеческой деятельности, сам процесс деятельности, ее нормы выступают внешними, необходимыми условиями по отношению ко всякому индивиду и ко всякой совокупности людей, к поколению и т.п. Этот факт был известен и Гегелю, и Фейербаху: он бесконечно муссируется романтическими и экзистенциалистскими школами в социальной философии.

Как писали Маркс и Энгельс, «социальная сила, т.е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов... представляется данным индивидам не как их собственная объединенная сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают...»⁷⁴.

С гегелевской точки зрения это и есть одно из выражений самоотчуждения духа, противопоставляющего «общину» «индивиду»; поскольку этот процесс нормален, ибо коренится в самой природе диалектики духа, он не является каким-то кризисом и не служит поэтому центром социальной философии Гегеля. Но у левогегельянцев и романтиков, которые исходят из «эмпирического» индивида (т.е. из воображаемого «естественного» человека), эта ситуация выглядит трагической, кризисной, скандальной. Подчинение «человека» внешней системе социальных норм, форм общения, языка, наконец, технологии современного производства служит у представителей этих течений предметом бесконечных – и бесперспективных – lamentаций, сетований на «отчуждение» цивилизации от человека и т.п.

Бесплодность этого отчаяния, которое разрешается либо

⁷⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 33.

радикальным утешением в признании универсальной порочности «современной цивилизации», либо не менее радикальными иллюзиями реставрации «натуральных» отношений, коренится в исходной его позиции, противопоставляющей «человека» и «общественную систему».

Романтические призраки рушатся, и кошмар «универсального отчуждения» рассеивается в свете марксовской концепции человека и общества. Реальным субъектом исторической деятельности является общество как система, социальный организм, движущийся по своим законам, которые объективны, «предметны» по отношению к любому индивиду. Не «процесс совокупной деятельности» людей отделился от них, а, наоборот, человек обособляется от этой деятельности, притом «...эпоха, которая порождает эту точку зрения – точку зрения обособленного одиночки, – есть как раз эпоха наиболее развитых общественных (с этой точки зрения всеобщих) связей. Человек есть в самом буквальном смысле ζῷον πολιτικόν, не только животное, которому свойственно общение, но животное, которое только в обществе и может обособляться»⁷⁵. Но если так, то развитие «опредмеченных», т.е. объективных по отношению к человеку, общественных форм является «обеднением» индивида. Весь процесс общественной жизни представляет собой развитие и дифференциацию «опредмеченных» форм культуры. Но в этом процессе формируется и человек как индивид – его привычки и потребности, идеалы и иллюзии.

«Отчуждением» же, по Марксу, оказывается особый случай, особая форма этого процесса. В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» проводится различие опредмечивания и отчуждения продукта труда: «Осуществление труда есть его опредмечивание. При тех порядках, которые предполагаются политической экономией, это осуществление труда, это его претворение в действительность вы-

⁷⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 12, стр. 710.

стует как... *утрата предмета и закабаление предметом, освоение предмета – как отчуждение, как самоотчуждение*»⁷⁶.

«Порядки, которые предполагаются политической экономией», – это буржуазное общество, в котором господство общественной необходимости выступает как господство вещей (товаров), отчужденных от их производителей. В докапиталистических обществах подчинение индивида социальной системе и подавление трудящихся прежде всего обеспечивались личной зависимостью, политическими институтами, родовыми обычаями, церковью и другими инструментами, которые не носят «вещного» характера. В различных антагонистических системах общества «опредмечивание» общественной деятельности оказывалось вместе с тем и ее «отчуждением», поскольку формировавшиеся в таких условиях институты и нормы социальной жизни неизбежно оказывались направленными против трудящихся. Исходя из такого понимания проблемы, марксизм и поставил задачу преодоления отчуждения как конкретную, исторически назревшую задачу классовой борьбы, направленной на замену буржуазного строя коммунистическим.

Если при капитализме рабочий, по словам Маркса, чувствует себя свободным лишь при выполнении своих «животных функций»⁷⁷ и несвободным в общественной жизни, то в коммунистическом обществе он свободен как человек, как общественное существо. С таким переходом от «царства необходимости» к «царству свободы» Маркс связывает окончательное преодоление «религиозного отражения действительного мира». Но свобода в марксистском смысле этого понятия не предполагает «отказа» от необходимости, от объективной закономерности общественной жизни – иначе говоря, от «опредмечивания» продуктов совместной деятельности

⁷⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 560-561.

⁷⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 564.

людей. Исторический опыт показал всю наивность раскритикованных Марксом утопических представлений об «освобождении» человека от социальной и природной необходимости в социалистическом обществе. Маркс писал, что «царство естественной необходимости» не только сохранится «во всех общественных формах», но и расширится с ростом потребностей людей (т.е. с ростом общественных потребностей); «ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой» и свободно развивают свои силы «по ту сторону» этого царства необходимости и на его основе⁷⁸.

Предполагается, следовательно, не отмена необходимости, а изменение ее типа, а также изменение отношения к ней людей. Точно так же «простые и разумные» связи людей отнюдь не означают «упрощения» общественной организации до уровня идеализированной общины⁷⁹, а, напротив, предполагают богатство социальных отношений, которые, по известному ленинскому замечанию, не в состоянии охватить целиком и 70 Марксов, – упрощения до объема, который уместился бы в голове каждого гражданина общества. Здесь перед нами вопрос об изменении типа социальных связей и норм: о вытеснении и дополнении стихийных, «статистических» регуляторов общественного процесса сознательными, «структурными», об освоении людьми социальных норм в формах привычки, навыка, теоретического познания и т.д.

Таким образом, абстрактно-гуманистическая, «космическая» по своим масштабам (и по своей туманности) проблема отчуждения человека приобретает в марксистской теории – а затем и в практике исторического развития – вполне конкретные социальные черты. Вместе с тем «спускается с неба на землю» и проблема преодоления наиболее универсальной

⁷⁸ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 25, ч. II, стр. 387.

⁷⁹ Как известно, реально существующие общинно-родовые системы не воспринимаются их членами как «простые» и тем более как «разумные».

идеологической формы отчуждения – религиозной. То, что в философской фантазии представлялось апокалиптическим сражением просвещенного героя против сил вековой тьмы, оказалось длительным и «прозаическим» действием, эмансипацией общественных форм от «своей собственной» религиозности. То, что представлялось торжественным, разовым актом освобождения Прометея от оков, на деле предстало как длительный, напряженный, противоречивый процесс изменения форм устройства и регуляции общественной жизни, изменения типов отношений между индивидом и обществом, типов общения людей и т.д. Этот «прозаический» процесс имеет, однако, одно преимущество перед «героическими» иллюзиями: он реален и он действительно охватывает массы.

Концепция «религиозного отчуждения» явилась в глазах молодого Маркса квинтэссенцией философской критики религии; переосмысление этой концепции оказалось равнозначным принципиальному изменению подхода к критике религии – как практической, так и теоретической. Если судьбы религии решаются не поединком истины и обмана в заоблачных высотах философской мысли, а изменением типа социальной практики, значит центральной проблемой в теоретической критике религии является анализ тех форм общественной практики, которые обуславливают, сохраняют, воспроизводят определенные типы религиозности масс. Религия предстает как многообразие исторически конкретных культовых систем, которые по-разному организуют и направляют поведение, чувства, сознание масс. Из предмета философского отрицания религия становится тем самым предметом социологического анализа, который призван раскрыть социальную обусловленность и социальное значение культовых систем.

РЕЛИГИЯ КАК СОЦИАЛЬНОЕ ЯВЛЕНИЕ

«Робинзонада» и общественный человек

Традиционная схема рассмотрения религии (как и других аспектов культуры), утвердившаяся еще в философско-рационалистической критике XVII–XVIII вв., а затем практически и во всем религиоведении прошлого века, – это схема, центр которой составляет религиозный индивид. Предположение, лежащее в основе этой схемы, сводится к тому, что, рассматривая верования, переживания, поступки такого отдельно взятого индивида, можно составить представление о существе религии, о ее «корнях» и «функциях» в обществе, другими словами, что религиозный индивид (как представляла себе его соответствующая философская или этнографическая школа) может служить моделью религии. Историческое оправдание этой робинзонады – как и всех аналогичных ей конструкций в этике, политической экономии и т.д. – выражалось, как известно, в лозунге освобождения индивида от крепостных оков феодальной цивилизации, в противопоставлении «реального человека» иерархической системе с ее теологическими прикрытиями.

Вполне очевидно, что тот показательный религиозный индивид, о котором трактовало традиционное религиоведение, представлял собой не слепок с какого-то определенного обитателя нашей планеты, а абстрактную, чисто логическую конструкцию типичного «человека вообще», призванного представлять род человеческий в ученых кабинетах и на философских диспутах.

Определяющим признаком «показательного индивида» в рационалистических схемах неизменно оказывалось его мышление, понимаемое как оперирование логическими категориями; моделью служила, таким образом, мыслящая

единица (и в дополнение к этому – чувственная, страдающая и т.д.).

Отсюда вытекает и тот прием логического эксперимента, который играл решающую роль не только в рационалистических конструкциях мыслителей Просвещения, но и в этнографических и других схемах последующего времени. О человеке судили на основании того, что он думает, или, точнее, на основании того, что он должен думать по поводу тех или иных явлений¹.

Следующий тезис рассматриваемой нами концепции состоял в том, что человеческое мышление сводится к единообразному употреблению одних и тех же логических категорий в процессе познания. Это положение, которое нередко представляется выводом, к тому же опирающимся на огромный историко-этнографический материал², фактически заключено уже в исходных посылках рассматриваемой схемы. Одна из таких посылок состоит в том, что само мышление, как и познание, сводится к серии элементарных актов (и

¹ Мы читаем у Л.Я. Штернберга о «дикаре»: «...Он должен думать о ветрах, бурях, ураганах, которые так же внезапно исчезают, как и появляются... Не естественнее ли всего ему думать, что это – живые существа, одаренные разумом и волей...?» (Л.Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, стр. 5). Крупный отечественный этнограф, Штернберг не был оригинальным мыслителем, и ссылки на его взгляды – здесь и в дальнейшем – важны нам лишь для того, чтобы судить об установках психологическо-эволюционистской школы Тэйлора, Фрезера и других по весьма прямолинейному их изложению.

² «...Психическая природа человека, каким он известен из этнографии и истории, всегда и везде тождественна.

Мыслительный аппарат «дикаря» устроен точно так же, как и у нас, и процесс мышления у него происходит по тем же законам, как и у человека цивилизации» (Л.Я. Штернберг. Первобытная религия..., стр. 2). В лекциях, прочитанных около 30 лет назад, Л.С. Выготский охарактеризовал подобную точку зрения как «имеющую лишь историческое значение» (Л.С. Выготский. Развитие высших психических функций. М., Изд-во АПН РСФСР, 1960, стр. 43).

постольку «универсальных»; трудность неизменно возникает при поисках грани между ними и аналогичными актами у животных).

Более общая и поистине универсальная предпосылка всей разбираемой конструкции состояла в том, что «мыслящая единица», по мерке которой строился «человеческий род», оказывалась все-таки слепком с определенных, вполне конкретных представителей этого рода – именно, авторов конструкции. Логический и эмпирический анализ приводил их к выводу о «философствующем дикаре», озабоченном решением тайн жизни и смерти, о первобытном мыслителе, исполненном безграничной любознательности, именно потому, что прообраз роденовского мыслителя был заранее задан, заранее вложен в «логическую машину».

Вот типичная самохарактеристика «философствующего дикаря» у Дж. Леббока: «Двенадцать лет тому назад я пошел однажды пасти свой скот. Погода была пасмурная. Я сел на скалу и стал задавать себе грустные вопросы; да, грустные, потому что я не в силах был ответить на них. Кто касался звезд своими руками? На каких столбах они держатся?.. Разве я знаю также, как растет хлеб? Вчера у меня в поле не было ни былинки; сегодня я пришел туда и нашел их несколько. Кто мог дать земле мудрость и силу, чтобы произвести это? И я закрыл лицо руками»³.

Приблизительно в том же духе трактовали сознание «показательного дикаря» Э. Тейлор, Дж. Фрезер и другие; хорошую сводку взглядов этого течения, как уже отмечалось, мы находим у Л.Я. Штернберга. В том или ином облачении образ философствующего дикаря витает над многими трудами по истории и критике религии, по истории сознания. Попытки вывести, скажем, мифологические представления из «ошибки» или даже представить их результатом процесса

³ Дж. Леббок. Начало цивилизации. СПб., 1875, стр. 133-139.

«филиации» ошибок, влекущих за собой одна другую⁴, неизменно имеют в качестве своей основы именно этот образ Человека (с прописной буквы, поскольку речь идет о той же многозначительной и бессодержательной модели «мыслящей единицы»), уединившегося перед лицом ужасно важных для него метафизических Проблем – прописная литера по той же причине. Общение с другими, общественная проверка «ошибок», социальный отбор полезного – в лучшем случае таятся где-то на втором плане этой концепции, выступают в качестве вторичных факторов, способных закрепить или ослабить изначально данную ошибку.

Заметим, что положение в принципе не изменится, если мы заменим Робинзона любомудрствующего Робинзоном, изнывающим от любви к человечеству (Фейербах), жаждущим реализовать свою волю (Вундт), пребывающем в хроническом состоянии аффекта (Маретт) или мучимым собственным либидо (Фрейд). Сложившиеся в конце прошлого века теории, заведомо противостоявшие рационалистической трактовке сознания, в частности религиозного, унаследовали от своих «антиподов» тот же предмет рассмотрения – изолированную, самодовлеющую «духовную единицу» и то же стремление – сложить из таких единиц или даже вывести из них определенное общественное явление.

Отмеченные черты рационалистической концепции имеют довольно глубокие корни в самом характере науки минувшего столетия с ее «атомистическим» типом мышления, который ориентировался на сведение сложного к сумме ка-

⁴ «Ведь мы знаем, что в нашем обиходном мышлении достаточно сделать ошибку в исходном пункте – и все наши выводы будут ложными; то же самое у примитивного человека. Представьте себе, что он пришел к неверному выводу относительно происхождения того или иного явления. Продолжая мыслить вполне логически в этом направлении, он тем не менее, исходя из этой неправильной предпосылки, будет, конечно, прибавлять ошибку к ошибке и в конце концов может дойти до самого нелепого вывода» (Л.Я. Штернберг. Первобытная религия..., стр. 28).

ких-то неразложимых и «простых» единиц или «клеточек». Наибольшее влияние, конечно, имели в этом отношении попытки биологии XIX в. свести организм к совокупности клеток и аналогичные взгляды химиков на элементы и вещества. Понятие о системе как особом предмете исследования, имеющем дифференцированную структуру, пробило себе дорогу в «широкую науку» и логику значительно позже, а в осязаемой мере уже в середине нашего века⁵.

Если уже политическая экономия Смита-Рикардо отказывается от выведения экономических отношений из «экономического индивида» (сохраняя, правда, «элементарную» категорию стоимости и тщетно пытаясь вывести из нее многообразие экономических отношений), то вплоть до новейшего времени в исследовании культуры задает тон идея «культурного», «мыслящего», «эстетического», «религиозного» индивида – то ли в своем буквальном значении, то ли в родовом. Неспособность выйти за рамки банально очевидного факта («человек мыслит, оценивает, заблуждается!») служит оправданием трактовки общественного (бытия и сознания) как усложненного и усредненного индивидуального и в то же время подкреплением традиционно-идеалистических толкований явлений общественного сознания как особых «сущностей».

Естественно, что условием (и следствием) рассмотрения индивида как самодовлеющего начала служит представление об обществе как о «среде», «резервуаре», т.е. как о чем-то, лишь внешним образом связанном с составляющими его людьми. Мы встречаемся с двумя наиболее отчетливыми вариантами изображения отношения индивидов и общества в качестве чисто внешнего отношения.

⁵ См. В.Н. Садовский. О методологических принципах исследования предметов, представляющих собой системы. – «Ученые записки Томского университета», 1962, № 41; В.А. Лекторский и В.Н. Садовский. О принципах исследования систем. – «Вопросы философии», 1960, № 8.

Первый из них противопоставляет реальному человеку общество как совокупность, как множество, как «фиктивное» целое. Именно так трактовали вопрос классики буржуазной социальной мысли в период подъема индивидуализма. «Общество есть лишь собрание отдельных лиц», – писал Гельвецкий⁶. Еще резче та же мысль выражена у Бентама: «Общество есть фиктивное тело, состоящее из индивидуальных лиц, которые рассматриваются как составляющие его члены. – Что же такое есть в этом случае интерес общества? – сумма интересов отдельных членов, составляющих его»⁷. Уместно привести эти наивно-откровенные формулировки 150–200-летней давности именно потому, что сейчас мы вновь и вновь встречаемся с им подобными в концепциях различных школ, но лишь в урезанном, завуалированном виде.

Второй вариант противопоставления индивида среде выражен в самых разнообразных (и, безусловно, преобладающих в современной буржуазной социологии) концепциях, которые усматривают в социальных институтах, нормах, требованиях особую самостоятельную и первичную по отношению к индивиду силу.

Туманное понятие «родового начала» приобрело к концу минувшего века в работах социологов позитивистского направления «положительное» содержание: это начало искали и находили прежде всего в таких явлениях социальной жизни, как язык (Дюркгейм), как неосознанные традиции (Самнер). Не подлежит сомнению, что в схемах подобного типа фиксируются весьма существенные особенности социальной жизни, а именно: а) существование социального индивида (или всего их множества), б) необходимость подчинения деятельности отдельных индивидов социальным нормам. В свое

⁶ К. Гельвецкий. Об уме. Соцэкгиз, 1938, стр. 30.

⁷ Избранные сочинения Иеремии Бентама, т. I. СПб., 1867, стр. 3. Сопоставление Гельвецкия и других с Бентамом см. в «Немецкой идеологии», – К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 409–411.

время Маркс и Энгельс указывали, что представление о совместной деятельности как чуждой человеку силе стимулируется реальным превращением этой деятельности, которое достигает степени очевидности в буржуазном обществе⁸.

Не удивительна особая популярность в современных условиях схем общества, построенных на противопоставлении человека социальным силам. Соответственно этой дихотомии исходным пунктом рассмотрения может оказаться либо индивид, «актер», играющий свою роль по извне поставленным правилам (так поступает «философия ценностей»), либо сами по себе социальные нормы и институты (позитивистская социология). Подчеркнуто отрекаясь от «индивидуалистской» позиции, позитивистская социология не преодолела пресловутую дихотомию индивида и общества, а лишь фиксировала внимание на одной из ее сторон («социальной»). Впрочем, явного водораздела не только между социологическими деноминациями, но и между отдельными авторами в этом отношении нет. В том или другом случае исследование останавливается на очевидном, зримом противоречии. Сколько бы ни дало подобное рассмотрение для характеристики тех или иных проблем, оно всегда представляет разновидность «созерцания индивида в гражданском обществе», в котором Маркс видел принципиальную ограниченность социальных идей Фейербаха: «индивид» и «общество», «актер» и «текст» в этой схеме заранее заданы как некие отдельные сущности.

Самодвижение и саморегуляция общества как целого, порождение и дифференциация социальных норм остаются при таком рассмотрении тайной за семью печатями; собственно говоря, эта проблема вообще остается за гранью рассмотрения. Максимум, чего может достичь созерцание наперед заданного индивида в социальной среде, – это констатация тех социальных противоречий, которые в данный момент высту-

⁸ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 33.

пают как противоречия между запросами и потребностями индивида, с одной стороны, и социальными рамками его деятельности – с другой. Ни к чему иному применение индивидуальной модели к объяснению общественного целого и не может привести.

Не лучше обстоит дело и с попытками усмотреть в тех или иных атрибутах «примитивного» сознания соответствующие атрибуты «развитого» сознания в эмбриональном виде или по крайней мере в виде «возможностей», «корней» и т.п. В религиозно-философской литературе такого рода попытки выражались прежде всего в представлениях о развитии идей бога, священного, молитвы, жертвы из того первоначального религиозного багажа, которым, как предполагалось, обладал человек на пороге цивилизации. Развитие, усложнение, дифференциация этих идей считались в той же психологическо-эволюционистской школе не только свойствами «религии вообще», но и свойствами отдельных ее сторон. И опять-таки серьезный идейный исток этих представлений мы легко обнаруживаем в модной для последних десятилетий прошлого века (и поверхностной) интерпретации эволюционной идеи в биологии⁹. Нельзя в связи с этим не вспомнить слова В.И. Ленина о том, что идея эволюции вошла в обиход в своем опошленном, плоском виде. Будучи отнесенной к истории религии, спенсеровская схема эволюции (при всем том, что она имела антирелигиозную направленность) вела к ряду принципиально несостоятельных и бесперспективных установок, оказавших тем не менее влияние на науку.

⁹ «...Философия эволюции, созданная Дарвином, Геккелем, Ляйэлем и др. и приведенная в систему Спенсером, доказала с поразительной очевидностью, что все существующее в области физической или психической есть результат постепенного роста, развития, последовательного перехода от простейшего к сложнейшему» (Л.Я. Штернберг. *Первобытная религия...*, стр. 182). «В развитии мысли, как и в эволюции материи, более простое предшествует во времени», – писал Фрэнклин (см. Л. Леви-Брюль. *Первобытное мышление*. [М.], «Атеист», [1930], стр. 11).

Во-первых, эволюционная схема в таком виде означала как бы дарвинизм без происхождения видов, без появления новых типов органического развития: последнее изображалось как накопление и проявление какого-то набора уже заданных характеристик.

Во-вторых, эта схема (или модель) давала по существу бессодержательную, тавтологическую меру эволюции: от «простого» к «сложному», от «низшего» к «высшему». Что касается отождествления «сложного» с развитым, то оно представляется попросту неверным, ибо мы знаем целый ряд типов развития, когда более развитое оказывается «проще»: так обстоит, например, дело с языковыми нормами. Постулат же, согласно которому позднейший этап развития должен считаться «высшим», есть простое описание совершающегося и не содержит в себе ровно никакого объяснения.

В-третьих, – и это наиболее существенно, – провозглашая всеобщность эволюции, спенсеровская и подобные ей схемы не принимали в расчет рассмотрение развивающегося предмета в качестве системы. Если ограничиться предметом в его «единичности», т.е. рассмотрением его в качестве неделимого («атомистичного» в том или ином отношении) предмета, будь то человеческий индивид или «черта» культуры, то можно констатировать его появление или исчезновение, или же замену его другим, подобным же «единичным» предметом. Увидеть же в этом проявление такого процесса, как процесс развития, возможно лишь в том случае, если рассматривать данный предмет в какой-то целостной развивающейся системе других предметов или же сам этот предмет рассматривать как систему¹⁰.

¹⁰ Методологические вопросы изучения развивающихся систем в последнее время разбирались в работах: Г.П. Щедровицкий. Методологические замечания к проблеме происхождения языка. – «Филологические науки», 1963, № 2; Б.А. Грушин. Очерки логики исторического исследования. «Высшая школа», 1961.

Вопрос о характере развивающейся системы неизбежно возникает при рассмотрении развития явлений социальной жизни. Занимающая нас тема дает отличные иллюстрации этому положению. Эволюционное религиоведение (т.е. Тэйлор и др.) приписывало «развитие» каждой черте культуры, закрывая тем самым для себя дорогу к объяснению истинных закономерностей этого развития. Единственное, чем пытались объяснить традиционное религиоведение XIX в. изменения в религиозных представлениях и обычаях, – это якобы заложенные в самом религиозном сознании (подразумевалось: сознании религиозного индивида, как бы распространенном на все «общество») скрытые возможности. Вынесенная В. Шмидтом в заголовок его многотомного труда формула «Происхождение идеи бога» может служить лейтмотивом для такого подхода к вопросу. Другое дело, что сами возможности подобного «развития» трактовались по-разному – в соответствии с тем, как представляли себе эту «конечную точку» идеологи монотеизма или деизма, сторонники абсолютно трансцендентного или, наоборот, абсолютно имманентного, субъективного или этического бога и т.п. В этот ряд можно поставить и вульгарные трактовки атеизма, в которых последний изображался продуктом особого и постепенного многовекового развития мысли.

Маркс и Энгельс писали, что «в материалистическом понимании истории «мораль», религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития...»¹¹. Реальный субъект исторического развития – не какой-либо отдельно взятый элемент культуры или общественного сознания, а общественная система как целое, как целостный организм со всеми его регулятивными и иными «устройствами». Лишь на основе анализа этого целого как исторически развивающейся системы мы можем су-

¹¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 25.

дить и о факторах, порождающих и приводящих в движение различные ее элементы.

Мы, таким образом, вплотную подошли к тезису, который позволяет преодолеть пресловутую дихотомию человека и общества и соответственно отказаться от моделирования общества по образу и подобию индивида. «Сознание, следовательно, с самого начала есть общественный продукт»,¹² – писали Маркс и Энгельс.

Человек – существо «по природе» общественное. Человек уже был «общественным» у Аристотеля и у Платона; у Аквината он – звено иерархии, ведущей через социально-политическую организацию к «высшим целям». Оставив в стороне не интересующие нас сейчас иерархию ценностей и теологию, мы можем выделить в этих системах одно положение, лишенное всякой мистики и метафизических претензий. Человек считается общественным, потому что его «существо» состоит в жизни конкретного общества (у Аристотеля – полиса). Человек – «зоон политикон», ибо он существует как человек только в полисе¹³.

Может показаться, что здесь мы присутствуем (мысленно, конечно) при сакральном появлении сущности человека в ее первично обнаженном и элементарно противоречивом виде. Но более пристальное рассмотрение показывает, что и картина античного полиса да и примитивной орды или чего-либо в этом роде дает нам лишь человека в какой-то обязательной социальной «среде». Когда Аристотель добавляет к определению человека, что он не только «животное политическое», но и обладающее разумом, он, вполне резонно ко-

¹² Там же, стр. 29.

¹³ «Тот, кто живет вне государства в силу своей природы и не вследствие случайных обстоятельств, тот существо дурное, либо более могучее, чем человек... Ведь такой человек по своей природе только и жаждет войны, и сравнить его можно с выбитой из ряда пешкой на игральной доске» («Политика», I, 1, 1253а. – См. В.П. Зубов. Аристотель. Изд-во АН СССР, 1963, стр. 22).

нечно, выносит разум (логику) за пределы городских стен античного полиса, берет его как нечто стоящее вне ведомой ему истории. Поэтому пресловутая дихотомия в учении Аристотеля еще не исчезает.

Аристотель писал, что человек является общественным животным «в большей степени, чем пчелы и всякого рода стадные животные» благодаря речи, в которой выражены не только состояние субъекта, но и какие-то общественные, общезначимые оценки явлений¹⁴. Возникает вопрос: является ли это языковое содержание посторонним, внешним по отношению к «совместной», общественной жизни? В конечном счете объяснение социальной природы категорий морали, права, религии зависит именно от того, насколько удастся вывести эти категории «из данных отношений реальной жизни» (Маркс).

Но что представляют собой эти «отношения реальной жизни»?

Показателем специфически человеческой деятельности является, как ясно было уже В. Франклину, создание орудий труда: человек есть «животное, делающее орудия». На эту формулу ссылается Маркс, характеризуя «простые и абстрактные моменты» процесса труда, рассматриваемого как процесс между человеком и природой и только, вне его общественной формы, вне специфически общественных отношений¹⁵. Это выражается, в частности, в том, что потребности, которым подчинен акт труда, даются как внешние его

¹⁴ «Ведь мы говорим, что природа ничего не делает напрасно, а из всех животных один только человек обладает речью. Голос способен выражать печаль и радость, а потому он есть и у прочих животных (ибо и их природа настолько развита, что они способны ощущать радость и печаль и выражать свои ощущения друг другу). Речь же распространяется на то, что полезно и вредно, а следовательно, и на то, что справедливо и несправедливо» («Политика», I, 1, 1253a. – См. В.П. Зубов. Аристотель, стр. 21-22).

¹⁵ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 188-195.

условия. Опираясь с такой «простой» и «абстрактной» моделью трудового процесса, мы еще не имеем дело с общественным процессом как таковым (первым актом которого, по словам Маркса и Энгельса, является «порождение новых потребностей»¹⁶). Вот почему никаких общественных форм, потребностей, категорий, никаких «элементов» общественного сознания мы не можем вывести из отношения человек – орудие – природная среда.

Многочисленные серии опытов с шимпанзе, манипулирующими за решеткой с палками и приманками, начатые в свое время В. Келером, дают чрезвычайно много интересного материала об ассоциативных рефлекторных реакциях высших обезьян в экспериментальных условиях. Но никак нельзя согласиться с распространенными в научной литературе, в том числе и у нас, мнениями, будто мы здесь имеем дело с каким-то «зачатком» человеческого мышления, образования понятий, интеллекта¹⁷. Такое представление исходит из уже знакомой нам схемы соотношения отдельно взятого индивида с «природой» как предметом овладения и познания, с себе подобным как предметом «господства и подчинения» и т.д.

От обезьяны, берущей в руки камень или палку, человека отличает систематичность пользования орудием. Человеческий труд предполагает два плана «организованных», «системных» отношений, охватывающих: а) синхронную совместную деятельность какого-то множества индивидов (группы, рода, сообщества и т.п.), б) диахронную, т.е. развернутую во времени, деятельность ряда поколений. Общественная система реализуется, стало быть, в деятельности организованного множества людей. Другая черта этой

¹⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 27.

¹⁷ См. А.Г. Спиркин. Происхождение сознания. Госполитиздат, 1960, стр. 45 и сл.; Ю.И. Семенов. Возникновение человеческого общества. Красноярск, 1962, стр. 134 и др.

системы – ее историчность. «Субстрат», «материал» общественной жизни – люди, отдельные поколения – меняется непрерывно, между тем общественные формы этой деятельности (сюда входят и общественные потребности, навыки, знания и т.д.) сохраняются или видоизменяются на протяжении крупных исторических отрезков. Это достигается путем передачи (трансляции) из поколения в поколение и от одного индивида к другому накопленного опыта, умения, традиций, потребностей, – короче говоря, культуры.

Своего рода «историческую» систему мы встречаем и в органической природе, где обеспечивается передача по наследству определенной формы деятельности. Весь вопрос в том, как это осуществляется; в конечном счете именно от этого зависит и то, какова сама эта форма. Главное средство трансляции формы жизнедеятельности в истории органического мира – это хранение и передача наследственной информации внутри самого организма, а начиная с известного уровня эволюционного развития – генетическим аппаратом. Этим определяется инстинктивный характер поведения животных, построенного на наследуемых (т.е. кодируемых в наследственной «памяти») стереотипных действиях. Ограниченность роли накапливаемой на протяжении жизни информации определяет и ограниченность, стереотипность форм общения особей.

Развитие наследственно не фиксируемых действий составляет характерную черту высших млекопитающих; именно оно позволяет им проявлять определенную лабильность поведения¹⁸. У человека же способность накопления, преобразования и передачи информации в системах, отличных от генетической, а именно культурных, «языковых», является

¹⁸ См. Н.А. Северцов. Сочинения, т. 5. Изд-во АН СССР, 1949, стр. 214; т. 3, 1945, стр. 289-311.

решающей особенностью¹⁹.

В самом общем смысле эти специфические социальные системы передачи «наследственной» информации могут быть охарактеризованы как знаковые, языковые, семиотические. Принцип их действия состоит в том, что определенная последовательность звуков, жестов или иных воспринимаемых актов приобретает значение хранителей и передатчиков какой-то общественной информации, становится знаками этой информации (т.е. определенных общественных связей). Следует подчеркнуть, что не «знак» как таковой, не его «тело» (звук, жест, изображение), а общественная деятельность, в которой формируются и используются знаковые системы, является реально функционирующей целостностью. Благодаря все более многообразному использованию языковых систем («общих» и надстраивающихся над ними, специфических) человеческое общество получило возможность для безграничного расширения своей «памяти» и колоссального повышения эффективности накапливаемой информации. Человеческий труд (производство) составляет систему именно потому, что полученный опыт фиксируется, распространяется, преобразовывается из поколения в поколение в особых социальных системах знаний, умения, норм поведения и т.д. «Начало» человеческого общества следует поэтому искать не в самом по себе вооружении его предка палкой, а в развитии общения и формировании внегенетических, социальных систем передачи информации (собственно говоря, именно наличие последних и позволяет уподоблять исторически определенную общественную систему «сверхорганизму» т.е.

¹⁹ «...Если на низших ступенях биологической эволюции все средства передачи информации подчинились генетической системе, то у приматов эта последняя ставится в зависимость от каналов связи внутри группы» (В.В. Иванов. Язык в сопоставлении с другими средствами передачи и хранения информации. – В сб.: «Прикладная лингвистика и машинный перевод». Изд-во Киевского университета, 1962, стр. 101).

сверхбиологическому организму, рассматривать ее как нечто целостное, обладающее своими специфическими особенностями).

Точно так же онтогенетическую «гоминизацию», т.е. «созревание» индивида, нельзя объяснить непосредственно как переход ребенка к орудийной деятельности. Далек не каждый «зрелый» человек занят производством орудий труда, но каждый человек непременно «приобщается» к этому производству косвенно, именно через соответствующие системы (языка, знания, ценностей).

Использование и развитие многообразных систем такого типа в социальной деятельности означает, что любые предметы и явления, причастные к этой деятельности, приобретают помимо своих «телесных», «физических» характеристик некоторое особое свойство – свойство выражать какие-то социальные значения, быть знаками этих значений. Маркс писал о товаре как о фетише, как о «чувственно-сверхчувственной» вещи²⁰, имея в виду, что помимо определенных «природных», «чувственных» свойств в этой вещи выражены и недоступные чувственному созерцанию общественные свойства (воплощать определенную общественную потребность и одновременно меру абстрактного труда, т.е. потребительскую стоимость и стоимость).

Сразу же отметим еще одну очень важную особенность социальной действительности, детально прослеженную Марксом на «товарной» модели. Любой предмет, фигурирующий в качестве товара, наделяется «сверхчувственными» свойствами в указанном выше смысле. Однако этого мало. С развитием товарных отношений возникает и приобретают все большее значение особая категория товаров, специально предназначенных для того, чтобы обозначать определенные отношения, и как бы лишенных своего физического «естества»: у банковских билетов или кредитных записей их собст-

²⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 81.

венная материя для нас несущественна. Выделение «специфических» знаков из общего ряда «значащих» (для данной системы) предметов имеет место в любой семиотической системе (в частности, в религиозной).

Одно из важных для нас следствий подхода к явлениям общественного сознания под углом зрения их места в системе социальной деятельности состоит в том, что такой подход позволяет преодолеть пресловутое противопоставление «тела» «душе», материального духовному, противопоставление, длительное время сковывавшее изучение культуры. Пока мы ограничиваемся рассмотрением «индивида» или исходим из такого рассмотрения, «субстанциональное» различие «двух начал» в человеке буквально навязывается нам самим этим способом исследования, а пресловутая антитеза сознания как «свойства души», с одной стороны, и как «эманации мозгового вещества», – с другой, действительно остается неразрешимой.

Лишь анализ функционирующей общественной системы как целого вскрывает тот кажущийся парадокс, что определенные процессы преобразования информации в нервной системе, определенные коды в головном мозгу человека оказываются носителями «сверхчувственного», «идеального» значения. Ни анатомия, ни физиология мозга или органов чувств не дадут нам ответа на вопрос о «содержании» сознания индивида. Чтобы получить такой ответ, нам следует обратиться к тем системам социальных значений, с которыми имеет дело данный индивид.

А поскольку это так (т.е. поскольку речь идет отнюдь не о сугубо физиологических, «дообщественных» отправлениях человеческого организма), постольку всякая человеческая деятельность (включая, разумеется, и мыслительную, языковую) представляется социальной, т.е. каким-то образом «включенной» в общий контекст функционирования данного социального целого. Но весь вопрос в том, каким образом, на

каком уровне это включение осуществляется.

Обратимся к примеру из известной работы Ч. Морриса. «Представьте себе, что некто сидит один в комнате и пишет какую-то поэму, которую он потом уничтожает, раньше, чем ее прочтет кто-либо другой. В этом случае нет социального поведения, так как поэма не создана при наличии стимулов от других организмов и не служит стимулом к какому-либо другому организму»²¹. Очевидно, Моррис заведомо исключает из «социального поведения» язык, и социальное сводится у него лишь к взаимному стимулированию индивидов («организмов»)²². Деятельность индивида рассматривается им лишь в контексте непосредственного «взаимодействия организмов».

Существенно иначе рассматривает аналогичный пример Маркс: «Общественная деятельность и общественное пользование существуют отнюдь не *только* в форме *непосредственно* коллективной деятельности и *непосредственно коллективного* пользования...

Но даже и тогда, когда я занимаюсь *научной* и т.п. деятельностью, – деятельностью, которую я только в редких случаях могу осуществлять в непосредственном общении с другими, – даже и тогда я занят *общественной* деятельностью, потому что я действую как *человек*. Мне не только дан, в качестве общественного продукта, материал для моей деятельности – даже и сам язык, на котором работает мыслитель, – но и мое *собственное* бытие *есть* общественная деятельность...»²³.

Здесь Маркс выделяет два вида связей, характеризующих социальную природу любого человеческого акта: а) материал

²¹ Charles Morris. Signs, language and behavior. New York, 1950, p. 37.

²² «Общество – это группа организмов, находящихся в относительно устойчивом социальном взаимодействии...» и т.д. – Там же, стр. 204.

²³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. Госполитиздат, 1956, стр. 590.

деятельности человека – общественный продукт; б) сама деятельность имеет общественное значение. Самоочевидным примером общественного «материала» служит язык, разумеется, не только «обыденный», «лингвистический». Уединенный мыслитель (или придуманный Моррисом «поэт») пользуется не только, скажем, русским или китайским языком, но непременно «языком» какой-то системы нравов, знаний, философии, поэтической символики, привычек и т.д. Поведение человека включено в социальный контекст через языковые системы различной степени универсальности. Система категорий всякого «естественного» языка представляется бесконечно универсальной именно потому, что она соответствует весьма широкому периоду развития человеческой деятельности. На деле, однако, как давно показано историческим языкознанием, и сами естественные языки достаточно выражают историческую ограниченность различных типов этой деятельности²⁴.

Но система «естественного» языка никогда и нигде не выступает в чистом виде, иначе говоря, человек никогда не пользуется в своих логических операциях словесными категориями, взятыми непосредственно из энциклопедического словаря. На общий («безграничный» в пределах повседневного опыта, а точнее, однопорядковый с последним и потому не измеряемый им; это обстоятельство справедливо отмечает Б. Уорф) запас слов и комбинаций неизбежно накладываются ограничения: и «мыслитель» и «поэт» выбирают из воображаемого сундука как бы данного языка то, что соответствует потребностям соответствующей эпохи, класса, нормам определенного метода мышления или стиля стихосложения и проч. Они творят в «ограниченных», «культурных» системах языков, которые уже не выступают просто как «данный» ма-

²⁴ Именно это обстоятельство схвачено и гиперболизировано в формуле Б. Уорфа: «Мы расчленяем природу в направлении, подсказанном нашим родным языком» («Новое в лингвистике», вып. 1. ИЛ, 1960, стр. 174).

териал, внешний по отношению к конкретной эпохе и конкретному деятелю.

Так мы переходим ко второму из выделенных Марксом обстоятельств, к тому, что можно назвать «конкретным» социальным контекстом человеческой деятельности. Тот же анахорет занимается общественной деятельностью не только потому, что он оперирует с языком, но и потому, что строй его мышления и поступков соответствует каким-то общественно данным условиям, имеет свое значение только в рамках этих условий и прямо или косвенно выполняет какую-то функцию в общей системе жизнедеятельности соответствующего общества. Неведомые современникам открытия Леонардо или второй том «Мертвых душ» – тоже факты «социального поведения», если использовать термин Морриса. Весь вопрос «лишь» в том, как и в какую систему социальной деятельности они включены.

Имеет ли это включение «исторический» смысл? Иначе говоря, можно ли считать «приобщение» человека к миру социальных стандартов реально происходящим процессом или же это только логическая модель соответствующей зависимости?

Непосредственному опыту этот процесс дан с двух сторон: либо человек овладевает готовым, заранее данным стандартом общественного сознания («обучение»), либо те или иные идеи человека становятся общим достоянием, т.е. в некотором смысле общественным стандартом («творчество»). Так или иначе в этом опыте сознание индивида противостоит общественному сознанию как чему-то внешнему. Выход опять-таки в том, чтобы от созерцания «эмпирически данного» индивида перейти к анализу общества как системы, к общественному сознанию и языку как атрибутам этой системы.

Исходя из того, что сознание «с самого начала» является общественным продуктом, что оно практически существует в

языке, что оно «возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми», Маркс и Энгельс делают вывод о том, что сознание и язык существуют «для меня» лишь благодаря тому, что они существуют «и для других людей»²⁵. Сознание «для других», для общества оказывается первичным по отношению к сознанию «для себя», для индивида.

Но в таком случае плодотворной моделью генезиса сознания должна быть модель «индивидуализации» фактов социального общения. Именно в этом направлении, как известно, работала мысль таких психологов, как Ж. Пиаже и Л.С. Выготский. «Все высшие психические функции суть интериоризованные отношения социального порядка, основа социальной структуры личности. Их состав, генетическая структура, способ действия, – одним словом, вся их природа социальна; даже превращаясь в психические процессы, она остается квазисоциальной. Человек и наедине с собой сохраняет функции общения»²⁶. По мысли Выготского, всякая высшая психическая функция первоначально является социальной. В развитии ребенка она выступает сперва как межчеловеческая, а затем уже как «внутренняя».

Во всех концепциях «общественного договора» и «естественного права» индивиды со своими индивидуальными интересами и индивидуальным сознанием выступают как нечто первичное, а «общественное начало» выглядит в этих концепциях как нечто, наложенное на индивид, «обуздывающее» его стремления. «Индивидуализм» изображается в них

²⁵ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 29.

²⁶ Л.С. Выготский. Развитие высших психических функций, стр. 198. Исходя из иных установок и иного материала, к сходным формулировкам приходит Ч. Моррис, говоря о том, что «человек интернализирует в себе социально-объективный процесс языкового общения, его мышление сохраняет форму разговора, а его самоконтроль в новой и утонченной форме продолжает технику социального контроля» (Charles Morris. Указ. соч., стр. 200).

первичным (хотя и не всегда предпочтительным) по отношению к «коллективизму». Архаичность подобной модели общества представляется очевидной. «Человек обособляется как индивид лишь силой исторического процесса, – писал Маркс. – Первоначально он выступает как *общественное существо, племенное существо, стадное животное...*»²⁷.

Это «обособление» проявляется в том, что формы жизнедеятельности общества «интериоризируются» в отдельных людях, благодаря этому последние получают возможность в какой-то мере выступать как самостоятельные деятели, как отдельные центры жизнедеятельности общества. Появляется возможность закрепления и развития индивидуальных, неповторимых особенностей отдельных индивидов. Для того же, чтобы «общественным» интересам определенных общественных групп могли быть противопоставлены «частные», индивидуальные интересы (отдельных членов этих групп), эти последние должны появиться как особая форма существования интересов соответствующего общества, должны возникнуть условия, способствующие сохранению этого противоречия. Можно полагать, что в первобытной общине противопоставление отдельного члена группы всей группе, если могло спорадически появляться, то не имело никаких шансов на сколько-нибудь долгое существование.

Вся совокупность семиотических систем, т.е. естественного языка и всех «надстроившихся» над ним языков культуры, действующих в определенном общественном организме, выполняет функции его регулятивного механизма. Для каждого данного индивида и для каждого поколения эта система предстает как необходимое, наперед заданное условие, предписывающее определенные типы общения и социальной деятельности в целом. Если люди не могут жить, не производя и не потребляя материальных благ, то они не могут это

²⁷ К. Маркс. Формы, предшествующие капиталистическому производству. Госполитиздат, 1940, стр. 30.

делать и вне каких-то, исторически меняющихся форм общения: «Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде «субстанции» и в виде «сущности человека», что они обожествляли и с чем боролись...»²⁸.

То обстоятельство, что исторически сложившиеся формы общения выступают в качестве объективно данных норм человеческого поведения, в различных его аспектах находит свое выражение в целом ряде социологических концепций. Можно упомянуть известную теорию «коллективных представлений» Дюркгейма, повторенную Леви Брюлем²⁹. Логические категории, формы мышления, существующие независимо от отдельных личностей и принудительно навязываемые им из поколения в поколение, связывались этими исследователями с «коллективными представлениями».

В один ряд с этой концепцией французской социологической школы нужно поставить выдвинутый У. Самнером тезис о роли «народных обычаев». По его словам, жизнь общества в решающей мере контролируется народными обычаями (folksways), которые «не являются плодами целеустремленной деятельности или мышления людей», «подобны продуктам естественных сил, бессознательно приводимым в действие людьми, или инстинктивным способом деятельности животных»; лишь «внешние проявления» этих обычаев «подлежат изменению и контролю и в какой-то мере фильтруются человеческой философией, этикой и религией и другими актами интеллектуальной рефлексии»³⁰. В различных вариантах тезисы о значении для общественной жизни внешних по

²⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 37.

²⁹ См. Э. Дюркгейм. Метод социологии. Киев – Харьков, 1899, стр. 90; Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление, стр. 5.

³⁰ W. Sumner. Folksways. Boston, 1906, p. 4.

отношению к каждому данному отдельному сознанию знаковых систем отражены в лингвистических взглядах (например, Э. Сепира и Б. Уорфа)³¹, в психологических теориях З. Фрейда («сверх-Я») и К.Г. Юнга («архетипы»).

В подобных тезисах прежде всего фиксируется и подвергается той или иной интерпретации зримая оппозиция индивида (его сознания) всемогущим, непреложным, не укладываемым в сознание нормам, символике социального или подсознательного. Притом, что особенно ясно у Дюркгейма или Самнера, эта оппозиция берется как раз навсегда данная («индивидуальное», с одной стороны, «сверхиндивидуальное», – с другой); система описывается в ее статике, но не в развитии.

Очевидно содержание «сознания» общества не может быть сведено к сумме, составленной из сознания его членов, или же представлено в виде некой копилки, суммирующей идеи поколений – одного вслед за другим.

Прежде всего в социально значимой регулятивной системе «приобретения» индивидуального сознания отдельных людей не просто суммируются, но проходят отбор. В итоге общество как система оказывается в информационном отношении беднее, чем его члены. Но нам сейчас важно подчеркнуть другую сторону дела: лишь в социально значимых семиотических системах преобладают идеи, представлений и тому подобных «актов сознания» выступает как цельная и действующая система регулятивных механизмов; «незначительное» и внешнее для отдельных индивидов порой оказывается значащим и внутренне необходимым в социальной системе. Здесь происходит приблизительно то же, что и с поступками отдельных людей, преследующих различные цели, по-разному представляющих свои нужды и проч.: социальное значение, «смысл» этих поступков, может быть понято

³¹ См. по этому вопросу: М.А. Смирницкий. Объективность существования языка. Изд-во МГУ, 1960.

только в соотношении их с системой жизнедеятельности общества в целом. Учет этого обстоятельства весьма важен при рассмотрении религиозных систем.

Вот почему социальное сознание не просто количественно, но принципиально отлично от индивидуального. Хотя мышление «существует только как индивидуальное мышление многих миллиардов прошедших, настоящих и будущих людей»³² (Энгельс), оно отнюдь не является просто актом индивидуального сознания или только функцией мозга. В процессе мышления (да и в представлении и в эмоции, если речь идет о человеческих представлениях и эмоциях) человек оперирует с социально значимыми семиотическими системами и употребляет соответствующие правила операции, которые в принципе не контролируются им и лишь отчасти могут быть осознаны. Поэтому имеет смысл высказанная в свое время Лихтенбергом и Бастианом мысль о том, что «не мы думаем, а в нас думает (es denkt)»³³.

С наибольшей очевидностью это обстоятельство выступает при рассмотрении процесса мышления у «примитивных» народов (это объясняется самой структурой наиболее древних систем коммуникации, о которых нам придется говорить позже). Вот часто цитируемое и чрезвычайно характерное высказывание, записанное Расмуссеном: «Мы, эскимосы, не занимаемся сами решением всех загадок. Мы повторяем старые рассказы так, как они были рассказаны нам, и теми словами, которые мы помним... Мы придерживаемся старых правил, чтобы можно было жить без забот»³⁴.

Вполне обосновано поэтому мнение Боаса о том, что отдельный индивид – «примитивный» или цивилизованный –

³² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 87.

³³ См. Л.С. Выготский. Развитие высших психических функций, стр. 119.

³⁴ Knud Rasmussen. Intellectual culture of the Hudson Bay Eskimos. Copenhagen, 1938, p. 69.

не совершает полного логического процесса, «не доводит попытки причинного объяснения явлений до конца, но доводит до амальгации с другими, предварительно известными фактами», а поэтому «результат всего процесса вполне зависит от характера традиционного материала», т.е. «традиционных идей»³⁵.

Рассмотрение социальной природы мышления дает возможность подойти ближе к вопросу о его исторических типах или о его уровнях³⁶. Ведь если ограничиваться рассмотрением сознания как индивидуального акта, логические и лингвистические его формы представляются вневременным, абсолютным условием всякого мышления, наподобие того, как ньютоново абсолютное пространство выступает внешним условием построения всевозможных геометрических фигур. Допущение иных типов мышления кажется при этом произвольной гипотезой, подрывающей основы логики. Именно под этим углом зрения в свое время критиковали теорию Леви-Брюля «психологисты» (например, у нас Л.Я. Штернберг). Да и сама такая гипотеза, если исключить рассмотрение социальных основ различных типов мышления, остается лишь наудачу введенной в анализ моделью (как это и было у того же Леви-Брюля), служащей для того, чтобы чисто отрицательно описать «иной» тип мышления, т.е. указать, чего этот тип не содержит.

Анализ социальной природы любой мыслительной деятельности дает иное, притом содержательное (а не чисто формальное), направление постановке вопроса о типах мыс-

³⁵ Ф. Боас. Ум первобытного человека. М. – Л., Госиздат, 1926, стр. 112, 113.

³⁶ Заслуживает внимания тот факт, что в последнее время ряд советских авторов подчеркивает необходимость серьезно разобраться в этой проблеме и вновь рассмотреть взгляды Леви-Брюля. См. Б.Ф. Поршнев. Общественная психология и формирование нового человека. – «Коммунист», 1963, № 8; Ю.И. Семенов. Возникновение человеческого общества, стр. 105.

лительной деятельности; последние выступают перед нами как типы хранения и преобразования информации в семиотических системах. От констатации категорий универсальной логики (и естественного языка) приходится перейти к исторически развивающимся и как бы надстраивающимся один над другим типам «содержательных логик»³⁷ («ограниченных» и «культурных» языковых систем).

Скажем, передача исторически накопленного опыта (культуры) может происходить в разных системах коммуникации либо в виде передачи «знаний», либо в виде передачи некоторой суммы практических навыков (со значением этого различия нам еще придется встретиться) в виде отдельных «элементов» или относительно крупных «блоков» разного типа и т.д.

Предположение о существовании различных «мыслительных» (точнее, коммуникативных) структур в человеческом сознании³⁸ получило в последние десятилетия довольно широкое распространение: «Поведение современного взрослого культурного человека не является гомогенным, однородным в генетическом отношении, – писал Л.С. Выготский. – Его психологическая структура, как устанавливают П. Блонский и Г. Вернер, содержит в себе много генетически различных слоев... Генетическая многоплановость личности, содержащей в себе пласты различной древности, сообщает ей необычайно сложное построение и одновременно служит

³⁷ Ср. Г.П. Щедровицкий. О различии понятий формальной и содержательной логик. – «Ученые записки Томского университета», 1962, № 41.

³⁸ В общей форме мы встречаем его у Леви-Брюля: «Не существует двух форм мышления у человечества... а есть различные мыслительные структуры, которые существуют в одном и том же обществе и часто, – быть может, всегда – в одном и том же сознании» (Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление, стр. 4). Как мы уже отмечали, характеристика «прелогического» мышления у Леви-Брюля почти целиком сводится к отрицательным определениям.

как бы генетической лестницей, соединяющей через ряд переходных форм высшие функции личности с примитивным поведением в онто- и филогенезе»³⁹.

Многоплановость личности прослежена в психологических и лингвистических исследованиях невротиков, афазии, шизофрении и других психических состояний, в которых происходит как бы отключение некоторых «высших» коммуникативных систем и соответственно оказываются на поверхности низшие, более древние слои сознания⁴⁰. Психологический анализ истолковывает такие явления как возрождение в сознании человека «вытесненных» структур (например, либидо у Фрейда, «архетипы» у Юнга). На существование «много-слойности» физиологического строения мозга в свое время обращал внимание И.П. Павлов.

Различные типы коммуникативных систем (т.е. различные коды) следует, по-видимому, прежде всего искать в структуре социальных семиотических систем, в тех исторически сложившихся типах общения, которые накладываются друг на друга в данной системе социальной деятельности. Память, хранитель соответствующих кодов, может при этом выступать не только в виде слов или изображений, но и в своем «динамическом» виде, т.е. в виде определенных стандартизованных действий. Обращает на себя внимание тот факт, что в современных лингвистических трудах по этому вопросу подчеркивается именно значение социального плана⁴¹.

³⁹ Л.С. Выготский. Развитие высших психологических функций, стр. 89-90.

⁴⁰ См. Вяч. Вс. Иванов. Лингвистика и исследование афазии. – В сб.: «Структурно-типологические исследования». Изд-во АН СССР, 1962.

⁴¹ Вяч. Вс. Иванов пишет, что для описания бессознательных речевых явлений «требуется социальная психология бессознательного, существенно отличающаяся от фрейдовской» (там же, стр. 90). В другой работе им высказана мысль о том, что там, где Фрейд усматривал возврат к древней символике, на деле речь идет о снятии тех ограничений систем, которые

Следует заметить, что введенные когда-то Фрейдом для обозначения структур сознания специальные термины «сознательное» и «бессознательное», термины, получившие распространение даже в теориях, ничего общего с психоанализом не имеющих⁴², оказываются на деле весьма ограниченными в своем значении. Никаких четко разграниченных «двух планов» в сознании при ближайшем рассмотрении не обнаруживается. Та ограниченная (и неодинаковая по объему как исторически, так и даже просто индивидуально у разных людей) часть социально значимых регуляторов человеческого поведения, которая «осознается», т.е. моделируется в семиотической системе иного уровня, в понятиях, не обладает никакой внутренней тождественностью, никакой особой структурой. Бывают разные степени и типы «осознания». Что же касается «всего остального» содержания этих регуляторов, «проходящего» через сознание, но специально не «регистрируемого» им, то эта масса так же неоднородна. Округлив ее «бессознательной», мы получим лишь отрицательное определение (вроде леви-брюлевской дихотомии логического и прелогического), данное по отношению к неоднородному основанию («сознательному»)⁴³. Вопрос поэтому не в подобной малосодержательной дихотомии, а в многообразии тех «кодов», которые с развитием цивилизации последовательно надстраивались один над другим.

Нельзя ли в какой-то мере уподобить структуру комму-

образуют код современной цивилизации («Прикладная лингвистика и машинный перевод», стр. 107). Разумеется, что «современная цивилизация» – слишком широкое понятие, за которым стоит целый ряд наслоившихся друг на друга коммуникативных кодов.

⁴² См. Ф.В. Бассин. Сознание и «бессознательное». – В сб.: «Философские вопросы физиологии высшей нервной деятельности и психологии». Изд-во АН СССР, 1963.

⁴³ Такое чисто отрицательное определение «бессознательного» мы получим даже в том случае, если подразделим его (бессознательное) на типы, как у Л. Беллака (см. упомянутую статью Ф. Бассина).

никативных кодов в обществе структуре «механизмов» индивидуального сознания? Здесь имеется определенная аналогия, более того – определенное родство. Это следует из того положения, что человеческая личность выступает изначально как социальная личность, как функция социальных систем, что в личностных характеристиках интернализируются социальные формы общения. Не общество строится по образу и подобию человека (личности), а личность – «по образу и подобию» социальных структур.

Как можно представить себе порождение определенной системой социальной деятельности тех или иных черт осваиваемых и употребляемых отдельными людьми коммуникативных или семиотических систем?

Вульгарно-социологический ответ на этот вопрос сводится к тому, что последние системы являются чем-то вроде зеркального отображения структуры общества. Сошлемся на наивные, но в то же время классические для того направления положения «радикальных позитивистов». Религия, по Ж.М. Гюйо, – «универсальный социоморфизм», «социологическое объяснение мира в мифической форме», религиозные представления отображают общественную реальность⁴⁴. Дюркгейм развивал мысль о том, что все категории мышления являются выражением форм общественной жизни и возникают из наблюдения над последними (с этим связывалось и его представление о религии как универсальном выражении общественной жизни и исходной точке развития всякой логики). По его словам, например, «иерархия – исключительно социальное явление, только в обществе существуют высшие, низшие, равные... Именно общество дало канву, по которой движется логическая мысль»⁴⁵. Категория рода у него отра-

⁴⁴ См. J. Hasenfuß. *Soziologismus in der Religionswissenschaft*. Würzburg, 1955, S. 62.

⁴⁵ E. Durkheim. *Les forms élémentaires de la vie religieuse*. Paris, 1912, p. 211.

жает человеческую группу, времени – ритм человеческой жизни, пространства – обитаемую территорию и т.д.⁴⁶

В таких представлениях содержатся две принципиальные, связанные друг с другом ошибки.

Во-первых, общество понимается как совокупность форм организации (группы, классы, территория, подчиненные и т.д.), а не как деятельность, не как функционирующая система. Во-вторых, понятия, категории, знаковые системы трактуются опять-таки как статическое, зеркальное отображение соответствующих социальных форм, а не как момент социальной деятельности. Вот почему подобные представления, фиксируя отдельные стороны изоморфизма общества и сознания (в частности, религиозного), упускают из виду главное – выражение в семиотических системах исторически определенных типов общения. Исходной социальной основой перенесения черт человеческой деятельности (и форм ее организации) на «внешний мир» служит нерасчлененность предмета и деятельности. Но именно это обстоятельство не учитывается вульгарным социологизмом, который отмечает сходство форм действительного и воображаемого мира и не видит социальной основы перехода одного к другому, ищет объяснения социоморфизму в «исконных» склонностях человеческого ума к уподоблению себе предметов, т.е. в чем-то внесоциальном.

Аналогии между «миром богов» и миром людей проводились, как известно, уже Кратилом. Параллельность представлений о небожителях и, скажем, феодальных деспотах, монистическом божестве и абсолютном монархе в сознании масс соответствующей эпохи служила одним из основных предметов просветительской критики религии. Маркс и Энгельс ставили в заслугу Фейербаху то обстоятельство, что он пошел дальше и открыл земной прообраз христианского моно-

⁴⁶ Там же, стр. 628.

теистического божества, в «абстрактном человеке»⁴⁷. Но абстрактный человек, по мысли Маркса, – это не просто продукт философской абстракции, а воплощение определенного этапа развития социальных отношений. Материалистическое объяснение общественной жизни позволяет глубже вскрыть «земное ядро туманных религиозных представлений», но, как писал Маркс⁴⁸, это не объясняет главного – перехода от отношений реальной жизни к соответствующим им религиозным представлениям. Сколь подробно ни удалось бы нам проследить, скажем, подобие социальных и мифологических образований, остановившись на этом (т.е. на констатации социоморфизма), мы еще не объясним тех особых атрибутов мифологических персонажей («сверхъестественное», «священное»), которые, собственно, и делают их объектами религиозного отношения, тем более не раскроет нам такой социоморфизм происхождения и функций этих персонажей в религиозных системах.

Основная проблема здесь в том, чтобы раскрыть те недоступные внешнему наблюдению характеристики социальной деятельности, которые обуславливают функционирование соответствующих ей знаковых, в том числе религиозных, комплексов в качестве особых регулятивных механизмов этой деятельности.

Любой акт индивидуального поведения человека социален по самой своей природе, ибо он включен через каналы различного порядка в контекст социальной деятельности, в функционирование общественной системы. Весь вопрос в том, какие это каналы, иначе говоря, как общество управляет поведением индивидов в тех или иных условиях. Вульгарное сведение социального к коллективному, игнорирование всего иерархического многообразия семиотических (и иных) сис-

⁴⁷ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 329; т. 21, стр. 295.

⁴⁸ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 2; т. 23, стр. 383.

тем, «связывающих» общество в единое целое, ведет к тому, что достойным представителем социальности оказываются ритуальные собрания и марширующие толпы; сюда же относятся и представления о том, что общественное сознание может быть сведено к «коллективному разуму» – некой средней результирующей актов сознания массы индивидов⁴⁹.

С другой стороны, попытка оценить внутреннее значение тех или иных действий вне их социального контекста дает крайне искусственные, неплодотворные конструкции. В качестве примера можно сослаться на характеристику ритуала, которую дает Уайтхед: «Привычное исполнение определенных действий, которые не имеют прямой связи с сохранением физических действующих организмов», «примитивный способ отдыха и избавления от излишней энергии»⁵⁰. Неудивительно, что понятый таким образом ритуал не отличается от игры и поэтому приписывается, например, птицам. Еще более наглядный пример той же ошибки мы находим у Кребера. Описав проделанный в свое время В. Келером опыт с шимпанзе, который пугался, приняв нарочито грубо сделанную куклу-обезьяну за живое существо, Кребер замечает: «Серая обезьянка с пуговичными глазками, по-видимому, является буквально сверхъестественной для шимпанзе или во всяком случае близка к тому, чтобы быть сверхъестественной. Мы можем сказать довольно твердо, что у обезьяны нет религии, но мы можем также довольно твердо сказать, что она иногда действует так, как будто она религиозна»⁵¹. Получается, что страх перед куклой делает обезьяну по мень-

⁴⁹ «Совокупность верований и чувств, общих, в среднем, членам одного и того же общества, образует определенную систему, имеющую свою собственную жизнь; ее можно назвать *коллективным или общим сознанием*» (Э. Дюркгейм. О разделении общественного труда. Одесса, 1900, стр. 63).

⁵⁰ A.N. Whitehead. Religion in the making. Cleveland and New York, 1961, p. 20.

⁵¹ A.L. Kroeber. Anthropology. New York, 1948, p. 66-67.

шей мере «почти» религиозной. Здесь опять-таки налицо уже хорошо известное нам стремление «локализовать» религию в индивидуальной психике, и при этом одинаково неизбежны либо переход к нелепому представлению о «птичьем ритуале» и «религии шимпанзе», либо поиски мистических религиозных переживаний в неизвестных структурах сознания.

Что индивидуальное переживание, поскольку оно не является переживанием для других, т.е. элементом семиотической системы, играет важную роль в сохранении и возбуждении религиозности масс, не подлежит ни малейшему сомнению. Но точно так же несомненно, что ни одно переживание, ни одна эмоция сама по себе, вне соответствующей, санкционированной обществом системы значений не могут быть охарактеризованы как религиозные; они становятся таковыми лишь будучи включенными в определенную систему религиозных (культовых) отношений, т.е. в определенном социальном контексте. «... "Религиозное чувство" само есть общественный продукт»⁵².

Затронутый выше круг вопросов, относящихся к проблеме социальной природы человеческой деятельности, характеризует в общих чертах тот «социологический» угол зрения, под которым и рассматривается религия в настоящей книге. Конечно, сама по себе принципиальная постановка этой проблемы еще не раскрывает нам ни специфики религии как особой системы знаков и формы общения (семиотической и коммуникативной системы), ни ее особых социальных функций. Установив, скажем, что мифологический мир существует лишь в общественном сознании, мы еще не вправе отсюда заключить, что из наличия такого сознания «вытекает» религия или хотя бы абстрактная возможность ее появления, так как не знаем, какие именно стороны, какие «атрибуты» об-

⁵² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 3.

щественного сознания связаны с религиозными системами⁵³.

Энгельс писал, что люди, создающие религии, «сами ощущают потребность в ней и понимают религиозные потребности масс»⁵⁴. Здесь религия рассматривается не просто как следствие определенных условий и причина появления других действий, но и как явление, появившееся для удовлетворения определенных потребностей общества, иначе говоря, выполняющая определенные функции в общественной системе.

Реальная проблема, прежде всего возникающая при рассмотрении функциональной зависимости (т.е. связи «потребность – функция»), – это проблема выделения того «целого», того «организма» («живой системы»), который и является носителем соответствующих потребностей.

Ведь о религии как выражении определенной человеческой потребности говорили и Кант и Фейербах. «Субъект» этой потребности у первого – практический разум, у второго – чувственная природа человека.

«Психологическая» традиция в религиоведении выводила религию из потребностей самой мыслительной, познавательной деятельности. Атрибутом последней объявлялась «каузальная потребность», якобы заставляющая человека искать причины всего и вся, с чем он сталкивается. Однако никакое

⁵³ Точно так же нельзя, установив, например (при ином, «гносеологическом», подходе к проблеме), что мифология является продуктом «фантазии», сделать вывод о том, что способность фантазии порождает мифологию или является ее «корнем». С тем же успехом эта способность может считаться «корнем» логики, математики, естествознания, художественного творчества, юриспруденции и т.п. См. критику представлений о «гносеологических корнях религии»: Г.М. Гак. Учение об общественном сознании. Изд-во ВПШ и АОН при ЦК КПСС, 1960, стр. 149-153; Ю.И. Семенов. Возникновение человеческого общества, стр. 401-403. (Представляется правильной даваемая Ю.И. Семеновым интерпретация известных замечаний В.И. Ленина о «первобытном идеализме»).

⁵⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 308.

исследование мыслительных способностей и процессов у народов, стоящих на самых различных культурных уровнях, не обнаружило подобных структур. Направленность «любопытности» человека, как и средства ее удовлетворения, довольно жестко детерминирована характером практической деятельности людей в соответствующей общественной системе.

Нужно отметить также, что, представив религию функцией «каузальности», мы тем самым молчаливо предполагаем, что «каузальная потребность» может быть равно удовлетворена не только научными и вообще реальными объяснениями, но и какими-то суррогатами объяснений вроде мифов.

Не лучше обстоит дело и с попытками изобразить религию как плод неудовлетворенной практической потребности человека. Подобная точка зрения историческими корнями уходит в недра той же «психологической» школы. Ее представители утверждали, что люди прибегают к мифам и обрядам тогда, когда затронута «область невежества».

Во всех этих суждениях так или иначе фиксируется связь религиозных действий с какой-то ограниченностью человеческой практики и человеческого познания, с «бессилием человека». Неверно и ненаучно, однако, выводить из «бессилия» религию и на этом основании провозглашать ее неизбежным дополнением человеческого познания и человеческой деятельности в целом.

Религиозность не является непременным спутником всякой ограниченности наших сил и знаний. Известно, например, что в жизни эскимосов куда больше опасных случайностей, чем у туземцев Меланезии, и тем не менее у них значительно меньше магических обрядов. Между тем индийские племена Калифорнии, живущие в условиях благоприятнейшего климата и обилия пищи, регламентируют свою жизнь колоссальным количеством табу. Можно привести и факты более общего порядка. Не всегда наиболее страдающий слой

населения обнаруживает бóльшую религиозность: в современном буржуазном обществе пролетариат религиозен не более, а менее, чем буржуазные классы, да и в античных государствах отнюдь не рабы оказывались наиболее религиозными. Война, принося неисчислимые страдания огромным массам населения, не всегда и не всюду стимулирует религиозные настроения. Более того, за последнее столетие рост причиненных войнами страданий и опасностей был едва ли не прямо пропорционален упадку влияния религиозных систем.

Функции религии правомерно рассматривать в сопоставлении не с какими бы то ни было «естественными» потребностями человека, но с потребностями исторически конкретных социальных систем. Как показывают факты, самые нелепые и внутренне противоречивые мифологические конструкции, самые «дикие» ритуальные действия нередко представляются людям нужными, поскольку существует не зависящая от их воли и сознания общественная потребность в данном типе религии. И наоборот, эти конструкции в том же массовом сознании в конце концов рушатся, поскольку таковая потребность отмирает.

В общественной жизни мы встречаемся с двумя типами деятельности: а) с воспроизводством материальных предпосылок, или жизненных средств существования общества, и б) с воспроизводством самого способа общения, общественной «формы» материальной деятельности. Совокупность этих видов социальной деятельности составляет регулятивную систему, «управляющий механизм» данного общественного организма. Историческое значение и исторические судьбы религии как социального института связаны именно с развитием регулятивной системы человеческого общества.

Возникновение «священных» регуляторов социальной деятельности можно рассматривать как один из моментов разложения «исходного» механизма социального управле-

ния. В первоначальных («примитивных», гипотетически реконструируемых) формах передачи и закрепления социальной деятельности, по-видимому, не различались еще «обычная» и «священная» необходимость. Характеристика определенной деятельности как религиозно-значимой, включенной в систему культа, является не плодом «вторжения» религии в социальный мир, а продуктом развития и расчленения критериев социальной регуляции. Такое расчленение приводит к обособлению и гипертрофии отдельных ее сторон. В религиозном сознании аккумулируются и приобретают видимость самостоятельности субъективные, «личностные» характеристики социальной деятельности, поскольку в иных формах сознания аккумулированы ее «безличные», стихийные, объективные компоненты. «Религия – душа бездушного мира» (Маркс).

В религиозных критериях концентрируются, фантастически отображаются и восполняются «абсолютные», «последние» уровни системности человеческой деятельности, тогда как в иных формах сознания приходится иметь дело с промежуточными, частичными, преходящими системами регуляции. При этом «абсолютный» уровень может составлять не только, скажем, идея всемогущего, вездесущего и т.д. божества, но и стереотипный акт поведения, если на нем обрывается цепь обоснований, поскольку оно оказывается как бы высшей целью и последней причиной самого себя. Предельная общность философской абстракции и предельная узость традиционного – нерасчлененного, неосмысленного – акта здесь сходятся в одной точке.

Каждый из полюсов дихотомии священных и светских регуляторов, как и каждый из плюсов магнита, обусловлен в своем существовании другим плюсом. Вот почему Маркс связывает проблему преодоления религии с проблемой «человечения» мира, с изменением самого характера общест-

венного бытия и общественного сознания, с принципиальным изменением типа социальной регуляции.

Социальные характеристики религии

Для того чтобы выявить специфические социальные «координаты», социальные определения религии, нужно прежде всего выделить в различных явлениях религиозной жизни какую-то повторяющуюся структуру и поставить ее элементы в связь с общей структурой социальной деятельности.

Можно указать на два основных подхода к выявлению такой структуры, которые более или менее осознанно употреблялись в религиозоведческой литературе представителями разных различных школ.

Первый из них состоит в том, что основное значение при дается истории какого-то «конкретного» (т.е. непосредственно данного в определенной культовой системе) элемента, например, идеи бога или церкви. Соответственно определенная религиозная система (как правило, иудеохристианская) рассматривается в качестве «модели», универсальной мерки, абсолютного образца любой религии, а все прочие считаются либо приближениями к этому образцу, либо его перевоплощениями, искажениями и т.д. История религии представляется при этом чем-то вроде пресловутого развития идеи бога, а ее этапы – ступенями формирования идеи «абсолютного», «истинного» бога, «абсолютной» церкви. Многообразие исторически конкретных форм религии выступает как теодицея, оправдание необходимости данной ее формы, принимаемой за абсолют.

Классическое выражение этой точки зрения мы, конечно же, находим у Гегеля, который считал, что различные религии «воспроизводят опять-таки лишь разные стороны одной единственной религии». «Абсолютной» религией, религией «как таковой» у него выступает евангелическое христианст-

во. В вульгаризованной и опошленной форме аналогичную точку зрения проводит едва ли не вся традиционная теология (за частичными исключениями, может быть, лишь таких ее форм, как экзистенциалистская). Характерная черта такого подхода состоит в том, что решающее значение в объяснении (и оправдании) «абсолютной» религии придается изображению внутренней необходимой связи содержания мифов о пророчествах и их реализации, необходимой последовательности мифологических образов и церковных установлений, т.е. единства религиозной структуры в ее истории; отсюда соответствующая трактовка памятников религиозной литературы («священные книги»).

Важно отметить, что едва ли не вся классическая критика религии, в том числе и убежденно атеистическая критика просветителей XVIII в. и Фейербаха, также принимала христианское божество со всеми его атрибутами за «абсолютную» модель религии⁵⁵. Соответственно предметом критики оказывалась «историческая» теодицея, т.е. подлинность свидетельств о пророчествах, историчность мифологических персонажей. Предполагалось, что, выбив тот или иной камень из лестницы исторических оправданий абсолютной религии, удастся критически обрушить все ее здание, похоронив под его обломками и религиозные системы низших порядков. Этнографические описания многообразных религиозных систем, широко развернувшиеся со второй половины прошлого века, имели своей предпосылкой те же христианские рамки – представления о всемогущем трансцендентном божестве, бессмертии души и т.д.

Наконец по той же мерке строилось рассмотрение религиозности индивидов (у Джевонса, Джемса, Леуба и др.).

⁵⁵ Это показывает глубокую справедливость мысли Маркса о том, что «первая критика всякой науки необходимо находится во власти предпосылок той самой науки, против которой она ведет борьбу» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 33).

В этом плане рассмотрения религии ее социальные характеристики в основном сводились к выяснению социально-исторических прообразов мифологических персонажей (феодальный деспот, «абстрактный человек») и социально-исторических стимулов, побуждавших «массу» в тот или иной период обращаться к религии (обман, гнет). Такой подход в значительной мере предопределял тот факт, что само «преобразование», которому подвергалась «социальная информация» при переходе в религиозную область, т.е. то, что составляет суть проблемы, неизменно оставалась за гранью исследования.

Другой способ или, точнее, другая тенденция рассмотрения религии характеризуется тем, что в качестве модели берется какая-то вневременная (ахроническая) структура вроде, скажем, «связи человека со сверхъестественным», «соотношения светского со священным» и т.п. При этом выделенный характеризующий признак рассматривается как универсальный, а историческое многообразие религиозных систем – как многообразие форм его проявления. Тем самым отодвигается на второй план вопрос об исторической теодицее, т.е. об оправдании всем предшествующим развитием религиозных форм какой-то избранной, исключительной, абсолютной религии. Приобретает значение проблема связи каждой конкретной религиозной системы с какими-то современными ей условиями, изображение ее как атрибута какой-то иной, нерелигиозной системы⁵⁶.

Как уже говорилось выше, типичными примерами выделения ахронической структуры религии являются построения

⁵⁶ Энгельс писал, что с такой религией, как христианство, «нельзя разделаться, просто объявив ее состряпанной обманщиками бессмыслицей. Чтобы разделаться с ней, необходимо прежде суметь объяснить ее происхождение и ее развитие, исходя из тех исторических условий, при которых она возникла и достигла господства» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 307).

дихотомий «естественное – сверхъестественное», «светское – священное», «мирское – святое». Эти три дихотомии близки, но отнюдь не тождественны друг другу. Первую широко употребляет Маретт, трактуя ее как якобы имманентно присутствующую человеческой психике оппозицию двух субстанций; вторая использовалась Дюркгеймом и его последователями как показатель различных типов отношения человека к социальным явлениям; третья же связана у Р. Отто с абсолютным противопоставлением «святого» (*das Heilige*) всему остальному миру.

Рассмотрим поближе значение подобных дихотомий. Первое, что бросается в глаза, – это крайняя неясность самих исходных определений. Возьмем сначала противопоставление, естественного порядка вещей сверхъестественному. Каков критерий этого противопоставления? Можно ли выделить какой-то определенный «субстанциальный» признак, на основании которого выделяется категория сверхъестественного в человеческом сознании?

Согласно Р. Маретту, сверхъестественное, существующее в положительной форме как сверхъестественная сила («манна»), а в отрицательной как сверхъестественный запрет («табу»), составляет основу всякой религии – «теоплазму», «божественную материю»⁵⁷. Категория сверхъестественного рассматривалась им как предмет «религиозного чувства», составляющими которого являются «страх, восхищение, удивление, интерес, почтение, любовь»⁵⁸. В то же время у Маретта можно встретить утверждения о том, что дикари считают сверхъестественным неизвестное⁵⁹. По Кодрингтону, впер-

⁵⁷ R.R. Marett. *The thresholds of religion*. London, 1909, p. 66, 127.

⁵⁸ Там же, стр. 10, 13.

⁵⁹ Маретт приводит объяснение, слышанное им от вождя племени пигмеев: если в теле умершего находят стрелу или крупную занозу, смерть считается естественной, в противном случае ее приписывают козням «оудахта» – дьявола (R.R. Marett. Указ. соч., стр. 100).

вые введшему в научный обиход термин «манна», последняя характеризуется как «сила, отличная от физической силы... которая обладает свойством владеть и контролировать»⁶⁰.

Многочисленные исследования дают основания полагать, что представление о единой, безликой сверхъестественной силе (манна, оренда, ваканда, аранта, уйвель, крамат и т.п. в языках различных народностей) представляет собой экстраполяцию современных религиозно-философских категорий на примитивное сознание, но отнюдь не свойственно ему⁶¹.

Историко-лингвистические исследования (см. упомянутую работу Б. Уорфа) приводят к заключению об отсутствии в первобытном сознании категорий субстанции и силы, свойственных механистическим моделям мира XVII в., или же аристотелевских категорий «вещей», «свойств», «действий», закрепленных в индоевропейских грамматиках. Можно полагать, что термины, принимавшиеся Кодрингтоном и другими авторами за название единой таинственной силы, в действительности относятся к «особым» свойствам вещей и явлений, а еще точнее – к особому месту этих предметов в общей системе человеческой деятельности.

Наиболее интенсивную критику в научной литературе первой половины нашего века вызвала, однако, другая, более очевидная сторона, присущая концепции сверхъестественного: представление о противопоставлении (в неведомых тайниках первобытного сознания) двух порядков вещей. Идея «сверхъестественного», замечал Дюркгейм, связана с отрицанием какого-то иного, «естественного» порядка вещей,

⁶⁰ R.R. Marett. Указ. соч., стр. 120.

⁶¹ К. Леви-Строс сообщает, что у бразильских индейцев намбиквара три типа «сверхъестественных» сил: наиболее абстрактная из них – «нанде», затем идут духи «атасу», наконец, животные, наделяемые особыми качествами. Но и «нанде», поясняет автор, выступает не как собственно абстрактная сила, а как «определенный аспект материального, зримого, познаваемого» (См. С. Lévi-Strauss. *La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara*. Paris, 1948, p. 95-101).

представление о котором сложилось лишь недавно⁶². Маретт писал, правда, что противопоставление естественного и сверхъестественного не дано примитивному сознанию в общей форме. «Дикарь не имеет слова «природа». Он не различает абстрактно между порядком обычных явлений и высшим порядком чудесных явлений. Он лишь отмечает и использует эту разницу, когда она представлена в конкретном»⁶³. Но чтобы в каждом конкретном случае уметь «отличить» два порядка явлений, надо иметь некие нормы для такого различения, притом нормы, заданные в общем, «абстрактном» виде, – а это предположение не выдерживает критики.

А. Холлоуэлл, изучавший жизнь индейцев отжибва, отмечал, что в их языке наличествует дихотомия живого и неживого (понимаемая по-своему: некоторые камни считаются живыми), но нет «типично европейской дихотомии естественного и сверхъестественного». «Всякая концепция безликих «естественных сил» совершенно чужда мышлению отжибва»⁶⁴. Наконец К. Клакхон, рассматривая категории мышления индейцев навахо, сообщает, что термин, который можно перевести как «сверхъестественно», «применяется ко всем индивидам, вещам, событиям, находящимся за пределами обычного опыта, наделяемым особой сверхъестественной силой и опасностью... Сверхъестественное не имеет какого-либо парного соответствия для обозначения явлений обычного мира. «Земные» люди постоянно противопоставляются «сверхъестественным людям», но нет общей категории, охватывающей весь обычный опыт»⁶⁵.

Как видим, никто из исследователей, стремившихся оты-

⁶² E. Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 35-38.

⁶³ R.R. Marett. Указ. соч., стр. 109.

⁶⁴ A. Hollowell. *Ojibwa onthology, behavior and world view*. In: «Culture in history». Ed. by S. Diamond. New York, 1960, p. 23-24, 28.

⁶⁵ Clyde Cluckhohn. *Nawaho kathegories*. In: «Culture in history», p. 67.

сказать какую-то субстанцию сверхъестественного, какую-то устойчивую основу воображаемого раздела мира на два противоположных порядка, не оказался в состоянии пойти дальше ссылок на то, что сверхъестественное – это чем-то выделяющееся из массы обычного, «более высокое» и т.п. (если не говорить о заведомо неудачных попытках отождествить сверхъестественное с «неизвестным», «странным», ведь вопрос именно в том, какая часть «неизвестного» выступает в сверхъестественном облачении и из чего это последнее «скроено»). Оправданным поэтому представляется замечание Нормана Бирнбаума: « В социологии религии не существует никакого точного и общепризнанного определения сверхъестественного, как и вообще в религоведении»⁶⁶.

Сугубо историческое значение имеет теперь попытка Тэйлора и других считать признаком «религиозного» или «сверхъестественного» наличие представлений о «нематериальной» душе, дýхах, духовном мире. Исследования показали, что ничего подобного современным религиозным или религиозно-философским представлениям о «нематериальном» примитивное сознание не содержит⁶⁷. Не только фетиши, но и божества примитивных культов являются вещами «чувственно-сверхчувственными», т.е. считаются вполне реальными и данными в ощущениях объектами, которые наделены кроме обычных какими-то сверхобычными свойствами. Никаких представлений о самостоятельном бытии идей в этом сознании, конечно, нет. Но даже тогда, когда мы в современном сознании имеем дело с огромной массой систем сугубо «нематериальных», знаковых образований, выделение из них религиозного требует особого критерия, и это опять-таки

⁶⁶ «Probleme der Religionssoziologie», S. 79.

⁶⁷ «Но что означает "духовное"? если мы настаиваем на представлении о полностью бестелесных существах, то на примитивных уровнях, вероятно, не найдется никаких тому примеров» (R.H. Lowie. Primitive religion. New York, 1924, p. 99).

возвращает нас к исходному пункту рассуждений.

Совершенно то же происходит, если мы примем в качестве достаточного показателя «неадекватность», фантастичность отображения реальности в религиозных системах, поскольку все зависит от ответа на вопрос, чем именно эти формы «фантазии» отличаются от иных – научных, художественных, этических и пр.; где специфика этой «неадекватности» по сравнению с логической ошибкой или заведомо односторонней логической моделью и т.д.

Дюркгейм попытался неуловимую, как Протей, категорию сверхъестественного заменить как будто вполне осязаемой категорией «священного», которая противопоставляется «светскому». «Все известные религиозные верования, простые или сложные, содержат одну общую черту: они навязывают определенную классификацию явлений – реальных или идеальных... на два класса, на два противостоящих друг другу рода, обозначаемых в общем виде двумя терминами, которые достаточно точно переводятся словами светское (profane) и священное (sacré)»⁶⁸. Священное означает просто стоящее в определенном отношении к человеку, но о характере этого отношения он может сказать лишь то, что оно «обособленное, запретное»⁶⁹.

Когда Дюркгейм пытается идти дальше, наполнить категорию священного определенным содержанием, он отождествляет священное с социальным⁷⁰, объявляет общество прообразом божественных сил и персонажей. Как мы уже гово-

⁶⁸ E. Durkheim. Указ. соч., стр. 50.

⁶⁹ Там же, стр. 65.

⁷⁰ «...Единственная, по-видимому, черта, которую одинаково представляют все религиозные понятия, как и чувства, та, что они общи известному числу индивидов, живущих вместе, и что, кроме того, они имеют довольно высокую среднюю интенсивность... Когда более или менее сильное убеждение разделяется группой людей, оно неизбежно принимает религиозный характер» (Э. Дюркгейм. О разделении общественного труда, стр. 134).

рили, в основе этих конструкций лежит противопоставление индивида роду как социальной «среде». Однако сведение религиозного к социальному (фактически – сверхъестественного к священному) оказалось у Дюркгейма декларативным. Это предопределило дальнейшую судьбу названных категорий. С одной стороны, категория священного рассматривается в шкале типов поведения (например, у Беккера и Боскова⁷¹), с другой стороны, в современной апологетической литературе «священному» нередко дается сугубо фидеистическая интерпретация (Г. Меншинг и др.).

Как мы уже видели, решительно все авторы, рассматривающие дихотомии естественного и сверхъестественного или светского и священного, признают, что подобное разделение действительности, как правило (т.е. практически повсюду, за исключением, быть может, философского сознания), происходит аффективно, неосознанно, подсознательно, чуть ли не инстинктивно и т.д. Верно, что люди обычно не задаются целью конструировать особые теоретические модели религиозных дихотомий (а именно это и может служить признаком осознанности), но это в такой же мере относится к дихотомиям нравственным («должное – недопустимое»), эстетическим («прекрасное – безобразное») и др. И в той же мере это не освобождает исследователя от необходимости строить такие модели.

Вопрос в том, как это делать, можно ли строить такую модель интересующего нас предмета на основе выделения какого-то особого чувства или «психического состояния» религиозного индивида? Ответ должен быть отрицательным. Поскольку под чувством мы понимаем сугубо внутреннее переживание, состояние индивида, не имеющее «выходов» наружу, не «звучащее» и не значащее для других, постольку мы не можем говорить о религиозном чувстве. Поскольку же

⁷¹ Г. Беккер и А. Босков. Современная социологическая теория. ИЛ, 1961, стр. 179).

мы имеем дело с такими состояниями личности, которые имеют социальные «входы» и «выходы» и являются как-то значимыми для общества, мы должны уже рассматривать не интимную, а значимую сторону этих состояний: ту роль, которую они играют в определенных системах общения. Иначе говоря, мы должны рассматривать их как определенные явления социальной действительности, запечатленные, «закодированные» в деятельности людей (выражаемое вовне переживание – тоже действие).

Поэтому и нельзя указать на какое-либо психическое состояние человека, которое можно бы считать характерной меткой существования или генезиса религии. Следует учесть, правда, и то, что не только в просторечии, но и в научной литературе к «чувствам» относят не только определенные формы психических состояний (радость, гнев, страх, жажда и проч.), но и самые разнообразные «предметные» чувства, т.е. такие, которые включают и какое-то психическое состояние («эмоциональная окраска»), и какой-то специфический предмет, явление, условие, на которые это состояние так или иначе ориентировано (сюда попадут и чувство любви к родной природе, и «чувство абсолютной зависимости», которое Шлейермахер считал характерной меткой религии). Это разные по своей природе вещи. С «предметными» (в указанном выше смысле) чувствами мы вступаем в мир отношений субъекта к внешнему миру, выраженных в какой-то общезначимой форме и отличной, скажем, от мышления прежде всего не по составу, а по способу прохождения через аппарат сознания. Скажем, «эстетическое чувство» отличается от «эстетического суждения» лишь степенью осознания; точно так же и «религиозное чувство» (вроде «чувства безусловной зависимости», «благоговения» и проч.) только степенью осознания отличается от соответствующих «религиозных понятий». Специфика его не в каком-то особом состоянии психики, а в особом предмете, на который это психическое

состояние ориентировано.

Едва ли не наиболее последовательная попытка свести религию к сугубо «внутренним» переживаниям была в свое время предпринята Джемсом. Поучителен результат этой попытки: религия (понимаемая как «совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение ее к тому, что она почитает Божеством»⁷²) лишается своей общезначимости, сводится к «многообразию религиозного опыта», каждая форма которого имеет значение лишь для ее обладателя.

Древний афоризм (приписываемый Петронии, наставнику и наперснику Нерона) гласит: «Впервые в мире богов создал страх». Пример вполне буквального, так сказать, «фундаменталистского» применения этого тезиса мы находим у Р. Маретта⁷³, который сводит «общий фон» религиозных интерпретаций к «религиозным чувствам», в частности к страху. В то же время, как мы уже видели выше, предмет этих чувств («сверхъестественное») выводится у него в свою очередь из характера «чувств»; последние оказываются самодовлеющими. Афоризм Петрония используется в известном, часто цитируемом высказывании В.И. Ленина о страхе перед силой капитала как источнике религии в буржуазном обществе⁷⁴, но, как ясно видно из контекста, этому афоризму в трактовке Ленина придан совершенно иной смысл. Тот «страх», о котором говорится в ленинской работе «Об отношении рабочей партии к религии», нельзя свести к чувству испуга или состоянию психической подавленности: речь идет о социальной подавленности, которая накладывает свою печать и на характер страхов и радостей отдельных людей.

Напрашивается вывод о том, что самые разнообразные

⁷² Вильям Джемс. Многообразие религиозного опыта. М., 1910, стр. 26-27.

⁷³ R.R. Marett. Указ. соч., стр. 13, 10.

⁷⁴ См. В.И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 17, стр. 419.

попытки выделить какой-либо специфический признак, при помощи которого можно было бы не только охарактеризовать любое религиозное явление (дать его «метку»), но и раскрыть его характер, вызывают значительно больше недоумений, чем они способны преодолеть. Каждый из выделенных тем или иным способом и, возможно, ценный в каком-то отношении «определяющих признаков» сам требует определения, притом такого, которое само оказывается зависимым от искомого неизвестного.

Обычный практический, эмпирический выход из этого затруднения общеизвестен и прост: в рамках всякой данной определенной ситуации какой-то ограниченный, допустим даже, условный «признак» или сочетание таких признаков может служить достаточно надежной меткой наличия религии (определенные верования, обрядность и проч.). Этот прием широко используется в эмпирическом анализе религиозности, при котором речь идет об определенном исторически заданном ее типе и где поэтому «признаки» религии не приходится выводить цепью теоретических рассуждений: они даны конкретной исторической ситуацией.

Но если мы ищем теоретическое решение проблемы в общем виде, то от процедуры выделения подобных признаков придется отказаться. «Признаки» имеют значение лишь в рамках определенной системы, и мы можем судить об этом значении только при том условии, если нам в каком-то виде «задана» эта система. Чтобы оценить значение того или иного признака, надо прежде всего воспроизвести в сознании деятельность рассматриваемой нами системы в целом, найти «принцип» этой деятельности. На это методологическое положение, как известно, указывал Маркс в «Капитале».

Однако такой принцип нельзя искать и в разложении самой деятельности на отдельные «составляющие» (точнее, «разлагаемые»), ибо мы воспроизводим при этом лишь статическое описание моментов процесса, но не сам процесс.

Мы уже упоминали о распространенном в классическом религиоведении требовании искать объяснения «сложных» и «развитых» религиозных явлений в их элементарных «клеточках», «примитивных» формах религии. Обосновывая это требование, Э. Дюркгейм писал, что история «позволяет нам разложить какой-либо институт на его составные элементы, поскольку она располагает их во времени один за другим»⁷⁵.

Это положение неверно и фактически и принципиально, поэтому неверен и связанный с ним тезис об изучении сложного целого по его «элементам», как организма – по клеткам.

Научный подход требует противоположной процедуры: свойства элементов можно объяснить лишь в свете свойств организованного, системного целого, а «неразвитые» формы в историческом процессе – на основании анализа более развитых или более расчлененных форм. Нельзя искать в «примитивных» культах той же структуры (категорий, элементов, образов и проч.), что в «сложных»; в то же время лишь рассмотрение «сложного» (расчлененного) культа в его действии дает нам надежный ориентир и для понимания «примитивного» культа.

Рассматривать какую-либо религию в действии можно лишь при обязательном условии учета двух «плоскостей», двух «планов» анализа. Прежде всего мы видим, что любая религиозная система ставит жизнь людей в какую-то связь с особым «миром» религиозных образов, представлений, категорий и т.д. (точнее, с «миром» религиозных значений реальных предметов и особых символов, выражающих эти значения). В этом плане религия предстает перед нами как одна из семиотических систем, и возникает задача рассмотреть структуру этой религиозной системы, ее отличие, например, от структуры науки или искусства, особенности различных типов религиозных систем и т.п. Но оставаясь в такой плоскости анализа, мы не в состоянии отличить «работающую»

⁷⁵ E. Durkheim. Указ. соч., стр. 105.

религиозную систему от мертвой, сохраняющей лишь историческое значение, не в состоянии провести водораздел между религиозным мифом и сказкой⁷⁶ и главное – не можем судить, какую роль в жизни людей играют те или иные стороны религиозных систем, отличить их «букву» от «духа». Чтобы ответить на эти вопросы, требуется другой подход к предмету исследования, – а именно: нужно сопоставить религию с иными формами общения (коммуникации) людей в данном социальном организме, иначе – с иными средствами регулирования деятельности этого организма, с иными средствами «управления» деятельностью людей в данном обществе.

Только на пересечении обеих плоскостей (семиотической и коммуникативной) может быть рассмотрена религия как специфическое социальное явление. Мифологическая система может считаться религиозной лишь в той мере, в какой в нее веруют и в какой с ней считаются в реальной жизни («вера без дел мертва»). И, напротив, лишь те элементы и стороны деятельности людей в обществе можно отнести к религиозным, которые так или иначе связаны с миром религиозных значений и символов. Обе плоскости даны нам (практически-историческому опыту) как независимые друг от друга, обладающие каждая своей собственной системностью и собственным «временем» (периодизацией) и т.д.; лишь гипотетически можно реконструировать изначальное совпадение обеих плоскостей, т.е. такое единство знаковой и коммуникативной систем, при котором буквальный и социально значимый смысл соответствующих символов был бы один и тот же.

Это обстоятельство весьма важно учитывать при рассмотрении современного кризиса религиозных систем, одним из проявлений которого служит фактическая переоцен-

⁷⁶ См. В.Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Изд-во ЛГУ, 1948.

ка, изменение жизненного значения установившихся религиозных представлений, культовых символов и т.п. История христианства за последнее столетие дает нам в изобилии примеры того, как принятая система верований и образов, внешне не изменяясь, приобретает измененное значение в изменившихся исторических условиях. В значительной своей части современные процессы секуляризации общественной жизни происходят именно за счет переоценки значения религиозных систем, а не пересмотра их текстов и ритуалов (т.е. знаковой формы).

Обратимся сначала к характеристике религии в первом из указанных планов – как системы особых представлений и действий, т.е., вообще говоря, как знаковой системы. Поставленное условие – рассматривать интересующий нас предмет в его движении – требует не просто выделения отдельных его признаков, а какой-то особой операции, которая характеризовала бы «религиозное» (мифологическое) преобразование социальной информации, «религиозное» извращение действительности, религиозную «болезнь» человеческой фантазии. Следует обратить внимание на то, что известная характеристика религии, содержащаяся в «Анти-Дюринге» Энгельса⁷⁷, ориентирует не на описание каких-то «свойств» религиозных объектов, а указывает именно на специфическую операцию, которая их порождает: земное выступает в виде «неземного».

В чем же состоит подобное «превращение»⁷⁸? О том, что

⁷⁷ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 328.

⁷⁸ Употребление этого выражения требует определенных оговорок, равно как и использование распространенного термина «религиозное извращение». В самом деле, что подвергается преобразованию? Нельзя представлять себе дело так, что какой-то объем первично правильной, научно значимой, истинной информации затем претерпевает искажение в религиозном сознании. Энгельс справедливо обращал внимание на то, что с некоторыми явлениями люди не могли осваиваться иначе, как в религиозной форме. Религиозное «преобразование» фактически означает опреде-

его нельзя охарактеризовать только как появление особого рода фантастических образов или категорий самих по себе, мы уже говорили. Наиболее общим функциональным признаком «религиозного мира» (к которому принадлежат не только представления об особом сверхъестественном «царстве» и проч., но и представления о связи его с людьми и, наконец, соответствующие таким представлениям действия) служит то, что в этой системе в фантастической форме преодолеваются, «снимаются» реально значимые противоречия (оппозиции) человеческой жизни и мышления: невозможное оказывается возможным, чрезвычайное – обычным, случайное – необходимым, безличное – личным, преходящее – вечным; при этом в различных условиях выделяются и доминируют разные типы подобных оппозиций.

Религия неизменно оказывалась общей теорией «превратного мира» во всех его воплощениях именно потому, что составляла его фантастическое восполнение, «его всеобщее основание для утешения и оправдания», «сердце бессердечного мира», «дух бездушных порядков» (Маркс)⁷⁹.

Сопоставим с этими положениями трактовку религии у Гегеля. «Мы знаем, что в религии мы удалены от временного, что она является для нашего сознания такой областью, в которой разрешены все загадки мира, преодолены все противоречия глубокомысленного ума, успокоены все муки чувства...»⁸⁰. «Все, что вызывает в нас сомнения и страх, все горе, все заботы, все ограниченные интересы конечного мы оставляем на берегу временного»⁸¹. «Снятие конечного есть рели-

ленный тип систематизации явлений и человеческой деятельности, что в сопоставлении с научной систематизацией выступает как извращение. Другое дело – случаи заведомой фальсификации или ложной трактовки научных положений, распространенные в современной апологетике.

⁷⁹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 414-415.

⁸⁰ G. W. F. Hegels sämtliche Werke, Bd. 15. Stuttgart, 1928. S. 19.

⁸¹ G. W. F. Hegels sämtliche Werke, Bd. 15, S. 21.

гиозная точка зрения»⁸². Не следует забывать, однако, что эти мысли у их автора тесно связаны с его основным представлением о религии как о «неабстрактной» форме постижения абсолютной истины. В религиозном сознании индивида, по Гегелю, противоречия реальности преодолеваются потому, что они уже сняты на религиозной ступени движения духа как такового. Способность религии «утешать», «успокаивать» и т.д. выводится из ее отношения к истине. Утверждения о том, что религия лечит раны, успокаивает, «примиряет», мы встретим едва ли не у всех религиозных апологетов и притом как подтверждение «истинности» или «откровенности» соответствующей религиозной системы.

И гегелевская философия религии и традиционная апологетика в данном случае как бы переворачивают причинно-следственные связи. Религиозные системы претендуют на преодоление «земных» противоречий именно потому, что в «религиозном мире» эти противоречия уже сняты, и именно это фантастическое, чисто символическое (мифологическое, литургическое и т.п.) их «снятие» составляет секрет всего религиозного «извращения» и дополнения реальности. Именно как результат этого процесса религиозной трансформации действительности и выступают категории или качества сверхъестественного, священного, «чудесного» и т.п.

Одним из показателей религиозной трансформации действительности – пожалуй, наиболее общим из них – является религиозное «преодоление» случайного.

Человек и общество всегда имели и имеют дело с процессами и обстоятельствами, которые являются нерегулируемыми, непредвидимыми, которые не укладываются в установленный порядок человеческой деятельности и мышления (разумеется, границы «случайного» в различных условиях оказываются неодинаковыми). Но противопоставления этого типа не существует в примитивных формах сознания и в ре-

⁸² Там же, стр. 126.

лигиозных системах. Вот характерное свидетельство: «Для туземцев, – писал Пехуэль-Леше, – нет ничего случайного. То, что является смежным во времени, хотя бы даже в очень удаленных между собою пунктах, легко принимается ими за предметы и явления, причинно связанные между собою»⁸³. Многочисленные данные показывают, насколько чужда первобытному сознанию мысль о случайности каких бы то ни было явлений. Для этого мышления вовсе не существует случайных отношений, подчеркивал Леви-Брюль⁸⁴. «Для примитивного человека нет в природе того, что мы называем "случай"», – писал Л.Я. Штернберг⁸⁵.

Объяснения, даваемые упомянутыми авторами этим фактам, совершенно различны (у Леви-Брюля – магическая «партиципация», у Штернберга – «любопытность»), и нас в данной связи не интересуют. Важна констатация исследователями, подходившими к «примитивному сознанию» с различных позиций, одного и того же факта. То же самое относится и к суждению Б. Малиновского о том, что мы находим магию всюду, где имеются элементы случайности⁸⁶. Для «примитивного сознания» все (т.е. все, так или иначе доступное ему) обязательно детерминировано, представляет собой цельную сеть причинных связей, в которой доступные человеку связи дополнены связями типа «post hoc» и связями явлений через фантастических посредников. Причины возникновения такого строя мышления мы рассмотрим несколько позже, а сейчас отметим некоторые его последствия.

Неприятие случайного фактически означает неприятие какого-либо порядка вещей, который был бы внешним по отношению к человеческому (т.е. к кругу упорядоченной че-

⁸³ См. Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление, стр. 46.

⁸⁴ См. там же, стр. 188.

⁸⁵ Л.Я. Штернберг. Первобытная религия..., стр. 251.

⁸⁶ См. В. Malinowski. Myth in primitive psychology. In: В. Malinowski. Magic, science and other essays. Boston, 1948, p. 116.

ловеческой деятельности), отличался бы от него по своей структуре. С этим связана установка на то, что в окружающем, так или иначе известном нам мире нет ничего, что не было бы целесообразным, что не имело бы какого-либо смысла. Первобытному человеку с его примитивным сознанием⁸⁷ чужды поиски и сомнения. Для него просто не существует неизвестного (т.е. им не признается таковое): любое явление, затрагивающее жизнедеятельность «примитивного общества», уже вписано в систему его связей, оценено, приписано к какому-то порядку его деятельности и постольку введено в его сознание.

Поэтому последнее неизбежно оказывается крайне консервативным, неподвижным, глубоко чуждым какому-либо индивидуальному изменению сложившегося способа деятельности. Ведь неприятие случайного (в вышеуказанном смысле) означает фактически исключение какого бы то ни было поля деятельности, в котором для человека был бы

⁸⁷ В нашей литературе широко распространены термины вроде «первобытное сознание» и «первобытная религия», в переводной литературе принято без оговорок переводить primitive как «первобытное», сохраняя в этом виде его противопоставление современному. Это не вполне удачно, поскольку создается представление о единстве типа мышления на всем протяжении истории доклассовых обществ, охватывающей не менее 90% истории человечества, и о непосредственной обусловленности всех сторон деятельности общественного сознания господствующим типом собственности. Тем более бесперспективна характеристика определенных явлений сознания современных нам людей как «первобытных». Можно полагать, что с развитием культуры происходит изменение и наслаивание друг на друга типов осознания обществом своей деятельности, т.е. типов семиотической регуляции общественного организма. Возможно, в дальнейшем удастся выделить целый ряд таких типов, в настоящее же время приходится вполне сознательно ограничиваться противопоставлением крайних членов этого рода, выделяя «примитивный» и «современный» уровни в качестве более или менее удобных абстрактных моделей поведения, анализируя которые мы можем получить известное представление о его исторической структуре.

возможен выбор⁸⁸.

«Религиозный мир», в котором сняты реальные значения противоположностей, оказывается как бы локализованным «во времени и пространстве». В мифологических системах, как общее правило, имеется представление о некотором отрезке времени, в рамках которого этих противоположностей нет: отсутствуют смерть, болезни, различие между людьми и животными («когда звери говорили» – универсальная формула сказок), труд, страдание и т.д. и т.п. Этот период может приурочиваться к какому-то историческому моменту в прошлом или в будущем (или и к прошлому и к будущему). В некоторых типах мифологии, впрочем, далеко не во всех, эти моменты изображаются как «начало мира» или «конец мира». Так, у племен Африки и Северной Америки (кроме Калифорнии) миф о творении отсутствует, но зато непременно имеются предания о «времени, когда животные жили человеческой жизнью»⁸⁹. В христианской мифологии, унаследовавшей идею сотворения мира (или, точнее, его «оформления» богом из первозданной тьмы, воды и хаоса и проч.), в качестве «поворотного пункта истории» обычно выступает все же не «сотворение», а «грехопадение» первочеловека, которое якобы в корне изменило и переоценило отношение людей к богу, к природе, друг к другу; следующая подобная переоценка связывается в христианстве с пришествием мессии, а иногда еще и с другими фантастическими событиями (например, «второе пришествие»).

⁸⁸ Л.С. Выготский, разбирая одну логическую модель этической проблемы («Буриданову» ситуацию), подчеркивал, что человек может овладеть ситуацией, сознательно введя в нее случайные факторы вроде жребия (см. Л.С. Выготский. Развитие высших психических функций, стр. 25). Человек становится хозяином положения, допустив нечто внешне по отношению к заданной ситуации, признав каким-то образом существование в ней моментов, которые подлежат произвольному изменению.

⁸⁹ См. Ruth Benedict. Myth. In: «Encyclopedia of social sciences». London, 1932, vol. XI, p. 178-181.

Датировка «мифологического времени» в различных религиозных системах непосредственно связана с существующими в соответствующем обществе типами трансляции культуры, наличием письменности, счета, «историзмом» социальной памяти. В одних случаях мифологическое время отличается неопределенным указанием («давным-давно», «в незапамятные времена» и т.п.), в других называется какое-то количество лет, поколений, хронологических периодов и проч. У индейцев арапхо из племени алгонкинов (Северная Америка) существовало представление о том, что «начало» человеческой культуры (переданной людям мифологическим существом) имело место 400 лет назад⁹⁰, иудео-христианская мифология относит соответствующий момент на 6-7 тысяч лет назад; буддийские же воззрения содержат указания на то, что обитатели одного из подземных царств томятся там не менее 1 600 000 миллионов лет.

Мифологическое время фигурирует в религиозных системах в различных видах, оно не только повторяется (в буддизме – циклически), но и протекает в данный момент в каком-то особом «мифологическом пространстве»: на священной горе, в священном лесу, «за морями, за горами», «на небесах», в идеализированной мифологии – «в потустороннем мире». Самая общая характеристика мифологического пространства состоит именно в том, что в нем сняты определенные запреты «земной» жизни.

Но «религиозный мир», как мы уже видели, не сводится к «миру религиозной фантазии». Его необходимое дополнение – и более того, необходимое условие существования – составляет «мир» человеческих действий: последние в представлениях верующего выступают как связи человека с религиозными объектами. Вне этих связей (поклонение, жертва, молитва и прочие религиозные действия) мир религиозной фантазии теряет свое специфическое качество, оставаясь

⁹⁰ A.L. Kroeber. The nature of culture, Chicago, 1952, p. 10.

фантастической сказкой, исторической легендой, нравоучительной притчей и т.п.

В культе мы непременно встречаем нечто вроде дубликата отношений мифологического сознания. Аналогом мифологического времени выступает здесь «литургическое время». Для религиозной фантазии, для самосознания и самочувствования религиозного человека – это время сближения со священным, приобщения к божеству, слияния с ним и т.д.

Если же обратиться к реальным характеристикам поведения человека в особых рамках литургического времени, то становится очевидным, что наиболее универсальная из них опять-таки сводится к снятию каких-то «обычных», жизненных запретов (если не в поступках, то в помыслах; последнее тоже не следует сбрасывать со счетов). В христианском культе верующий воспроизводит и переживает единение с бесконечно благим богом, преодоление смерти, т.е. состояние, аналогичное тому, которое относится к различным этапам мифологического времени. Самое основное и самое очевидное проявление литургического «преодоления» обыденных, мирских запретов – это «поедание» тела священного существа, т.е. нечто, одна мысль о чем в обычное время считается величайшим святотатством. В мифологии племен Центральной Австралии мифологические существа – тотемические предки – охотятся почти исключительно на животное, почитаемое тотемом, и поедают его⁹¹, и именно так ведут себя люди в «священный» период совершения определенных культовых действий. В самых разнообразных культурах мы встречаем теофагию – поедание божества, которое ацтеки совершают с фигурой кровожадного бога войны, а христиане – с хлебом и вином, символизирующим плоть и кровь мессии. То же самое – в сибирском «культе медведя». У ряда индонезийских и полинезийских племен, а также в

⁹¹ См. B. Spenser and F. Gillen. The native tribes of Central Australia. London – New York, 1899, p. 320-321.

Передней Азии литургическое время означает снятие строжайших половых табу.

Аналогом мифологического пространства оказывается «литургическое пространство», т.е. наделяемые особыми свойствами местности соответственно мифологическим деятелям – реальным или вымышленным существам, которым приписываются способности делать невозможное для человека. Аналогичны «литургические деятели» – лица, приобретающие такие же способности в культе (шаманы, жрецы, богоравные цари и т.п.); им приписывалась способность совершать и то, что абсолютно недоступно простым смертным, и то, что категорически запрещено им. В древнем Египте, например, инцест считался одним из тяжелейших преступлений, был табу для всех, кроме священного фараона (многие из них, например знаменитый Рамзес II, были женаты на родных сестрах).

Не существует религиозной системы, которая обходилась бы без системы священных запретов, табу, охраняющих обособленное положение каких-либо лиц, предметов, действий. Именно при помощи таких запретов обозначается особый, «высший» порядок мифологического мира по сравнению с обыденным, они играют роль барьера, отделяющего обычный порядок от священного. За каждый переход через эту преграду (лишь в культе, т.е. в рамках литургического времени) приходится «платить» отказом от норм дозволенного в обычных условиях: от обычных благ (жертва), от обычного состояния организма (экстаз), от обычной жизни в обществе (отшельничество) и т.д. В разных системах культа в различных комбинациях и в различной степени мы встречаем подобные запреты, которые так или иначе указывают границу между царством мирской необходимости и «царство священного», т.е. царством, где эта необходимость теряет свою силу. В одних вариантах соблюдение ритуальных ограничений представляется условием кратковременного приобщения

к божеству (христианская литургия), в других – мысленное «очищение» от мирских желаний в конечном счете придает человеку божественное достоинство (в буддизме аскет может быть приравнен к будде).

В рационалистических концепциях религии имело широкое распространение (а в популярной антиклерикальной и антирелигиозной литературе бытует и поныне) представление о том, что исключительность, экстраординарность религиозных объектов является не чем иным, как отображением каких-то исключительных, экстраординарных явлений или сил, действующих вокруг человека, вроде землетрясения, наводнения, мора, грозы и т.д. Это опять-таки взгляд, который останавливается на констатации сходства религиозных персонажей с мирскими прообразами, не будучи в состоянии объяснить главного – закономерностей перехода от вторых к первым.

Этнографические наблюдения подтвердили, что в мышлении «примитивных» племен явления, считающиеся у нас жуткими, грозными, таинственными, представлялись вполне простыми и понятными и потому не вызывали «священного трепета». Подтверждено также, что фактические прообразы религиозных объектов – это, как правило, не исключительные, а совершенно обычные, регулярно действующие силы, ежедневно повторяющиеся условия⁹².

Особый, исключительный характер религиозного следует усматривать не в его социальной основе или в его «земных» прообразах, а в способе деятельности, переносящей человека в мир религиозной фантазии и ритуальных связей. «Исклю-

⁹² В.И. Ленин подчеркивал, что в современном буржуазном обществе главным корнем сохранения религиозности является ежедневный и ежечасный гнет, причиняющий «в тысячу раз больше самых ужасных страданий, самых диких мучений рядовым рабочим людям, чем всякие из ряда вон выходящие события...» (В.И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 17, стр. 419).

чительными», экстраординарными на деле являются те действия или состояния человека, которые связаны с религиозными отношениями. Обычное, земное превращается в религиозном (мифологическом и литургическом) мире в неземное, священное, отделенное особым барьером табу от остального мира.

Известно, правда, что определенная часть религиозных запретов непосредственно относится к совершенно обыденным вещам: разнообразные пищевые табу и предписания в Ветхом Завете, требования поддержания «чистоты» у парсов, табу общей собственности на о. Рароиа – все подобные запреты по аналогии с другими могут быть истолкованы просто как гигиенические, гастрономические, социальные и т.д. Это дает основание для представлений о том, что религиозные запреты являются истолкованием или искажением нравственных и прочих правил и более поздним образованием по сравнению с ними. Однако ошибка подобных представлений⁹³ состоит в самой установке на «простое» истолкование, иначе говоря, на использование отдельно взятой нормы вне системы ее употребления, вне ее значения. В принципе священные табу не «выводятся» из обычных ограничений; скорее можно отметить признаки перевоплощения обратного порядка. Мы еще вернемся к этому вопросу в последующем.

Рассматривая «религиозный мир» под углом зрения отмеченной выше характерной черты его функционирования – преодоления реальных противоречий в системе запретных, священных действий, – мы обнаруживаем бросающееся в глаза многообразие таких противоречий и особенно способов их религиозного «преодоления».

Возьмем, например, такую составляющую значительной части мифологических систем, как представление о порядках «потустороннего», загробного мира, в котором продолжается

⁹³ См. С.А. Токарев. Религия в истории народов мира. Госполитиздат, 1964, стр. 533.

существование людей после смерти. Нетрудно обнаружить бесчисленные аналогии подобных фантазий с порядками и правилами соответствующего исторического общества. Но, как мы уже видели, религиозный характер продуктам такой фантазии придают отнюдь не аналогии, а наоборот, принципиальные их отличия от изображаемых явлений, то особенное «извращение» реальных отношений, которое и определяет их в качестве религиозных (мифологических). Скажем, те отношения между людьми, которые религиозная фантазия рисует в мифологическом пространстве, оказываются продолжением отношений реальной жизни, но в перевернутом возмездием виде: низшее становится высшим и наоборот; в других вариантах подчеркивается уравнивание людей перед лицом божества или же обесценение каких бы то ни было социальных соотношений в «царстве теней».

Различие вариантов связано с различиями общих функций мифологического пространства в данной системе культа; последнее выступает либо как возмездие, либо как полное прекращение реального мира (в отдельных культах варианты могут наслаиваться друг на друга). Если в загробном мире индейцев Перу и Мексики знатные превращаются в певчих птиц, а простонародье – в жуков и других неблагородных животных, или если в полинезийской мифологии души вождей становятся божествами, а души простых людей гибнут⁹⁴, – перед нами показатель того, что в этих мифологических системах сохраняется «земная» система социальных соотношений, перенесенная в иную плоскость, которая создана фантастическим преодолением других оппозиций (человека и рода, поколения и традиции, людей и животных). Но если в мифологическом мире бедные становятся богатыми, а богатые – бедными (как в мифах гиляков⁹⁵ или в первоначальном значении притчи о Лазаре), то здесь уже вступает в действие

⁹⁴ См. Л.Я. Штернберг. Первобытная религия..., стр. 335.

⁹⁵ См. там же.

оппозиция социальной иерархии.

В христианской мифологии такая оппозиция преодолевается в представлении об отрицательном равенстве людей как грешников перед богом, представлении, наслаивающемся на более древнее (например, апокалиптическое) воззрение о социальном возмездии. В итоге притча о Лазаре или проповедь социального возмездия, содержащаяся в послании Иакова, получает истолкование в плане торжества духа над плотью и смирения перед богом. Но целый ряд мифологических систем вообще не касается этого противоречия в описаниях загробной жизни. Гомеровское загробное царство – это мир бесплотных теней, которые никак не продолжают земную жизнь и не испытывают возмездия (противоречащие этому правилу мифы о Тантале и Сизифе, по мнению специалистов, не характеризуют общий тон греческого религиозного сознания). В ассиро-вавилонской мифологии в потустороннем мире всех ждет один безрадостный жребий, но зато в этой мифологии придается огромное значение характеру похорон, которые должны обеспечить покой умершему. В этих мифологических системах действуют иные варианты решения земных противоречий.

Аналогично положение с мифологическим образом божества, содержание которого определяется характером его связи с миром. Абсолютно трансцендентный миру бог – атрибут иудео-христианской теологии и философии. Практически же все «массовые» религии, включая и христианскую, рисуют божества в виде некоторых членов мирового порядка, в той или иной степени контролирующих действия и желания людей и в свою очередь подверженных контролю с их стороны.

Перенесение на классификацию мифологических персонажей этических пар противоположностей (добрые – злые) или гносеологических противопоставлений (идеального – материальному) представляется неудачным; это опять-таки экстраполяция атрибутов абсолютного иудео-христианского

божества на его «предшественников». Ведь финикийские представления о богах как уродливых чудовищах, посылающих засуху, заразу и проч., или изображения свинорылого «весе­лящегося Будды» не связаны с какими-либо мотивами осуж­дения или одобрения, а выражают представления о месте со­ответствующего персонажа в системе «сил» данного миро­порядка.

То же самое относится к различию типов жертвы или мо­литвенного обращения к божествам. Для восточных культов характерно отношение к молитве и жертве как средству кон­троля над божеством⁹⁶, для иудео-христианской мифологи­ческой системы (в теологии) – как к знаку покорности, сми­рения перед богом. Немалое значение имеет различие типов просьб, с которыми обращаются молящиеся к мифологиче­ским персонажам. «За исключением, и то частично, христи­анства и немногих других специфически аскетических испо­веданий, спасительные блага всех как первобытных, так и более культурных пророческих и непророческих религий, являлись в основной своей массе посюсторонними: здоровье, долгая жизнь, богатство – вот что являлось обетованиями ки­тайской, ведической, заратустрической, древнеиудейской, мусульманской, финикийской, египетской, вавилонской и древнегерманской религий, а равно и индуизма, и буддизма, поскольку дело касалось благочестивых мирян»⁹⁷.

Это несомненно верное замечание не учитывает, однако,

⁹⁶ Ведический текст гласит: «Жертвоприносящий преследует Индру как добычу; он держит его так же крепко, как птицелов птицу; бог – это ко­лесо, которое певец (т.е. молящийся. – Ю. Л.) умеет вертеть... как бык ревет о дожде, так Индра требует сомы» (жертвы. – Ю. Л.). См. Шанте­пи де ля Соссей. Иллюстрированная история религий, т. II. М., 1899, стр. 36.

⁹⁷ М. Вебер. Хозяйственная этика мировых религий. – «Атеист», 1928, № 25, стр. 27. Финикийский царь Библос в надписи на жертвеннике про­сил долгой жизни, уважения богов и народа (см. Шантепи де ля Соссей. Иллюстрированная история религий, т. I. М., 1898, стр. 260).

того обстоятельства, что и так называемые аскетические культовые системы (точнее, аскетические разновидности или толкования культовых систем) ориентированы вполне «посюсторонне». Весь вопрос в том, при помощи каких «ориентиров» это делается, и соответственно, какими средствами осуществляется религиозная «регуляция» обыденной, мирской, материальной, посюсторонней человеческой деятельности.

Отметим еще один тип классификации священных персонажей по характеру их деятельности. Греки, римляне, христиане просят свои божества о помощи на каждом шагу, вавилоняне молят их оставить в покое мертвецов в могилах⁹⁸, а у племени нуэр текст наиболее распространенной молитвы – *akonienko*, что можно перевести, как «оставь нас в покое» или «дай нам спать»⁹⁹. Дело здесь, конечно, не в «атеистических» настроениях у двух последних из упомянутых народов, а в различии функций, исполняемых божествами в системе жизнедеятельности соответствующих общественных систем, а значит и в мифологическом миропорядке. Это ведет к вопросу, обсуждаемому нами в дальнейшем изложении книги, о типах и функциях религиозной «ориентации» человеческого поведения.

Пока же мы можем отметить, что религиозный мир есть не что иное, как восполнение социального мира (социально значимого, включающего и отношения к природным факторам). Религиозное «восполнение» определяется построением особых систем взглядов, чувств, действий, в которых фантастически преодолеваются оппозиции, имеющие реальное значение в жизни данного общества, и религиозный мир выступает перед нами, как мир «наоборот», как перевернутый реальный мир. религиозное «разрешение» противоречий происходит в иной системе, чем та, в которой эти противоре-

⁹⁸ См. Шантепи де ля Соссей. Там же, стр. 215.

⁹⁹ R. Evans-Pritchard. Nuer religion. Oxford, 1956, p. 24.

чия имеют место в реальной действительности. Различие порядков этих систем обозначается барьером священных запретов (табу).

Характер этого религиозного «преобразования» социальной информации определяется характером исторически конкретной общественной системы.

Повторим сделанную уже нами оговорку: поскольку мы имеем дело с характеристиками религии как системы образов, категорий, символов (иначе говоря, как знаковой системы), мы еще не выделяем религиозное из мифологического, сказочного; все сказанное относится к любому мифологическому материалу, его «религиозные ограничения» мы обсудим позже.

Рассмотрим теперь подробнее уже отчасти затронутую проблему социальной природы выделенных выше характеристик деятельности религиозных (мифологических) систем. Каковы те социальные связи, те формы общения, в рамках которых оказывается необходимым формирование и функционирование систем, обладающих такими характеристиками?

В социальных отношениях, в социальной иерархии различных общественных организмов мы бесспорно находим земные прообразы ряда мифологических персонажей и отношений между ними. «Мифологическое время» выступает как продолжение или «инобытие» времени «исторического». Но констатация этого факта еще не приближает нас к пониманию природы различий между ними, т.е. к пониманию специфики «религиозного мира», религиозного извращения реальной действительности. После обнаружения земной первоосновы религии «главное остается не сделанным» (*Маркс*): не обнаружена основа перехода от земного мира к религиозному.

Бесспорно в настоящее время, что определенные социальные условия стимулируют, закрепляют, возрождают ре-

лигиозность масс, что эксплуататоры вполне целеустремленно прилагают усилия для сохранения выгодных для них настроений и предрассудков в умах трудящихся. В той или иной мере это признают и многие исследователи, стоящие на самых апологетических позициях по отношению к церкви и к капиталистическому строю. Но мало признать существование каких-то факторов, стимулирующих обращение масс к той или иной религиозной системе; надо объяснить еще существование самой такой системы и самого «механизма» регуляции общественного сознания, который под действием соответствующих социальных факторов выводит сознание на «мифологическую орбиту».

Как мы уже видели, имелись попытки приписать наличие этих атрибутов самому процессу развития познания, изобразить мифологию «необходимым спутником» процесса ознакомления познающего индивида с окружающими его явлениями. «Механизм» функционирования религиозных систем при этом связывается с предполагаемым механизмом функционирования индивидуального сознания, его гносеологическими ошибками. Эти попытки (Д. Юма и др.), как мы уже видели, бесплодны, потому что религия никоим образом не является атрибутом «индивидуального» сознания. Следовательно, социальный контекст религии нужно искать в особенностях исторического развития самого общественного сознания или, шире, в истории самих социальных форм общения людей. Маркс указывает на «ограниченность всех их отношений друг к другу и к природе»¹⁰⁰, как на основу появления религии. Рассмотрим содержание этого тезиса.

Если понимать упомянутую «ограниченность» в чисто отрицательном смысле – как неумение, незнание, неспособность, недостаточность каких-либо качеств (воздействия на природу, обмена деятельностью, абстрактного мышления и т.д.), – мы не получим ответа на вопрос о социальной основе

¹⁰⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 89.

«механизма» религиозной трансформации. Незнание того, что находится за запертой дверью, может послужить толчком к нагромождению фантастических предположений на этот счет (при наличии соответствующего интереса), но сами эти предположения должны были сформироваться каким-то иным образом, на какой-то доступной основе. Неумение, скажем, обеспечить устойчивый улов рыбы, может стимулировать применение магических действий при рыбной ловле, но сами эти действия из «неумения» объяснить нельзя.

Выделяя «отрицательно-экономические» или, в более общем виде, «отрицательно-социальные» характеристики ограниченных отношений, мы констатируем определенные внешние отличия этих отношений от иных, более развитых, но еще не раскрываем внутреннего их содержания. Чтобы пойти дальше, нужен анализ содержательных черт «примитивной» (в оговоренном ранее смысле) деятельности, т.е. рассмотрение характера, форм общения, соответствующих этому «ограниченному» уровню.

Можно выделить две тесно связанные друг с другом стороны в этой «ограниченности».

Во-первых, это неразделенность человеческой деятельности с ее предметом, порождающая перенос «субъективных» (человеческих, социальных) атрибутов на внешний мир.

Во-вторых, это неразделенность индивида и рода, незрелость индивидуального человека, еще не оторвавшегося от пуповины первобытной общности, естественнородовых связей с другими людьми¹⁰¹, незрелость, ведущая к господству традиции над живым опытом и к воплощению социальной нормы в виде системы табу.

Взятые вместе, эти две черты, по-видимому, могут характеризовать исходную и вновь проявляющуюся существенную социальную основу формирования и функционирования

¹⁰¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 98, 99.

мифологического сознания. Рассмотрим подробнее каждую из них.

Давно отмечено, что в примитивном сознании огромную роль играет освоение человеком разнородных явлений внешнего мира путем их уподобления узкому кругу уже освоенного. Какова основа этого уподобления? По мнению Л.Я. Штернберга (суммирующего традицию «психологической школы» в этом вопросе), первобытный человек познает прежде всего самого себя, свою личность и, прилагая мерку этого известного ко всему миру, логически приходит к всеобщему антропоморфизму¹⁰². Этот взгляд сопутствует всей концепции «философствующего дикаря» и не требует специальной критики. «Примитивное» сознание не знает обособленного положения личности, более того, оно вообще чуждо обособлению отдельных познаваемых объектов, и именно в этом можно искать реальное основание «антропоморфизма»¹⁰³.

«Может быть, самой заметной чертой так называемого примитивного мышления, – писал Р. Турнвальд, – является его диффузность, отсутствие в нем точности и отшлифованности... Примитивное мышление оперирует грубыми комками опыта, в которых не разграничиваются выводы о связях и зависимостях»¹⁰⁴ (по Турнвальду, причина этой «грубости»

¹⁰² «"Я" "дикаря" – единственное существо, которое он лучше всех знает, поэтому от него, как от известного, он идет ко всему неизвестному во всех затруднительных случаях. Это для него единственный путь, это его психологический метод объяснения внешней природы» (Л.Я. Штернберг. Первобытная религия..., стр. 3).

¹⁰³ Термин приходится брать в кавычки, поскольку примитивное представление о единстве природы существенно отличается от более или менее сознательного перенесения, скажем, на животный мир тех характеристик, которые известны как специфические человеческие (желание, ум и проч. в описаниях старых натуралистов – А. Брэма, Ж. Фабра или в фильмах А. Згуриди).

¹⁰⁴ Richard Thurnwald. Grundlage menschliche Gesellung. Ausgewählte Schriften. Berlin, 1957, S. 29.

примитивного уровня мышления – в ограниченности опытного материала).

«Деятельность их сознания, – писал Леви-Брюль о примитивных обществах, – является слишком мало дифференцированной для того, чтобы можно было в нем самостоятельно рассматривать идеи или образы объектов, независимо от чувств, от эмоций, страстей, которые вызывают эти идеи и образы или вызываются ими»¹⁰⁵. Объект действия или переживания существует в их сознании лишь вместе с соответствующими чувствами, вместе с отношением человека к нему.

Часто приводимые в литературе ссылки на «конкретность» терминов в языках «примитивного» типа, равно как и многообразие и сложность их грамматических форм (времен, падежей и проч.), служат подтверждением мысли о том, что эти раздробленные до крайности элементы языкового общения не могут фигурировать отдельно, в качестве логически или грамматически значащих единиц, но непременно выступают в каком-то довольно широком комплексе, в блоке, который и функционирует как «единица» соответствующей знаковой деятельности.

Одно из проявлений этой особенности примитивного сознания – отмеченный Б. Малиновским факт: в бесписьменных языках носителем значения выступает не само по себе высказывание, но высказывание в контексте конкретной ситуации¹⁰⁶. В последующем мы остановимся на вытекающих отсюда следствиях, касающихся форм культового языка.

Психологическое обоснование рассматриваемого тезиса мы находим у Л.С. Выготского, утверждавшего вместе с Г. Вернером, что «целостное, не различающее отдельных

¹⁰⁵ Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление, стр. 19-20.

¹⁰⁶ См. В. Malinowski. Magic, science and religion and other essays, p. 231, 240, 246, 250. Оценку введенного Малиновским понятия «контекст ситуации» см. в статье В.Н. Топорова в сб. «Структурно-типологические исследования», стр. 255.

частей восприятие и действие являются генетически первичными, наиболее элементарными и простыми»¹⁰⁷, а развитие психики не в сложении простых элементов, а в «разложении динамического целого, которое с самого начала существует как целое».

«Ситуационным», комплексным характером первобытного мышления и объясняется отсутствие (или неразвитость) в нем обозначений объекта человеческой деятельности отдельно от самого процесса этой деятельности и от ее цели. Передача опыта из поколения в поколение в примитивном обществе происходит в форме передачи традиций, обычаев, т.е. целостных отрезков, «узлов» поведения. (В противоположность этому в современном научном мышлении транслируются отдельные абстрактные описания объектов деятельности и их свойств, а также способов деятельности.) Примитивное мышление весь доступный ему мир рассматривает как человеческий, как единое целое с самим собой, с миром потребностей и свойств общественного (общинного, родового) человека. С этим связано и примитивное очеловечение мира, т.е. приписывание ему черт человеческой деятельности, сознания, иногда и личности; наделение мифологических существ человеческим обликом – частный случай такого перенесения. Антропоморфизм примитивного сознания прежде всего является социоморфизмом и логоморфизмом, поскольку переносятся вовне черты деятельности общества и общественного сознания.

Но о перенесении черт, как уже отмечалось, можно говорить в данном случае лишь иносказательно, так как нет никаких оснований следовать допущению «психологической школы» о первичности познания человеком своего «я». На деле налицо отсутствие выделения и внешней природы и «я» из комплекса «очеловеченного мира».

Другую сторону той же «примитивной» ограниченности

¹⁰⁷ Л.С. Выготский. Развитие высших психических функций, стр. 158.

составляет слитность индивидуального с коллективным, родовым. Поскольку мы имеем дело с тем, что Маркс называл «стадным», «бараньим» сознанием, единственным субъектом социальной деятельности является первобытный общественный организм как целое. Это не значит, что составляющие его индивиды «на одно лицо»; дело в том, что отсутствуют средства фиксации и трансляции во времени приобретений и своеобразия индивидуального опыта. Поскольку универсальной формой передачи культуры является передача стандартных отрезков коллективной деятельности (традиций, обычаев), индивидуальные обогащения культуры практически имеют исчезающее малое значение. Но это определяет и положение индивидуального разума, индивидуального логического мышления в процессе общения на соответствующем уровне. В «традиционном» обществе человек – раб традиции, которой он не может не следовать, которую он не в силах изменить и которую он не может и не обязан осознавать.

Объективная социальная необходимость (в рамках которой примитивное сознание имеет дело и с природной необходимостью) выступает для человека не в форме логических законов, а в форме категорических императивов поведения, иначе говоря, – в форме безусловных, неосознаваемых запретов (предписания можно понимать тоже как своего рода запреты), в форме социальных табу. Последние не требуют логического анализа или мотивировки, высший аргумент здесь (это видно из приводившейся беседы эскимоса с Расмуссеном) – ссылка на обычаи, традиции предков.

Конечно, указанные выше особенности никоим образом не позволяют дать социологическое объяснение конкретным категориям и персонажам мифологического мира, это требует особой типологизации последних и детального исследования отдельных типов, что не входит в план настоящей работы. Наша задача состоит сейчас не в прослеживании конкретно-исторических условий формирования определенных

религиозных образов, а в анализе принципиального «механизма» их деятельности в системе общественных отношений.

Структура культа

Нельзя рассматривать «механизм» действия такого социального института, как религия (как и любого другого института), не выделив его значащих элементов и их связей, а точнее, не представив его в виде некоторой расчлененной структуры. Как и во всех аналогичных случаях, здесь путь научного анализа предполагает предварительное теоретическое разложение непосредственно данного, созерцаемого целого («религиозная жизнь», «религия» в ходячем, нестрогом толковании этого слова), выявление его абстрактных (по терминологии Маркса) элементов – в целях последующего рассмотрения структуры в целом.

В религиоведческой литературе насчитываются многие десятки определений религии как системы¹⁰⁸, в которых выражаются различные подходы к пониманию самого этого предмета и его членению. Сами культовые тексты дают большое многообразие подобных членений: будда – учение – община («тиратна» у буддистов), «церковь видимая» и «церковь невидимая» у христиан и проч.

Широко распространенный в религиоведении с конца прошлого века подход к религии как к форме индивидуального сознания и поведения сказывается в выделении элементов религии как элементов внутренней и внешней деятельности человека. «Религия в целом представляет собой органический комплекс мыслей, чувств и поведения»¹⁰⁹. По Уайтхеду, в религии можно выделить четыре стороны: ритуал,

¹⁰⁸ По П. Шебеста, таких определений известно не менее 150 (см. P. Schebesta. *Ursprung der Religion*. Berlin, 1960).

¹⁰⁹ R.R. Marett. Указ. соч., стр.

эмоции, веру, «рационализацию»¹¹⁰. Как известно, в этом же плане проводил членение религии и Г.В. Плеханов, рассматривавший последнюю как совокупность определенных представлений, настроений и действий¹¹¹.

Иначе подходят к выделению религиозной структуры (мы пока говорим только о выделении, а не об оценке соответствующих элементов), например, авторы социально-типологических описаний религии. По И. Ваху, существуют три «области религиозного выражения»: «теоретическая» (миф, доктрина, догма), «практическая» (культ) и «религиозные группировки». По Дж. Дьюи, религия – «особая система верований и действий, обладающая определенной институциональной организацией»¹¹². Не вдаваясь в оценку значения тех или иных подходов к членению религии, отметим лишь, что они непосредственно связаны с принятой системой ее рассмотрения.

Как и всегда, основной проблемой рассмотрения структуры оказывается здесь не столько выделение отдельных элементов, сколько поиски связей, переходов, соотношений между ними, их места в данной структуре. Мы встречаем в соответствующей литературе многообразные попытки свести непосредственно обнаруживаемый набор «элементов» религии к одному из них (у просветителей – к мифу, у Маретта – к чувству, у Дюркгейма, Юбера, Мосса – к социальной организации и т.д.), объявить их все проявлением общего начала («нуминозного» у Р. Отто), либо, наконец, просто поставить их в ряд друг с другом как набор, совокупность явлений, связи которых якобы лежат за пределами научного исследования. Характерная особенность практически всех подобных подходов состоит в том, что в качестве исходного пункта

¹¹⁰ A.N. Whitehead. Указ. соч., стр. 18.

¹¹¹ См. Г.В. Плеханов. О религии и церкви. Изд-во АН СССР, 1957, стр. 251.

¹¹² John Dewey. A common faith. New Haven, 1960, p. 9.

рассмотрения принимается какое-то уже наличное, зримое противопоставление обособленных элементов.

Об этом свидетельствуют многочисленные дискуссии вокруг дилеммы «миф или ритуал», на шумевшие в начале нашего столетия и не умолкнувшие доселе.

Рационалистическая традиция, восходящая к Возрождению и просветителям, подходит к религии как к разновидности философского знания и соответственно выдвигает на первое место мифологию, теологию, вообще религиозную «теорию», сводя все прочие видимые стороны религиозной жизни к средствам распространения теологии. «Религия, соединенная со многими обрядами, больше привязывает к себе» – такова формула Монтескье¹¹³, достаточно красноречиво характеризующая постановку этого вопроса в концепции «обмана». Эта точка зрения тесно связана как с общим пониманием социального поведения («мнения правят миром»), так и со специфическим предметом критики – христианским богословием, которое акцентирует на значении «веры», противопоставляет ее ритуализму предшествовавших культов и на этом основании третирует последние как «несовершенные» или «деградировавшие»¹¹⁴.

Критика подобного узкорационалистического понимания проблемы получила развитие (к концу минувшего столетия) прежде всего в связи с крушением христоцентризма в религиоведении. Изучение широкого круга «примитивных» культов, а также религиозных систем Востока с их ярко выраженным ритуализмом¹¹⁵ при выявившейся притом невоз-

¹¹³ «Французские просветители XVIII в. о религии». Госполитиздат, 1960, стр. 137.

¹¹⁴ Иной и более глубокий взгляд высказывал Гегель, усматривавший в культе внутреннее движение, снимающее противопоставление субъективного духа – объективному (см. G. W. F. Hegels säntliche Werke, Bd. 15, S. 83).

¹¹⁵ Во всех религиях до появления христианства, как отмечал Энгельс, главную роль играла обрядность – участие в жертвоприношениях и про-

возможности свести историческое значение этих систем к подготовке или вырождению «истинной» религии – в немалой мере способствовало пересмотру воззрений на соотношение мифа и ритуала.

Социально-психологические исследования религиозности показывают преобладание ритуалистической и вообще «привычной» религиозности даже в районах сравнительно устойчивого влияния наиболее «доктринальных» форм христианства¹¹⁶.

Одним из первых с обоснованием положения о примате ритуала выступил У. Робертсон-Смит. Его тезис: «Античные религии большей частью не имели кредо; они целиком состояли из институтов и обрядов». Подтверждение: «В Древней Греции, например, в храмах производились определенные действия, и люди соглашались, что было бы недостойно не совершать их. Но если бы вы спросили их, почему они это делают, вы, вероятно, получили бы несколько противоречащих друг другу объяснений от разных лиц». (Заметим, что подтверждением служит как бы опрокинутая в прошлое анкета религиозности.) Объяснение: «религия в первобытные времена была не системой верований с практическими приложениями: это была система фиксированных традиционных действий, которым подчиняется всякий член общества. Люди создают общие правила поведения прежде, чем они начина-

цессиях, соблюдение пищевых запретов и т.д. (см. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 313).

¹¹⁶ Польский социолог Э. Чюпак констатирует, например, что «философская сторона религии чужда основной массе верующих в селе», на них оказывает влияние главным образом «материализованная в символических факторах идеология» (E. Ciupak. *Kultura religijna wsi*. Warszawa, 1961, str. 47). По данным И. Фукуяма, изучавшего американские конгрегационалистские церкви, подавляющее большинство показывали «культурную религиозность» и лишь 20–30% могли сослаться на религиозные убеждения, познавательную ценность религии и т.д. (см. «Probleme der Religionssoziologie», Köln – Opladen, 1962, S. 136-137).

ют выражать общие принципы в словах; политические институты старше политических теорий и аналогичным образом религиозные институты старше, чем религиозные теории»¹¹⁷. Эта схема рассуждений, как мы увидим далее, чрезвычайно типична, и так же типична основная ее слабость – попытка объяснить в один прием два как будто бесспорных факта: а) генезис особого традиционного действия – религиозного, б) генезис «теоретического» (мифологического) вида этого действия.

Расшатывание устоев традиционно-рационалистической концепции религии создало благоприятную почву для распространения тезисов о примате ритуала над мифом и, более того, о ритуальном источнике мифологии.

В развернутом виде эти тезисы были выдвинуты Э. Харрисон в ее работах по интеграции античной мифологии¹¹⁸. Мифы, по ее мнению, первоначально представляют описание и оправдание определенных ритуалов; будучи освобождены от ритуальной нагрузки, они потом могут быть использованы для описания исторических событий, объяснения явлений природы и т.д. «Единственное, из чего может быть сделан мифологический рассказ, – это имитация ритуала», – пишет американский исследователь фольклора С. Томпсон¹¹⁹, придерживающийся той же точки зрения. На что опирается эта концепция?

Во-первых, это уже упомянутое, – в принципе бесспорное – положение о ритуалистическом характере всякой массовой религиозности, древнейшей или современной.

Во-вторых, на конкретный анализ огромного числа мифов

¹¹⁷ W. Robertson-Smith. Lectures on the religion of the Semites. London, 1927, p. 16-17.

¹¹⁸ E.J. Harrison. Epilegomena to the study of Greek religion and Themis. New York, 1962.

¹¹⁹ S. Thompson. Myths and folktales. In: Myth. A symposium. Ed. By T. Sebeok. New York, 1958, p. 482.

самых различных культурных районов мира, который с большой степенью убедительности показал правомерность их ритуалистического генезиса¹²⁰.

В-третьих, на широко известный факт поразительной устойчивости ритуальных процедур на всем протяжении истории религии. «Единообразие многих обрядов на больших пространствах и различие их мифологического объяснения ясно показывает, что обряд сам является стимулом для появления мифа», – писал Ф. Боас, делая отсюда вывод: «... Обряд существовал, и сказка возникла из желания объяснить его»¹²¹.

В советской научной литературе в разное время точку зрения о примате обряда над мифом специально рассматривали такие авторы, как В.Я. Пропп, И.И. Скворцов-Степанов, С.А. Токарев, Ю.П. Францев¹²².

Интерпретация мифа как описания, оправдания, повторения обрядового действия дала серьезный стимул изучению религии как действующей функционирующей системы, позволила ввести в научный анализ массовую (ритуалистическую) религиозность, сыграла свою роль в разработке общих проблем мотивации социального поведения, в частности, места сознательности в его системе и т.д.

Следует отметить, однако, что допускаемое при такой постановке проблемы противопоставление обряда мифу как обособленных явлений религиозной жизни неизбежно ограничивает плодотворность использования такой схемы анализа довольно узкими рамками (рамками исторически определенной ситуации или истории определенного мифа и проч.);

¹²⁰ Наиболее фундаментальное обоснование этого дано в книге: В.Я. Пропп «Исторические корни волшебной сказки». Л., 1948.

¹²¹ F. Boas. General antropology. New York, 1938, p. 617.

¹²² См. С.А. Токарев. Что такое мифология. – «Вопросы истории религии и атеизма», вып. 10, 1962; И.И. Скворцов-Степанов. Избранные атеистические произведения. Изд-во АН СССР, 1959; Ю.П. Францев. У истоков религии и свободомыслия, М.–Л., 1959.

за их пределами такое противопоставление, попросту говоря, «не работает».

Так обстоит, например, дело при рассмотрении проблемы генезиса религиозных форм в целом. Как вполне справедливо признает Клакхон, попытка определить, предшествовал ли ритуал мифу или наоборот, ведет к схоластической дилемме типа «что было сначала – курица или яйцо»¹²³. Сколь бы удачны ни были интерпретации тех или иных мифов как описания или оправдания обрядов или, наоборот, интерпретации отдельных ритуалов как «драматизации мифа», они не дают основания для общего решения проблемы, равно как не дают ответа на вопрос о происхождении «первичной» формы.

Ни миф, ни ритуал не могут быть постулированы как «первичные», – констатирует К. Клакхон¹²⁴. Мифы, по словам Раглана, всегда были связаны с ритуалами, а потому не могут быть ни первичными, ни вторичными по отношению к ним¹²⁵.

Заметим, однако, что в довольно многочисленных высказываниях такого рода сохраняется противопоставление ритуала мифу как изначально данное и недоступное объяснению. Не меняет дела и заявление о том, что как миф, так и ритуал служат выражением какого-то более фундаментального единого начала – «религиозного чувства», «социального чувства» и т.д. Максимальный результат развития такой постановки вопроса – это констатация единства ситуации, в которой функционируют и ритуал и миф. «Миф – это система словесных символов, в то время как обряд – это система символов объекта и действия. Оба являются символическими процессами, которые имеют дело с одним и тем же типом си-

¹²³ C. Cluckhohn. Myths and rituals: a general theory. – «The Harvard theological review», vol. XXXV, N 1, 1942, p. 54.

¹²⁴ Там же, стр. 55.

¹²⁵ Lord Ra gl a n. Myth and ritual. In: Myth. A symposium, p. 460.

туации в одном и том же аффективном ключе»¹²⁶ – вот итоговый вывод Клакхона, ссылающегося на близкие по смыслу суждения Б. Малиновского и А. Рэдлиф-Брауна, вывод, крайне бедный содержанием, который решительно ничего не дает для понимания действия различных элементов религиозной структуры. Ведь сводить различие мифа и ритуала к «осмысленному» («рационализированному») и «неосмысленному» («иррациональному») в культовом действии – значит делать критерием различения то, как сознает эти явления пресловутый «религиозный индивид».

Нас же интересует оценка различных компонентов религии под углом зрения их места в системе социальной деятельности, в данной связи пока что оценка «механизма» их действия в этой системе. Но это требует отказа от ссылок на «осмысленность», «аффективность» и им подобные субъективные критерии и перехода к рассмотрению интересующих нас элементов под углом зрения тех типов массовой деятельности, которые с ними связаны, иначе говоря, – их рассмотрение как определенных типов управления такой деятельностью. По словам В.И. Ленина, об общественных помыслах и чувствах реальных личностей можно судить лишь по их общественным действиям¹²⁷. Этот подход к рассмотрению явлений общественного сознания оправдан тем, что именно по общественным действиям «судит» о них сама история общества.

Для нее религия представляет собой не систему «взглядов», «объяснений», «иллюзий», а систему определенных общественно значимых действий, которые в какой-то форме соотнесены с культовыми объектами. Религиозные взгляды, намерения, переживания (подобно этическим, политическим и т.д.) история фиксирует лишь в их «снятом» виде, т.е. в виде их практических, общественно значимых плодов. Вопрос

¹²⁶ С. Cluckhohn. Указ. соч., стр. 58.

¹²⁷ См. В.И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 423, 424.

о структуре религии при таком подходе выступает как вопрос о структуре «религиозной деятельности» или «религиозного поведения».

Для того чтобы подойти к характеристике религиозной структуры под этим углом зрения, следует отказаться от застывшего противопоставления мифа ритуалу или в более общем виде противопоставления религиозной идеологии – религиозной «практике». Обратим в этой связи внимание на два обстоятельства, давно известные науке.

1. Ни один религиозный миф не существует (не является религиозным) вне определенной системы его «воспроизведения», «исполнения». Прежде всего очевидно, что таким воспроизведением является совершение обрядовых действий. «Религиозное содержание мифа в том и проявляется, что всякий, кто верит в этот миф, должен обязательно совершать определенные обряды... Когда миф обязывает людей совершать обряды, тогда он является важной составной частью религии»¹²⁸. Как свидетельствует Б. Малиновский, у туземцев островов Тробриан мифы никогда не «рассказываются», но обязательно «переживаются», причем такие элементы ситуации, как тон рассказа, реакция аудитории и т.д. играют не меньшую роль, чем сам воспроизводимый текст¹²⁹. Если в «примитивной» религии воспроизведение мифа непосредственно может совпадать с обрядом, с выполнением ритуальных требований (табу и проч.), то в «сложной» религиозной системе мифологические установки могут реализовываться и в не связанных с ритуалом актах поведения (соблюдение соответствующих нравственных норм и т.д.). В христианстве, например, таким воспроизведением мифа о страданиях Христа выступают, с одной стороны, соблюдение ритуальных норм, а с другой – поддержание в «мирской жизни» христианского смирения и т.п.

¹²⁸ Ю.П. Францев. У истоков религии и свободомыслия, стр. 304.

¹²⁹ В. Malinowski. Указ. соч., стр. 78-82.

2. Ни один ритуальный акт не является религиозным вне определенной системы культовых значений. Лишь те телодвижения, высказывания, переживания могут быть отнесены к ритуальным, которые несут соответствующую смысловую нагрузку, иначе говоря, являются знаками культовых отношений, поскольку ритуал – это такой же язык культа, как и миф, такая же знаковая («символическая» – менее удачный термин) система¹³⁰.

Это позволяет нам при анализе структуры религии как социального явления отнести и ритуал и миф (религиозную идеологию в целом) к одному структурному «уровню». Всего таких уровней при этом оказывается три:

а) «культовый текст» – совокупность знаковых систем, обозначающих каким-либо образом (в жестах, словах, категориях) отношение людей к мифологическому миру или описывающих этот мир, священные объекты, действия и т.д.;

б) «воспроизведение» культового текста – совокупность действий (включая сюда и «внутренние», т.е. переживания), приводящих в движение культовый текст, превращающих его в факт социального общения. Сюда относится и исполнение обряда и соблюдение предписываемых религиозной доктриной норм поведения;

в) социальная организация культа – совокупность отно-

¹³⁰ Иногда, правда, можно встретить в литературе возражения, подчеркивающие необходимость строгого противопоставления «материального», внешнего действия и «идеального» переживания, осмысления. Так, по мнению И.А. Кривелева, религия есть прежде всего идеология, т.е. совокупность взглядов, представлений, а потому культовые действия «лишь связаны с этой идеологией или неизбежно вытекают из нее» («Вопросы истории религии и атеизма», 1956, вып. 4, стр. 41). Здесь упускается из виду то обстоятельство, что идеология представляет собой одну из сторон социальной деятельности, что в определенных условиях она оказывается «непосредственно вплетенной» в эту деятельность. На соответствующем положении Маркса мы в дальнейшем остановимся более подробно.

шений между людьми (различные виды группировок, авторитетов и т.д.), в которых только и может происходить воспроизведение культовых текстов.

Под религиозным (культовым) текстом понимается всякая совокупность обозначений культовых объектов, взятая вне культового действия (отсюда не следует, что существование «текста» исторически служило предпосылкой культа: «текст» не мог возникнуть обособленно от последнего). Как и любая другая «языковая», семиотическая система, религиозный текст служит определенным средством, при помощи которого соответствующая социальная система управляет поступками и помыслами своих членов. Разновидности религиозного текста означают в этом плане различия в типах такого управления.

Содержание «священных» книг (и рассказов в дописменных обществах), равно как и установленный порядок ритуала мы рассматриваем как разновидности культовых текстов, как различные способы фиксации «религиозного языка». Но эти способы отнюдь не тождественны друг другу.

Прежде всего очевидны количественно-информационные различия между ними. «Память» ритуальной системы, т.е. разнообразие запечатленных (закодированных) в ней действий, значительно меньше, чем соответствующая «память» мифологической системы. Сравнительная мифология исчисляет несколькими десятками варианты мифологических ситуаций, в то время как во всех известных культовых системах едва ли наберется дюжина различных ритуальных стандартов¹³¹. Это объясняет значительно большую устойчивость

¹³¹ В мире (по Мердоку) насчитывается 60 «типовых мифологических систем». рассмотрев 50 из них, Клакхон подсчитал, что в 34 описывается потоп, в 37 – убийство чудовищ, в 39 – инцест, в 7 – андрогенез богов и т.д. По другим данным (Рут Бенедикт), 3000 мифов о творении, записанных у североамериканских индейцев, сводятся к 8 типам, из которых 7 известны и в европейских мифологиях (см. «Myth and mythmaking». Ed. By H.A. Murray. New York, 1960, p. 48-55).

ритуалистических систем по сравнению с мифологическими. Такое же соотношение существует вообще между языками жестов и слов.

Но с этим связано более фундаментальное, «качественное» различие между содержанием «памяти» ритуальной и мифологической систем. В первом случае запечатлевается определенная последовательность действий, т.е. какой-то грубый, нерасчлененный отрезок деятельности в целом (включающий состояние действующего лица, действие, объект и аксессуары всего этого как единый комплекс, ситуацию). Во втором случае мы имеем дело с такой «записью» прошлой или воображаемой деятельности, в которой сквозь ситуативную ткань более или менее ясно просвечивают какие-то «принципиальные» моменты (образцы, оценки, мотивировки и проч.) поведения, отделенные от конкретной ситуации. (В мифологии, сведенной в теологическую систему, налицо описание и оценка таких «принципиальных» моментов деятельности самих по себе).

Это приводит нас к более общему вопросу о различении типов управления социальным поведением (и соответственно типов трансляции культуры), которые нетрудно выделить в любом разрезе социальной деятельности. В качестве критерия различения таких типов мы возьмем указанный Марксом показатель «вплетения» идеологии в социальную деятельность. На одном «полюсе» окажется деятельность, нормы которой составляют единое целое с ней самой и не выступают в виде особых культурных образований, на другом «полюсе» – раздвоение деятельности на какие-то нормы (принципы, способы) и их осуществление; здесь способ деятельности существует отдельно (идеально, как особые знаковые системы). Ни в какой ситуации мы не встречаем таких типов в «чистом виде»; это крайние случаи, полюсы аналитического рассмотрения сложного целого. Для удобства будем называть ука-

занные типы поведения соответственно «традиционным» и «идеологическим».

В традиционном поведении его «способ», или принцип, существует только в самом акте поведения (скажем, в трудовом процессе), не существует особого рода действий, специально служащих для обозначения такого способа. В этих условиях информация о способе деятельности (передающаяся по каналам общения от поколения к поколению) накапливается в самом процессе материальной деятельности и вместе с ним воспроизводится.

«Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни», – писали Маркс и Энгельс, отмечая при этом, что то же относится «к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т.д. того или другого народа»¹³².

Примеры такого типа деятельности мы находим, во-первых, в жизни «примитивных» обществ, во-вторых, на «традиционных этажах современной культуры, в мире массовых обычаев, т.е. форм поведения, передающихся «по традиции», как простое повторение одного и того же образца.

Роль обычая в первобытных общественных системах давно обратила на себя внимание исследователей. «Руководство через обычаи, которые мы находим повсюду среди остальных народов, по Спенсеру, это единственно понятное руководство в самом начале»¹³³. «Трудно переоценить обычаи и мелкие церемониальные традиции диких, – замечает другой наблюдатель. – Обычаи регулируют все действия человека – его купание, умывания, прическу, еду, питье, воздержание. От колыбели до могилы он раб древних традиций. В его жизни нет ничего свободного, ничего оригинального, ничего

¹³² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 24.

¹³³ W. Sumner. *Folkways*, p. 8.

самопроизвольного, никакого прогресса в направлении к высшей и лучшей жизни, никаких попыток улучшить свои условия умственно, морально или духовно»¹³⁴.

Энгельс писал, что в эпоху, когда люди еще не оторвались от пуповины первобытной общности, перед ними не возникало проблем регулирования своих отношений: «в большинстве случаев вековой обычай уже все урегулировал»¹³⁵.

Можно указать на следующие характерные черты «традиционного» поведения.

1. Формой общения в нем выступает прежде всего или даже исключительно тот «язык реальной жизни», о котором писал Маркс. Специальные языковые (знаковые) системы крайне бедны содержанием и не играют самостоятельной роли. Слова имеют значение только в конкретной ситуации, и именно целостная ситуация выступает значащим элементом в процессе общения. Сама структура бесписьменных, «примитивных» (в действительности, весьма сложных)¹³⁶ языков говорит о таком их употреблении. Две внешне противоположные, а по существу обуславливающие друг друга черты этой структуры обращают на себя внимание: «конкретность» языкового выражения и многозначность его в соответствии с ситуацией. Здесь существует глубокая аналогия между

¹³⁴ Там же, стр. 4.

¹³⁵ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 98-99.

¹³⁶ «Первобытные языки, в общем, сложны. Мелкие различия в точке зрения выражаются посредством грамматических форм; и грамматические категории латинского, а тем более современного английского языка, кажутся невыработанными по сравнению со сложностью психологических или логических форм первобытных языков, – форм, совершенно неизвестных нашей речи» (Ф. Боас. Ум первобытного человека, стр. 108). Многочисленные примеры «сложности» «примитивных» языков приводит Леви-Брюль (см. «Первобытное мышление», стр. 95 и сл.). При обилии «конкретных» и грамматических форм выражения в этих языках слабо развиты абстрактные категории счета и проч.

«примитивным» уровнем психики в онто- и филогенезе, т.е. изоморфизм «первобытного» и детского мышления¹³⁷.

Нетрудно понять, что употребление языка, отличного от «языка реальной жизни», играет весьма небольшую роль в традиционных формах поведения.

Вот характерное описание такого поведения (рыбная ловля на островах Тробриан): «Каноэ скользят легко и бесшумно, их толкают люди, которые особенно хорошо умеют это делать и всегда этим занимаются. Другие специалисты, которые знают дно лощины, высматривают рыбу... делаются привычные знаки или произносятся привычные звуки или слова... Вся группа, как единый ансамбль, действует тем способом, который определен старыми семейными традициями и отлично знаком действующим лицам по опыту всей их жизни». При этом произносятся какие-то слова вроде «дай», «идет» и т.п., понятные только в конкретной ситуации деятельности как ее второстепенные моменты¹³⁸.

«Традиционная», почти бессловесная организация жизне-

¹³⁷ А. Валлон приводит наблюдения Кука над голахами (Либерия), которые «не знают, что они говорят словами (в каждое из которых вложен постоянный смысл) в их различных сочетаниях. Для их сознания фраза представляет собой единое целое, причем каждый раз каждая из фраз кажется им точно приспособленной к оригиналу. Между тем ребенок сначала говорит только словами, которые являются, правда, словами-фразами» (А. Валлон. От действия к мысли. ИЛ, 1956, стр. 167). Очевидно, что заключительное замечание снимает противопоставление. По словам Л.С. Выготского, первое слово, произнесенное ребенком, соответствует по смыслу целому предложению, но этот смысл принадлежит не слову самому по себе, а целостному комплексу, который включает в себя и действующее лицо, действие, его объект, предыдущую неудавшуюся попытку и т.д. (Л.С. Выготский. Развитие высших психических функций, стр. 166).

¹³⁸ В. Malinowski. Указ. соч., стр. 245.

Заметим, кстати, что эта картина слаженного коллективного труда противоречит тезису Малиновского об «индивидуальном» характере действий и потребностей первобытного человека.

деятельности в условиях современной буржуазной культуры блестяще показана в «Голом острове» Канэдо Синто. Фильм подчеркивает, что людям, поскольку они связаны традиционным образом жизни, фактически нечего сказать друг другу, потребности общения исчерпаны «языком реальной жизни».

2. Решающая мотивировка, первый и последний «аргумент» в пользу определенного образа действия в «традиционном» поведении – ссылка на обычай предков. Австралийцы объясняли свои церемонии просто: «Так установили наши предки»¹³⁹. Если их спрашивают, почему они действуют определенным образом, «примитивные» люди неизменно отвечают, что их предки всегда так поступали¹⁴⁰. Нет нужды умножать подобные ссылки: при отсутствии индивидуализации действия и индивидуальной их мотивировки, равно как и индивидуальной оценки значения отдельных их элементов, человеку не требуется ставить перед собой вопросы о том, почему следует поступать таким-то образом, хорошо или плохо то или иное действие и т.д., здесь опять-таки, говоря словами Энгельса, «вековой обычай уже все урегулировал»...

3. Отсюда вытекает и крайняя консервативность традиционных форм поведения. Сохранение и трансляция огромного количества наследственной информации, притом непереработанной, «сырой», т.е. целостных отрезков прошлой деятельности, представляет основную культурную функцию «примитивных» общественных организмов.

Нерасчлененность накопленного опытного материала означает, что в нем нет разделения сведений об окружающей природе от производственных навыков, этих последних от социальных традиций и т.д. В такой (идеализированной, разумеется, взятой как «крайняя») ситуации малейшее изменение традиционного способа деятельности в какой бы то ни

¹³⁹ E. Durkheim. Указ. соч., стр. 530.

¹⁴⁰ W. Sumner. Folkways, p. 31.

было области оказывается подрывом всех устоев общества и поэтому действует сильнейшая тенденция к элиминации любых новообразований. К тому же, поскольку социальная память «складывается» из простого накопления традиционных действий, возможный вклад каждого отдельного поколения или лица ничтожно мал и незначителен по сравнению с этой машиной. Ряд исследователей отмечают явное предпочтение, оказываемое «примитивными» народами монотонному труду, состоящему из повторения однородных актов, перед действиями, требующими какого-то индивидуального поиска решений¹⁴¹. В этом весь «дух» традиционной культуры, опирающейся на повторение как будто бы раз и навсегда установленных приемов деятельности.

Развитие общества выдвигает на первый план иной тип деятельности (общения, трансляции культуры), который как бы надстраивается над описанным выше и в значительной мере переоценивает его значение. Исторические иллюстрации здесь излишни, поскольку мы ежечасно имеем дело именно с этим типом и, более того, широко распространено мнение о том, что это единственно возможный в человеческом обществе тип деятельности. Его характерные черты:

1. Способ деятельности фиксируется в особых, отдельных от данного процесса деятельности знаковых системах (языков в широком смысле слова), и поэтому сама деятельность выступает как осуществление «требований» таких систем.

2. Благодаря этому создается возможность разложения способа деятельности на деятельность и объект, выявления структуры того и другого. Такими элементами деятельности являются побуждающий стимул, модель соответствующего процесса, оценка отдельных действий, санкции за их невыполнение и т.д. и т.п. Запоминание необходимой информа-

¹⁴¹ См. R. Thurnwald. *Economics in primitive communities*. London, 1934, p. 213-214; B. Malinowski. *Crime and custom in savage society*. Patterson, 1959, p. 28-29.

ции в переработанном, расчлененном виде служит важнейшим условием увеличения объема социальной памяти, а также ее лабильности.

3. Запечатленным в социальной памяти и передающимся по каналам исторических связей является не деятельность в ее конкретных отрезках, а некие «абстрактны» ее характеристики, «общие принципы» поведения. Применение их требует конкретизации, т.е. привлечения данных индивидуально, ненаследуемого опыта. Отсюда возможность новообразования, возможность относительно быстрых изменений и в самом способе деятельности. Отсюда также возможность для индивидуальной (логической) аргументации, сопоставления «за» и «против» и т.д.

Подчеркнем вновь, что речь пока идет не о содержании, не о значении или социальных функциях различных типов деятельности, а об их механизме, причем последний мы рассматриваем лишь в двух «крайних» точках.

Если в «традиционном» поведении человек, по словам Маркса, не оторвался от пуповины своего общественного целого, а потому не существует, вообще говоря, и особой проблемы отношений «общества и «индивида», то в поведении «идеологическом» она всегда в той или иной форме присутствует, всегда имеется определенное соотношение между индивидуальным сознанием и системой общезначимых норм, требований, санкций, которые запечатлены в соответствующих обозначениях и которые индивид обязан принять, усвоить, реализовать. Здесь различаются индивидуальная деятельность и «внешняя» по отношению к ней (запечатленная как таковая) социальная норма. Формы развития этих отношений, появление и преодоление разнопорядковых конфликтов в этой сфере определяются конкретными стадиями развития и типами общественных систем – прежде всего, понятно, характером общественно-экономической формации. Но в то же время существует более или менее сильная (в зависи-

мости от соответствующих условий) тенденция к превращению «идеологической» деятельности в «привычную», «традиционную» с такими особенностями последней, как нерасчлененность деятеля и действия, способа и ситуации деятельности. Это происходит в той мере, в какой внешние по отношению к деятельности индивида требования (будь то требования разговорного языка или «языка» этических норм), к которым он каким-то образом относится, с которыми так или иначе оперирует, нераздельны с этой деятельностью. Так появляются «опривыченные» действия, то, что Л.С. Выготский удачно называл «окаменелостями поведения»¹⁴².

Было бы неверно представлять себе дело так, будто войти в привычку и образовывать такого рода «окаменелости» могут лишь какие-то определенные, «низшие» по содержанию, по объекту действия. Трудно найти такой круг деятельности, который в определенных условиях не превращался бы в «окаменелости», в привычку, в деятельность, не требующую, скажем, теоретического описания и сознания. В той или иной форме, в виде мечты например, признание этого факта мы встретим в литературе различных эпох и направлений.

Представление о снятии оппозиций индивидуального и должного (т.е. общественно необходимого) на основе интернализации и превращения его в привычку мы находим, например, в автобиографическом рассуждении Конфуция: «В 15 лет я отдался учению. В 30 лет я твердо поставил свои ноги на его почву. В 40 лет я больше не страдал от затруднений. В 50 я знал, в чем благословение неба. В 60 я слышал его чутьем уха. В 70 я мог следовать требованиям своего собственного сердца; ибо то, чего я желал, больше не переходило через границы праведного»¹⁴³.

¹⁴² Л.С. Выготский. Развитие высших психических функций, стр. 137.

¹⁴³ См. R. Bellah. Tokugawa religion. Glencoe, 1957, p. 100.

Если превращение всего комплекса человеческого поведения в свободное выражение интернализированной социальной нормы – всегдашнее достояние утопизма, то «рутинизация» отдельных сторон и процессов деятельности – реальный и необходимый процесс, непереносимое условие развития и расширения сознательной, «принципиальной» деятельности. Три фазы регуляции социальной деятельности – традиционная, «идеологическая» и «привычная» – составляют необходимые последовательные элементы цикла ее движения и в то же время определяют различия в ее одновременно существующих уровнях. В любом историческом процессе, как и в любом разрезе деятельности людей в обществе, мы найдем все эти типы деятельности.

Что дает нам выделение этих типов для характеристики элементов интересующей нас «религиозной» структуры?

Ритуал выступает прежде всего как стереотипное повторение определенных привычных действий. «Ритуальный жест с самого начала стереотипен... Подвергая индивидуум влияниям среды, которая дала ему его модель, ритуальный жест, хотя и может иметь довольно низкий моторный уровень, становится инструментом деятельности по мотивам, настолько бесконечно возобновляемым, насколько эволюция обществ может их вызывать»¹⁴⁴. В своей магической форме ритуал не связан с мифологическим представлением, т.е. с выделением и описанием объекта культа; «священно» само ритуальное действие как целое. И в религиях с самой развитой и утонченной мифологией и теологией на определенном, «массовом» уровне мы встречаемся с нерасчлененными, самоценными ритуалами, для которых мифологическая оболочка – лишь внешняя форма, как правило, неведомая действующему лицу: на вопрос о «смысле» коленопреклонения, крестного знамения и проч. ответят ученый этнолог или ученый богослов, но не «массовидный» христианин. Это не зна-

¹⁴⁴ А. Валлон. От действия к мысли, стр. 126.

чит, однако, что можно поставить знак равенства между «традиционным» поведением и ритуалом.

От повторяющегося обычного акта любой ритуал отличается тем, что его «смысл» не в самих по себе физических следствиях, составляющих его движений, слов, жестов, а в особом рода социальном их значении как культовых действий. «Сам ритуальный жест является не столько действием, сколько наглядным изображением действия. Искомые следствия находятся не в нем, а в силах, которые он стремится вызвать, то есть в том, что он представляет, – пишет по этому поводу А. Валлон. – Ритуал вводит представление, и благодаря ему оно становится посредником или конденсатором действия, которое больше не заключается в простом грубом обращении с предметами, в простом мускульном действии в контакте с объектами»¹⁴⁵. Ритуальное действие – знаковое, это элемент культового языка. Даже в таких грубейших своих формах, которые по составу ровно ничего культового как будто не содержат – вроде метания копий в изображения кенгуру или сексуального акта на хлебном поле (в Меланезии), – реальное содержание обряда, как и любого знака, не в его «теле», а в том, что он обозначает (культовое отношение).

Можно обнаружить различные стадии выделения ритуального действия из «обычной», «содержательной» деятельности. Само содержательное действие может быть носителем культового значения (соблюдение определенных обычаев на охоте, в семейной жизни, гигиене, диете и проч.). Ритуальные действия могут сопровождать «содержательные» (охотничья магия). Наконец, такие действия могут фигурировать отдельно, как особое занятие, как «религиозная деятельность», не имеющая прямой связи с каким-либо определенным «содержательным» действием (к категории такой специфической религиозной деятельности должны быть отнесе-

¹⁴⁵ А. Валлон. От действия к мысли, стр. 125-126.

ны и молитва о спасении души и культовая пляска). Но во всех случаях, поскольку ритуал выступает не просто как действие, а как знак (как «снятый» способ деятельности), перед нами не просто «повторение» привычных актов, не просто «тренировка» в их исполнении, а выражение какого-то «принципа», «нормы», «стандарта», запечатлеваемого отдельно от самого процесса деятельности, причем этот стандарт выражен в виде повторения традиции.

Миф по своему характеру выступает как изложение какого-то прошлого, предполагаемого или воображаемого события, изложение, служащее не для его дублирования, а для символического объяснения или стимулирования иных событий и действий.

Это «принципиальное» действие, совершаемое в форме «традиционного»; здесь всегда мертвый хватает живого, традиция довлеет над учетом конкретной ситуации.

Можно полагать, что в каких-то исходных формах (равно как и в постоянно воспроизводящихся массовидных формах) в культе не разделены воспроизведение от описания «текста» (в указанном выше смысле). Выделение мифологии как особой системы описания культового объекта происходит с разложением, членением этого исходного комплекса¹⁴⁶. В результате в какой-то «точке» развития культа возникают обрядовое и мифологическое как особые, сопоставимые друг с другом виды или ступени отношений к культовым объектам. Появившись на свет, мифология вводит ритуал в систему идеологических отношений, описывает его как «драматизацию мифа» и т.п. В то же время мифология переносит традиционное, субъективное, антропоцентрическое и т.д. действие на теоретическое описание мира. С одной стороны, мифология проецирует ритуальное отношение – на объяснение мира,

¹⁴⁶ См. А.М. Пятигорский. Материалы по истории индийской философии. Изд-во восточной литературы, 1962, стр. 147 и сл.

его описание в образах и категориях¹⁴⁷, с другой стороны, опрокидывает религиозную идеологию на исходный культовый комплекс.

Если развитие, рафинирование, «рационализация» мифологии составляет один «этаж» истории религиозных систем, то закрепление и преемственность ритуальных стандартов поведения – другой, «низший», более близкий к фундаменту этаж. Эти этажи нетрудно обнаружить в любом религиозном поведении, поскольку речь идет о массовом поведении. Не существует такой системы религиозности (т.е. массовидного религиозного поведения), в которой не было бы переплетения сублимированной и «грубой» мифологии, мифологических и «магических» ритуальных действий. Надстраивая на фундаменте примитивных форм культа многоэтажные сооружения мифологии, догматики, мифологизированных ритуалов, религиозной философии и т.д., история религии с такой же необходимостью на каждом шагу возрождает «примитивные», нерасчлененные, традиционные формы культовых связей.

В мифологических системах происходит как бы развертывание, расчленение культовой связи на составные элементы (или, точнее, усложнение этой связи до выделения таковых): описание культовых объектов, оценка их, соответствующая квалификация человеческих действий и проч. Здесь появляется и культовая оценка действия («грех», «подвиг», «служение») и соответствующая аксиология, в определенных условиях принимающая форму противопоставления добра и зла. Любопытно при этом отметить значение исторической

¹⁴⁷ Теология, описание культового объекта в категориях, выделяется из мифологических систем сравнительно недавно. Р. Отто утверждал, что этот процесс произошел повсеместно почти одновременно за 800–500 лет до н.э., в период между Гесиодом и Платоном, к которому относят деятельность Лао Цзы, Зороастра, Будды, составление Упанишад и т.д. Натянутая «одновременность» приобретает у него явно мистический оттенок (см. G. Mensching. Die Religion. Stuttgart, 1960, S. 170).

особенности, на которую обращали внимание многие исследователи: как тягчайшее нарушение религиозных обязанностей большинство религий рассматривает пренебрежение определенными ритуалистическими требованиями (включая табу) и, напротив, показателем добропорядочности оказывается соблюдение таких требований¹⁴⁸. То, что кажется иному христианскому богослову нелепым формализмом, в действительности является историческим свидетельством, полным глубокого смысла. Оно говорит нам, во-первых, о том, что соблюдение ритуальных норм в какой-то период выступало универсальным критерием «должного», иначе говоря, о том, что вся система действий людей в этот период оценивалась по их отношению к священным стандартам. Другой вывод, который можно сделать из этого, – что культурные оценки («грех», «добродетель») складываются в управлении деятельностью людей, а не в созерцании этических проблем. Когда культ распадается на ритуал и «идеологию», над первоначальными критериями этих оценок надстраиваются «идейные» (мифологические, догматические): грех из нарушения незыблемого и потому священного обычая превращается в нарушение «священного принципа», наследие мифологической катастрофы («первородного греха») и т.п.

«Воспроизведение» религиозного «текста» по существу означает воссоздание тех ситуаций, которые в данном тексте запечатлены. Именно в этом процессе выявляется человеческое, социальное значение данного текста, его реальное религиозное содержание.

Этот процесс можно представить себе состоящим из ряда этапов, каждый из которых как бы снимает один из «слоев» содержания данного культового текста. Прежде всего воспроизведение религиозного текста состоит обычно в его

¹⁴⁸ См. М. Weber. *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie*. Bd. 3. Tübingen, 1923, S. 272-273.

«прочтении», произнесении определенных записанных фраз, совершении предписанных ритуалом движений. Это отнюдь не тождественно простому повторению текста вслух или его выражению в серии жестов. Когда исследователь (или вообще посторонний) читает текст какого-либо заклинания, культового гимна и проч., тоже происходит определенное «воспроизведение» содержания этого текста, но это не культовое, а созерцательное, теоретическое, постороннее культу воспроизведение (это, конечно, относится и к исполнению, скажем, древней мистерии на сцене современного театра). Воспроизведение текста является элементом культа лишь тогда, когда оно означает воспроизведение религиозного отношения человека, группы к соответствующим объектам. Это, очевидно, имеет место при совершении религиозной общинной или отдельными ее членами положенных обрядов. В обряде воспроизведение предписанных внешних действий (звуков, жестов) сопровождается воспроизведением соответствующих «внутренних» действий (переживаний, представлений).

Грани ситуации, которую принято относить к обряду, исторически весьма подвижны. Существуют многочисленные виды обрядов, таинств, обычаев (адаты в исламе и т.п.), исполнение которых прямо или косвенно входит в определенную систему культовых отношений. В религиях с развитым подразделением на мифологию и обрядность мы встречаемся с таким положением, когда мифологическую оценку получают действия, которые не входят в состав обрядов. Почитание царя служило у египтян важнейшим элементом культа, в христианстве же это не обряд, но одно из «моральных приложений» к мифологической доктрине. Страдания у йогов или у христианских «столпников» – явный обряд, а в обычной жизни христианина – это общая установка на терпеливое отношение к лишениям. В расчлененных религиях, вроде христианства, исполнение внеобрядовых предписаний мифо-

логии играет, как известно, исключительно важную роль; само по себе совершение обрядов, поскольку оно не оказывает какого-либо воздействия на остальную жизнь, не без основания рассматривается приверженцами этих религий как формальное и недостаточное.

Мы можем поэтому сделать вывод о том, что воспроизведение культового текста не исчерпывается обрядом в узком смысле, оно состоит в воспроизведении всего того комплекса отношений (социальных, семиотических по своей природе), которые запечатлены в данном тексте. Совершение обряда выступает как один из этапов этого воспроизведения, как снятие одного из слоев содержания культовой записи. (Для пояснения можно сравнить этот процесс с воспроизведением грамзаписи. Ни повторение иглой звукоснимателя тех движений, которые были совершены при записи звука, ни воссоздание самого записанного звукового текста еще не исчерпывают процесса воспроизведения, скажем, музыки. В него включено воспроизведение слушателем заложенных в исполнении чувств, настроений, а в более широком контексте – вкусов, эстетических отношений, действие которых далеко выходит за пределы ситуации прослушивания и переживания данной записи).

Из того обстоятельства, что религиозный текст действует только в процессе его постоянного «воспроизведения», следует, что его содержание, его социальное значение не может быть понятно вне процессов создания и воссоздания определенных его слоев. Иначе говоря, социальное содержание культового текста (как целое) никогда не выражено в самой записи этого текста, но лишь в записи, как она рассматривается соответствующим общественным анализатором («звукоснимателем»). Всякий религиозный текст «символичен» в том смысле, что он, как мы уже видели, сообщает о каких-то явлениях и событиях не ради дублирования, копирования, обозначения этих явлений, а для стимулирования других

действий, для ориентации в явлениях иного плана. Расшифровка, снятие культового текста в процессе его воспроизведения ведет к осуществлению символизированных действий, настроений и проч. Правомерна поэтому постановка вопроса о том, какие «слои» значений запечатлены историческим процессом в данном культовом тексте и какие из них расшифровываются, декодируются в данном процессе воспроизведения этого текста.

Значит ли это, что общественное содержание культа определяется произвольным выбором любого «исполнителя», фантазией первого попавшегося «толкователя» (теолога, философа)? Отнюдь нет. «Произвол» и «фантазия» людей вообще далеко не безграничны; конкретные исторические условия ставят им довольно жесткие рамки. Но совершенно иные, более узкие рамки ставит история «фантазиям», которые получают общественное, и значит устойчивое массовое значение. Здесь уже ни для какого «произвола» места почти не остается, остается строго детерминированное, сравнительно небольшое количество возможных ячеек «социальной фантазии», которые заполняются развитием общественного сознания. Здесь налицо вполне строгая, доступная научному анализу закономерность. В философско-теологических интерпретациях мифологических текстов можно встретить в одно и то же время (в наши дни, например) огромную массу вариантов и, наоборот, обнаружить идентичность в толковании мифологических аллегорий и символов у мыслителей, разделенных десятками веков (один и тот же вариант аллегорического истолкования креационистского мифа из Библии, где «дни» приравнены к «периодам», встречается и у Оригена и у новейших проповедников религиозного модернизма).

Если остановиться на констатации этого очевидного, лежащего у самой поверхности факта, придется признать неопостижимую бесконечность перипетий «фантазии» и ограни-

чить критику опровержением буквалистских интерпретаций каких-либо культовых текстов, вроде тех же креационистских мифов.

Но рассматривая религию как явление социальное, мы имеем дело с закономерным, обычно медленным изменением типов массовых, общественно значимых «истолкований» религиозных текстов. Здесь, собственно, речь идет не о теоретическом объяснении мифологических символов, а о способе их «воспроизведения» (в широком, указанном выше смысле). При этом подходе мы получаем возможность проследить, как изменение типов социальной (практической и теоретической, знаковой) деятельности людей стимулирует и формирует определенные изменения в понимании (и применении) ими одних и тех же культовых «текстов», одних и тех же описаний чуда, греха, благодати, всемогущества божия, изменения объема «священных» этических предписаний и т.д. и т.п.

Шумные теолого-философские диспуты между ортодоксами и модернистами католицизма в начале нашего века, между фундаменталистами и модернистами в протестантизме в 10-х–20-х годах, между британцами и Р. Бультманом о «демифологизации» в 40-х годах, равно как ветхие дискуссии о триипостасности или о благодати, – все эти диспуты, если оценивать их в самом общем виде, вовсе не споры о том, символичны ли религиозные тексты, а о том, как надлежит раскрывать их «скрытый смысл», иначе говоря, как воспринимать значение данных текстов. Даже наиболее радикальные из теологических реформ (вроде бультмановской «демифологизации») не выводят за рамки культовых систем и по содержанию дублируют интерпретации, предлагавшиеся стойками и т.д. Вопрос же о том, могут ли они закрепиться, составить какой-то новый шаг в развитии религии, решается соответствием их трактовок с современными и массовидными «религиозными возможностями».

Если культовый текст действует только в процессе своего воспроизведения, то последнее возможно лишь в рамках определенной системы отношений людей, которую мы выше назвали социальной организацией культа. К последней относятся те специфические отношения между людьми и общественными группами, которые складываются и закрепляются в культовых действиях. Поскольку эти отношения проходят через общественное сознание, они могут быть отнесены к «идеологическим» общественным отношениям, по известному выражению В.И. Ленина. Культовые отношения составляют сторону или часть общественных отношений; это не отношения людей к идеям и не отношения между идеями, а отношения и связи людей друг с другом, выраженные при посредстве культовых действий и относящихся к ним представлений, оценок, переживаний.

В буддистской «тиратне» один из трех элементов культа составляет санкхья, община поклонников. «Где трое соберутся во имя мое, там и я буду среди них», – заявляет евангельский Христос. Эти положения в данном случае интересуют нас постольку, поскольку в них ясно выражена необходимость определенного культового сообщества для функционирования культа, притом и для столь «индивидуализированных» религий, как буддизм и христианство. Где нет подобного сообщества, где нет какой-то более или менее устойчивой организации людей в процессе культа, для культа, по поводу культа, – нет ни устойчивости, ни преемственности культовых отношений, иными словами, нет и религии. Где нет «троих» собирающихся «во имя» Христа, подчиненных авторитету его пророков и наместников и сплоченных в коленопреклонении перед его святостью, – нет ни Христа (как божества), ни святости его. В развитых религиях определенные культовые действия могут и даже должны совершаться в уединении, молча; индивидуальное «откровение», «озарение» и т.п., которое связывается с нервным потрясени-

ем или сновидением, ставится в них выше массового ритуала. Но индивидуальный культ возможен лишь как момент или как продукт функционирования культового сообщества. Поддержание, распространение, передача потомству и видоизменения культовой системы могут происходить только в «организме» такого сообщества.

Противопоставление магии религии у Дюркгейма на том основании, что первая сугубо индивидуальная и не предполагает какой-то «магической общины»¹⁴⁹, равно как и выделение Э. Трельчем «неорганизованного религиозного индивидуализма» (мистики) как особого социального типа христианства¹⁵⁰, исходят из заведомо узкого понятия культового сообщества, которое сводится к «малой группе» или к церковной организации. Между тем ритуальная группа и «церковь» (как ее определяет Трельч или как ее трактуют теологи различных направлений) являются лишь частными проявлениями (или даже побочными продуктами) культового сообщества и лишь изредка могут совпадать с ним. Как мы уже видели, воспроизведение культового текста (действие религиозной «драмы») не сводится к периодическому исполнению ритуальных действий, а включает и другие виды деятельности, поскольку они являются так или иначе религиозно значимыми. Культовое сообщество охватывает весь круг людей, связанных единством такой деятельности и постольку определенным образом организованных (можно сказать короче: это – социальная организация, сохраняющая и воспроизводящая культовый текст). В данном случае речь идет об организации, которая не обязательно провозглашена как церковь, имеющая служителей, храмы, каноны и проч.

Круг людей, участвующих в культовом действии, неизбежно обладает какой-то организованностью, какой-то сис-

¹⁴⁹ E. Durkheim. Указ. соч., стр. 60-62.

¹⁵⁰ E. Troeltsch. Soziallehren der christliche Kirchen und Gruppen. Tübingen, 1912, S. 424, 967.

темой распределения ролей, авторитетов, представляет, таким образом, не простое множество, но именно организованное, т.е. определенную систему. Типы этой организации многообразны. То множество приверженцев христианства, которое традиционное богословие именует «земным телом Христовым» на деле является чисто вербальным единством, – т.е. единством, определенным однотипностью культовых действий, а не реальной связью¹⁵¹. В «христианском мире» мы встречаем довольно сложную иерархию культовых сообществ разного типа – от приходской общины до «вселенской» церкви, которые к тому же находятся в неодинаковых отношениях к иерархии «мирских», некультовых образований.

Классификация «социальных типов» религии и типология «религиозного авторитета» с коллекционерской скрупулезностью была изложена И. Вахом в его широко известных работах¹⁵². Однако составлена эта классификация без учета природы культа и его исторического движения, просто как некий феноменологический ряд. Разбирать отдельные «полочки» такой коллекции, очевидно, не имеет смысла. Коснемся лишь одной принципиально и актуально важной проблемы – соотношения культовых форм социальной организации (культовых сообществ) с некультовыми, мирскими.

Здесь налицо два крайних типа. На одном полюсе – полное совпадение обеих обществ, на другом – столь же полное их противопоставление. Австралийская тотемическая община, которую Дюркгейм и принял за универсальную модель социально-религиозных отношений, ближе всех других из-

¹⁵¹ В последние годы в связи с экуменическим движением, развитием контактов между протестантизмом, православием и католицизмом, в богословских органах интенсивно обсуждаются вопросы о том, в каком смысле разделенное на десятки церквей христианство может считаться единым.

¹⁵² См. например: J. W a c h. *Sociology of religion*. Chicago, 1944.

вестных нам форм общественной организации подходит к первому типу. Здесь нет никакого особого культового сообщества, отличного от сообщества родового (а вместе с тем «экономического»). Здесь нет никакого особого института религиозных авторитетов. Культовое сообщество на этом уровне представляет лишь одну из сторон первобытного родового общественного организма. «Тело» этого организма непосредственно является и «телом» культа, его субъектом.

К другому полюсу нашей дихотомии приближаются, по крайней мере в тенденции, христианские общины, провозглашающие единение в культе (или «вере») и полное безразличие к социально-экономическим, политическим, расовым, этническим и другим группировкам, поскольку они не входят в культовые соотношения, не подлежат культовым оценкам. Следует сразу же подчеркнуть, что этот полюс существует лишь как тенденция, которая нигде и никогда в полной мере не реализуется. Показателями отделения культового сообщества от некультового служат особые группировки людей по культовому признаку, иерархия особых, религиозных авторитетов, институт церкви, отличный от института публичной власти.

Между этими крайними точками может быть расположен обширный ряд переходных ступеней. «Пуповина» единства культового сообщества с другими типами социальной организации тянется через всю историю религии: культовое значение авторитета старейшин, царской власти, семейно-брачных отношений, национально-племенных перегородок в тех или иных формах проявляется до последнего времени.

Всевозможные варианты объяснения «социальных типов религии», получившие широкое распространение в социологии религии после Э. Трельча и М. Вебера, сводятся по существу дела к указаниям на различные разновидности одного и того же типа универсальной («мировой») религии. Именно

в ее лоне развертывается в этих объяснениях противопоставление «церковного» типа религиозной организации «сектантскому».

Известно, что эта оппозиция имеет место фактически в течение всей истории «универсальных религий», что она не исчезает от изменений в религиозной идеологии или в отношениях церкви с государством. Тем не менее никаких общих идеологических характеристик для сектантства в целом указать нельзя: их не существует. Тот специфический признак, который позволяет нам говорить о секте как об особом явлении религиозной жизни, состоит именно в противопоставлении ее господствующей в культовом сообществе религиозной системе – «церкви». Секта всегда представляет собой организацию религиозного «меньшинства», противостоящую организации преобладающего религиозного «большинства» или, точнее, организации, рассчитанной на это «большинство». Эта оппозиция типов религиозной организации позволяет объяснить многие характерные особенности их ритуальных, догматических, политических различий.

«Церковь» несет на себе отпечаток былого единства культового сообщества с общественным организмом в целом и постольку претендует на охват всех его членов; поэтому критерии доступа в нее оказываются невысокими и традиционными. Сектантство противопоставляет этому узкую организацию, основанную на отборе членов по сравнительно более строгим критериям. Традиционализму церкви секта противопоставляет концентрированный фанатизм, омертвевшему, формализованному ритуализму – «живую веру» и, наоборот, догматической схоластике – ритуальный экстаз и т.д. Если церковь по самому своему общественному положению вынуждена приспосабливаться к наличным социально-политическим условиям, соответствующим образом истолковывая свои доктрины, то секта, ввиду своего «исключительного» положения в данной идеологической системе (т.е.

положения оппозиционного меньшинства), имеет возможность концентрировать и сохранять более строго исходные принципы и порядок данного культа среди ограниченного круга «избранников».

Следует подчеркнуть, что конкретное содержание указанных типов религии определяется наличными социально-историческими условиями. Кроме того, это опять-таки лишь примеры каких-то «крайних», «полюсных» типов, между которыми можно расположить большое многообразие промежуточных или близких форм.

Многоплановость и «многослойность» религиозной структуры важно иметь в виду для того, чтобы избежать ошибок поверхностного сведения изменений религии к движению по одной линии – к «подъему» или «упадку». В действительности в любой религиозной системе наличествуют многие переменные, и воздействие изменяющихся условий может приводить к перестройке ряда из них, например, расщеплению культового комплекса, мифологизированию ритуала, переоценке значения культовых текстов, формализации различных сторон культа и т.д. Научная критика религии и практически-политическая деятельность государства по отношению к церкви не могут не учитывать этих различий.

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕОЛОГИЯ КАК ФОРМА ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

О религиозном «восполнении» действительности

В причудливом переплетении нереальных образов, тщетных иллюзий, лишенных практического значения действий, символов и т.п. – во всем том, чем представляется любая культовая система поверхностному наблюдателю, может быть выявлена внутренняя связь, свой «порядок», чередование ограниченного числа типов религиозных структур¹. В конечном счете сама возможность научного анализа и научной критики религиозных явлений определяется пониманием закономерностей религиозного выражения действительности.

Возникает вопрос: какова же та «первичная структура», которая выражается в знаках и символах религиозных «языков»? Мы уже говорили о невозможности свести ее к структуре акта познания, психического переживания, построения гносеологического или художественного образа какой-либо обособленной сферы общественных отношений, скажем, политических или классовых. В определенных элементах религиозных систем можно и должно усматривать ненаучные представления о мироздании и человеке, архаичные взгляды на общественное устройство, психотерапевтические приемы и т.п., но ни одно из этих «значений» не является универсальным, определяющим в отношении религиозной формы (религиозного «языка»). В конечном счете универсальным

¹ См. А.А. Зализняк, Вяч. Вс. Иванов, В.Н. Топоров. О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем. – В сб.: «Структурно-типологические исследования». Изд-во АН СССР, 1962.

предметом этого языка выступает лишь социальная деятельность в самом широком смысле этого термина, как совокупность исторически развивающихся систем общения людей.

В религиозных текстах мы встречаемся не с описанием природных явлений как таковых, а прежде всего с описаниями места человека в природе, его отношения к внешнему миру. Когда это отношение не выражено непосредственно в том или ином культовом тексте (в какой бы форме он ни был зафиксирован), оно содержится в самих установках подхода к природным явлениям – в категориях «религиозного сознания» или знаках «религиозного языка». Собственно говоря, в примитивном и религиозном сознании нет различения «социального» и «природного», им свойственны дихотомии совсем иного плана, вроде противопоставления человека внешнему и в то же время «человеческому», социоморфному миру. Поэтому бессодержательны попытки (Ф. Лютгенау и др.) разделить религиозные системы на «естественные» и «социальные» или, скажем, «космологические» и «этические».

Всякая религиозная система социальна, поскольку все ее конструкции опосредованы и в некотором смысле порождены определенными социальными формами. Фактически все и всякие религиозные идеи и чувства выражают, символизируют, санкционируют тот мир отношений человека (включая его самооценку), который является социальным продуктом. Религиозные «картины мира» (вроде трехэтажной модели ад – земля – рай) в конечном счете являются производными от религиозного выражения человеческих форм общения. Это обстоятельство вновь возвращает нас к вопросу о «нерасчлененности» форм примитивного сознания, не отделяющих объект человеческой деятельности от субъекта и субъективных установок. Именно к такого рода формам сознания восходят любые религиозные системы.

Ни один акт человеческого познания, ни одна логическая ошибка, ни одно переживание, аффект, влечение, как мы уже

отмечали, не могут считаться «религиозными» сами по себе; они приобретают религиозную окраску лишь постольку, поскольку обладают соответствующим значением в культовой системе. Предпосылкой религиозного (точнее, мифологического) истолкования какой-либо «ошибки» или «переживания» служит наличие в общественном сознании определенной системы готовых категорий, заранее данных познающему, чувствующему, действующему индивиду, сформировавшихся независимо от его сознания. Это обстоятельство и изображается обычно в религиозно-философской литературе как внеположенность, первичность религиозной ориентации мышления по отношению к человеческому сознанию. Между тем это лишь свидетельство роли общественно значимых форм мышления для сознания и деятельности каждого отдельного человека.

Никакие проявления ужаса, восторга, экстаза, меланхолии и т.д. не «создают» религиозности людей; наибольшее, что может при этом произойти, – это включение уже существующего «механизма» религиозного сознания (или, иначе говоря, использование наличного «религиозного языка»). Этот «механизм», этот «язык» социальны по природе, поскольку они сформировались и действуют в рамках определенных систем социальных отношений людей, воспроизводят и проецируют их вовне. Вот почему неверно было бы усматривать социальное содержание религиозных систем лишь в тех из текстов мифов, гимнов, доктрин или тех из действий церковных авторитетов, которые специально относятся к социальным – политическим, экономическим и другим вопросам.

Здесь мы сталкиваемся с вопросом о различных способах «прочтения» социального содержания всяких религиозных «текстов».

Прежде всего имеется испытанный классическим религиоведением (Мюллер – Тэйлор – Фрэзер) способ «историче-

ского» прочтения: вскрывается основа, которая привела в такой-то период к формированию такого-то образа, сюжета, символа. Наиболее плодотворным оказывается такой способ для реконструкции на основе имеющегося в нашем распоряжении культового текста определенных черт породившей его ситуации. Благодаря этому мы получаем возможность на основании данного культового текста (нередко – единственного памятника отдаленных эпох) судить об условиях жизни и сознания какого-то исторического слоя или ряда таких слоев². При этом исследователя интересуют религиозные тексты как отображение породившей их реальности, как памятники или свидетельства о «временах минувших», по природе своей не отличающиеся от любых иных, некультовых текстов и памятников (скажем, эпоса или строительной техники). Религиозный текст используется здесь как нерелигиозный, вне своей культовой специфики.

Поэтому как раз социального содержания религии этот способ «прочтения» религиозных текстов нам не открывает: мы видим (или предполагаем), каковы были раньше определенные отношения людей, но не видим, какое значение для них имеет сейчас данный культовый текст. Здесь не случайно получается неувязка грамматических времен: «историческое» прочтение всегда говорит нам лишь о возможном прошлом (по отношению к любому моменту времени) содержания текста, но никак не говорит о его актуальном (опять-таки по отношению к любой временной точке) значении. Зная (сколь угодно точно) происхождение какого-либо мифологического образа, обряда, символа, мы еще ровно ничего не можем сказать о значении этого элемента в данной системе

² В качестве примера такого анализа можно привести следующую работу: М.Э. Матье. Миф и сказка древнего Египта как источник для истории семьи. – «Вестник древней истории», 1963, № 4; Ср. А.Ф. Анисимов. Природа и общество в отражении сказки и мифа. – «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», т. I, 1957.

культовых отношений.

Мы знаем, например, что пасхальные церемонии отчасти восходят к пастушеским культам Аравии, что законодательство Моисея сформировалось в период складывания классового строя, а северорусская волшебная сказка своими корнями (по В.Я. Проппу) уходит в ритуал инициации. Это знание важно нам, например, для изучения эпохи или для критики представлений о сверхчеловеческом происхождении данных мифов, но это не дает знания их «актуального» социального значения. Чтобы получить последнее, нужен иной способ «прочтения» религиозного языка, такой, который обнаружил бы место мифа (символа, обряда и проч.) в действующей в данный момент системе общественных отношений. При таком подходе важно не то, чем могли быть те или иные элементы культовой системы в неопределенном прошлом, а то, чем они являются сейчас (это «сейчас» можно, разумеется, отнести к любому моменту времени). Только такой подход способен показать нам, предположим, социально-политическое или этическое значение того или иного элемента культовой системы. И, мало того, только такой угол зрения позволяет нам отделить культовые отношения и предметы от всевозможных иных, т.е. религиозные явления человеческой культуры от нерелигиозных.

Отсюда вытекает между прочим, что для «актуального» чтения социального содержания религиозного текста совершенно недостаточно отыскания реального прообраза данного культового элемента, а ведь именно на этом ставит точку «исторический» способ анализа. Рассматривая, скажем, мифологический образ как памятник («пережиток») дней давно минувших, мы волей-неволей концентрируем внимание именно на хронологически обоснованной связи образа с его прообразом.

Но наша задача иная: «из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы»,

притом не просто как зеркальные отображения (хотя и искаженные, «кривые» и проч.), а как формы, играющие активную роль в жизнедеятельности общественного организма. Маркс высмеивал Бауэра, который боролся против религиозного сознания как против какого-то самостоятельного существа, не умея увидеть в нем звено действительного мира³.

Вот почему, давая наиболее общую характеристику значения религии, Маркс говорит не об отображении, а о восполнении и реально существующих отношений.

Чтобы оценить значение этой постановки проблемы, выделим две ее стороны: 1) чем, какими средствами «восполняется» действительность в религиозной системе; 2) что «восполняется», т.е. какова действительность, требующая «восполнения».

Средствами религиозного «восполнения» действительности оказываются все действующие элементы культовой системы в их единстве (т.е. текст, воспроизведение, социальная организация культа).

Это важно отметить, в частности, в связи с тем, что классическое религиоведение ориентировало на дешифровку «смысла» только системы образов (и сюжетов) культового текста (притом только словесного), оставляя в стороне как нечто второстепенное и несущественное всю ту систему отношений, в которой только и обретал «жизнь» (стало быть, и «смысл») данный текст. Это было связано с установкой на анализ прошлого («первоначального») значения текста, а не его значения в «языке» религиозной жизни и в наличной системе общественных отношений в целом.

Если рассматривать, предположим, один из обрядов подражательной магии как отдельный культовый «текст», можно показать, что он является искаженным отображением (и воспроизведением в «языке жестов» или чем-либо подобным) причинных связей или древнейшего способа охоты и т.п. Но

³ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 120, 121.

взяв тот же обряд в иной системе отношений, а именно – в системе его «воспроизведения», мы получим выводы иного порядка – о том, с какого рода нравами, отношениями, авторитетами связан данный обряд, какие связи он воспроизводит, стимулирует, закрепляет, «восполняет».

Точно так же, если взять текст мифа об умирающем и воскресающем боге, можно вскрыть интереснейшие параллели и возможные первичные основы разработки этого сюжета (например, в наблюдениях солнечного цикла и т.п.). Но для того чтобы оценить место этого сюжета в христианском культе и чтобы тем самым получить возможность научно подойти к его критике, нужно взять этот сюжет в плане его воспроизведения в религиозной жизни христиан соответствующей эпохи, в плане того, какие моменты общественных отношений он выделяет («абстрактный человек»), какие стимулы, ориентиры, ценности жизни в нем воплощены (всеобщая греховность, индивидуальная ответственность и т.д.).

Этот план рассмотрения религии не позволяет ограничиться констатацией того, что в культовых текстах искажено отображены те или иные стороны природы или общества: важно раскрыть, какие именно моменты социальной действительности претерпевают культовые трансформации, какое место в системе общественной жизни занимают религиозные «дополнения».

Понятие «восполнения» (у Маркса – *Ergänzung*) предполагает существование какого-то «завершенного целого», до которого «достраивается» наличная действительность в религиозной фантазии или как-либо иначе. Что это за целое? Излишне пояснять значение ответа на этот вопрос. Говорить о религиозном «восполнении» действительности, жизни, человека можно с самых различных позиций, и мы действительно встретим такую постановку вопроса у самых различных авторов.

У Фейербаха «восполняемым» оказывается «человек»,

сентиментально-гуманистический «человеческий мир». Человек нуждается в тепле, сочувствии, человечности и дополняет реальный мир, лишенный этих свойств, религиозным. Здесь нет рассуждений о том, что представляет собой «человек», эта категория берется как непосредственно данная, переживаемая, наиболее естественная и именно поэтому оказывается на деле образом «абстрактного», «вне мира ютящегося» фантастического существа.

У Маркса речь идет о религиозном восполнении иной системы: это тоже «человек», но уже человек конкретный, многосторонний, общественный, это уже «мир человека» в смысле совокупности человеческих отношений, форм общения. Не «разум», не «природа» абстрактно рассудочного или абстрактно эмоционального человека, но эти формы общения, формы передачи культуры «нуждаются» в религиозном восполнении и воспроизводят это восполнение.

«Религиозно-нуждающимися» и «религиозно-порождающими» являются те социальные структуры, те формы общения, которые сохраняют «рутинные» способы трансляции культуры, или, иначе говоря, самые различные формы общения, поскольку в них действуют «рутинные» способы общественного сознания, регулирования⁴.

Лишь при наличии такой основы мифологические представления, обрядовые действия, определенные состояния психики являются «звеном действительного мира», посредником при реализации человеческих (общественных) потребностей, выступают как элементы общественно значимой культовой системы, являются «религиозными».

⁴ В одном и том же общественно-историческом организме, например, в рамках одной цивилизации и одной социально-экономической формации сплошь и рядом действуют различные структуры общения, различные «уровни» социальной регуляции. Поэтому в данном случае правомерно говорить не об исторических этапах, эпохах, формациях, а о таких единицах, как структуры общения.

Таким образом, не только социальное содержание языка мифологии или ритуала, но и сама «религиозность» этого языка может быть прочитана лишь в определенном социальном контексте. Ни включение данного «текста» в состав священной книги или молитвы, ни признание его религиозным кем-либо из церковных авторитетов для этого недостаточны. Нельзя судить о религиозности или безрелигиозности каких-либо идеологических (и вообще социальных) явлений только на основании того, что думают и говорят об этом их проповедники или их противники.

Актуальность вопросу о критериях «религиозности» различных явлений общественного сознания и быта придается реально происходящими процессами переоценки общественного значения традиционных явлений культуры (секуляризация, т.е. выключение из культовой сферы ранее принадлежавших ей элементов, и, наоборот, сакрализация тех или иных отдельных сторон общественной жизни и сознания).

О религиозной идеологии как особом общественном явлении можно говорить лишь постольку, поскольку «идеологические отношения» уже не «вплетены в язык реальной жизни», а существуют наряду с ним, образуют особый «язык» (или «языки»).

Но где и как вообще фиксируются идеологические отношения?

Наиболее очевидной кажется ссылка на то, что это происходит «в головах» отдельных людей, в их индивидуальном сознании. О реальном (и не всегда очевидном) смысле этого соотношения мы уже говорили: индивидуальное сознание есть лишь определенный способ существования общественного сознания, социально значимой семиотической системы. В конечном счете к этой области принадлежат и социальные теории, и догмы, предрассудки, переживания и т.д. Но этой констатации нам в данном случае недостаточно: вопрос в том, каким образом можно расчленить все это непосредст-

венно данное нам многообразие идеологических явлений, выделив такие типы, уровни, способы фиксации (кодирования, закрепления) идеологических отношений, которые позволяют подойти к искомой характеристике религиозной идеологии.

Здесь представляется целесообразным прежде всего отметить наличие двух планов существования общественного сознания. Один из них («социальный») охватывает деятельность системы в масштабах социального организма как целого, другой («индивидуальный») – проявление или воспроизведение этой системы на уровне индивидуального сознания («осознание» ее). Между ними можно указать различия как по объему, так и по структуре.

Религиозные формы идеологии, как мы уже отмечали, складываются на основе и внутри тех социальных структур, которые нуждаются в «рутинных» способах трансляции культуры, воплощающих «ограниченность отношений людей друг с другом и с природой» (*Маркс*). Эти формы характеризуются, во-первых, субъективированием внешнего мира (воспроизводимого «по образу и подобию» человека) и, во-вторых, тем, что они навязываются индивиду и коллективу, поколению как нечто цельное, недоступное анализу и требующее веры и исполнения, а не доказательств и проверки. К этому можно добавить еще одну характеристику, имплицитно содержащуюся уже в двух перечисленных выше, а именно – абсолютность религиозной идеологии, которая неизменно выступает выражением «последней сущности», «конечной цели», «наивысшего смысла» и так называемых крайних, экстремальных характеристик действительности. (Это тесно связано с антропоморфной замкнутостью культового мира.) Указанные характеристики, взятые вместе, дают нам основу для выделения религиозной идеологии.

Может возникнуть вопрос: не ограничиваемся ли мы рассмотрением «формальной структуры» религиозной идеоло-

гии, не касаясь ее «содержания» – фантастических представлений о сверхъестественном мире, священных предметах, богах, духовных сущностях и т.д.? Но такая постановка вопроса неправомерна. Речь в данном случае идет о тех структурах идеологии, которые определяют ее значение в деятельности общества, и именно это значение, как мы уже видели, позволяет отграничивать культовые образы, легенды, ритуалы, символы и проч. от некультовых, пусть даже идентичных по знаковой форме⁵. Структура нашего знания об Аполлоне Дельфийском – достаточно надежный показатель отнесения этого образа либо к предмету культа, либо к предмету критического исследования, либо, наконец, к предмету эстетического наслаждения. Здесь «тон» делает «музыку»; здесь исторические эпохи отличаются друг от друга не тем, что «производится» (фантазией), а тем, как это «производится» (т.е. в какой структуре). Специфически культовый объект может стать самым что ни на есть «невинным» в религиозном отношении предметом изучения и даже забавы. И наоборот: совершенно «мирской» объект, образ, идея может превратиться в элемент культа.

Впрочем, поскольку мы имеем дело с периодами, которые можно назвать «устойчивыми» в религиозном отношении, т.е. обладающими исторически сложившимися, целостными и относительно «прочными» системами культа, мы фактически избавлены от необходимости какой-либо особой шкалой «измерять» религиозность идеологических явлений. Поскольку существует целостная культовая система (скажем, средневековое христианство) к тому же с резко оформлен-

⁵ «Знак имеет или не имеет значение с точки зрения представителя какого-то множества людей, а не вообще» (А.А. Зиновьев. Об основах абстрактной теории знаков. – В сб.: «Проблемы структурной лингвистики». Изд-во АН СССР, 1963, стр. 16). Содержание языкового элемента является лишь как бы конденсацией его употребления, но не наоборот, отмечает известный польский лингвист Е. Курилович (см. Е. Курилович. Очерки по лингвистике. ИЛ, 1962, стр. 18).

ными институтами, принадлежность или непринадлежность к культу какого-либо явления общественного сознания определяется более или менее просто. Значительно сложнее обстоит дело с рассмотрением «переходных» периодов формирования и разложения культовых систем, в частности, и современного нам периода. Именно здесь требуется и определенный анализ общей структуры идеологической регуляции общества, и построение «шкалы» религиозности идеологии, для того чтобы разобраться в многообразии неоформленных институционально и порой переплетающихся друг с другом форм передачи и хранения социальной информации.

Сопоставление структуры религиозного освоения мира со структурами «примитивного» сознания показывает, как известно, по меньшей мере значительную их близость. С этим явлением мы уже неоднократно сталкивались. Правомерно ли отсюда делать вывод, скажем, о «религиозности» примитивного сознания?

Когда мы говорим о структуре какого-то реально данного нам религиозного сознания (хотя бы и присущего наиболее первобытным из известных нам племен, мы всегда имеем дело с «примитивной» структурой, перенесенной в иную эпоху, однако абсолютизированной, и противопоставленной каким-то иным структурам. На «примитивном» же уровне культуры (как мы уже видели, лишь теоретически реконструируемом) иных типов социального общения просто по определению не существует, поэтому обсуждение проблемы их «религиозности» лишено смысла.

Далеко не вся жизнь первобытных племен регулируется системами священных запретов или какими-то иными путями включается в культовые отношения. Скажем, здесь действуют естественные (досоциальные) связи, которые полностью вообще не фиксируются общественным сознанием. Но важнее то, что сами специфически социальные связи неизбежно оказываются неоднородными, представляют собой как

бы иерархию систем разной степени сложности, по-разному осваиваемых и используемых. То, что отдельные виды человеческой деятельности практически могут выступать в общественном сознании и передаваться из поколения в поколение как самодовлеющие (причем в этой роли может оказаться даже какая-нибудь церемониальная деятельность), – факт, хорошо известный на всех уровнях культуры. Практическая жизнь отнюдь не требует, чтобы каждая из ее сторон кем-либо осознавалась в ее связях со всеми остальными, с деятельностью целого; достаточно того, что эти связи реально действуют (вот один из примеров различения «индивидуального» и «социального» уровня идеологии).

Но поскольку возникал вопрос об «универсальных» санкциях или оценках жизненных явлений, то они неизбежно могли оказываться лишь культовыми, религиозными (собственно говоря, сама постановка вопроса об «универсальности» здесь предполагает наличие «замкнутого», антропоморфного, религиозно ограниченного мира). В этом свете религия выступает как первая и наиболее общая (даже единственно универсальная) форма идеологической системы⁶. Так как те виды идеологической деятельности, которые мы сейчас относим к различным формам сознания (искусство, мораль и проч.), оказываются санкционированными и связанными религиозно, то культовая система выступает по отношению к ним первоначально не как особая область идеологической деятельности, а как общая и абсолютная санкция, задача, оправдание, смысл и т.п. всех этих видов. Здесь перед нами не проблема противопоставления отдельно существующих систем религии, морали, искусства, а проблема

⁶ «...Первая форма идеологов, *попы*», – замечает Маркс на полях рукописи «Немецкой идеологии» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 30).

культового значения этих последних⁷.

Либеральная христианская теология и объективно-идеалистическая традиция видят в истории религии смену форм отношений человека с божественным абсолютом, феноменологию «религии как таковой», «религии вообще». Предполагается существование вневременной, внесоциальной «сущности религии», по отношению к которой все конкретно-исторические культовые системы являются «проявлениями» или «искажениями» и т.п.

Так, для С. Радхакришнана «религия прирождена человеческому уму, интегральна человеческой природе как таковой. Все остальное может разрушиться, но вера в бога, которая является конечной исповедью всех религий мира, остается. Хотя религия может принимать много форм, она будет продолжаться, пока человек останется тем, чем он есть – сочетанием силы и слабости»⁸. Если для Гегеля, как уже говорилось, существует предпочтительная система религии (евангельско-христианская, отнюдь не совпадающая с церковным христианством), Радхакришнан – «релятивист». Нас, однако, интересует сейчас другое: ясно выраженная обоими авторами убежденность в существовании некой единой над-исторической сущности религии. Как бы ни объяснялось это единство (единством бога и человека, природой созна-

⁷ Развитие социальных систем может придавать определенным сторонам жизни общества культовое значение. Так, заключение брака в дохристианских религиях являлось нередко частным и светским делом; христианство превратило этот акт в таинство. Воровство в племенных обществах Африки и Океании считалось вопросом, подлежащим разрешению между обидчиком и обиженным; нарушение же ритуальных правил или покушение на особу вождя рассматривалось как чудовищное святотатство (см. В. Malinowski. *Crime and custom in savage society*).

Между тем ветхозаветная религия возвела «не укради» на пьедестал божественной заповеди. В этом любопытном факте отразилось не только изменение общественного значения частной собственности, но и изменение в средствах регулирования социальных отношений.

⁸ S. Radhakrishnan. *East and West in religion*. London, 1954, p. 18-19.

ния, чувства, подсознания и т.д.), остается представление о религии как о самодовлеющей системе. Это предполагает наличие некоторого набора характеристик («сущность всякой религии»), передающихся благодаря действию особых «механизмов» религиозности (богопознание, откровение и проч.) от одной эпохи к другой, кочующих от одних религиозных систем к другим.

Важно подчеркнуть, что рационалистическая буржуазная критика религии в ее самых радикальных формах XVII–XVIII вв., открыто противопоставившая себя религиозной идеологии, сделала теоретической мишенью своих атак (практической была церковь) именно черты «религии вообще», тем самым предполагая ее существование в виде всеобщей, исторически меняющей свои формы системы обмана, заблуждения, мракобесия. Здесь теоретическая незрелость критики еще раз выразилась в неумении выявить свой предмет, в заимствовании его у своих противников.

Приводившееся выше замечание Маркса о Б. Бауэре глубоко и точно характеризует различие в самом предмете критики религии в буржуазном рационализме и марксизме. Критика религии для Маркса – не борьба «против *религиозного сознания* как против какого-то самостоятельного существа», а выступление человека, общества, «против своей *собственной религиозности*»⁹. Причем, как неоднократно подчеркнуто у Маркса, дело не просто в том, чтобы связать религиозное «существо» с какими-то объективными обстоятельствами жизни, а в том, чтобы на место рассмотрения фикции «религии как таковой» поставить анализ религиозности общества. Маркс писал: «Именно отделение общих принципов религии от ее позитивного содержания и от ее определенной формы противоречит уже общим принципам религии, так как каждая религия полагает, что она отличается от всех остальных – особых, *мнимых* – религий своей *особенной сущно-*

⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 120, 90.

стью...»¹⁰. Переход от разоблачения фантастических представлений о богах и чудесах к рассмотрению того, что представляется божественным и чудесным в различных типах человеческих отношений, – одна из сторон провозглашенного в «Критике гегелевской философии права» превращения «критики неба» в «критику земли».

Для этого анализа не существует религии и религиозной идеологии «вообще»: существуют исторически конкретные системы религиозных (культовых) отношений, занимающие различное место в различных типах общественных систем. Не существует поэтому и задачи рассмотрения какого-то набора свойств, которые можно было бы приписать всеобщей «сущности религии». Реальная проблема здесь – анализ исторически конкретных форм «религиозности» общества, его идеологии, различных его структур в их историческом развитии.

Социальные типы религиозных идеологий

Сопоставив принципы религиозного «восполнения» социальной действительности, свойственные различным культовым системам, мы обнаружим весьма интересное явление: обширнейший набор взаимно исключающих, буквально аннигилирующих друг друга признаков. В числе социальных принципов религий различных времен и народов мы встретим религиозное освящение человеческой жизни и религиозное отрицание ее, проповедь активнейшего священного действия и проповедь священного квиетизма, призывы к отшельничеству врагам и к забвению обид, обращение к исключительности индивида и требование полнейшего растворения личности в богобоязненной массе, апологию покорности судьбе и оправдание борьбы и т.д. Фактически любому более или менее конкретному указанию направления социальной дея-

¹⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 10.

тельности можно найти нечто прямо противоположное в суммарном «арсенале» религиозных идеологий. Все это лишний раз свидетельствует в пользу конкретно-исторического подхода к социальным принципам религии. Задача в том, чтобы видеть исторически преходящее значение этих принципов, их роль в различных общественных системах.

Возьмем в качестве возможного примера исторического членения религиозных систем подчеркнутое Энгельсом различие «национальных культов» и «мировых» религий:

«Все религии древности были стихийно возникшими племенными, а позднее национальными религиями, которые выросли из общественных и политических условий каждого народа и срослись с ними»¹¹. Во всех этих религиях «главным была обрядность. Только участием в жертвоприношениях и процессиях, а на Востоке еще соблюдением обстоятельнейших предписаний относительно приема пищи и омовений, можно было доказать свою принадлежность к определенной религии»¹².

В религиях такого типа идеология еще «вплетена» в ритуал и систему запретов, а мифология играет подчиненную роль, фигурируя главным образом в культовых гимнах как момент ритуального действия. Это, как отмечал Энгельс, — стихийно сложившиеся религии; в их сохранении и распространении главную роль играет традиция соблюдения определенных действий, а не верность каким-либо системам идей. В отличие от племенных и национальных культов древности христианство выступило прежде всего как идеологическая система, поставившая веру выше ритуала, учение своего основателя выше древней традиции.

Племенные и национальные культы неразрывно связаны с определенными социально-политическими системами, самым непосредственным образом обслуживали их. Тот весьма

¹¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 312.

¹² Там же, стр. 313.

ограниченный объем «идеологической нагрузки», который мог содержаться в строго определенных системах ритуальных актов, был вполне достаточен для того, чтобы выразить утверждение или запрет столь же определенного способа деятельности: например, почитание данного царя или запрет прикасаться к его особе.

Для того отношения к жизни, которое отчетливо представлено в племенных и национальных культурах, характерно предъявление людям от имени божеств вполне «земных» и вполне «конкретных» требований. Они непосредственно сводятся к одобрению или неодобрению тех или иных реально существующих порядков и норм. Одни из них изображаются священными (сакрализуются), скажем, царская власть, общинная собственность, персона жреца, правила выбора супруги и т.д., другие объявляются запретными, проклятыми (табу). Впрочем, обе эти характеристики во многих культовых системах сближались настолько, что становились двумя сторонами одного и того же явления. Во многих древних обществах религиозное значение получали половой акт, рождение ребенка, переход подростка в возрастную группу взрослых, передача общественных навыков, обычаев, традиций подрастающим поколениям и многие другие отношения; строжайшими запретами обставлялся порядок выбора брачных пар и т.д.

Роль старейшин рода как его руководителей, хранителей и передатчиков коллективного опыта может находить свое религиозное продолжение в культе предков и в сакрализации авторитета отца семейства. Одно из известнейших поучений Конфуция гласит: «Отец будь отцом, сын будь сыном». В японском конфуцианстве (Накае Годзо – XVII в.) оно получило следующий вид: «...Непочтительное поведение – это адская боль и источник всякого зла. Все, что мы имеем, тело и душа, исходит от наших родителей. Если мы вредим себе, мы наносим вред тому, что не наше, но их. Все ошибки чело-

вечества проистекают из «я сам», когда мы думаем: «Это мое тело», «это мое», но сыновняя почтительность («но») убивает это «я»¹³. Другой авторитет конфуцианства Ничирен делает существенное пояснение к принципу «но»: «Когда отец выступает против суверена, верные своему долгу дети покидают своих родителей и следуют за сувереном. Это – сыновняя почтительность в ее наивысшей форме»¹⁴.

Естественные параллели этим поучениям можно обнаружить в ветхозаветных заповедях: «Почитай отца твоего и мать твою» (Исход, 20, 12); или еще резче: «Кто ударит отца своего, или свою мать, того должно предать смерти... Кто злословит отца своего, или свою мать, того должно предать смерти» (Исход, 21, 15, 17)¹⁵. Здесь, правда, нет непосредственного перехода к освящению особы монарха – в соответствии с характером общества.

В племенных культурах система священных запретов выступает средством поддержания стабильности отношений человека в узких рамках общины. Нарушения ее интересов, любые отступления от раз навсегда установленного, некогда соответствовавшего потребностям общины порядка поведения оказываются табу. В Полинезии «глава племени, как священная особа, есть табу. Прикоснуться к нему – преступная дерзость... С другой стороны, все, к чему прикоснулся благородный, становилось табу для всех остальных. Отсюда явился обычай закреплять право собственности посредством торжественного провозглашения табу, – обычай, применявшийся среди полинезийцев знатными людьми для упрочения своей собственности, но также и для произвольного присвоения чужого имущества. Таким образом, по разделении на сословия запреты табу стали служить интересам благо-

¹³ R. Bellah. Tokugawa religion. Glencoe, 1957, p. 80.

¹⁴ Там же, стр. 82.

¹⁵ Библия. Издание Московской патриархии, 1956, стр. 71, 72.

родных и богатых, увеличивая их могущество»¹⁶.

Правда, известно огромное количество табу, не имевших, по-видимому, какого-либо социального смысла. Это может быть результатом переосмысления и переноса первоначальных табу на объекты мифологического значения. В более развитых религиях запреты (они относятся к священным и проклятым объектам) так или иначе мотивируются религиозным мифом, ссылкой на желание такого-то божества, подкрепляются угрозой соответствующего наказания. Моисеевы «десять заповедей» из Ветхого Завета – не табу. Но на практике, в народном сознании многие религиозные запреты закрепляются без мотивировок, вне связи с мифологией, именно в качестве табу.

Разделение труда в древних обществах, как правило, закреплялось как священное установление. Показательно, что соответствующие мифологические тексты не дают никакого «оправдания» этому разделению, никоим образом не выводят его из каких-то принципов, а лишь утверждают его истинность, его «естественность». «Для сохранения этой вселенной он, пресветлый, назначил особые обязанности и занятия для тех, которые произошли из его уст, рук, бедер и ног», – читаем мы в «Законах Ману». – Брахманам он назначил обучение (веде)... Кшатрию он повелел охранять народ... Вайшию – пасти скот... Одно только занятие владыка предписал шудре – безропотно служить этим (другим) трем кастам» («Законы Ману», гл. I, ст. 87 и сл.)¹⁷. В эпосе о Гильгамеше отделение земледелия от животноводства выражено в легенде о том, как мифический фермер Энанду и пастух Думузи просили руки богини Иштар.

С общественным разделением труда имеют дело и позднейшие религиозные концепции: христианство, вознесшись до официального культа, санкционировало рабство с не

¹⁶ В. Вундт. Миф и религия. СПб., [1910], стр. 279.

¹⁷ См. М. Рейснер. Идеология Востока. М.–Л., Госиздат, 1927, стр. 174.

меньшей энергией, чем «Законы Ману» – кастовый строй. Но в данном случае нам важно отметить, что и Августин, и Лактанций, а потом Фома Аквинат и другие искали какого-то способа «идеологического» объяснения рабства и – что особо важно – неравенства вообще (находя его то в грехопадении, то в естественном законе), а древние племенные культуры довольствуются простой ссылкой на священный характер разделения людей (отнесение начала этого явления к «мифологическому времени» равнозначно такой ссылке).

Яркие показатели непосредственно социального характера племенного культа – включение огромного объема регламентации поведения в состав священной литературы, прямое выведение из абсолютного авторитета правовых и нравственных норм, в том числе детального описания видов преступлений, способов разрешения споров и т.д. В Ветхом Завете, например (см. Исход, гл. 2 и др.) мы находим подробнее изложенные от имени Яхве правила поведения, нормы и порядок наказания и т.д. (Между тем как евангельская литература – Нагорная проповедь – содержит не правила, а абстрактные или даже заведомо неосуществимые «принципы», «ценности» поведения, способные действовать в качестве ориентира, «идеала», фантастического восполнения, но не практического руководства; здесь налицо различные способы нравственного регулирования общественной жизни).

В древних обществах, где носители публичной власти выступают как внешняя по отношению ко всей массе сила, получила развитие сакрализация функций и самой личности монарха. В той или иной форме носитель общественного авторитета наделялся священными чертами.

У многих племен вождь считался воплощением связей племени с космическим порядком (как мы уже отмечали, социальные и природные связи человека не разделялись). У племени маори (Новая Зеландия) вождя считали ответственным за дождь, за солнечный свет, за твердую почву, по кото-

рой ступают подданные. Цари инков и ацтеков при восшествии на престол приносили присягу, обещая, что солнце будет светить, а дождь – орошать поля.

В Древнем Египте культ фараона получил центральное значение в религиозной системе. Фараон считался одним из богов, движущей силой («ка») всего, что делалось в стране, в том числе и в природе. По «Законам Ману» царь создан из частиц восьми главных богов. «По своему (сверхъестественному) могуществу он есть Огонь и Ветер, он – Солнце и Луна, он – Владыка правосудия, он – Кувера, он – Варуна, он – Великий Индра... он – великое божество в человеческом образе» («Законы Ману», гл. VII, ст. 3-15)¹⁸.

Начиная с Августа, римские императоры (большей частью посмертно, но иногда и при жизни) объявлялись богами; культ императорской власти был одной из последних опор разлагавшейся рабовладельческой империи. Модификацией идеи священности государя явилось изображение его как земного наследника (наместника, помазанника) бога или пророка. К Агамемнону обращаются у Гомера со словами: «Тебе вручил Олимпиец скиптр и законы да суд и совет пронесишь народу» (Илиада, IX, 99)¹⁹. В Месопотамии царь выступал носителем священного авторитета, хотя не считался божеством. В тамильском «Курале» царь уподобляется божеству, но не считается им и даже обязывается соблюдать определенные нормы царствования.

Кстати, носителями священного (т.е., иначе говоря, абсолютного, неоспоримого авторитета) выступали не только цари, но, например, и судьи, не говоря уже о жрецах. Судьи именуются богами в Ветхом Завете (Исход, 21, 6; Псалтырь, 81, 1, 6)²⁰. Нас в данной связи не интересует вопрос о том, что происходило раньше: перенесение абсолютности земного

¹⁸ См. М.А. Рейснер. Идеология Востока, стр. 198.

¹⁹ Гомер. Илиада. Гослитиздат, 1960, стр. 141.

²⁰ Библия, стр. 72, 564.

авторитета на небо или «приземление» небесного владычества; важно непосредственное отождествление обоих в рассматриваемых племенных типах культа.

Новозаветная формула «нет власти, которая не от бога» не является простым продолжением древней традиции сакрализации данной власти: она содержит, по крайней мере потенциально, оправдание самого принципа власти, независимо от конкретного ее типа и носителя. Это создало формальную основу как для обоснования покорности заведомо нечестивой, враждебной христианству власти (императоры I–II вв., мусульманские правители), так и для осуждения (реформацией) монарха, потерявшего божественную благодать.

Иной тип, иную структуру религиозной идеологии дают нам «мировые» (или «универсальные») религии, типичными примерами которых могут служить евангельское христианство и буддизм. В них: а) отсутствует непосредственная связь с наличным социальным порядком; религиозное выражение получают более общие стороны человеческого бытия, сохраняющиеся на протяжении целого ряда эпох; б) субъектом оказывается индивид; в) на первый план выдвигаются «потусторонние» ценности; отношение к божеству и священному миру выступает конечной целью; г) создается обширная, собственно идеологическая система (в виде догматики, этики и проч.), которая служит главным средством обеспечения культовых связей, посредником между субъектом и объектом культа. В религиозно-идеологической системе оказываются сконцентрированными культовые оценки, критерии, нормы деятельности людей.

Следует подчеркнуть, что указанное подразделение религий на два основных типа является в значительной мере условным. Следы племенного типа религий в известной мере сохраняются внутри того же христианства, особенно если иметь в виду его «практическое», «массовое» существование. Ведь претензии христианской идеологии на универсаль-

ность, преодоление ритуализма, национальной ограниченности, зависимости от социально-политической организации и т.п. никогда не были и не могли быть осуществлены. В большей или меньшей мере все эти черты древних культов сохраняются и играют свою роль в деятельности христианской церкви во всех ее исторических и современных вариантах. В связи с этим сохраняются в них и различия между типами религиозного «восполнения» социальной действительности, между типами требований, предъявляемых людям от имени всевозможных небожителей.

Поэтому, говоря, скажем, о сакрализации социальных порядков, мы можем сослаться и на определенные тексты, священные для христиан или буддистов, но представляющие более древний уровень культовой системы. В одной и той же книге «Исхода» мы встречаем и «конкретные» указания о правилах судопроизводства, и формулировку общего принципа вроде «не убей». Примерно то же переплетение разных уровней имеется в «Курале».

Субъектом «мировой» религии является религиозный индивид: христианство претендует на универсальность именно потому, что обращается не к «эллину», а к всеобщим свойствам человека как разумного и падшего творения божьего.

Маркс писал, что «для христианства является фантастическим образом, мечтой, постулатом» суверенитет человека, «но человека в качестве существа чуждого, отличного от действительного человека...»²¹. Абстрактный человек, возведенный на пьедестал христианством, не только создание фантазии, это такой же продукт реального исторического развития, как, например, абстрактный труд, абстрактное право. Понятие абстрактного, взятого вне своих общественных связей «раба божия» сложилось в римской империи, подорвавшей традиционные племенные рамки, смешавшей особенности народов, в условиях распространения обмена и то-

²¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 397.

варного хозяйства, универсальности власти и т.д. В этой особенности христианства – «секрет» его способности выражать настроения разных классов и разных эпох, служить идейной формой взглядов, надежд, мечтаний, порой существенно отличающихся друг от друга.

Взгляд на человека как на образ бога, а на общество как на внешнюю, земную (следовательно, кратковременную) рамку личности соответствует христианскому принципу индивидуальной ответственности человека и его личного спасения²².

Если обратиться к «индивидуальной» ориентации мировой религии, нетрудно заметить, что она отнюдь не тождественна отрицанию или осуждению социальных рамок; это не «религиозный анархизм», не «бунт против общества». Эта ориентация воплощает определенный тип управления общественной жизнью через управление поведением составляющих его индивидов. При этом, поскольку кодифицируются не правила, а лишь общие принципы (установки) поведения, то для того, чтобы они могли действовать, нужны особые, нерелигиозные системы интерпретации этих принципов, т.е. перевода их на язык практических указаний, правил. Предполагается, таким образом, существование какой-то светской системы управления общественной жизнью, через посредство и в рамках которой только и могут действовать принципиальные установки христианства. Именно эта последняя система и придает реальное общественное содержание религиозным установкам.

Вот почему нельзя непосредственно отождествлять общехристианский тезис о примате личности и индивидуальной ответственности (христианский персонализм), скажем, с эти-

²² Ср. в буддизме: «...ибо сам человек совершает зло, и сам оскверняет себя. Не совершает зла он тоже сам, и сам очищает себя. Чистота и скверна связаны с самим собой. Одному другого не очистить». (Дхаммапада, XII, 165. Изд-во восточной литературы, 1960, стр. 87).

ческим индивидуализмом, квиетизмом, частнопредпринимательским духом или какой-либо другой конкретной интерпретацией. Персоналистский (в указанном выше смысле) принцип допускает целый ряд истолкований, из которых исторически оказались наиболее «реальными» и важными (речь идет, разумеется, лишь о социальных интерпретациях, а не о философско-геологических) нижеследующие.

1. Паулинистское требование индивидуального оправдания каждого грешника перед богом, противопоставляемое всем формам социально-политической деятельности, надеждам на социальное избавление.

2. Средневековый, феодальный, классически выраженный Аквинатом принцип иерархии бытия, трактующий о подчинении индивида обществу («естественный закон»), общества – церкви, земному телу божию и через нее – богу. Можно провести определенную аналогию между перипетиями христианской концепции личности и судьбами самой социальной категории «абстрактного человека», как о ней писал Маркс. Средневековье знает человека как члена социальной иерархии, как представителя сословия, как вассала, но не как «абсолютную личность». Соответственно этому евангельские принципы персонализма оказываются интерпретированными в духе подчинения индивида социальной иерархии. (В последнее время именно томистское «социальное» толкование персонализма в некоторых своих моментах оказывается удобным как для официальной социальной доктрины церкви, так и для «плюралистических» концепций Ж. Маритена и всех, кто так или иначе пытается «социализировать» христианский идеал.)

3. Индивидуализм Реформации, который принимал характер проповеди «мирского аскетизма», нередко отождествлявшегося с предприимчивостью у Франклина и др.

4. Современный христианский персонализм (получающий наиболее полное выражение в экзистенциалистской фило-

софской теологии, но влияющий на все остальные течения богословия и, что важнее, на массовую религиозность). Здесь старая идея греховности и порочности человеческого существа, подкреплённая ссылками на тёмные стороны общественного прогресса нашего века, превращена в довод против иллюзий социального освобождения. «Христианство не связано с идеалами XX в., в частности, с его политическими идеалами, – пишет влиятельный английский теолог Баттерфилд, считая своей точкой зрения «наиболее религиозной». – Терпимость, демократия, политическая свобода, социальное равенство, бесклассовое общество могут быть мечтами XX в., но мы ещё не доказали, какая из них практична... и что человеческая природа доросла до них»²³.

Противопоставление поисков личного спасения, индивидуального, духовного решения противоречий человеческого бытия надеждам на социальное освобождение – альфа и омега христианского персонализма.

Индивидуалистически ориентированный культ не означает выделения индивида из общественной группы, но придаёт новые формы зависимости человека от общих стандартов поведения. Дело здесь не только в том, что религиозная идеология предписывает всем членам культовой группы единообразный способ отношения к определённым «абсолютным» проблемам бытия. Но само превращение сообщества в массу лиц, формально не зависящих друг от друга, «отрицательно» равных перед богом и социальной необходимостью, перед близким и универсальным гнетом, с неизбежностью ведёт к тому, что механизм сложившихся традиций или механизм «социального отбора» превращает среднemasсовое во всеобщий обязательный стандарт отношений, интересов, вкусов и т.д.; всякие же отклонения от стандарта тот же отбор неумолимо стремится устранить. Немногие единицы смогли воспользоваться правом на «свое» толкова-

²³ Herbert Butterfield. Christianity and history. London, 1958, p. 174.

ние Библии, провозглашенное когда-то Лютером, или вообще на нечто «свое», неповторимое в отношениях к богу и миру, – да и эта неповторимость при ближайшем рассмотрении оказывается кажущейся. Фактическая, массовая, социально значимая сторона религиозного персонализма – это конформизм, стандартизованное «идеологическое рабство» человека. Проповедники религиозного индивидуализма именно потому и решаются отстаивать «непосредственное» отношение всех и каждого к божественному абсолюту, что это отношение фактически всегда опосредовано, стандартизовано, не зависит от воли и вкусов этого «каждого».

Характерной чертой всех «универсальных» культов является противопоставление потустороннего (мифологического) мира реальному. Отсюда – те или иные формы осуждения реальной жизни, религиозного протеста против действительности. Соответственно переосмысливается аскеза, которая здесь уже является не ступенькой к достижению следующего этапа власти и благополучия, а символом отрешения от грешного, злого, исполненного желаний мира. «Царствие божие не пища и питание, но праведность и мир и радость во святом духе» (Римл., 14, 17)²⁴; «...я отказался от всего, с уничтожением желаний я стал свободным» (Дхаммапада, XXIV, 353)²⁵.

Проповедь отрешенности от брэнного мира в различных формах мы встречаем практически во всех современных культурах и религиозных течениях (разница состоит в том, что считается «брэнным» в мире и какая именно «отрешенность» предписывается). Как пишет К. Барт, «христианин – это человек, который бежит от мудрости и глупости этого человеческого мира к завету бога»²⁶.

Но остановиться на констатации этой зримой и афиши-

²⁴ Библия, стр. 1168.

²⁵ Дхаммапада, стр. 118.

²⁶ C. Barth. God in the action. Edinburgh, 1936, p. 128.

руемой стороны «универсальных» культов было бы неправильно. Ни христианство, ни буддизм не являются религиями отшельников, отщепенцев или сектами самоубийц. Они потому и оказали влияние на общество, что нашли формы отрицания мира, которые на деле явились дополнением и даже средством религиозного «восполнения и оправдания» социальной действительности. Во-первых, самые последовательные школы аскетизма (монашества, странничества, отшельничества, дервишизма и т.п.) выступают в мировой религии не в качестве всеобщего образца поведения, а в качестве исключения, удела избранных, которые своим поведением оправдывают «мирскую жизнь» всей массы.

Во-вторых, основой аскетического идеала является отрицание непосредственной связи культовых отношений с личным социальным бытием. Земная жизнь объявляется ничтожно малой по сравнению с вечностью «небесного царства» или бесконечным рядом перевоплощений; но именно в этой жизни от человека требуется приготовить себя (праведностью, т.е. соблюдением тех же священных принципов) к божьему суду, вечной жизни или лучшей участи в следующем перевоплощении.

Уже в раннехристианской литературе (Новый Завет) содержатся все три основные линии отношения к социальной действительности, которые в том или ином сочетании прослеживаются на протяжении всей истории христианства вплоть до наших дней: 1) хилиастическая ориентация на реальное «тысячелетнее царство божие на земле», 2) эсхатологическая надежда на близкий конец погрязшего в грехе мира, 3) идея спасения и оправдания человека перед богом путем смиренного ношения бремени земных тягот.

Христианский хилиазм наиболее полно представлен в тех произведениях раннехристианской литературы, которые не полностью порвали с характерными для ветхозаветной религии устремлениями к реальному национальному освобожде-

нию как священной цели. Как отмечал Энгельс, в «Апокалипсисе» «есть ощущение того, что ведется борьба против всего мира и что эта борьба увенчается победой; есть радость борьбы и уверенность в победе...»²⁷. Апокалиптические видения обещают установление «тысячелетнего царства», под которым можно понимать освобождение от иноземного гнета. Именно племенная ограниченность придавала иудео-христианскому хилиазму реальность; в нем речь шла о принципиально возможных событиях. Можно сопоставить с апокалиптическими картинами миллениума бунтарские проповеди Амоса или Исаяи: «Тогда беднейшие будут накормлены, и нищие будут покоиться в безопасности...» (Исайя, 14, 30)²⁸. Хилиастические представления в подобном «реалистическом» виде играли немалую роль во взглядах христиан первых веков.

Хилиастические мечтания – типичный продукт периода перехода от племенного культа, освящающего какой-то реально существующий (или возможный) порядок, к «универсальной» религиозной системе. «Тысячелетнее царство» (миллениум) раннехристианского вероучения – это социальный порядок, в котором реально разрешены жгучие конфликты эпохи. Средством перехода к этому порядку, правда, оказывалось прямое божественное вмешательство, т.е. речь шла о средствах неведомых и невозможных.

В мировой религии такой хилиазм просто невозможен и он с необходимостью вырождается либо в сектантское бунтарство, либо в прикрытие требования терпения.

Поскольку церковь превращается в государственную (в IV в.), хилиазм обесценивается, превращаясь в элемент все более туманных эсхатологических представлений и оттесняется на задний план религиозной идеологии. В своем более или менее «первозданном» («реалистическом») виде хилиа-

²⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 22, стр. 478.

²⁸ Библия, стр. 694.

стические представления сохранялись в средневековых социальных ересьях, отчасти и в раннебуржуазных революционных идеологиях.

Существенным отличием хилиазма ряда средневековых ересей от раннехристианского являлись попытки достичь заветного «тысячелетнего царства» путем социальной борьбы, которая порой принимала массовый характер. Мистическая оболочка бунтарских движений средневековья была неизбежным следствием идеологической атмосферы эпохи.

Мистические видения, озарения, пророчества оказывались орудием протеста и мятежа в условиях, когда обыденный «здравый смысл» диктовал покорность господству и указывал на нелепость возмущения. Энгельс отмечал значение экзальтации мистических сект, «продолжавших революционную традицию в периоды, когда движение было подавлено»²⁹.

В Европе последнее общественное движение, в котором традиционная христианская хилиастическая идеология играла заметную роль, – английская революция XVII в. Представление о том, что ликвидация монархии открывает эпоху «тысячелетнего царства» справедливости, использовали и Кромвель, и – особенно широко – левеллеры. С аналогичными лозунгами выступали некоторые идеологи американской революции XVIII в.

Не подлежит сомнению, что огромная масса участников средневековых бунтарских движений, а позже и буржуазных революций, показывая на полях битв и в камерах пыток чуда героизма и стойкости, действительно считала, что ее выступления имеют «абсолютное» значение, служат частью божьего суда над всем известным им миром несправедливости. По словам Маркса, каждый класс, боровшийся за власть, с необходимостью должен был представить свой исторически ограниченный, узкий, корыстный интерес в качестве все-

²⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 7, стр. 363.

общего. Но сколь влиятельна ни была эта иллюзия в качестве знамени социального протеста, она никогда не содержала никакой сколько-нибудь реальной его программы, а тем более программы устройства «тысячелетнего царства». Утопические проекты будущего общества, начиная с Т. Мора, строились на основе рационалистического истолкования общества и природы, использовали традицию античной утопии.

Традиционный религиозный хилиазм фактически мертв, если не говорить о хилиастических моментах в учениях отдельных замкнутых сект или «новых» культах, рожденных водоворотом афро-азиатских национальных идеологий. Другое дело – «политизированный» хилиазм ультранационалистических и реакционных движений вроде нацизма, претендовавшего на разрешение всех противоречий жизни в рамках «тысячелетнего рейха». На характере таких идеологий мы остановимся несколько позже.

Социальное значение эсхатологических представлений (о «последних вещах», о «конце мира») также претерпевает определенную и вполне закономерную эволюцию в связи с изменением типа и места религиозной системы в общественной жизни. Система эсхатологических воззрений христианства включает в себя и хилиазм: «тысячелетнее царство» изображается преддверием страшного суда и конца мира. «Знайте, что близко, при дверях. Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как все сие будет. Небо и земля прейдут, но слова мои не прейдут» (Матф., 24, 33-35)³⁰. Из этого ожидания скорого конца света раннехристианские идеологи (это особенно заметно в посланиях ап. Павла) делали выводы о бессмысленности стремления к улучшению земной жизни. Но в зависимости от того, какое значение придается в обществе ожиданию «конца», меняется и место хилиастических представлений. Освобождаясь от полуиудейского хилиазма, христианство шаг за шагом свело на нет исходный социальный смысл проповеди

³⁰ Библия, стр. 1021.

«миллениума». По мере того как нарастали специфические для этой религии черты отрицания материальной действительности, эта проповедь фактически растворялась в отрицании всего земного.

Наиболее приспособленной к условиям развития «мировой» религии оказалась форма отношения к миру, воплотившаяся в проповеди «спасения» (сальвационизм). Она впитала и подчинила себе мотивы освящения и отрицания мира, хилиастических мечтаний и жалкого сервилизма по отношению к господствующему строю, эсхатологических пророчеств о конце мира и проповеди почтения к земным властям.

Характерный тезис проповеди религиозного «спасения» состоит в том, что земная жизнь человека провозглашается какой-то частью потусторонней реальности, средством искупления вины перед божеством или достижения вечного успокоения перед лицом «высших сил». При этом земная жизнь выступает как средство осуществления иллюзорных целей (между тем как в племенных культурах мифологический мир выступает посредником между реальными действиями). Этим оправдывается переплетение мотивов осуждения и освящения действительности.

Эта особенность религий спасения послужила одним из средств завоевания ими влияния в обществе. Буддистское требование «срединного» пути (т.е. не отказ от земных благ, но умеренное пользование ими, притом пользование без вожделения) как массового пути сыграло немалую роль в широком распространении этой религии. Первоначальный ислам, по мнению ряда исследователей (Гольдциер, Массэ), носил характер учения, отрицающего земной мир. Это отражено в Коране: «Вы стремитесь к случайностям ближайшего мира, а Аллах желает будущего» (8, 68 (67))³¹. Однако, когда ислам приобрел черты вполне земного социально-политического движения, подверглись соответствующей переоцен-

³¹ Коран. Изд-во восточной литературы, 1963, стр. 147-148.

ке и религиозные установки Корана. Мусульманский богослов Ибн Са`д, выражая такую переоценку, писал о том, что правая вера должна привести своих сторонников к господству среди арабов и покорению неарабов³².

Потусторонние идеалы ислама, в период распространения халифата оттесненные теократическими устремлениями, нашли свое реальное продолжение в «этическом» толковании вероучения, выдвинувшем на первый план этику покорности, ритуализм, обособленность мусульман и т.д. Именно такая трансформация ислама позволила ему перешагнуть географические и социально-экономические границы халифата и султаната, распространить свое влияние далеко на Восток и на Юг (Африка), выступить орудием борьбы против кастового строя в Индостане и проводником капитализма в Индонезии.

Ветхозаветная религия евреев в целом (как «племенной» культ) сохраняла земную и социально-политическую ориентацию; по-видимому, такой она была и у хазар. И здесь история народа, закрыв пути к реализации этого идеала, разложила его на духовную, внемирскую цель и земной практицизм. Сейчас, применяясь к универсальной моде «социализации» (и секуляризации) религий, ряд теоретиков иудаизма пытается придать установкам своей религии характер неизменных требований «мирского», земного служения богу – «во имя бога утверждать мир и себя и таким образом преобразовывать обоих» (М. Бубер)³³.

Бросаются в глаза существенные отличия в способе отношения к миру, в частности, к социально-политической действительности в различных типах религиозных систем; существует некая традиция в буржуазной науке усматривать в этом противоположность идеологий «Запада» и «Востока».

М. Вебер утверждал, что «общий характер азиатской ре-

³² См. М. Гольдцигер. Лекции об исламе. СПб., 1912, стр. 126-127.

³³ «Religion from Tolstoy to Camus». New York, 1960, p. 426.

лигии» выражается в индуистской установке на приближение человека к божеству через мистический гнозис, через оргиазм, через пассивный аскетизм, но никоим образом не через активное действие, социально-политическую борьбу и т.п.³⁴

А. Тойнби противопоставляет «иудаистскую группу идеологий» (иудаизм, христианство, ислам) «буддаистской группе» (махаяна, хиньяна, послебуддийский индуизм). Для первой группы (к которой, по мнению Тойнби, можно причислить и зороастризм и из которой якобы исходят «либерализм» и «коммунизм») характерен взгляд на историю как на «необратимое движение, управляемое интеллектом и волей», наделение «смыслом» исторических событий. Для второго же типа идеологии (куда оказывается причисленным и эллинизм) история – бесконечное, лишённое смысла повторение; отсюда следует отрицание социально-политической деятельности, сосредоточение религиозной жизни на ритуализме и проч.³⁵

Еще один вариант противопоставления «западных» и «восточных» типов религиозных идеологий мы встречаем у Радхакришнана. «Религия на Востоке, – по его словам, – это порождение внутренней жизни... Это по существу личное достижение индивида, завоеванное трудными испытаниями в одиночестве и изоляции, на вершинах гор и в монастырях». Восточная религия устремлена к потустороннему, духовному, связана с внутренней жизнью и интуитивным мышлением. «На Западе религия – социальное явление, дело церкви, сообщества... опора социальной стабильности и защиты от новшеств. Боги являются проводниками социальных обычаев. Имеют значение церемонии, которые связывают группы. Добрые граждане – это добрые верующие, а те, кто нарушает порядок, оказываются атеистами... Сражаться за Афины в

³⁴ См. М. Weber. The religion of India. Glencoe, 1960, p. 146, 328f.

³⁵ Arnold Toynbee. An historian's approaches to religion. London, 1956, p. 8, 10.

Греции значило сражаться за Афины». Западная религия «по-сусторонняя», практическая, этическая, связанная с «рационалистическим» и «позитивистским типом мышления»³⁶.

Заметим прежде всего, что цитировавшие выше авторы не проводят какой-либо «географической» границы между противопоставляемыми ими типами религий. У Тойнби древнегреческая религия оказывается «восточной», а римская – «западной» (вместе с персидской); по Радхакришнану, первоначальное христианство принадлежит «Востоку», а церковное – «Западу» и т.д.

Такое же сращивание культового отрицания и освящения социальной действительности, с которым мы сталкиваемся в христианстве, можно обнаружить во многих памятниках индийских религий. «Курал» превозносит «величие тех, кто, идя по пути праведности, отрешился от мира», провозглашает, что чистота в мыслях – «это и есть дхарма. Все другое – мишура и пустой звук» (Тирукурал, 21, 34)³⁷. Но он содержит и утверждения совсем иного плана: «Повелитель, справедливо правящий страной и оберегающий своих подданных, почитается своим народом как бог», «истинная страна та, где народ с терпением переносит бедствия... и полностью платит подать справедливому властителю». Или даже: «Тайная служба властелина должна держать под своим окном всех сановников, вершащих дела, близких и родичей правителя, а равно и его соперников». «Донесение, представленное одним

³⁶ S. Radhakrishnan. Указ. соч., стр. 54, 55, 56, 58.

Следует заметить, что подобное противопоставление в современных условиях нередко служит выражением протеста против бесчеловечной, буржуазно-колониаторской технической цивилизации. В таком духе был выдержан доклад индийского социолога А.К. Сарана на Международном социологическом конгрессе в Вашингтоне в 1962 г. (А.К. Saran. Hinduism and economic development in India. – «Archives de sociologie des religions», 1963, N 15, p. 87-94).

³⁷ Тирукурал. Книга о добродетели, о политике и о любви. Изд-во восточной литературы, 1963, стр. 36, 37.

соглядатаем, надлежит проверить с помощью другого соглядатаая», «говори повелителю лишь приятное ему» (Тирукурал, 388, 733, 584, 588, 697)³⁸.

Как мы уже видели, аскетизм и отшельничество могут означать отрешенность от мира отдельных фанатиков, но по своему социальному значению – это средство «отрицательной» санкции незыблемости наличного порядка, своего рода дополнение к проповеди сервизизма и покорности.

Различия в типах религиозной идеологии и различия в исторически действующих комбинациях этих типов – факт несомненный; дело в научном подходе к этому явлению. Как уже говорилось, мы можем видеть здесь прежде всего различия в способах «религиозного» регулирования человеческих отношений, в соотношении этих способов с другими социальными регуляторами. В конечном счете это приведет нас к различию типов социальных систем (притом нередко систем, относящихся к одной и той же экономической формации, например, феодальной). Высказывания Маркса об «азиатском способе производства» подчеркивают важность такого различия. Характер политических переворотов, не затрагивавших основы жизни общества и не нуждавшихся в каком-то универсальном идеологическом облачении, ставил их вне культовых отношений. С этим связана внутренняя, субъективная ориентация «восточных» культов, закреплявших положение человека в «раз навсегда данных», стабильных социальных рамках, в то время как на «Западе» (собственно, в Передней Азии и Средиземноморье), на протяжении небольшого отрезка времени (несколько столетий) крайне нестабильные формы общества вызвали к жизни целую серию культов, непосредственно охвативших социальные и политические отношения.

Общая направленность отношений христианской идеологии к миру достаточно точно выражается поучением «быть в

³⁸ Там же, стр. 63, 91, 79, 88.

мире, но не от мира», которое означает тот же призыв подчиняться нормам и терпеть страдания «грешного» мира, подчиняя свою деятельность в нем сверхзадаче оправдания перед богом. Эта направленность была ясно сформулирована уже Августином в III–IV вв. в его «Двух градах».

Наиболее традиционное течение христианской идеологии объявляет спасение души единственной надеждой верующего. Такие идеи в свое время со всей прямотой отстаивал Лютер.

В настоящее время столь прямолинейное противопоставление христианской и социальной свобод не может пользоваться широкой популярностью. Влияние освободительных движений (а отчасти и прямо и страх перед ними) привело к распространению «социального христианства», провозглашающего, что в божественный план входит и определенное улучшение социальных порядков, «христианизация» общества. «Несмотря на то, что святая церковь в первую очередь осуществляет задачу освящения душ и приобщения их к благам сверхъестественного порядка, она идет навстречу запросам индивидуальной жизни людей и не только в смысле поддержания жизни и ее условий, но также в стремлении к процветанию и цивилизации в ее многочисленных аспектах и в соответствии с различными эпохами», – провозглашает социальная доктрина современного католицизма (*Mater et magistra*, 4)³⁹.

Аналогичные декларации всех крупных церквей и международных церковных центров (в частности, Всемирного совета церквей) если не прямо включают определенные пожелания социальных реформ в свое толкование христианской жизни, то во всяком случае признают их допустимость и соответствие духу христианства⁴⁰. В различных формах

³⁹ «L'Osservatore Romano», 15.VII 1961.

⁴⁰ См. Ю.А. Левада. Современное христианство и социальный прогресс. Соцэкгиз, 1962.

аналогичные суждения мы встречаем в программах современных исламских, буддистских, иудаистских центров, в томистских и в экзистенциалистских течениях теологии и т.д.

Вопрос о возможностях социально-христианской идеологии, точнее, о ее неспособности осовременить христианство мы затронем несколько позже. Отметим пока, что все ее современные разновидности: 1) представляют собой фактически религиозную санкцию социальных явлений и требований, развившихся вне всякой связи с культом; 2) выдвигают на первый план ограниченность социальных рамок жизни людей и соответственно ограниченность рамок всякого социального освобождения, которое рассматривается как один из возможных частных случаев или одно из дополнений духовного спасения.

Здесь перед нами – «внутренняя» граница, предел возможностей христианских концепций общества. Заметим, что установления этой «теоретической» границы недостаточно для определения реальных рамок данной идеологии. Важно выяснить не только вопрос о том, чем могла бы явиться та или иная идеологическая система, но и то, чем она действительно явилась, каким реальным потребностям удовлетворяла. В конечном счете именно второе (место данной идеологической системы в общественных отношениях, характер идеологических потребностей общества) определяет и «внутренние» рамки идеологии. Это позволило Марксу благим иллюзиям «консistorских советников» в христианстве противопоставить исторически реальные «социальные принципы христианства», – те, которые «располагали сроком в 1800 лет для своего развития и ни в каком дальнейшем развитии со стороны прусских консistorских советников не нуждаются»⁴¹. Точно так же Ленин противопоставлял подходу к религии под углом зрения того, чем могла бы быть для социализма идея бога, рассмотрение действительного, «исто-

⁴¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 4, стр. 204.

рического и житейского», социального содержания этой категории⁴².

Это вновь заставляет нас обратить внимание на то, что нельзя оценивать значение даже наиболее «идеологической» культовой системы по одному только внутреннему содержанию идеологии: последняя существует и действует лишь вместе с данной «системой» ее истолкования, навязывания, распространения, не иначе, как через нее. Социальная организация культа, т.е. церкви, традиции, авторитеты и проч., неизменно выступает как посредник между идеологией и массой, для которой она предназначена. Точнее, идеология реально существует именно в системе ее реализации. Реформа Лютера, которая представлялась ему «очищением» истинного христианства от церковных наслоений (а католикам – извращением той же «истины»), на деле оказалась определенной перестройкой всей структуры культа. В некоторой мере это можно отнести к современным попыткам модернизации религиозных систем.

Вот почему неверно характеризовать религиозность индивида или группы их отношением к идеологической системе данного культа. Можно, вероятно, сказать, что мы не встретим такого явления, когда индивидуальное непосредственно определялось бы идеологической системой. Во всех случаях мы сталкиваемся с разными видами соотношений обычаев, «убеждений», «давления среды» (ее разных элементов) и активности индивида и т.д.

Эти оговорки важно учитывать при рассмотрении некоторых особенностей структуры религиозных идеологий.

Как мы уже видели, на том уровне религиозного сознания, который характерен для древнейших, а в значительной мере и «племенных» культов, существуют религиозные (культовые) отношения, которые не выступают в качестве какой-то особой идеологической системы, а соответственно

⁴² См. В.И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 48, стр. 232.

не имеют ни догматики, ни теологии, мифология же в них играет подчиненную роль по отношению к ритуалу и выступает скорее обозначением священного характера какого-либо предмета, чем его «объяснением» или «систематизацией». На уровне же «мировых» религий мы встречаемся с более или менее развитой формой религиозного описания мира, человека, культа, отделенного от культового действия и постольку претендующего на некоторую внутреннюю цельность, – иначе говоря, с системами религиозной идеологии. Для таких систем характерна кристаллизация представлений о «священных» объектах культа (богах и др.), построение кодексов абстрактных принципов поведения, развитие приемов религиозного оправдания действительности.

Поскольку система религиозной идеологии (т.е. система оправданий, объяснений, истолкований) становится посредником между священным предметом и человеком, власть традиции, обычая, общественного авторитета выглядит как власть идей, фантазий, иллюзий над жизнью людей. Здесь приобретают самодовлеющее значение «религиозные» ценности: культовое значение обособляется от социального или даже противопоставляется ему. Видимой «целью» культа и поведения человека в целом становится уже не достижение каких-то земных благ при помощи священных посредников, но служение этим последним и тому подобные сугубо культовые ценности, не действительные ни в какой другой области деятельности. В этой «перестановке слагаемых» (воображаемой, конечно) – в конечном счете все содержание религиозного отрицания мира, идеализации потустороннего и т.д.

«Ритуалистический» культ не занимается вопросом оправдания социального неравенства: он просто санкционирует непосредственно данные отношения (скажем, касты) как священные. «Идеологический» же культ строит целые лестницы рассуждений, которые объясняют наличие зла, греха, неравенства, несправедливости и проч.

В Ветхом Завете, например, в обилии рассыпаны указания о пользовании рабами, описываются действия царей, но никогда и никак не ставится вопрос об оправдании таких порядков: то, что казалось «естественным», вечным, исходящим от высшего безусловного авторитета (бога), не нуждалось в оправдании. Новый Завет содержит уже целую систему оправдания неравенства, гнета, страданий человека (универсальный ключ здесь – ссылка на греховность человеческой природы). Древний миф впервые превращен здесь в основание для «всеобщего утешения и оправдания».

Религиозное «объяснение» каких-либо явлений предполагает включение в состав религиозной идеологии абстрактных критериев (системы аксиологии, например, различения «добра» и «зла»), совершенно не нужных культам, в которых «свое» или «царское» совпадает со священным. Древние мифологии, как правило, не знают такого членения.

Специфической чертой религиозно-идеологических систем является универсальная нетерпимость ко всякому инакомыслию со всеми вытекающими отсюда последствиями. Поскольку критерием религиозности выступает приверженность к определенной доктрине (как мы уже говорили, это требование в массе не реализуется), а доктрина выступает в качестве универсальной, создается целая система идейного принуждения. Острие всего этого принуждения направлено обычно и прежде всего против инакомыслящих в собственных рядах («еретиков»), а это – одно из следствий внутренней «логики» религиозно-идеологической системы.

О характере религиозной идеологии можно судить по характеру ее героев. (Излишне пояснять, что речь идет не о реальных или мнимых прообразах, но о том, какой вид они принимают в зеркале религиозного сознания соответствующей эпохи.) Под «героями» мы будем здесь понимать персонажи культа, поскольку они в каком-то смысле считаются соучастниками человеческой жизни и норм поведения (ска-

жем, в таких развитых религиях, как христианство или ислам, бог лишь частично, главным образом через посредников, выступает в качестве «героя»).

Бросающаяся в глаза черта, присущая героям древнейших и «племенных» культов, – это ограниченность задач, возлагаемых на них религиозной фантазией. «Создатель», «культурный герой», «образец поведения» – разные персонажи, причем в первых двух ролях могут выступать и животные, свирепые и отвратительные чудища, враждебные человеку, а в последней роли – предки. В «универсальных» культах происходит не слияние всех этих функций в одном персонаже (вопреки апологетическим декларациям), но выдвижение на первый план одной из них и формирование соответствующего образа героя. Центром христианского культа является фигура Спасителя (а не Создателя), который наделяется универсальностью функций судьи и адвоката, искупителя и нравственного образца.

Еще более показательна трансформация культовых героев в массовом, т.е. практически действующем, религиозном сознании. Для последнего важно не то, какие черты приписывает герою церковная традиция или богословский авторитет, а какие берет на «вооружение» религиозная масса, т.е. какой герой оказывается мифологическим продолжением ее мыслей, чувств, стремлений. Социальная история религии дает нам богатый выбор подобных преобразений. Сошлемся на культ Марии в католических странах Европы и культ Николая-чудотворца в православной среде.

Другую сторону трансформации религиозной идеологии в процессе ее «систематизации» и «универсализации» составляет изменение функций истории в культе. Любой культ в том или ином «снятом» виде – в мифе, гимне или ритуальном танце – содержит выражение определенных событий истории народа (войны и плена, перехода к оседлости, земледелию, патриархат и т.д.). Поэтому культ может рассматриваться как

исторический источник (требующий, конечно, своей расшифровки). И наоборот: историческое описание может стать элементом культа. Причем история народа может выражаться в самом тексте его мифологии с такой непосредственностью, как в Ветхом Завете, или лишь в его подтексте, в косвенных формах намеков на изменения общественных отношений, которые содержатся в разных слоях греческой мифологии. Но культ никогда не содержит просто объективного описания событий, служащего для удовлетворения определенных нужд познания. История в культе служит совершенно иной цели: утверждению и закреплению определенных культовых отношений. Прошлое «живет» в культе, а не является объектом созерцания. Но «живет» по-разному.

Ссылка на историчность того или иного (реально имевшего место или относимого к мифологическому времени) явления служит в племенном культе показателем его «святости». Все изображение истории евреев в Ветхом Завете является обозначением священного характера соответствующих национальных устремлений.

Универсальная же религия нуждается не просто в обозначении, но в «оправдании» священных установлений. Отсюда тенденция к символическому истолкованию событий прошлого. Здесь опять-таки Новый Завет (евангельская идеология), например, выступает призмой, через которую рассматриваются и оцениваются ветхозаветные события (и здесь то же совмещение более древнего и «идеологизированного» истолкования истории проходит через всю историю христианства)⁴³.

В том, что религиозное изображение человеческой жизни как целого получило свое распространение и влияние, несомненно, сыграла роль его крайняя ограниченность, придававшая ему видимость завершенности, абсолютности.

⁴³ О трансформации исторического материала в «живой истории» см.: N. Assorodobraj. *Zywa historia*. – «*Studia socjologiczne*», 1963, N 2.

Для религиозного сознания в мире (в данном случае – в социальной действительности) решительно все «детерминировано», в том смысле, что так или иначе может быть поставлено в связь с мифологическим миром, определено этой связью. Чтобы пояснить эту мысль, нужно выделить некоторые типы культового детерминизма.

Наиболее явно различие между теми типами «религиозного детерминизма», которые представлены, с одной стороны, христианством, с другой – буддизмом. В первой из этих систем действия людей соотносятся с «личным» божеством, замыкаются в нем. Отдельные человеческие акты обретают «смысл» в связи с их оценкой «недремлющим оком» божества, с их ролью в его планах. В противоположность этому буддизм и индуизм соотносят человеческие поступки с бесконечным рядом раз навсегда установленных превращений (самсара); не отдельные поступки людей и не события истории общества, а весь бесконечный ряд их составляет целостную «замкнутую систему» и лишь он обладает «смыслом». В этой связи стоит и противопоставление характерной для христианства идеи бога-промыслителя восточной по происхождению или по распространению идее предопределения, рока, «кармы».

Именно для христианской (или, точнее, иудео-христианской) идеологии, которая включает историю в культ, характерно представление о «священном смысле истории». Оно предполагает, что последовательность событий человеческой жизни в конечном счете подчинена движущей силе, плану, мерилу, находящимся вне этих событий или по крайней мере обособленных от их внешней, эмпирической стороны.

Ветхозаветное повествование (как целое) усматривает «смысл» перипетий истории евреев в соблюдении и нарушении завета с богом. В XVIII в. имела широкое распространение книга Боссюэ «Размышления о всеобщей истории», в которой проводилась мысль, что развитие и гибель различных

царств непосредственно выражает суд божий над человеческом. Сейчас, однако, даже католический теоретик д`Арси считает подобную трактовку смысла истории безнадежно устаревшей⁴⁴. Хотя и в наши дни в рамках христианской идеологии можно встретить нотки непосредственного отождествления исторических событий с элементами божественного плана (по Н. Бердяеву, например, мировая война и революция в России – «малый апокалипсис»), они не характеризуют ее основных тенденций.

В гегелевской философии идея «бога истории» потеряла непосредственную связь с культом. Трансцендентный смысл истории как будто заменен имманентным, который, однако, тоже оказывается внешним, предзаданным по отношению к реальному историческому процессу. Тем более относится это к исторической схеме Тейара де Шардена, которая также весьма далека от исходного, культового образца. Сколь бы далеко от культа ни отстояла та или иная философско-социальная концепция, поскольку в ней присутствует предзаданный, внешний «смысл истории», она восходит к традиционной антропоморфно-замкнутой системе представлений о мире.

В различных течениях современной христианской идеологии эта концепция теряет свой «непосредственный» историзм: носителем культового значения обычно объявляется не эмпирическая сторона истории, а «духовное» содержание человеческой жизни. «Если в истории имеется смысл, – пишет Г. Баттерфилд, – то он состоит не в системах и организациях, которые охватывают длительные промежутки времени, но в чем-то существенно более человеческом, в чем-то, кроющемся в каждой личности, рассматриваемой для мирских дел как цель в себе»⁴⁵. По его мнению, христианский взгляд на исто-

⁴⁴ См. M. D'Arcy. The meaning and the matter of history. A Christian view. New York, 1959, p. 96.

⁴⁵ H. Butterfield. Указ. соч., стр. 90.

рию должен уподоблять последнюю не «поезду, единственная цель которого в том, чтобы достичь конечного пункта», но музыкальной симфонии, где «в определенном смысле цель может состоять в архитектуре целого, хотя в другом смысле каждый фрагмент может иметь свое собственное самооправдание»⁴⁶.

Здесь очевиден отказ от вышедшего из моды ветхозаветного «бога истории», что в данном случае тождественно отрицанию каких бы то ни было социальных рамок спасения (соответствующие высказывания Баттерфилда мы уже приводили). Замкнутым, имеющим «цель в себе», оказывается процесс сугубо индивидуального общения человека с богом (и только с ним). При этом само содержание этого «индивидуального» при ближайшем рассмотрении оказывается вполне отрицательным: это отрицание социального, временного, исторического, отрицание, лишенное своего противовеса в утверждении какого-то конкретного индивидуального и потому повисающее в воздухе. Но это уже другая проблема – вырождение религиозного индивидуализма.

В призме религиозной идеологии поведение человека приобретает смысл, лишь поскольку оно включено в культовую систему, т.е. опять-таки поскольку оно «замкнуто», сведено к самодовлеющей антропоморфной схеме. Человеческие поступки, их условия и их результаты трактуются здесь под углом зрения «ответственности» перед божеством (личным или безличным), «исполнения» и «нарушения» священной обязанности (необходимости), «воздаяния» и «возмездия» и т.д.

Можно отметить три типа подобной трактовки поведения человека.

1. Провозглашается существование заведомо данной, восходящей к «незапамятным временам» и постольку не подлежащей переменам последовательности действий, которую

⁴⁶ Там же, стр. 91.

человек продолжает своей жизнью.

Наиболее простой и, так сказать, цельный вариант такого типа содержит буддийская концепция кармы (не связанная с представлениями о личном божестве, божественной воле, добре и зле). Согласно идее кармы, любой поступок человека является необходимым следствием всей мировой связи и всех поступков данного лица в бесконечных его предыдущих воплощениях. Здесь цепь человеческих дел смыкается с божественным абсолютом в бесконечности, а значит отдельные поступки никак не изменяют принятого порядка.

2. Иной вариант религиозной трактовки человеческой участи мы встречаем в политеистических системах, например, эллинской и особенно в зороастрийском дуализме. Гомеровская мифология истолковывает любые противоречия человеческого поведения соперничеством между богами⁴⁷. В зороастрийской религии ясно противопоставлены друг другу доброе и злое начало (Ормузд и Ариман), определяющие поступки людей.

3. Возможность выбора способа поведения приписывается человеку («свобода воли»). Эта установка связана с общим тезисом монотеистических религий, приписывающих боже-ству всеблагость и абсолютность; отсюда и представление о злой воле, гордыне, греховности человека как носителя зла⁴⁸. Собственно говоря, именно здесь возникает пресловутая бо-

⁴⁷ См. чрезвычайно интересные соображения В.Н. Ярхо об изменении понимания ответственности при переходе от «Илиады» к «Одиссее» в его статьях: «Вина и ответственность в гомеровском эпосе» («Вестник древней истории», 1962, № 2); «Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека» («Вестник древней истории», 1963, № 2).

⁴⁸ Это, конечно, не взаимоисключающие типы религиозных трактовок человеческой жизни. В зороастризме уже есть идея о выборе человеком влияний Ормузда и Аримана; в христианстве до последнего времени живет идея «антибога» – дьявола и т.д. Можно сказать, что каждый последующий из отмеченных выше трех типов содержит нечто новое как добавление к тому, что он наследует от предыдущих.

гословско-философская проблема соотношения «предопределения» и «свободы воли», породившая нескончаемые варианты трактовок и нескончаемые дискуссии (например, в христианстве – от пелагианства в V в. до кальвинизма в XVI в. и новейшего протестантизма).

В рамках замкнутой системы, которую строит религиозное сознание, иерархия форм общественно необходимой деятельности человека разлагается на противостоящие друг другу полюсы «свободы» и «предопределения». Отсюда и исходят абстрактно-философские, бесплодные постановки этой проблемы: предпринимается попытка как бы одновременно взглянуть на них с двух противоположных направлений – от субъекта к объекту и наоборот.

Излагая «православную» трактовку соотношения предопределения и свободы воли – нечто вроде полупелагианства, – известный религиозный философ Вл. Соловьев признавал, что это не более как «догматическое решение вопроса» (т.е. толкование соответствующих решений вселенских соборов), которое никак не проясняет решения «философского»⁴⁹. Это признание избавляет нас от необходимости демонстрировать несостоятельность таких «решений».

Ни одна самая «абсолютная» концепция божественного предопределения, если принимать в расчет ее массовое значение, а не отшельническую и т.п. «экзотику», не считает все человеческие действия и помыслы предзаданными, предначертанными. В любых вариантах таких концепций мы встречаем представление о каких-то священных (предзаданных) рамках, в которых движется «обычная» человеческая деятельность и которыми ограничены возможности человеческого «выбора», «степени свободы», «ответственности». Характер этих «священных рамок» жизни позволяет судить о типе культовой организованности общественной системы.

⁴⁹ См. Вл. Соловьев. Предопределение. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. 49. СПб., 1898, стр. 15-16.

Очевидно, например, что индийская концепция кармы стимулирует предельно пассивное отношение к действительности, ее вполне «логическим» завершением выступает требование отказа от желаний как средства преодоления несчастий. Но это – если, разумеется, брать массовое значение такой концепции, – не предполагает отказа от напряженного труда, от соблюдения государственных повинностей и т.д. Дело лишь в том, что вся эта многообразная, порой изобретательная борьба за жизнь из поколения в поколение должна была разворачиваться в одних и тех же рамках установившихся форм общения.

В «литературных» (утративших культовое значение) вариантах концепции предопределения мы встречаем аналогичное выделение в хаосе действительности каких-то «священных рамок», в которые оказываются влитыми любые варианты «свободной» деятельности человека и которых нельзя избежать никакими ухищрениями. Так не могут избежать зловещего предначертания судьбы Эдип и «вещий Олег». Обе легенды утверждают неизбежность не каждого шага героев, как будто вполне свободных в выборе конкретных действий, а лишь узловых, конечных, «абсолютных» точек жизненного пути. Именно в этих точках (момент предсказания и исполнения его) и совершается смыкание реального мира с мифологическим.

Место, которое приписывается таким «точкам» культового значения в реальной действительности, неодинаково в различных религиозных системах.

Как известно, избрание человека богом считается предопределенным и в исламе, и в кальвинизме, причем в обоих случаях перед нами явно «активные» разновидности фатализма. Но Коран, продолжая традицию «племенных» культов, включает в предмет священного предопределения земную и политическую судьбу правоверного, требование покорности пророку, священной войны с неверными. Здесь ак-

тивный фатализм направляется в русло традиционных форм деятельности, хозяйствования, покорности.

Близки к этому типу фаталистические концепции средневековых хилиастов или революционных пуритан XVII в. с той, однако, существенной разницей, что у них в роли «традиционных», «священных», подкрепленных библейскими авторитетами форм деятельности оказывалась, например, борьба с монархией⁵⁰. Яростными приверженцами такого толкования предопределения были, например, английские индипенденты и пуритане. Кромвель утверждал не раз, что он исполняет божественное предназначение. Слепая уверенность в правоте избранного пути придавала энергию нескольким поколениям буржуазных революционеров. «Только тот пойдет далеко, кто не знает, куда он идет», – говорил Кромвель⁵¹, и он не ошибался: ни его солдаты, ни позднейшие герои буржуазных революций не показали бы и ничтожной доли самоотверженности и стойкости, если бы знали, какими в действительности окажутся плоды их подвигов.

Впрочем, более серьезное влияние оказали иные формы приложения кальвиновской догмы предопределения, которая, по словам Энгельса, «отвечала требованиям самой смелой части тогдашней буржуазии»⁵². В устах В. Франклина, например, она приобретала вид энергичнейшей проповеди частного предпринимательства.

Главное же историческое значение кальвиновской концепции предопределения, далеко не полностью осознанное ее первыми проповедниками, состояло в стремлении вынести «точки культового значения» вообще за рамки реальной

⁵⁰ Недавний пример подобного перетолкования традиций – йеменский переворот 1962 г., ликвидировавший теократию эмира со ссылкой на помощь Аллаха.

⁵¹ См. Ф. Капелюш. Религия раннего капитализма. М., Изд-во «Безбожник», 1931, стр. 66.

⁵² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 22, стр. 308.

жизни. Бизнес больше нуждался в освобождении от религиозной или моральной традиционно-идеологической опеки, чем в соответствующей идеологической санкции: чем шире развивалась система частного предпринимательства, тем яснее становилось, что она создает собственные стимулы, меры, санкции, не требующие мифологических восполнений. Кальвинизм явился поэтому не столько средством религиозного освящения буржуазного переворота и буржуазного предпринимательства, сколько – по крайней мере, в тенденции – средством секуляризации жизни буржуазного общества, ее избавления от религиозного влияния. Священные рамки жизни оказывались фактически сугубо формальными, сведенными к ритуалистическому оформлению брака, смерти, воскресного отдыха и т.д. Главным содержанием и смыслом жизни буржуазная действительность делает то, что лежит между этими точками, т.е. повседневный практический процесс жизни.

СУДЬБЫ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Социальные факторы секуляризации

В этой главе мы обратимся к рассмотрению современных процессов развития, изменения, вырождения, упадка религии как социального явления. Здесь в нашем распоряжении имеется, на первый взгляд, исключительно богатый и красноречивый материал как в виде признаний самих церковных авторитетов, различных «властителей дум» буржуазного общества, так и в виде данных соответствующих социологических исследований. «Общий глас» практически всех авторов, рассматривавших за последние годы этот материал, сводится к констатации прогрессирующего упадка общественного значения культовых систем, самоотстранения человека от каких бы то ни было «священных» ценностей, высвобождения различных сфер общественной жизни и общественного сознания от культовых связей.

В религиозоведческой литературе весь этот процесс (или совокупность процессов) обычно получает самое общее обозначение в термине «секуляризация», который имеет весьма широкое распространение, но не имеет сколько-нибудь строгих определений. Последнее обстоятельство связано с отсутствием цельного научного подхода к анализу соответствующих явлений. Впрочем, как раз широта термина «секуляризация» в данном случае удобна для нашего рассмотрения проблемы, поскольку это дает формальную возможность сопоставить процессы, происходящие на различных социальных уровнях, в разных странах и общественных системах при неодинаковом участии политических факторов, сознательности, с неодинаковой основательностью и глубиной. Оперировать в столь широком значении с понятиями «пре-

одоления», «угасания» религии и т.п. было бы значительно труднее.

В качестве удобного исходного момента рассмотрения еще раз возьмем старую, но не потерявшую еще полностью своего влияния, рационалистическую концепцию XVII–XVIII вв. (восходящую к античному свободомыслию). «Если незнание природы дало начало богам, – писал Гольбах, – то познание ее должно уничтожить их. Вместе с ростом просвещения человека растут его силы и его средства; науки, искусства, ремесла несут ему свою помощь; опыт делает его более уверенным, помогая ему оказывать сопротивление многим явлениям, перестающим пугать его, лишь только он познал их. Одним словом, людские страхи рассеиваются соответственно степени просвещения людей. Просвещенный человек перестает быть суеверным»¹. Это типичное и классически четкое выражение интересующей нас позиции. Отметим два ее момента.

1. Речь идет прежде всего о «знании», которое торжествует над «незнанием». Религия ассоциируется с ложным знанием. Пороки этой ассоциации мы уже разбирали.

2. Проблема секуляризации, освобождения от религии сводится к избавлению человека от некоего внешнего груза, устранению внешних препятствий для деятельности «естественного» разума, «естественной» морали и т.д. При этом предполагается существование «готового», «естественно-атеистического» человека под религиозной оболочкой. Отсюда вытекало, между прочим, что секуляризация является сугубо «отрицательным» процессом освобождения человека («свобода от» чего-либо, а не «свобода для» чего-либо), чисто разрушительной задачей².

¹ «Французские просветители XVIII в. о религии». Госполитиздат, 1960, стр. 677-678.

² С этим, между прочим, связана довольно прочно укоренившаяся установка на рассмотрение прежде всего факторов, мешающих секуляриза-

Подчеркнем вновь, что нас в данном случае интересует в приведенной фразе Гольбаха не отсутствие ссылок на социальные, классовые моменты, а прежде всего сам строй мысли, который воплощен в ней. Он находит свое непосредственное современное продолжение в упрощении проблемы воздействия науки на религию.

Очевидно, что секуляризация связана с научным прогрессом нашего времени. То обстоятельство, что упадок религиозности наблюдается повсеместно в развитых капиталистических странах при упорном сопротивлении церкви, поддерживающего ее государства и т.д., представляется подтверждением роли науки, техники, образования в потере религией своего общественного веса.

Наблюдаемая параллельность процессов секуляризации и научно-технической революции еще не определяет характера причинных связей между ними: остается открытым вопрос о том, как осуществляется воздействие научных открытий на религиозность, в какой мере упадок религиозности влияет на распространение научных взглядов (и способов мышления), наконец, от каких третьих процессов зависят оба названных.

О прямом разрушительном воздействии научной мысли на религиозность людей мы с известным основанием можем говорить постольку, поскольку определенные открытия дают новую физическую картину мира, отрицающую взгляды, освященные религиозным авторитетом (гелиоцентризм против геоцентризма, астрономическое и геологическое время против библейской хронологии и т.д.), или естественное объяснение «чудесных» феноменов (спор о природе окаменелостей, психотерапии и т.д.).

Примеры подобных непосредственных столкновений научной мысли с религиозными авторитетами общеизвестны. Именно эту сторону дела видели и выпячивали старый ате-

ции («причины живучести» религиозных представлений и т.п.), предполагающая «естественным» сам ее ход.

изм и рационализм и шедший в их фарватере естественнонаучный атеизм прошлого века. С представлениями о вытеснении «ложного знания» «истинным» тесно связана идея о том, что научное решение «мировых загадок» призвано вытеснить религию из человеческого сознания (правда, известное исключение иногда делалось для морального сознания). Этот образ мышления со всей наглядностью виден у Эрнста Геккеля в «Мировых загадках»³ и в значительной мере характерен для «духа естествознания» в прошлом веке.

Как известно, научная революция XX в. существенно изменила представление о способах решения «мировых загадок». Современное научное мышление включило в свой состав признание бесконечной, не исчерпываемой никаким данным способом описания, сложности и многообразия действительности. В этом, кстати, один из важнейших показателей разрыва научного мышления с антропоморфными «замкнутыми» моделями мира и познания, являющимися наследством примитивных форм культуры. Одно из основных методологических достижений современной науки – умение не только «смотреть в глаза неизвестности», но и оперировать с характеристиками этой «неизвестности» (бесконечные величины, случайные процессы, принцип дополнительности и т.д.).

Выявление этой черты современного научного знания широко используется в религиозной апологетике как формальный повод для заявлений в том духе, что неисчерпаемость природы означает сохранение «места для творца». Эта нота резко выражена в «историческом» (по словам Ф. Франка) утверждении А. Эддингтона: «Вероятно, можно сказать, что заключение, которое можно вывести из этих аргументов, взятых из современной науки, таково, что религия впервые

³ «Число мировых загадок непрерывно уменьшалось в течение девятнадцатого века, и в конце концов они свелись... к проблеме субстанции» (Эрнст. Геккель. Мировые загадки. М., ГАИЗ, 1935, стр. 409).

стала возможной для разумного ученого около 1927 года»⁴. Или у А. Эйнштейна: «Конечно, учение о личном боге, вмешивающемся в естественные события, наука никогда не сможет опровергнуть в подлинном смысле, ибо это учение всегда найдет убежище в тех областях, где научное знание еще не может утверждаться»⁵. Эта же нота звучит в известном рассуждении Пия XII о том, что бог «ждет нас за каждой дверью», открываемой наукой⁶ и т.д.

Вся подобная схема рассуждений на деле сводится к передвижению представлений о боге и священном в область недостижимого и неведомого. Будучи последовательно проведена, такая точка зрения представляется самоубийственной и для теологии, и для массовой религиозности.

Большого внимания, однако, заслуживает другое соображение, которое обычно выдвигается вместе с упомянутым выше – о разноплановости научного мышления и культовой системы, которые лишь эпизодически могут непосредственно перекрещиваться друг с другом. Мы уже обсуждали вопрос о месте «натуртеологических» взглядов в религиозной системе. Несомненно, что теоретико-познавательные задачи действительно не составляют центра религиозной системы. Никакое конкретное открытие, никакой научный факт не дают непосредственного опровержения какой бы то ни было религиозной системы как таковой. Всякое изменение в понимании природных явлений или даже всей картины мира или каких-либо моментов «священной» истории может быть истолковано как изменение в понимании конкретных путей осуществления божественной воли и т.п. Причем, вообще говоря, переосмысление тех или иных моментов «религиозной натурфилософии» не является каким-либо новшеством современного фидеизма: как мы уже отметили, это один из мо-

⁴ См. Филипп Франк. Философия науки. ИЛ, 1960, стр. 386.

⁵ A. Einstein. Aus meinem späteren Jahren. Stuttgart, 1952, S. 33.

⁶ «A treasury of catholic thinking». New York, 1953, p. 8-9.

ментов развития всякой культовой системы, состоящий в том, что происходит как бы наложение новых «слоев» культовых значений на нижележащие.

Гегель писал, что нет такого нового явления, которое нельзя было бы как-нибудь подогнуть под старые представления. История религиозной и религиозно-философской идеологии последнего времени наглядно показывает нам, сколь справедливо это замечание. Вряд ли можно найти такое открытие в современной науке, которое не попыталась бы «присвоить» себе какая-либо теологическая школа или которое – вопреки всякому здравому смыслу – не сочеталось бы с религиозными воззрениями в сознании каких-то групп людей и в каких-то разновидностях массового сознания. Весьма наглядно выступающее в современном буржуазном обществе многообразие вариантов существования и оправдания культа дает нам бесчисленные примеры подобных okazji, скажем, в лице ученых теологов, верующих ученых, набожных интеллигентов и мистически настроенных операторов ракетных установок⁷.

Эту ситуацию нельзя теоретически преодолеть так, как это пытался делать старый и «старомодный» (по удачному выражению А. Робертсона) рационализм, – именно: логическим опровержением каждого следующего шага религиозной апологетики. Такая установка с неизбежностью заводит в «дурную бесконечность», где всякому действию тезиса находится «равное и противоположное ему по направлению» действие антитезиса. (Можно указать и на «вечные» мотивы в теологических «антитезисах»; таковы, например, универсально применяемые ссылки на непостижимость действий

⁷ Широкую известность получила молитва, сочиненная и записанная на магнитофон космонавтом Г. Купером во время его полета (май 1963): «Отец, мы благодарим тебя за то, что ты позволил мне совершить этот полет... и увидеть все те удивительные вещи, которые ты создал» и т.д. («The New York Times», 22. V 1963).

божества или, напротив, на божественный характер самого человеческого познания и т.п.)

Но не следует забывать, что эта «дурная бесконечность» – не более, как воображаемая ситуация, а точнее, – искусственный продукт узкорационалистического представления о религии и ее опровержении. Достаточно перейти от суммарного «фидеиста вообще», который оказывается совершенно непотопляемым в море абстрактно-рационалистических доводов (поскольку он абсолютно не ограничен в выборе средств интерпретации науки и поддержки религии), к какой-либо реально, массово действующей (и постольку определенной, ограниченной, скованной рамками традиций и пр.) культовой системе, как положение совершенно меняется: становятся видны «внутренние границы» любой системы религиозной апологетики. Переход от вневременной структуры к конкретно-историческим формам ее существования по существу, как мы уже говорили, предполагает переход к иному плану рассмотрения проблемы, от абстрактного «религиозного языка» к общественно значимым формам его действия в качестве средства общения (коммуникации), иначе говоря, к религии как социальному явлению.

Добавим к сказанному, что, ограничившись изображением связи науки с религией в плане «борьбы истинного и ложного знания», старомодный рационализм в недоумении останавливается перед фактами массовой религиозности в передовых и культурных странах. (Два столетия тому назад Дидро писал, что если человеческий разум не будет остановлен в своем движении, то через пятьдесят лет религии исчезнут с лица земли...) Но если быть последовательным, придется признать, что в таком плане нельзя объяснить и нынешнее падение доверия к религии: ведь оно происходит как раз в то время, когда становится все более ясно, что самые крупные достижения науки свидетельствуют о неисчерпаемости секретов природы и что самые сенсационные техниче-

ские достижения иногда оказываются побочными продуктами гонки вооружений и средствами ее усиления. Здесь перед нами крушение либерально-«рационалистических» (и идеалистических) иллюзий в науке.

Когда мы переходим к рассмотрению сегодняшнего соотношения научного знания и религиозных систем в социальном плане, это значит, что нас интересуют не просто сопоставления тезисов и антитезисов на бумажном листе философской абстракции, но то, каким образом они существуют и взаимодействуют в сознании и деятельности масс, в общественной практике и через ее посредство. Деятельность общественной системы как целого – это тот «посредник», та «среда», в которой взаимодействуют наука и религия, более того, это «субстрат» всего их взаимодействия. Можно и должно противопоставлять друг другу научное и религиозное мировоззрения. Их борьбу можно проследить в истории философии, нередко в противоречиях теоретических конструкций одного и того же мыслителя. Но в данном случае, поскольку нас интересует анализ социальной стороны вопроса, борьба мировоззрений выступает не как противопоставление философских концепций, а как противопоставление типов управления в социальной системе.

Создается, правда, впечатление, что высказанному положению противоречат имеющиеся в нашем распоряжении свидетельства о том, как объясняли свой отход от религии многие люди науки.

Наиболее известны автобиографические высказывания Дарвина. В период учения у него «не было... ни малейшего сомнения в точной и буквальной истинности каждого слова Библии». «Меня совершенно не поражало, насколько нелогично говорить, что я верю в то, чего я не могу понять и что фактически [вообще] не поддается пониманию»⁸. В период плавания на «Бигле» под влиянием размышлений о содержа-

⁸ Чарлз Дарвин. Сочинения, т. 9. Изд-во АН СССР, 1959, стр. 189.

нии Библии, сравнения различных вероучений, а также критического рассмотрения доказательств бытия божия ученый, по его словам, пришел к отрицанию всей христианской догматики. «Так понемногу закрадывалось в мою душу неверие, и в конце концов я стал совершенно неверующим»⁹. Это откровенный и исключительно интересный рассказ ученого о своем пути к неверию (или, точнее, об осознании им этого пути). Здесь перед нами пример осознанного, аргументированного, логически обоснованного отрицания религии. И отнюдь не случайно (по отношению к принятой схеме рассуждений) к этому неверию примешана толика агностицизма: «Тайна начала всех вещей неразрешимая для нас, и что касается меня, то я должен удовольствоваться тем, что остаюсь Агностиком»¹⁰.

Если доказанный теизм в лучшем случае оказывается деизмом, то обоснованный «чисто» естественнонаучным путем атеизм почти столь же неизбежно получает агностический оттенок; в той или иной мере он свойствен многим мыслителям Просвещения и естественнонаучному материализму XIX–XX вв. (например, Э. Геккелю и др.).

Рассказ И.П. Павлова о его пути к неверию по своей схеме практически совпадает с дарвиновским: «Я ведь сын священника, вырос в религиозной среде, однако, когда я в 15–16 лет стал читать разные книги и встретился с этим вопросом, я переделался». «В 14–15 лет я прочел Чернышевского и был поражен реальностью и силой мысли, и я в три дня переделался»¹¹.

А. Эйнштейн в своей автобиографии рассказывал о том, как «резко окончилась» в двенадцатилетнем возрасте его глубокая детская религиозность: «Читая популярные науч-

⁹ Чарлз Дарвин. Сочинения, т. 9, стр. 205; ср. также стр. 206–210.

¹⁰ Там же, стр. 209.

¹¹ «Павловские клинические среды», т. III. М.–Л., Изд-во АН СССР, 1957, стр. 360; т. I, 1954, стр. 533.

ные книги, я скоро пришел к убеждению, что в большинстве своем рассказы Библии не могут быть истинными. Следствием было поистине фантастическое свободомыслие...»¹².

Такого рода свидетельства исключительно ценны во многих отношениях: они ясно выражают факт разрыва крупнейших деятелей науки последнего столетия с рутинными религиозными воззрениями на мир, а также – что не менее важно – способ их осознания этого факта. Возникают, однако, вопросы о том, в какой мере можно судить о таких поступках по их осознанию, а также о том, сколь характерен для массового процесса секуляризации именно тот путь отхода от религии, по которому шли «великие мира науки».

Очевидно, прежде всего, что открытие Ньютоном закона всемирного тяготения противоречило библейскому взгляду на мироздание не в меньшей мере, чем открытие естественного отбора Дарвином. Механика Архимеда и логика Аристотеля, астрономия Птолемея бесспорно не укладывались в рамки мифологической картины мира. Почему же в одних случаях, а точнее, в одних исторических условиях научные открытия не выступали в роли разрушителей традиционных верований – в том числе у их творцов, а в других случаях оказывались средоточием широкой и порой острой мировоззренческой борьбы? Решение этого вопроса дает нам лишь обращение к той общественной «почве», на которую падает «посев научный», к тому «духу эпохи», который придает социальный «вес» определенным явлениям в науке. Переходя от фигурального пояснения к более точной терминологии, нужно будет сказать, что здесь речь идет о включении данного явления в определенную систему социальных значений.

Учет этого обстоятельства лишает какой бы то ни было загадочности так называемую проблему религиозности ученых, которую нельзя разрешить прямым сопоставлением научной деятельности и религиозности данного индивида и ко-

¹² «Albert Einstein – philosopher-scientist», 1959, vol. I, p. 3-5.

тору постоянно используют в своих интересах апологеты фидеизма. Обращение Бутлерова к спиритизму столь же мало можно «вывести» из его химических занятий, как и ортодоксию Менделеева из периодической системы или политический консерватизм какого-либо члена Королевского общества из его научных взглядов. Во всех случаях мы имеем дело не с конструированием мировоззрения (типа мышления) данным индивидом, а с восприятием им действующих в данной среде логических стандартов. Объяснению здесь подлежит в первую очередь характер таких общезначимых стандартов, их распространенность и т.п., а потом уже вероятность данного индивидуального выбора.

Прямое столкновение старых и новых взглядов может играть важную и решающую роль в таком выборе, особенно если речь идет о человеке «цеха ученых», живущем в атмосфере науки и привыкшем видеть научные (рациональные) мотивы собственных рассуждений. Здесь опять-таки нельзя не учитывать «дух» среды и эпохи.

Переносить эту схему на поведение (и на самосознание) масс было бы неправомерно. Многочисленные социально-психологические исследования последних лет показали, что среди мотивов разрыва с религией, указанных различными информаторами, самостоятельное взвешивание научной аргументации занимает второстепенное место, и это весьма показательно (если учесть размах научно-просветительской пропаганды). Но при всех условиях подобные сведения о характере осознания людьми процессов собственного «духовного» развития в лучшем случае могут играть вспомогательную роль при объяснении этих процессов. Именно то обстоятельство, что изменения в структуре общественного сознания, в структуре форм общения людей происходят помимо их индивидуальных желаний и стремлений и лишь отчасти осознаются в обычных условиях (вне специальной ситуации эксперимента), делает возможным научный подход к анализу

этих изменений.

Обращение к «массовому» (или «массовидному») сознанию прежде всего приводит к выводу о том, что наука непосредственно никогда не занимает в нем доминирующих позиций. Характер современной науки делает «физически» невозможным (слишком велик информационный объем) непосредственное овладение индивидом всей суммой научных знаний. Если не учитывать школьно-популярных изложений начатков наук, а также иногда знаний в какой-либо сравнительно узкой области, в которой может специализироваться данный индивид, он имеет дело с богатствами науки лишь в их «овеществленной», «общественной» форме, т.е. в виде соответствующих технических и отчасти социальных структур (организация производства и т.д.) и то в достаточно ограниченной мере. Ведь представляется очевидным, что жизненные отношения человека лишь в сравнительно небольшой степени могут опираться на освоенные им лично знания. Это объясняется, между прочим, и тем простым обстоятельством, что в индивидуальном сознании все многообразие социальных отношений и значений не усматривается.

Эти бесспорные положения дают целому ряду буржуазных социологов и философов повод для сетований – а то и для злорадства – в связи с «крушением надежд» на науку, «иррационализацией» общественной жизни и т.д. «Современный ученый с необходимостью попадает в рамки культуры непонятливости, – утверждает Р. Мертон. – Это результат растущего разрыва между учеными и публикой. Рядовой человек должен принимать на веру рекламируемые утверждения об относительности или квантах или других эзотерических предметах. Это он с готовностью делает, поскольку его постоянно убеждают, что технические достижения, от которых, как предполагается, он получает пользу, в конечном счете исходят из этих исследований». По мнению Мертона, сложившаяся в умах масс привычка тесно связывать науч-

ность с непонятностью широко используется проповедниками тоталитарных социальных доктрин¹³. Рассуждая аналогичным образом, Яспер утверждал, что наука стала «аристократическим занятием» цеха ученых.

Такого рода суждения, повторяющиеся в различных вариантах, нередко служат для того, чтобы косвенно оправдывать – если не прямо проповедовать – необходимость сохранения религиозных «регуляторов» человеческой деятельности. Тем более важно для нас отметить, что все здание аргументации по поводу «растущей иррациональности» жизни построено по крайней мере на двух принципиально неверных посылах: во-первых, общественное значение науки сводится здесь к ее месту в индивидуальном сознании; во-вторых, анализ реально происходящего процесса подменяется сравнением рационалистических иллюзий относительно будущего с нынешней реальностью. Так возникает общая ложная перспектива.

Между тем нельзя не различать, как являет себя наука отдельно взятому – любознательному или нет – индивиду, и как она действует в обществе. Ее общественное значение измеряется не тем, насколько глубоко знает научные положения и методы отдельный индивид или даже вся масса таких индивидов, а тем, какова роль научных, объективных способов хранения и переработки социальной информации по сравнению с донаучными, «традиционными». Тело современной науки – это не только технические устройства, в которых воплощены определенные научные открытия, но и те формы общественной деятельности, которые делают возможным и необходимым само существование системы научного знания.

Факторы, которые обуславливают секуляризацию общества, нельзя искать в каких-либо изменениях структуры индивидуального сознания. Лишь объяснив изменения в структуре деятельности общественного сознания, в формах обще-

¹³ «Sociology of science». Glencoe, 1962, p. 25-26.

ния людей или – в более общей форме – в типах регуляции социальной жизни, мы получим возможность определить и общий характер перестройки индивидуального сознания, притом перестройки, осуществляющейся, как правило, вне сознательного контроля индивидов и нередко даже вопреки их собственному сопротивлению (не говоря уже о сопротивлении реакционных социальных институтов).

Это изменение типа социальной регуляции в конечном счете восходит своими истоками к периоду промышленного переворота и Просвещения, с которого берет начало процесс замены рутинных форм производства современными, предполагающими существование науки как системы (или систем) «объективного» знания и как особой сферы общественного разделения труда; с этим, как мы уже отмечали, связано изменение в типах передачи культуры и в типах освоения индивидом культуры общества¹⁴.

Те новые и особенные структуры общества по сравнению со всеми предшествующими периодами человеческой истории, которые принес сюда с собой социальный процесс со времени промышленного переворота, можно свести к следующим четырем.

1. Возникновение особой «технологической» системы, выступающей в качестве посредника между «человеком» и «внешним миром», системы, которая является человеческой и в то же время обособленной от человека. Это можно пояснить следующим образом. Человек всегда окружен искусственной «сферой» в виде вещественных (орудия, предметы быта) и нормативных (обычаи, нормы поведения) элементов,

¹⁴ Все эти явления можно охарактеризовать как информационную сторону промышленного переворота и его последствий; другую («вещественную» или «энергетическую») сторону этого процесса составляют изменения в соотношении «живой» и механической энергии в общественном производстве; экономическую же сторону – соотношение живого и накопленного труда и т.д.

которые имеют то общее, что они возникли в человеческом обществе. Никаким внутренним единством (системностью) эта «сфера» не обладает; орудия труда служат своего рода «продолжением» членов человеческого тела, а социальные нормы, обычаи, закосневшие производственные навыки – как бы «продолжение» внешних норм (т.е. заданных природой ограничений) функционирования общества. Для общества «внешней» природной необходимостью выступает не вся вообще масса природных явлений, а лишь та их часть, которая входит в систему человеческой деятельности в качестве ее «внешнего» члена: допустим, не закономерности движения спутников Юпитера, а обязательные нормы поведения (как мы уже говорили, включающие и социальную, и природную необходимость). С этим связана сакрализация социальных норм в культовых системах.

Современное производство и весь современный образ жизни вносят в «культурную среду» принципиально новый элемент. Между «человеком» и «внешним миром» вклинивается и приобретает все более важное значение особая природа, созданная человеческими руками и человеческим разумом и в то же время являющаяся не простым их продолжением, а особой, внутренне организованной системой, полем активной деятельности рук и разума. С этой контролируемой сферой объективной реальности прежде всего имеет дело современное мышление.

2. Характерной формой выражения этого мышления выступает наука как система знаний о предмете человеческой деятельности (объективной реальности), отделенных от субъекта и процесса этой деятельности. Как мы уже видели, этими чертами научное мышление существенно отличается от «рутинного», примитивного. В современной науке опыт, знания, навыки, накопленные человечеством (культура), выступают в объективированном виде – как особая система (как особый объективный язык культуры), которая подлежит ус-

воению индивидуальным сознанием. Поэтому овладение культурой включает освоение научных методов и системы расчленения научных знаний. Это дает возможность не только для расширения социальной памяти, но и для сознательного усвоения (т.е. для моделирования индивидом) значительной части информационного богатства общества. Возможности разумной, сознательной деятельности людей невообразимо расширились не благодаря тому, что люди стали «умнее», но благодаря тому, что социальная информация приобрела иную структуру.

3. На первый план в деятельности общества выдвинулись новые общественные связи и структуры, сформировавшиеся и функционирующие на основе современного производства, не имеющие отношения к рутинным, не подвергавшиеся сакрализации. Социальная зависимость перестает выступать в форме личных связей, личного подчинения и проч., что было характерно, как отмечал Маркс, для всех докапиталистических эпох. При капитализме же развитие «вещной» зависимости приводит к тому, что даже личные отношения приобретают форму вещных, выступают представителями близких общественных интересов, зависимостей, норм.

4. Характерную особенность социальных структур, которые получили распространение в современный период, составляет ярко выраженная их нестабильность: система не может воспроизводить себя, не «расширяя» это воспроизводство, не изменяя собственных параметров, не двигаясь ускоряющимися темпами к следующей стадии своей истории. Это составляет яркий контраст недвижимому укладу предшествующих эпох, из века в век способных к «простому» воспроизводству сложившейся системы отношений, привычек, вкусов, потребностей и т.п.

Одним из моментов всей этой перестройки социальной регуляции и является прогрессирующее падение значения «рутинных» ее элементов, в том числе – культовых.

Как мы уже видели, всякая религиозная система предполагает антропоморфную, замкнутую и благодаря этому «абсолютную» модель человеческого поведения. Современные типы общения оказываются лишенными всех этих характеристик. В условиях «современных» форм жизни (производства и общения) управление общественной системой не требует обращения к абсолютным (т.е. бесконечно удаленным и в то же время антропоморфным) мотивам, стимулам, санкциям. Определенные конкретные, зримые области социальной деятельности выступают как саморегулирующиеся системы, включающие «управляющие устройства» в свой состав. Так, экономическая система капитализма включает в свой состав «устройства» (например, рыночные отношения), которые обеспечивают – в «нормальных» условиях – воспроизводство необходимых для ее функционирования норм, связей, элементов.

Другая сторона того же процесса – «деперсонализация» общественных отношений, ведущая к тому, что отношения между людьми выступают в качестве отношений вещей, социальных структур, должностей, денег и т.п. Человек функционирует в современном буржуазном образе жизни как представитель социального статуса, как элемент производительных сил, как представитель «аппарата», «массы» (людей, денег, отношений).

Все сказанное отнюдь не дает нам права непосредственно «вывести» современные судьбы данной конкретной культурной системы из общей тенденции развития «современных» форм общения.

Слово «современные» не случайно взято в кавычки в данном случае. Формы общения не существуют вне конкретных условий социально-экономического и исторического (например, национального) порядка.

«Современное производство» и «современные формы общения» – столь же абстрактные модели, как и «простые

моменты труда». Смешивать ту или иную абстрактную схему с реальным процессом, конечно, нельзя (мы уже отмечали ошибку авторов, пытающихся «вывести» из простых моментов процесса труда формы первобытного сознания и религии). Но анализ подобных схем – в данном случае, «современных» и «рутинных» форм общения – может быть важен для понимания характера реальных, принципиально отличных друг от друга процессов разложения и упадка религиозных отношений в современном буржуазном обществе и при социализме, в странах и районах с различным прошлым и т.д. Именно для того, чтобы выявить конкретные исторические различия процесса секуляризации, полезно охарактеризовать некоторую общую тенденцию движения, его возможности и – что не менее важно – его противоречия. Это позволит нам позже поставить вопрос о том, как реализуются или преодолеваются те или иные тенденции в различных конкретно-исторических условиях.

Одной из распространенных иллюзий старого рационализма является представление о том, что «место» религии может и должно быть занято наукой, мифологические воззрения на мир – вытеснены научными. («Функциональная школа» противопоставила этому представлению утверждение о незаменимости «места» религии в человеческой жизни). Это представление связано с «гносеологическим» пониманием религии, о котором мы уже говорили, но неверно и в этом плане (допущение, что «истина» может занимать то же место, что и «заблуждение», невозможно, если речь о месте в познании). Нельзя считать, например, что изучение поверхности луны и посылка туда ракет пришли «на место» мифов о луне: ведь речь идет о «месте» в системе человеческой деятельности и сознания, а не о «месте» на лунной поверхности. Точно так же рациональные способы обработки почвы и защиты урожая не заняли «место» молитв о плодородии, а прогнозы погоды или анализ перспектив экономического разви-

тия не пришли на «место» суеверных гаданий о судьбе и счастье. (Здесь не только реальное общественное значение, но и формальный «предмет» деятельности совершенно иной: никакая наука не возьмется за предсказание «судьбы» личности или всех возможных перипетий истории).

Научное знание и рациональная технология вытесняют религию лишь опосредованно – вместе с рутинными, основанными на обычае и традиции, способами производства и соответствующими им формами культуры. (Другой вопрос – это замена библейских и тому подобных взглядов на историю Земли или на историю древних евреев научно проверенными данными). Точнее говоря, над рутинными структурами производства и культуры надстраиваются «современные» структуры, которые свободны от культовых традиций, которые приобретают решающее значение в общественной жизни, все более распространяя свое воздействие на различные ее уголки, все более пронизывая экономические, политические, моральные и тому подобные отношения.

Другую сторону того же процесса составляет неумолимо прогрессирующая переоценка общественного влияния рутинных форм культуры, в том числе религиозных структур, которые оказываются низведенными в «низшие», «глубинные» этажи общественного сознания. При известных условиях, скажем, когда высшие, «современные» структуры общественной жизни оказываются почему-либо нарушенными, «рутинные» формы могут вновь всплывать на поверхность жизни общества (так можно объяснить, например, оживление церковной жизни в ряде европейских стран сразу после второй мировой войны).

Рассматривая изменение общественного положения религии в капиталистической системе, Маркс отмечал *«перемещение»* религии из государства в гражданское общество» как явление, сопутствующее «раздвоению человека на *публично-*

го и частного человека»¹⁵.

Здесь нам важно отметить постановку Марксом вопроса об изменении «места» религии в деятельности общества. Другая мысль, которая и явилась главной в приведенном отрывке, касается превращения «внешней», церковно-государственной религиозности общества во «внутреннюю», присущую экономической и правовой сферам жизни буржуазного общества. Последнее, по мысли Маркса, преодолевает религию наподобие того, как Лютер преодолевал церковность, добиваясь превращения попов в мирян за счет превращения мирян в попов¹⁶. Ассимилируя своим экономическим и политическим «телом» дух провозглашавшихся христианством формального равенства, смирения, личной ответственности и т.д., буржуазное общество тем самым избавляется от необходимости иметь перед собой все эти принципы в мифологической форме. Это – одна из сторон процесса секуляризации этого общества.

Тот факт, что развитие современного производства и современных средств коммуникации, урбанизации и распространение науки влияют на упадок авторитета религии в обществе, едва ли не повсеместно признан даже в апологетической литературе. «В последние годы, – констатирует американский историк церкви Дж. Николс, – христиане в большей мере осознали широту пропасти между тоном индустриального Запада и всем, что можно назвать христианством»¹⁷. Французский католический автор Ж. Тома признает смертельную угрозу религиозной вере, заключенную в трех принципах: 1) «принцип рациональности», который не оставляет места для веры в чудо; 2) подчинение жизни продуманному стремлению к успеху, отрицающее поиски глубокого ее смысла; 3) стремление жить будущим – «люди индуст-

¹⁵ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 393.

¹⁶ См. там же, стр. 422-423.

¹⁷ J. Nichols. History of Christianity. New York, 1956, p. 460.

риального мира не знают никакого прошлого; все двери открываются в будущее»¹⁸.

В подобных утверждениях – ссылки на них можно без труда умножить – несомненно выражены некоторые стороны реального процесса. Но в истолковании представителей экзистенциалистских течений в современной буржуазной философии (именно для них характерны утверждения типа приведенных выше) они связываются с ситуацией «кризиса человека», «крушения гуманизма»¹⁹. Здесь обычно выдвигаются на первый план такие моменты: 1) связь между упадком религии и ликвидацией непосредственных отношений человека к миру, «отчуждение» человека от «натуры»; 2) утрата человеческой индивидуальности, «массификация» жизни как следствие или предпосылка секуляризации; 3) возможность сохранения и возрождения религии в условиях крушения «светского», «социального» и технологического гуманизма.

Рассмотрим подробнее, что стоит за муссированием подобных доводов.

Упадок общественного значения религии не является, разумеется, изолированным процессом, простым выбрасыванием лишнего элемента из цельной системы культуры. Этот процесс представляет собой одну из сторон глубокой перестройки всей структуры общественного сознания, изменения в формах общения людей, в формах передачи культуры во времени. В свою очередь эта перестройка предполагает выдвижение на первый план таких «посредников» между человеком и природой, человеком и обществом, человеком и ис-

¹⁸ J. Tomas. Die industrielle Welt und die Glaube. – «Dokumente», Köln, 1960, Hf. 2, S. 107.

¹⁹ «Теряя религию, человек потерял конкретную связь с трансцендентной сферой бытия; он оказался свободным действовать с этим миром во всей его грубой объективности, но он оказался бездомным в этом мире, не отвечавшем больше нуждам его духа» (W. Barrett. The irrational man. New York, 1962, p. 20-21).

торией, как объективированное знание и внутренне связанная система «технических» вещных отношений.

Следует ли из этого ликвидация непосредственного, «живого», эмоционального отношения человека к среде, к собственной судьбе?

Этот вопрос прежде всего касается связи судеб религии и искусства (и творчества вообще). Искусство, по определению Маркса, как и религия, является формой «духовно-практического» освоения мира человеком (в отличие от «теоретического освоения» при помощи науки). В искусстве и только в искусстве может человек непосредственно осваиваться с теми явлениями, которые не могут быть освоены рассудочно, на объективном языке науки. Поэтому полон значения тезис, прозвучавший в наиболее гуманистических течениях Просвещения, о том, что именно искусство призвано в конечном счете «вытеснить» религию, занять ее место в сознании масс, что лишь свободная, творческая фантазия окажется противоядием фантазии рабской, принудительной.

Однако в действительности этого не произошло, поскольку дело идет о буржуазном обществе. Упадок общественной роли религии не знаменовал здесь какого-либо торжества массового творчества. Формы культуры, сложившиеся при капитализме, глубоко чужды именно творчеству масс, а так называемая массовая культура (воплощенная в телевидении, кино, прессе) оказывается пассивной, потребительной, убивающей творческую активность. Доминирующие в этих формах культуры средства массового духовного принуждения, шаблонизации вкусов и т.п. фактически принимают на себя соответствующие функции культовых систем – и постольку оказываются в состоянии уживаться и конкурировать с последними.

Вопрос о «массификации» общественной жизни возникает в религиозно-философской и религиозно-социологической литературе последних десятилетий как выражение реально и

зримо происходящих в индустриальном капиталистическом обществе процессов. Современные формы производства и общения необходимо имеют дело не с отдельными личностями, а с массами, с процессами, в которых индивидуальные различия уже нивелированы в «среднестатистических» стандартах производительности, потребностей, вкусов, оценок и т.д. «Средний потребитель» представляет собой в нынешних условиях не только теоретическую конструкцию, но и реальное историческое явление. Массовое потребление, массовая культура означают на практике не что иное, как повсеместное распространение культурных стандартов.

Характеристика этого процесса в терминах экзистенциализма, как правило, сводится к выдвиганию тезиса об «отчуждении». По Ф. Паппенгейму, например, «отчуждение», почти забытое после Фихте и Гегеля, «теперь, примерно сто лет спустя, вновь вышло на первый план и стало почти лозунгом...»²⁰. «Если «прогресс» был ключевым словом для большинства американцев, – «отчуждение» широко принято как ключевое слово и ключевая концепция для все большего количества интеллигентов и художников»²¹, – свидетельствует другой автор.

В литературе (в том числе религиозно-апологетической), где так или иначе ставится вопрос об «отчуждении», нередко делаются ссылки на употребление этого термина Марксом, либо приводятся параллели между марксовым и христианским пониманием этого вопроса (например, у П. Тиллиха). О реальных явлениях современности, которые составляют основу выдвигания подобных проблем, мы уже говорили. Все дело в интерпретации, получаемой этими явлениями в той системе, в которую они оказываются включенными в романтической концепции.

Эта интерпретация может быть сведена 1) к рассмотре-

²⁰ F. Pappenheim. The alienation of modern man. New York, 1959, p. 14.

²¹ J.W. Krutch. Reflections on the fifties. – «Saturday review», 2.I 1960.

нию положения общества с позиций положения личности в обществе, 2) к оценке нынешнего положения личности под углом зрения иллюзий вчерашнего дня, 3) к принятию в качестве исходного пункта истории (и теории) некоего безгрешного, идеального состояния. Поместив идеал в начале истории (или перед входом в «современную эпоху», иначе говоря, в мифологическом времени), авторы подобных концепций вынуждены логикой дальнейших рассуждений приходить к выводам самого безрадостного и бесперспективного свойства.

Обратимся вновь к той же проблеме «массификации» общественной жизни и культуры. Если исходить из того, что этому процессу предшествовало некое царство неповторимых и гармонических индивидуальностей, он представляется безмерным падением и кошмаром. Но такое царство – сплошная иллюзия. Действительной предшественницей «массовой» универсально-пошлой культуры является, как известно, сословная, иерархическая, кастовая и тому подобная культура, в которой имеет значение не «личность» человека, а его происхождение, звание, каста. Если романтизм вообще мерит действительность иллюзией, то романтизм реакционный знает лишь мерку иллюзии вчерашнего дня.

Отказ от подобной мерки не означает научного или морального «оправдания» действительности: он расчищает путь для трезвого анализа объективных тенденций и возможностей развития общества, в том числе и возможностей сознательного социального действия. Именно этот путь указывает марксистское понимание жизни общества.

Отметим еще одну сторону в популярных ныне на Западе концепциях отчуждения – постановку вопроса о возрождении религии в качестве «реакции» на деперсонализацию и дегуманизацию реальной жизни. Мы встречаем эту постановку вопроса прежде всего в религиозной критике буржуазной действительности – у Н. Бердяева, К. Барта, В. Деманта,

а отдельные ее стороны едва ли не в любом варианте современной апологетики. По П. Тиллиху, человек, превращенный современной цивилизацией в «средство», необходимо должен искать религиозный выход из этого состояния: «Личность как таковая может сохранить себя только через частичное неучастие в объективирующей структуре технического общества. Но она может отойти от нее хотя бы частично, если имеется место, куда отойти. И этим местом является христианская новая реальность...»²²

Здесь перед нами знакомая проблема: может ли религиозность порождаться недостатком (знания, жизненных средств, уверенности, человечности или чего-либо иного) как таковым? Мы вновь ставим ее в столь общем виде, ибо это действительно та же старая задача, общее решение которой было рассмотрено в предыдущих главах. Если люди помещают на небесах (в мифологическом мире) те ситуации, которых они не имеют на земле, то никак не следует, что само по себе отсутствие определенных благ порождает представления о мифологическом восполнении реальности. Для этого нужно, чтобы «отсутствие» выступало в качестве реальной потребности (необходимого условия деятельности), чтобы эта потребность могла быть удовлетворена иллюзией и т.д. Если же этих условий нет, если нет соответствующей ориентации общественного сознания, – не может действовать и мифологическое «восполнение».

Именно эту картину видим мы в современном буржуазном обществе. Крах рационалистических и гуманистических иллюзий, осознание бесчеловечности технической цивилизации порождают растерянность и пессимизм, поиски религиозного или философски-мистического утешения – весь комплекс «несчастливого сознания» (выражение Гегеля) у определенной части интеллигенции и средних слоев, но, как правило, не у широких масс населения, не у самых обездоленных в

²² См. «Christian faith and social action». New York – London, 1953, p. 151.

социальном или культурном отношении. В то время как духовная элита этого общества мечется в поисках выхода из кризиса идеологии, масса его членов стремится к обладанию наличными благами цивилизации или к изменению условий их присвоения; она ищет выход в реальной деятельности, а не в обращении к ее мифологическому восполнению.

Но сами по себе подобные стремления еще не тождественны действительному устранению религиозных отношений из жизни масс. Реальное значение той или иной системы идеологических отношений лишь в малой степени характеризуется осознанием этих отношений отдельными людьми или даже всем их множеством. И здесь вопрос не в том, что думает о характере своего отношения к общественным ценностям и категориям господствующей идеологии отдельный индивид, но в его действительном положении. Поэтому благонамеренные прихожане могут оказаться носителями губительной для церкви тенденции секуляризации, а иные из шумных ниспровергателей господствующей религии (типа Ницше или Дюринга; вспомним также, что Маркс говорил о «теологическом» атеизме Б. Бауэра) могут играть роль провозвестников иных типов или вариантов культовых систем.

В современных процессах разложения, упадка, вытеснения религиозных систем из общественных отношений, происходящих в различных общественных условиях, находит яркое подтверждение приводившийся тезис Маркса о «практическом» характере разоблачения обществом своих религиозных иллюзий. Если разложение и упадок значения культовых систем в конечном счете оказывается обусловленным развитием общественных отношений, не нуждающихся в данном культовом «восполнении», то возрождение и активизация каких бы то ни было идеологических систем культового типа связаны либо с незрелостью таких отношений, либо с их разложением. Все «точки роста» религиозной активности в современном капиталистическом мире в конечном счете

могут быть поставлены в связь с явлениями такого рода.

Разумеется, по своему общественному значению культовые облачения восходящих потоков (например, связанных с национальным возрождением в освободившихся от колониального ига странах) отличны от попыток реакционных движений возродить или обновить какие-нибудь отжившие культовые системы.

В условиях современного Востока мы сталкиваемся не только с попытками использования ислама, буддизма, некоторых форм христианства (и сектантства «смешанного» происхождения), но и с широким распространением «культы» национальных деятелей, мессианистских воззрений на роль и значение самих национальных движений, государств и т.д. Характер традиционных иллюзий патриархального христианства, подкрепленных влиянием «организованных» культов, создает удобную почву для развития такого рода явлений.

Анализ тенденций идейного развития в современных условиях позволяет сделать вполне определенный вывод о том, что общей, «генеральной тенденцией» этого процесса является преодоление культовых форм, секуляризация идеологии. Явления противоположного порядка неизбежно оказываются преходящими, частными моментами, «побочными» тенденциями, спутниками или продуктами неразвитых и преходящих общественных форм. Опыт современного исторического движения показывает, что ни одна из «культовых» форм (традиционных, обновленных или «новых») не имеет в нем шансов на сколь-нибудь длительное существование.

Разложение религиозности в современном капиталистическом обществе

За последние годы эмпирические течения в социологии религии, равно как и учреждения занимающиеся демографией, социальной и церковной статистикой, социальной психо-

логией и смежными областями, собрали огромное количество самых разнообразных данных о положении религии в странах развитого капитализма. Нечего и говорить о том, что интерпретация этого материала составляет камень преткновения буржуазной социологии. А между тем социологический анализ состояния и судеб религиозности в капиталистических странах представляет теоретический интерес во многих отношениях.

Во-первых, ни одна общественная форма не рассмотрена эмпирико-социологически с такой скрупулезностью и в столь различных направлениях, как капитализм; это относится и к социологическому рассмотрению религии. Здесь налицо оптимальные возможности для сопоставления многообразных и статистически надежных рядов данных, относящихся к религии и другим областям общественной жизни.

Во-вторых, формы существования и изменения религиозности, которые мы наблюдаем в социалистических странах, в значительной мере являются наследием, продолжением или повторением «буржуазных» культовых форм. Никаких «новых» и «специфических» религиозных форм, никаких «новых корней религии» в условиях социалистического развития не появилось и не могло появиться. Это особенно важно учитывать при рассмотрении процессов массового отхода от церкви, модернизации церковной деятельности и т.д.

В-третьих, анализ процессов и явлений капиталистической действительности послужил исходным материалом для наиболее влиятельных сейчас концепций буржуазной социологии, а с другой стороны, именно анализ этой действительности служит в «Капитале» пробным камнем материалистического понимания истории.

Очевидно, что в данной связи нас интересует рассмотрение религиозности и секуляризации в буржуазном обществе не как момент описания положения этого общества, а как

момент теоретического анализа религии как социального явления.

Прежде всего попытаемся представить себе состояние того «арсенала» фактических данных, которые накоплены эмпирической социологией и на которые можно опереться при рассмотрении интересующей нас проблемы. Данные эти можно подразделить на две группы.

Одна из них включает «внешние», «объективно учитываемые» данные. К ним можно отнести данные о членстве в церковных общинах, о посещаемости месс, о размерах денежных средств церквей, о количестве религиозных изданий, о месте религиозной тематики в массовой прессе и т.д. К этой группе данных принадлежат также результаты анализа бюджета времени, учитывающего его расход на культовые нужды.

Другую группу составляют «внутренние», «субъективно учитываемые» данные, получаемые в результате разного рода массовых опросов, анкет, исследований общественного мнения и т.п. Они могут касаться осведомленности опрашиваемых в религиозных текстах, их доверия к определенным догматам, их оценки религии в собственной жизни и т.п.

Строго учитываемое членство в культовых общинах – характерная черта прежде всего замкнутых религиозных организаций (сектантского типа). В Англии, например, этот показатель непосредственно применим к «неконформистским церквам», в то время как влияние англиканства измеряется количеством причащающихся на пасху. (Доля последних в населении с 1900 г. уменьшилась с 6,5 до 4,5%.)²³ Учет количества членов церквей имеет определенное значение и в тех странах, где церковная принадлежность населения связана с налоговым обложением (например, в ФРГ). По сведениям, которые приводил в докладе на IV Международном социологическом конгрессе в Вашингтоне Н. Грейнахер, из немецких

²³ См. М. Argyle. Religious behavior. London, 1958, p. 27.

католических и евангелических общин на протяжении сорока лет (1917–1958) ежегодно официально выходят десятки тысяч членов. За исключением периода 1946–1949 гг., а для евангелических церквей также 1933–1935 гг., во все эти годы наблюдается значительное превышение официальных уходов из церкви над возвратами или переходами из других церквей. Официальные потери католиков составили в 1958 г. 22 567 человек. Потери лютеран в 1957 г. составили 55 543 человека.

Как отмечает Грейнахер, заявления об официальном выходе из церковных общин являются лишь «крайним» выражением гораздо более массового процесса фактического отхода населения от церкви²⁴.

Посещаемость месс служит основой религиозно-социологических исследований «французской» школы (Г. Ле Бра и его последователей в разных странах католицизма). Полученные ими результаты говорят о том, сколь невелик во Франции, например, процент католиков, соблюдающих это непреложное требование церкви. При этом к «католикам» относят всех, над кем был совершен католический обряд крещения безотносительно к их фактическому отношению к религии. По словам Г. Ле Бра, из 40 миллионов французов 72% может быть отнесено к группе «сезонных конформистов», у которых религиозность выражается лишь в обрядах крещения, брака и похорон, иногда также в конфирмации детей; это «люди, которые не идут в церковь, если только колокола звонят не по ним». К категории «регулярных прихожан», соблюдающих пасхальный обряд и иногда посещающих воскресные мессы, относится 16% населения. Не более 3% составляют «убежденные прихожане», церковный актив, исполняющий основные обрядовые требования. (Остальные 9% населения – не католики, т.е. инаковерующие и неверующие)

²⁴ См. Norbert Greinacher. The development of applications to leave the church... Table 1 (б. м. [1962], mimeographed).

щие)²⁵. Не более 30% населения в среднем еженедельно посещают церковь. Невысоким оказывается процент религиозно активных католиков в ряде районов Италии, Испании, Латинской Америки. В США регулярно посещают мессы 25% католиков²⁶.

Данные такого рода, относящиеся к деятельности индивидов, могут быть дополнены показателями, относящимися к деятельности социальных институтов. Таковы, например, сведения о месте религиозных вопросов в законодательстве, школьном образовании, газетно-журнальной тематике и т.д. В 1900 г. религиозная пресса занимала 5% общего тиража американских журналов, в 1930 г. – 1%, между тем как доля научной периодики возросла за те же годы с 1 до 4%²⁷. Различные анализы содержания периодики в США и других странах (30–50-е годы) показали уменьшение роли религиозных тем, сокращение количества статей, «благоприятных для церкви и традиционного христианства»²⁸.

Из показателей субъективного, социально-психологического типа отметим прежде всего значение дифференцированных данных об осознании опрашиваемыми своего отношения к различным сторонам религиозной жизни. Мы уже видели, что характер осознания людьми социальных процессов может служить более или менее надежным показателем в исследовании таких процессов лишь при определенных условиях. Одно из них – плодотворное выделение дифференциальных элементов в исследуемом предмете: важно найти такие переменные, которые более или менее одинаково понимаются всеми опрашиваемыми. Это может быть достигну-

²⁵ G. Le Bras. *Etudes de sociologie religieuse*. Paris, 1955, t. 1, p. XV, p. 5. Позднее автор предлагал несколько уменьшить «крайние» группы в этом расчете.

²⁶ W. Herberg. *Protestant-Catholic-Jew*. New York, 1956, p. 235.

²⁷ См. P. Benson. *Religion in the contemporary culture*. New York, 1960, p. 566.

²⁸ См. M. Argyle. Указ. соч., стр. 32.

то либо при заведомом единомыслии (что практически исключено самими условиями массового исследования), либо при таком способе ведения исследования, который не создает «лабораторной» ситуации осознания.

Например, попытки в массовом исследовании выяснить общий вопрос об «отношении к религии» обычно сталкиваются с тем, что объект отношения и само отношение понимаются по-разному. Как правило, люди – за исключением профессиональных исследователей, или профессиональных проповедников, или критиков религии – редко осмысливают свое отношение к культовым традициям, ритуалу, преданиям и т.п. Создавая лабораторную «ситуацию осознания», исследователь заставляет опрашиваемого искусственно строить и решать конфликты, которые обычно не играют существенной роли в его деятельности, сталкивать осознанное с привычным и т.п. Это может быть полезным для развития практического мышления данного индивида, для расшатывания его догматизма или для осознания его неверия и т.п., но именно поэтому такой метод, разрушающий или деформирующий сам объект исследования («религиозность»), мало пригоден для характеристики этого объекта.

Такая деформация оказывается менее существенной, если в качестве выясняемых переменных выбираются более «простые» отношения, т.е. такие, формулировка которых не приводит в движение весь наличный у данного индивида механизм идеологического «контроля над мыслями» и уменьшает роль «лабораторной ситуации». Плодотворнее ставить перед опрашиваемыми такие узкие, простые вопросы, которые не вынуждали бы их импровизировать теории, не вызывали бы внутреннего протеста²⁹. Поэтому анализ ответов на частные

²⁹ Разумеется, это относится не только к социально-психологическому изучению религиозности. В одной из недавних статей по орфоэпии подчеркивается тот факт, что люди в большинстве не задумываются над тем, как они произносят то или иное слово. Будучи же специально спрошен-

вопросы, относящиеся к содержанию религиозной догматики или культовых отношений, оказывается в принципе (не в каждом отдельном случае, конечно) более плодотворным, чем попытка выяснить анкетным путем влияние общих категорий «веры» и «неверия».

Характерным примером изучения конкретного показателя религиозности может служить выяснение вопроса о том, насколько знакомы с библейскими текстами протестанты в США. Так, по данным одного из опросов, хотя 75% взрослых американцев верят, что Библия исходит от бога, 53% из них не помнят ни одного из имен канонических авторов евангелий³⁰.

Известны данные международного опроса 1947 г., проводившегося в ряде стран (в процентах от числа опрошенных)³¹.

Страна	Верят в существование бога	Верят в бессмертие души
Бразилия	96	78
Австралия	95	63
Канада	95	78
США	94	68
Норвегия	84	71

ными, они нередко заявляют, что произносят «правильно», в соответствии с правописанием, что невозможно. (См. А. Морозов. Заметки о языке. – «Нева», 1964, № 1). Подобным же образом в условиях определенной среды человек, крайне слабо связанный с религией и не думавший никогда об этом, на прямой вопрос уверенно отвечает, что он такой же христианин или мусульманин, «как все», «как нужно».

³⁰ W. Herberg. Указ. соч., стр. 14. По другим данным, хотя 83% американцев считают Библию откровением бога, 40% никогда ее не читало (из протестантов – 32%, из католиков – 58%). См. там же, стр. 236.

³¹ См. H. Carriere. *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*. Rome, 1960, p. 236.

Страна	Верят в существование бога	Верят в бессмертие души
Англия	84	49
Финляндия	83	69
Голландия	80	68
Швеция	80	49
Дания	80	55
Франция	66	58

Более общий характер носят – и постольку создают «лабораторную ситуацию» – вопросы о таких «религиозных сущностях», как бытие божие. По В. Гербергу, 87% американцев «абсолютно уверены» в существовании бога, 10% – почти уверены (для американских католиков эти цифры составляют соответственно 92 и 7%, для евреев – 70 и 18%).

Такого рода «ножницы» показателей (имеющих, разумеется, лишь ориентировочное значение) служат весьма наглядной иллюстрацией неопределенности самого, казалось бы, «кардинального» понятия религии – понятия о божестве – в массовом религиозном сознании, его расхождение с тем, которого требует идеология основных течений христианства. По сведениям Л. Барнетта, «хотя в среднем 95% населения в США верит в бога, 75% не считает, что бог охраняет их или как-либо иначе затрагивает их дела, в то время как лишь 5% молятся о прощении грехов»³². Если 73% американцев верят в загробную жизнь, то лишь 5% боятся адских мук³³.

Более подробную разработку вопросов, относящихся к характеристике «содержания» массовой религиозности мы наблюдаем в анкетах Французского института общественного мнения, приводимых среди молодежи 18-30 лет. По дан-

³² См. М. Argyle. Указ. соч., стр. 36.

³³ W. Herberg. Указ. соч., стр. 85-86.

ным двух таких опросов, из 8 миллионов французов этого возраста признают (в процентах):

	I ³⁴	II ³⁵
Существование бога	73	–
Божественность Иисуса Христа	62	–
Загробную жизнь	55	43
Троичность бога	51	43
Первородный грех	49	40
Рай, чистилище, ад	38	24
Телесное воскресение из мертвых	38	17

Такого рода данные позволяют уверенно судить о том, что реально действующая в массе населения капиталистических стран система религиозных представлений существенно отличается от той, которую предписывает, скажем, Никейский или любой иной официальный символ христианской веры. При этом сопоставление процентов верующих в бога «вообще» с процентами признающих «конкретные» признаки объекта христианского культа указывает на определенное направление отхода от традиционных представлений (а точнее, от традиционных культовых отношений; здесь перед нами наглядный пример резкого расхождения между признаваемыми представлениями и реальными отношениями). Понятно, что недоверие к представлениям об аде, рае, грехе и другим дискредитирует и деформирует всю структуру нравственных и других критериев христианства.

Переоценку представлений о боге и других культовых ценностях, происходящую в «массовом» сознании в современных условиях, ряд авторов сближает с философскими

³⁴ «Informations catholiques internationales», 15.XII 1958, p. 15.

³⁵ «Cahiers internationaux de sociologie», 1959, vol. XXVII, p. 111.

конструкциями деистов или пантеистов XVII–XVIII вв. (лишение образа божества «наглядности» и т.д.). Но в отличие от теоретиков Просвещения масса населения в современном буржуазном обществе меньше всего думает об облике и атрибутах божества; она практически переоценивает свое отношение к нему³⁶.

Сами по себе данные типа приведенных выше (степень детализации здесь не меняет существа дела) недостаточны для обоснованного вывода об общих тенденциях, характере, факторах изменения религиозности населения. Любые объективно фиксируемые показатели неизбежно оказываются слишком узкими, а опросные сведения – слишком субъективными.

Нет ничего удивительного в том, что, располагая практически неограниченным фактическим материалом, эмпирическая социология религии оказывается перед непреодолимыми трудностями в определении тех элементов, с которыми она оперирует: «при попытке оценить, сколь «религиозно» общество в определенный момент времени или вне времени»³⁷ или при попытке ответить на вопрос: «Что такое верующий? Является ли им тот, кто каждое воскресенье посещает мессу... или тот, кто время от времени ходит в церковь... или тот, кто считает себя последователем определенной церкви?»³⁸. Или – о понятии секуляризации: «социология религии еще не включила в свою тему понятие секуляризации или лучше – обмирщения современного мира...»³⁹.

Это положение нельзя оправдать только тем соображением, что отпавшие элементы, исходные понятия в любой об-

³⁶ Так, по опросным данным, 54% американцев отрицательно отвечают на вопрос, влияет ли религия на их дела, 34% дают положительный ответ (W. Herberg. Указ. соч., стр. 86).

³⁷ С. Glock. Sociology of religion. In: «Sociology today», New York, 1960, p. 163.

³⁸ «Probleme der Religionssoziologie». Köln – Opladen, 1962, S. 224.

³⁹ Там же, стр. 29.

ласти исследования никогда не определяются в ее рамках. «Неадекватность» наиболее универсальных посылок социологии религии в данном случае возникает благодаря самому представлению об их «универсальности», т.е. о том, что существуют какие-то всеобщие показатели религиозности общества и индивида. Это представление вытекает из допущения об особой, замкнутой в себе системе движения религиозных явлений, их историчности и т.д.

Но если бесперспективны поиски универсальных показателей религиозности на базе религиозно-социологической фактографии, то вполне реально использовать последнюю для выявления определенных сторон, характеристик, уровней процессов, создающих и изменяющих социальное значение различных форм культа. Если нельзя представить себе на этой основе какой-либо целостный и самодовлеющий «процесс секуляризации», то можно и должно выявить определенные тенденции и противоречия в изменении социальной роли и социального содержания религиозных систем. Для этого придется оставить концепцию «религиозности общества» и рассмотреть исторически конкретные, сопоставимые явления, относящиеся к различным странам и районам, к различным социальным группам и т.д.

Возьмем прежде всего вопрос об изменениях типа религиозности в связи с таким социальным процессом, как урбанизация, позволяющим сопоставить «деревенские» и «городские» формы религиозности. Что развитие городской жизни, промышленности, транспорта, связи, торговли подрывает устои традиционных форм культа, — давно известный и общепризнанный факт.

Приведем один из примеров различия между ритуальной практикой в городе и в деревне современной Франции. Ф. Буляр разделил кантоны на следующие три группы в соответствии с интенсивностью религиозной жизни: а) 45–100% взрослого населения отправляет предписываемые обряды;

b) не более 44% посещает мессы, но почти все обращаются к церкви в случаях крещения, конфирмации, брака и похорон; c) «районы миссионерской работы», где 20% или больше детей не крещено⁴⁰. На «религиозной карте» Франции, составленной Буляром, все крупные города относятся к группе «с», но лишь 3% сельских кантонов попадают сюда.

Отметим аналогичные данные о различиях в «религиозной активности» сельского и городского населения в США (в процентах от общего числа семей)⁴¹.

	Сельское население	Городское население
Посещение церкви	85	40
Чтение Библии	22	10

В Англии зависимость религиозности от размера поселений рисуется следующим образом (в процентах от числа жителей соответствующих пунктов)⁴².

	В городах с населением			
	менее 10 тыс.	10–100 тыс.	100 тыс. – 1 млн.	свыше 1 млн.
Безрелигиозное население	19	21	23	29
Еженедельно посещающие церковь	17	15	15	12
Ежедневно молящиеся	48	43	42	40

Но не менее показательны «внутренние» различия в религиозности сельского и городского населения.

⁴⁰ См. F. Boulard. *Premiers itineraries en sociologie religieuse*. Paris, 1954, p. 21.

⁴¹ T. Hoult. *Sociology of religion*. New York, 1958, p. 150.

⁴² M. Argyle. Указ. соч., стр. 136.

Т.Р. Форд, проводивший исследования религиозного традиционализма среди протестантского населения на юге Аппалачских гор, утверждает, что среди сельского населения в непогрешимость Библии верят 67,7%, а среди городского – 59,6; в загробное воздаяние соответственно 74,6 и 62,5%, в близкий конец мира – 30,5 и 15,2%. Сопоставление с некоторыми показателями этических стандартов (так, употребление спиртных напитков безоговорочно осуждает 87,8% в селе и 71,1% в городе, а танцы – 32,2 и 13,6%) позволяет судить о том, что обследованию подвергались районы с весьма сильным влиянием пуританского традиционализма⁴³. Различные наблюдатели вполне единодушны в констатации большей роли в «сельской» религиозности ритуализма, религиозно-этических табу, локальной общинности, личного влияния священника, слепого доверия к догмам и т.п. Переход к городской жизни расшатывает или устраняет полностью эти характеристики. Ф. Буляр замечает по этому поводу, что тот «скачок в человеческой цивилизации», который происходит вместе с индустриализацией и развитием товарных отношений в деревне (благодаря монокультуре или туризму) «естественно происходит в духе материализма»⁴⁴. Г. Ле Бра утверждает, что «из ста сельских жителей, которые переселяются в Париж, около 90, выходя из вокзала Монпарнас, перестают быть ритуалистами»⁴⁵.

О признании церковью огромной роли урбанизации и технического прогресса в упадке религиозной жизни свидетельствуют попытки сил французского сельского клерикализма, с одной стороны, затормозить крушение традиционных форм жизни, а с другой стороны, выступить проводниками передовой техники и агрикультуры. «Подтверждая на

⁴³ «Social forces», 1960, vol. 38, N 1.

⁴⁴ F. Boulard. Указ. соч., стр. 21.

⁴⁵ См. G. Muru. Essor ou declin du catholicisme francais? Paris, 1960, p. 163.

свой лад ценность исторического материализма, она открыла существование объективной связи между общественной практикой определенной группы и состоянием ее сознания», – замечает Ги Бесс по поводу позиции французской церкви в этом вопросе⁴⁶.

Возникает вопрос, какие именно стороны перехода к «городской жизни» действуют в данном случае? Ряд авторов выдвигает здесь на первое место изменения в отношениях человека с природой: в деревенских условиях он непосредственно связан с землей, чувствует свою зависимость от стихийных сил, в городе – погружен в современную техническую среду, полагается на науку и т.д.

«Естественные явления, с которыми имеет дело фермер, в большей мере стимулируют доверие к богу, чем искусственные явления, столь заметные в городах. Сельский житель постоянно должен помнить, что силы, контролирующие его жизнь, являются естественными – смена времен года, погода, рост, жизнь. Горожанин редко сталкивается непосредственно с этими процессами, и большинство из его забот вызвано не природой, но его ближними. Если он оказался без работы, то не по милости господина или провидения, а просто потому, что его хозяин закрыл фабрику или городской совет решил, что его предприятие незаконно»⁴⁷. Как правило, аналогичные доводы приводят католические социологи, ссылающиеся на то, что техника «отчуждает» человека от естественной связи с божеством, «материализует» его мышление и т.п.⁴⁸

Это объяснение в конечном счете восходит к концепциям «естественной религии». В резком противоречии с ним находятся по крайней мере два принципиально важных обстоятельства. Во-первых, в сельской жизни религиозность не

⁴⁶ «Nouvelle critique», 1960, N 120, p. 106.

⁴⁷ P.H. Landis. Rural life in process. New York – London, 1940, p. 377.

⁴⁸ См. «Technology and Christian culture». Chicago, 1961, p. 38; G. Le Bras. Указ. соч., стр. 362.

создается «гнетом природы» как таковым. Как мы отмечали, на всех этапах своего существования религия – общественный продукт. В современном капиталистическом сельском хозяйстве, технически довольно высоко вооруженном (особенно в США), человек отнюдь не беспомощен перед стихией и, если он не в состоянии предотвратить град или ураган, он может предсказать его, или во всяком случае объяснить как вполне естественное явление⁴⁹. Сельскохозяйственная магия – прямое свидетельство «природных» факторов культуры, – хотя и встречается в религиозной жизни сельского населения, но отнюдь не играет в ней ведущей роли: на первом месте здесь соблюдение ритуальных и религиозно-этических традиций, норм деревенской жизни, обеспечиваемых системой табу. «Крестьянская религия – это религия страха, состоящая из запретов»⁵⁰.

С другой стороны, хорошо известно, что городская жизнь не только не избавляет человека от власти слепой необходимости, но делает эту последнюю куда более скрытой и недоступной для человеческого понимания. Тот факт, что всякой социальной «трудности» можно дать «ближайшее» объяснение вроде ссылки на чье-то решение закрыть предприятие, объявив войну и т.п., никоим образом не меняет этого положения.

Реально действующие факторы, обуславливающие упадок или деформацию религиозной жизни с процессом урбанизации общества и развитием капитализма в сельском хозяйстве, – это прежде всего изменения в структуре общения людей, связанные с этими процессами. Сюда относятся разрушение локальной общины, скрепленной непосредственно личными узами, переоценка «рутинных» форм культуры,

⁴⁹ «Бюро погоды США, вероятно, больше повлияло на прекращение молить о дожде, чем все теории эволюции» (Р.Н. Landis. Указ. соч., стр. 378).

⁵⁰ G. Muru. Указ. соч., стр. 79.

развитие современных форм хранения и передачи социальной информации. «Городская жизнь» в капиталистическом обществе создает нетрадиционную, безличную, постоянно изменяющуюся структуру человеческих отношений.

Из этого, правда, не может следовать вывод о ликвидации культовых отношений самими по себе процессами урбанизации и индустриализации общественной жизни. Они глубоко изменяют характер религиозности всех классов общества. Но в эти изменения входят и некоторые условия для развития новых, нелокальных, нетрадиционных форм культовой деятельности. К последним относятся политический клерикализм, благотворительные организации, конфессиональные рабочие союзы, специфически городские виды сектантства и миссионерства, наконец, различные формы «секуляризованных» культовых отношений. Эту сторону вопроса мы затронем несколько позже. В данном случае следует прежде всего подчеркнуть один методологический аспект его рассмотрения: не попытки «вывести» характер религиозности из положения индивида в окружающей среде, но анализ изменений в общественной структуре, т.е. переход от рассмотрения общества к рассмотрению индивида оказывается плодотворным.

Обратимся к другому, повсеместно (если говорить о христианских странах развитого капитализма) очевидному и общепризнанному явлению: преобладанию женщин, а также лиц пожилого возраста во всех культовых отправлениях.

По данным Э. Пэна, в Лионе наиболее высок ритуализм у детей до 13 лет (60-65% посещают церковь еженедельно), а также у женщин старше 40 лет⁵¹. Ле Бра приводит сведения епископа Манса (1939 г.), согласно которым женщины составляют три четверти причащающихся на пасху⁵².

По Парижу у всех социальных групп доля женщин, посе-

⁵¹ E. Pin. *Pratique religieuse et classes sociales dans un paroisse urbain St. Pothin à Lion*. Paris, 1956, p. 96-99.

⁵² G. Le Bras. Указ. соч., стр. 357.

щающих мессы, в полтора-два раза выше доли мужчин той же группы, единственное исключение – бизнесмены⁵³.

Обильные данные в пользу тезиса о том, что «женщины являются более религиозными, чем мужчины, по всем критериям», приводит М. Агрил по Англии и США⁵⁴.

Каково происхождение и значение столь очевидных (на первый взгляд) фактов «феминизации» религиозной жизни?

По Ле Бра, эти факты объясняются особенностями женской психики, на которую особенно большое впечатление производят ритуальные церемонии, а также тем, что женщина находит в церкви общество, которого ей не хватает дома, отвлекается в молитве от монотонности домашнего хозяйства⁵⁵. Дж. Фичтер пишет о том, что «религиозная роль более совместима с другими ролями женщины» как носителя культуры и высших ценностей в семье⁵⁶.

По-видимому, непосредственную роль особенностей женской психологии можно было бы усмотреть в таких явлениях, как преобладание женщин в религиозно-благотворительных организациях или в сектах «душевного исцеления» вроде той же «христианской науки». Это относится также к сведениям о распространенности мистических настроений и т.п.⁵⁷

Однако психологические и «индивидуальные» объяснения определенной группы «исключительных» фактов не охватывают того массового, довольно устойчивого в самых разнообразных вероисповедных и социально-культурных условиях современности явления, которое нас в данном случае интересует. Чтобы представить себе те социальные «приво-

⁵³ См. G. Murry. Указ. соч., стр. 175.

⁵⁴ M. Argyle. Указ. соч., стр. 72-73, 78.

⁵⁵ См. G. Le Bras. Указ. соч., стр. 367.

⁵⁶ «The American Journal of Sociology», 1952, vol. LVIII, N 2.

⁵⁷ По данным Р.Д. Синклера, из числа лиц, испытывавших мистические видения, 76% составляют женщины, а из «крайних не мистиков» – 72% мужчин. (См. M. Argyle. Указ. соч., стр. 75).

ды», действие которых превращает впечатлительность в ритуализм или направляет фантазию в русло мистицизма и т.п., нужна характеристика каких-то общих особенностей социального положения женщин.

Эти особенности нельзя сводить, скажем, к большей степени социальной зависимости, бесправия, бескультурья и т.д. Ни одна из этих «отрицательных» характеристик непосредственно не связана с повышением религиозной активности, что сейчас достаточно убедительно подтверждается фактом большей религиозной активности женщин из более зажиточной и культурной среды. В конечном счете это приводит нас к вопросу о такой традиционной и противоречивой структуре в современном буржуазном обществе, как семья. В ней сосредоточиваются противоречия «рутинных» и «современных», традиционных и «рациональных» типов человеческих отношений.

Семья выступает наиболее стойким хранителем традиционных отношений, средоточием «рутинных» (привычных) культурных форм. «Семейный очаг» в этом отношении противостоит производству, политике, общественной жизни. Деятельность женщины в неизмеримо большей мере связана с этим очагом и ограничена им, чем деятельность мужчины. Постольку оказывается закономерной связь женщины со всеми теми институтами, которые претендуют на роль хранителя традиционных отношений или, по крайней мере, выразителя протеста против их разрушения. Этим в значительной мере можно объяснить относительно большее участие женщин в религиозной жизни. Разумеется, речь меньше всего может идти о каком-то осознанном и целенаправленном действии – «сопротивление» здесь выражается в соблюдении ритуальной традиции, поисках эмоциональной разрядки в культе и т.п. Очевидно также, что вовлечение женщин в современные виды общественной деятельности в сильнейшей степени противостоит этой тенденции и деформирует ее.

Широко известные возрастные различия в религиозности населения не могут быть объяснены лишь влиянием детской непосредственности в одном случае и старческим пренебрежением к благам мира – во втором.

По сведениям ряда авторов, различные показатели религиозности (признание бога, бессмертия, обрядность и т.д.) почти повсеместно падают в возрасте от 16 до 30 лет, а затем постепенно повышаются, достигая максимума у некоторых групп преклонного возраста⁵⁸. «Критический» возраст разрыва с церковью почти все наблюдатели относят к периоду до 30 лет.

Активный возраст, участие в современных формах труда и общения связаны если не с формальным разрывом с церковью, то с упадком интереса к ней. И, наоборот, ее влияние более всего сказывается на тех, кто еще не включен в «механизм» социальной деятельности или уже выключен из него. Кроме того, немалую роль в активизации религиозных отправлений в зрелом возрасте играют мотивы социального престижа, респектабельности (т.е. приспособление к наличному стандарту общественных нравов). Эмоциональные факторы, характер переживания «страха смерти» и другие в конечном счете зависят от этих условий, но не определяют их.

Рассмотренные выше моменты «массовидной» религиозности в буржуазном обществе подводят нас вплотную к обсуждению вопроса о соотношении классовой структуры этого общества и его культовых отправлений.

Опубликованные за последние годы весьма многочисленные данные по различным странам показывают существование определенных, общих всем развитым капиталистическим обществам, закономерностей в соотношении между социально-экономическим и религиозным «статусом».

Вот наиболее характерные данные на этот счет, полученные религиозной социологией во Франции (о посещаемости

⁵⁸ См. М. Argyle. Указ. соч., стр. 64, 67, 68.

воскресных месс в Париже – на 1000 человек)⁵⁹.

	Мужчины	Женщины
Рабочие	17,5	30
Ремесленники и мелкие торговцы	32	67
Служащие	62	102
Мастера	78	135
Домашняя прислуга	91	116
Бизнесмены	180	168
Средние чиновники	60	}
Высшие чиновники	193	

По исследованию Э. Пэна, церковь в Лионе посещают (в процентах)⁶⁰:

	Мужчины	Женщины
Рабочие	10,4	16,3
Торговцы и ремесленники	10,5	15
Служащие	20,3	24,2
Чиновники	31,4	53,6
Крупные коммерсанты, бизнесмены	22,2	50
Высококвалифицированные специалисты	57	60,2
В среднем	24	30,7

В знатных семействах Лиона (включенных в справочник «Весь Лион») в 66,5% семейств все члены посещают церковь, в 24,2% это делает часть членов и лишь в 9,3% семей

⁵⁹ G. Muru. Указ. соч., стр. 173.

⁶⁰ E. Pin. Указ. соч., стр. 233.

никто не совершает обрядов. Между тем для семей «незнатных» эти цифры составляют соответственно 19,4, 12,2, 68,4⁶¹. В наиболее неудобных и темных квартирах (I тип, по Пэну) прихожанами являются 6,9%, в более благоустроенных жилищах этот процент заметно растет (так, в квартирах V типа – 28,5% прихожан), а в самых богатых квартирах (VIII тип) он достигает 37,4%⁶².

Французские социологи вполне единодушны в заключениях о том, что наиболее далеки от религиозной жизни сейчас семьи рабочих, а теснее всего связаны с ней семьи буржуазии, служащих, интеллигенции.

Но это не французская специфика. Вот данные о посещении месс в церквях ФРГ (в процентах от числа данной группы)⁶³.

	Дортмунд	Эссен	Трир	Мюнхен
Самостоятельные хозяева	39	41	43	10
Чиновники	59	51	50	33
Служащие	53	43	49	33
Рабочие и ремесленники	16	18	19	16

Аналогичные данные английской и американской статистики, как правило, базируются на туманных категориях «верхних», «средних» и «низших» классов, что, впрочем, достаточно для подтверждения интересующей нас тенденции.

⁶¹ Там же, стр. 158-159.

⁶² Там же.

⁶³ «Probleme der Religionssoziologie», S. 209.

Данные по Англии (в процентах)⁶⁴:

«Класс»	Еженедельное посещение церкви	Благоприятное отношение к религии	Регулярные молитвы
Верхний средний	19,4	20,9	58
Средний	–	–	53
Низший средний	16,3	18,0	45
Трудящиеся	13,4	21,9	–

Данные по США (в процентах)⁶⁵:

	Принадлежат к церкви	Еженедельно посещает церковь
Бизнесмены и специалисты	83	48
Служащие	82	50
Рабочие	77	44

Опираясь на многочисленные сведения типа приведенных выше, мы можем уверенно констатировать три момента в религиозной жизни современного развитого капиталистического общества:

- 1) менее всего связан с религией и церковью рабочий класс;
- 2) наибольшей религиозной активностью отличаются буржуазные слои населения;
- 3) в значительной своей части служащие, чиновники, вы-

⁶⁴ М. Argyle. Указ. соч., стр. 130.

⁶⁵ Там же, стр. 131.

сококвалифицированные специалисты активно поддерживают связи с церковью.

Рассмотрим по порядку эти три факта.

Безрелигиозность или невысокая религиозность рабочего класса – явление не столь новое. Именно этого более ста лет назад боялись Ламенне и христианские социалисты. «Величайший скандал XIX века состоял в том, что церковь фактически потеряла рабочий класс», – заявил Пий IX в 1926 г.⁶⁶ Правда, далеко не всюду отлив рабочих от церкви выступает столь явно, как в современной Франции, но он происходит повсеместно.

Ряд буржуазных, в особенности католических, социологов выступает с утверждениями о том, что этот факт свидетельствует о неправильности марксистской концепции религии. «Если бы марксистский тезис был верен, – пишет по этому поводу Гери, архиепископ Камбрэ, – следовало бы искать верующих среди жертв «капиталистической эксплуатации». Но происходит обратное»⁶⁷ (т.е. верующими оказываются эксплуататоры).

«Вопреки марксистской схеме... они не ищут спасения в религии, которая обещает небо, – пишет Э. Пэн о французских рабочих, – им кажется очевидным, что у них есть еще дела на земле, и эти дела состоят в создании сплоченного общества, где все были бы равно признаны и никто не был бы презираем»⁶⁸.

Получается, будто стремление пролетариата к социалистическому переустройству общества нарушает «марксистскую схему»! Как известно, в марксизме никогда не существовало тезиса о том, что капиталистический строй с необхо-

⁶⁶ См. A. Dansette. Destin du catholicisme française 1926–1956. Paris, 1957, p. 36.

⁶⁷ Mgr. Guerry. Eglise catholique et communism atheé. Paris, 1960, p. 47-48.

⁶⁸ E. Pin. Указ. соч., стр. 297-298.

димостью обрекает трудящихся на религиозное отчаяние. Тенденция к разрыву пролетариата с религией в буржуазном обществе неоднократно констатировалась еще в первых философских работах Маркса, в «Положении рабочего класса в Англии» Энгельса, в «Коммунистическом манифесте» Маркса и Энгельса. В.И. Ленин отмечал, что «современный сознательный рабочий, воспитанный крупной фабричной промышленностью, просвещенный городской жизнью», отказывается от религиозных предрассудков⁶⁹. Еще в 1905 г. Лафарг писал о «религиозности буржуазии и иррелигиозности пролетариата»⁷⁰.

Те факты, которые мы сейчас можем выявить на большом статистическом материале, помогают подкрепить и обогатить наши представления о судьбе религиозности рабочего класса в буржуазных странах.

В качестве решающего фактора «дехристианизации» рабочего класса католическая религиозная социология выдвигает влияние индустриального производства. Рабочие не посещают церкви, ибо они «материализованы механической работой»⁷¹. По Э. Пэну, рабочие не обращаются к религиозным ценностям, поскольку жизнь не дает им возможности смотреть вдаль, интересоваться чем-либо, кроме ближайших потребностей⁷². В развернутом виде эту точку зрения излагает аббат Монтюкляр, лидер католического молодежного движения: «Работник физического труда... не чувствует побуждающего влияния тех принципов, которые провозглашаются вне связи с реальностью; и, кроме того, с чего бы он стал искать в этих принципах ответ на вопрос, что ему делать, когда час за часом необходимость работать, бороться с безденежьем, болезнью, безработицей, несчастьями своих

⁶⁹ См. В.И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 12, стр. 143.

⁷⁰ См. Поль Лафарг. Религия и капитал. М., ГАИЗ, 1937, стр. 69 и сл.

⁷¹ G. Le Gas. Указ. соч., стр. 362.

⁷² E. Pin. Указ. соч., стр. 400-401.

соседей и товарищей – постоянно диктуют ему его обязанности». По мнению Монтюкляра, это служит причиной отхода рабочего «от буржуазных интеллигентов и от религии», способствует закреплению в их сознании «активной концепции жизни, мира, общества, существенные черты которой выработаны Марксом»⁷³.

То, что с католической точки зрения отход рабочего от религии означает потерю «высших ценностей» – вполне понятно. Важно отметить другой порок приведенных утверждений: ссылки на «физический труд» еще не говорят о специфике современных условий труда, которые, собственно, и вызывают «дехристианизацию».

Следует заметить, что Лафарг, констатируя «иррелигиозность пролетариата», объяснял ее лишь «механическим способом производства», в котором рабочий контролирует силы природы⁷⁴. Неисторичность этого объяснения не требует особых пояснений: в нем не учтено положение рабочего класса в общественной системе капитализма. (Собственно, Лафарг ограничивается констатацией ближайшей связи: у рабочего – с техникой, у буржуа – с биржей и т.д.)

Наиболее зримое и четкое выражение это особое положение пролетариата в буржуазном обществе получает в его классовой борьбе, в его классовых организациях, противопоставляющих себя капиталистическому строю. Об этом выразительно сказано в книге Ж. Мюри: «Пролетариат покинул церковь потому, что он полностью ограблен своими эксплуататорами и в то же время реально способен предпринять эффективные действия против них. С его появлением в истории выступает угнетенный класс, который не нуждается в утешениях и видит путь, ведущий к уничтожению гнета»⁷⁵.

Даже убежденные противники пролетарского движения

⁷³ R.P. Montuclard. Les evenements et la foi. Paris, 1950, p. 47, 49.

⁷⁴ См. Поль Лафарг. Указ. соч., стр. 95, 97.

⁷⁵ G. Muru. Указ. соч., стр. 268.

не могут не признать его влияния на дехристианизацию рабочих. Г. Ле Бра пишет, например, что «рабочие на деле испытали свое единство, открыли антагонизм интересов... Большинство обратилось к мифам и ритуалу специфически классовому»⁷⁶. Американский социолог, рассматривая факторы «дехристианизации» французского рабочего класса, отмечает в их числе то обстоятельство, что «революционный марксизм доходит до сердца рабочего»⁷⁷.

Было бы неправильно, однако, сводить социальные факторы иррелигиозности рабочих в капиталистическом обществе только к их политической организации и политической борьбе, иначе говоря, к организованному осознанию и реализации ими той исторической миссии, которую указывает пролетариату марксистская теория. Яснее всего виден (и наиболее последователен), разумеется, отход от буржуазной идеологии и религии, совершаемый массой на гребне революционной волны, в сознательной борьбе против капитализма как строя. Но он в различных формах происходит и в других условиях.

Как видно из приведенных выше сведений, относительный упадок интереса к религии заметен в рабочей среде в Англии или в США, где тенденцию к дехристианизации пролетариата нельзя объяснить одной лишь степенью классовой сознательности и революционности. Влияние подчеркнуто «аполитичных» (т.е. отворачивающихся от социализма и сводящих свои задачи к экономической борьбе за улучшение условий труда при капитализме) профсоюзов, а также профессиональных рабочих организаций оказывается неспособным остановить фактическую дехристианизацию пролетариата этих стран. Здесь опять-таки оказывается действенным глубокое положение исторического материализма: дело не в том, что думает о себе отдельный рабочий или даже весь ра-

⁷⁶ G. Le Bras. Указ. соч., стр. 365.

⁷⁷ «Review of politics», January 1958, p. 65.

бочий класс, а в том, каково его положение в обществе.

Пролетариат, по словам Маркса, – это «результат разложения общества, как особое сословие»⁷⁸. В этом знаменитом положении два центра тяжести. Рабочий класс оказывается – независимо от развития демократии и т.п. – стоящим вне буржуазного порядка со всеми его идеологическими нормами и регуляторами раньше, чем он осознает это и независимо от степени осознания.

С другой стороны, в отличие от «социальных низов» прошлого, в отличие от продуктов разложения докапиталистических формаций, которые могли противопоставить господствующему строю лишь его перевернутое отображение, лишь его собственное религиозное дополнение, современный пролетариат связан с новыми формами социальной деятельности, которые не «нуждаются» в таком восполнении. Безрелигиозность пролетариата позитивна, не является простым отрицанием окружающей среды и ее принципов (что составляет один из характерных моментов идеологии «социального дна»). Рабочее движение – с самых первых его шагов во всех его формах, независимо от желания и сознания его участников и руководителей – безрелигиозно.

Этот факт определяет и тенденции осмысления отдельными рабочими своего отношения к технике или к ценностям капиталистического мира и т.д. Речь идет, конечно, лишь о необходимо действующей тенденции, реализация которой во многом зависит от исторических, «местных» и просто индивидуальных обстоятельств.

Таким образом, повсеместно растущая безрелигиозность рабочего класса современного буржуазного общества представляет собой суммарный результат действия целого ряда накладывающихся друг на друга факторов и условий – осознаваемых и неосознаваемых, «технологических» и социальных, специфически классовых и общих для данного этапа

⁷⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 428.

социального развития. Тенденция отхода от религии действует на рабочего еще до того, как он вступает в классовое движение, и, разумеется, через это движение; действует на него и тогда, когда он выступает с позиций социализма, и тогда, когда ограничивается экономической борьбой, и т.д.

«Следовало бы объяснить, в общем, не то, почему огромные массы рабочих освобождаются от традиционных верований, а то, почему некоторые еще остаются их пленниками»⁷⁹, – справедливо замечает Мюри. Чтобы сделать это, недостаточно, однако, обратиться к вопросу о крестьянском влиянии на пролетария (мы не разбираем в данном случае вопрос о религиозности крестьянства – это не специфический класс капиталистического общества, а особенности «сельской» религиозности уже затрагивались), следует прежде всего учесть степень воздействия на него религиозности буржуазии и сам характер этой религиозности.

Можно ли говорить о возврате современной буржуазии к религиозности? По словам Г. Ле Бра, в то время, как рабочий класс отошел от религии, «большая часть буржуазии, двигаясь в противоположную сторону, вернулась в церковь»⁸⁰. Последнее утверждение может быть, однако, отнесено к определенной части французской буржуазии (и в особенности – к буржуазной интеллигенции), которая пережила эпохи своего антиклерикализма и попыток превращения этого антиклерикализма в своеобразный культ, вернувшись в привычную гавань «привычной» (хотя, как мы увидим позже, кое в чем изменившейся) религиозности.

Но известно, что зигзаги этого идейного пути «изначально» были определены таким конкретно-историческим обстоятельством, как антиклерикальный характер буржуазной революции во Франции. Засилье церкви и ее связи с феодальной монархией явились главными факторами блестяще-

⁷⁹ G. Muru. Указ. соч., стр. 269.

⁸⁰ G. Le Bras. Указ. соч., стр. 366.

го, яркого, остроумного антиклерикализма и вольнодумства идеологов французской буржуазии два века тому назад. В странах, где этих факторов не было, где вольнодумство и естественнонаучный атеизм развивались вне политической борьбы с клерикалами – в Англии, США – отношения буржуазной идеологии к религии с самого начала были благожелательными.

Учитывая эти обстоятельства, следовало бы говорить о сохранении, о подчеркивании, выдвигании на первый план буржуазной религиозности, но отнюдь не о возврате буржуазии как класса к религиозности. Об определенных явлениях «возврата» к религиозности, хотя и тоже не в собственном смысле, можно, по-видимому, говорить лишь в отношении одной группы в современном капиталистическом обществе, а именно, – о буржуазной интеллигенции. Это весьма интересное в теоретическом отношении явление заслуживает того, чтобы быть рассмотренным отдельно от общего вопроса о религиозности современной буржуазии.

Итак, перед нами неизменно повторяющийся во всех странах капитализма факт: наибольшую интенсивность во всех формах религиозной жизни показывают так называемые средние классы, т.е. буржуазия и близкие к ней по образу жизни и сознанию слои общества. «Основное ядро членов во всех церквях исходит из различных слоев средних и близких к ним классов»⁸¹.

Объяснение причин этого явления нельзя отделить от анализа его характера, его нынешнего социального значения.

Едва ли не самоочевидной представляется здесь в первую очередь ссылка на потребность в одурманивании масс: буржуазия поддерживает религию для укрепления своего господства. Отметим, что это не только вытекает из марксистского анализа капиталистического общества, но довольно

⁸¹ A.J. Vidich and J. Bensman. Small town in mass society. Class, power and religion in a rural community. Princeton, 1958, p. 22.

часто признается и буржуазными социологами. Так, Ле Бра видит одну из причин религиозности буржуазии в том, что она разглядела в богословии средство поддержания порядка и собственности⁸².

Прямые свидетельства сознательного использования церкви в своих целях буржуазным государственным аппаратом, предпринимателями, военщиной хорошо известны.

Сошлемся на некоторые характерные явления в политической жизни США. «Нигде больше политические деятели не считают столь необходимым включать молитвы в избирательные обращения или так играть на религиозных чувствах»⁸³. «В сегодняшней Америке не найдешь такого кандидата на политическую должность, даже маловажную, который решился бы насмеяться над религией или отойти от какого-либо из ее вероисповеданий»⁸⁴ (Следует заметить, что связь политической жизни с религией особенно активно рекламировалась администрацией Эйзенхауэра; после окончания его президентства были приняты некоторые правительственные и судебные решения, направленные на то, чтобы уменьшить прямые связи государства с культом). Известно, что антикоммунистическая политика американской, английской, французской, западногерманской реакции нередко проводится под флагом «спасения христианской цивилизации».

Не менее показательны и факты обращения буржуазии к религии в своей внутренней – социальной и экономической – политике. В США, например, получили распространение «промышленные капелланы». Многие компании учредили такую должность на своих предприятиях, полагая, что «прямое применение духовной терапии может облегчить трудности для озабоченных рабочих и таким образом способство-

⁸² См. G. Le Bras. Указ. соч., стр. 406.

⁸³ J.W. Nichols. History of Christianity 1650–1950. New York, 1956, p. 459.

⁸⁴ M. Lerner. America as a civilization. New York, 1957, p. 704.

вать их счастьем в труде и вне его»⁸⁵.

Сошлемся, наконец, на милитаристское «применение», которое неизменно получала и получает религия в капиталистическом обществе. В английском руководстве по военной психологии можно найти заявления: «Важную роль может сыграть религия... если использовать ее решительно, она может сделать все... Церковные службы должны стать средством воодушевления солдат на ратные подвиги...»⁸⁶ Умножать подобные примеры нет нужды.

Нельзя, однако, не различать систематическое использование религии церковной иерархией или расчетливую игру буржуазных политиков и идеологов на религиозных чувствах масс и религиозность буржуазии. Для того чтобы экстраполировать такую публично демонстрируемую набожность того или иного бизнесмена на всю массу «средних классов» буржуазного общества, нужно, по меньшей мере, допустить, что вся эта масса способна действовать как единый организм, обладающий высокой степенью развития самосознания. Неправомерность такого допущения не требует пояснений. Сколь бы дальновидны и планомерны ни были действия отдельных представителей или органов данного класса – буржуазии, – ее деятельность как класса общества не может рассматриваться при помощи таких характеристик. Отношение данного общественного класса к религии можно в соответствии с методом Маркса выводить из особенностей положения этого класса, но не из осознания им своих «целей».

Обратим внимание на две как будто прямо противоположные попытки определить эти особенности применительно к классу буржуазии. По Э. Пэну, религиозность буржуазии – это стремление продолжить в загробном мире то благоденствие, которым она пользуется в этой жизни. Отсюда,

⁸⁵ H. Shaffer. Religious boom. – «Editorial Research Reports». June 23, 1955, p. 421.

⁸⁶ Н. Коупленд. Психология и солдат. Воениздат, 1960, стр. 38.

полагает этот католический социолог, склонность буржуазии к индивидуализму и эсхатологизму в своих религиозных верованиях, отсюда лозунг: «Оставьте нас в покое. Мы знаем, что делать в жизни, дайте нам небо, это все, что нам нужно!»⁸⁷.

Между тем, по П. Хатчинсону, исток религиозности буржуазии – в ее неуверенности в собственном положении. Отмечая, что «средний класс» – главная фигура религиозной жизни в США, он утверждает: «Люди среднего класса постоянно находятся в трудном положении. Они боятся возможности соскользнуть назад, на положение низшего класса»; потеряв «оптимистическую веру в прогресс» после горького опыта холодных и горячих войн, они нуждаются в религии для «восстановления своей веры в жизнь»⁸⁸. Заметим, кстати, что Лафарг также выводил религиозность буржуазии из зыбкости ее положения: «Грозные, непостижимые явления социального порядка, которые окружают буржуа и которые – неизвестно как и почему – поражают его промышленность, торговлю, состояние, благополучие и саму жизнь его, столь же загадочны и столь же тревожны, как были загадочно-тревожны для дикаря непостижимые явления физического порядка, потрясавшие и разжигавшие его необузданное воображение»⁸⁹.

Очевидно, что оба противоположные тезиса касаются вполне реальных сторон существования буржуазии, но столь же очевидно, что ни один из них не может служить отправным пунктом для объяснения ее религиозности. Оба они апеллируют в деле выяснения религиозности буржуазии к «самочувствию» отдельных буржуа, имея в качестве необходимой предпосылки «гносеологическое», «компенсаторное» и тому подобные представления о религии.

⁸⁷ E. Pin. Указ. соч., стр. 297.

⁸⁸ «Life», Aprile 11, 1955.

⁸⁹ Поль Лафарг. Религия и капитал, стр. 81.

Выйти из порочного круга «самочувствия» помогает в данном случае учет одного довольно простого обстоятельства: в религиозности современных буржуазных слоев преобладает ритуализм, сочетающийся с весьма «либеральным» отношением к догматике. Т. Хоулт констатирует, что за небольшими исключениями «религиозный формализм чаще всего связан с высшими классами, религиозный эмоционализм чаще всего с низшими»⁹⁰. По М. Агрилу, религиозный либерализм – «неверие в большую часть традиционной теологии» – свойствен именно религиозности «средних классов»⁹¹.

Самые различные авторы отмечают неопределенность, расплывчатость, пестроту содержания религиозных представлений у тех самых слоев, которые составляют основу сохранения и оживления религиозной жизни в капиталистическом обществе. Наиболее активной оказывается наиболее «разбавленная» религиозность, фанатизм веры или экстаз существуют где-то на периферии религиозной жизни, во владениях сектантских меньшинств.

Поставленная проблема, таким образом, конкретизируется: объяснению подлежит массовый, повсеместный религиозный «формализм», буржуазная церковность. И наиболее универсальным и плодотворным объяснением религиозности буржуазии оказывается именно «социологическое» объяснение. Основой этой буржуазной церковности является стремление к сохранению социальной функции культа – безотносительно к составу соответствующих «текстов», их историческому происхождению и т.п. Здесь действует культ как носитель определенной социальной «моды», как традиционное средство, знак, символ порядка, респектабельности, стабильности социальных ценностей. «Традиционное» не требует и не предполагает индивидуального обдумывания

⁹⁰ Т. Hoult. Указ. соч., стр. 313.

⁹¹ См. М. Argyle. Указ. соч., стр. 176-177.

или индивидуального переживания; оно столь же мало осознается, как и любая другая «мода».

Тенденция, проявляющаяся наиболее отчетливо в протестантских странах (и в более скрытой форме – в католицизме), ограничивает религиозную активность основной массы прихожан отправлением религиозных обрядов в определенные моменты жизни. При этом, как и следовало ожидать исходя из вышеизложенного, это (в принципе) не моменты личного духовного кризиса, а 1) крупные церковные праздники (пасха) и 2) знаменательные моменты семейной жизни (крещение, свадьба, конфирмация, похороны)⁹². Церковь явно выступает как средство «социализации» (т.е. приобщения к личной «моде»). Не случайно именно те слои населения, которые составляют основу данного порядка, оказываются наиболее тесно связанными с церковью. В определенном смысле можно было бы сказать, что подчеркнутая церковность современной буржуазии – явление того же порядка, что и отмечавшееся М. Вебером в начале нашего века стремление буржуазных слоев американского общества к сектантской организованности. Становится понятным и отмеченное в нескольких приведенных выше таблицах различие в религиозной активности чиновников и служащих.

Участие рабочих, бедноты, интеллигенции в культовой жизни оказывается постольку мерой их «буржуазности», т.е. связи с господствующей идеологией господствующего класса (конечно, существуют и исторические – прежде всего «деревенские» – факторы религиозности городского населения в отдельных странах; на этом вполне очевидном вопросе мы

⁹² Показательны в этом отношении данные по Швеции. За 60 лет нашего века средний процент населения, посещающего церковь, упал с 17 до 3%. 2% бывают в церкви еженедельно, 19 – раз в месяц, 30% – раз в полгода. Однако более 85% крестят и конфирмуют детей, свыше 90% похорон и свыше 95% браков оформляется ритуально (B. Gustafsson. Staatskirche und Entkirchlichung in Sweden. – «Probleme der Religionssoziologie», Köln – Opladen, 1962, S. 161-162).

сейчас сознательно не останавливаемся). Поиски же путей согласования христианского учения с естествознанием или допускаемой формой социального прогресса по существу дела представляют собой поиски «идеологических» оправданий для реально существующего факта «религиозности» (церковности, культовой организованности). Фактически либерально-модернистские попытки разбавить святую воду христианской догматики вполне «обыкновенной» водой социального происхождения являются одним из следствий такого положения религии в буржуазном обществе. Конечно, «либерализация» догматического содержания религии облегчает ее доступ к интеллигенции, рабочей верхушке и т.д.

Теперь мы можем перейти к вопросу о влиянии «буржуазной» религиозности на интеллигенцию капиталистического общества, на образованную его часть.

Религиозная активность интеллигенции охотно и часто подчеркивается в многочисленных работах по социологии религии. Ле Бра с удовлетворением пишет о том, что интеллигенция от крайнего религиозного скептицизма перешла к нейтральности в религиозных вопросах или даже к поддержке религии, причем «современная апологетика снабдила католическую интеллигенцию аргументами, благоприятствующими ее вере»⁹³.

Рассмотрим данные, на основании которых делаются подобные выводы.

По данным Э. Пэна, получается следующая картина соотношения между уровнем образования и посещением церкви (в процентах; обследование взрослого населения 55 домов в Лионе, 1955 г.)⁹⁴

⁹³ См. G. Le Bras. Указ. соч., стр. 406.

⁹⁴ E. Pin. Указ. соч., стр. 213.

Образование	Мужчины	Женщины
Неоконченное начальное	9,9	14
Начальное	13,8	21,1
Среднее	21,7	34,8
Среднее техническое	30	37,5
Неоконченное высшее	32,8	52
Институтское	50	50
Университетское	57	88

Эти данные, однако, лишаются всякой «сенсационности» (образование «ведет» к религиозности!) при сопоставлении с классовой структурой того же населения. Среди рабочих 85,5% имеют образование в объеме начальной школы или выше, 51% среднее образование, 14% среднее техническое, 0,5% институтское, в то время как среди высокооплачиваемых специалистов 32,1% имеют образование не ниже среднего технического, 72,5% – не ниже институтского, 52,2% – университетское⁹⁵. Таким образом, повышение религиозной активности с образованием в данном случае есть просто одно из выражений знакомого уже нам соответствия между религиозностью и социальным статусом.

Аналогичным образом можно, по-видимому, свести к влиянию социальной иерархии некоторые данные других источников, – например, данные о большем участии в культовой жизни людей с более высоким образованием⁹⁶, студентов⁹⁷ и т.д. При этом более высокий процент прихожан среди учащихся по сравнению с тем слоем трудящихся, из которого они вышли, может быть объяснен воздействием буржуазной среды и клерикализма на школы и молодежь. Не имеют поэтому оснований выводы, которые стремится сделать Э. Пэн

⁹⁵ См. там же.

⁹⁶ См. М. Argyle. Указ. соч., стр. 44.

⁹⁷ См. G. Murry. Указ. соч., стр. 171.

из своих данных о соотношении ритуализма и образования. По его мнению, они отвергают, как отжившие, взгляды о разрушительном влиянии науки и просвещения на религию. Между тем они говорят лишь о том, что нельзя ограничиться рассмотрением «непосредственного» взаимодействия науки и религии в просветительском духе, нельзя игнорировать социальную сторону этих взаимоотношений.

Известны данные целого ряда опросов, свидетельствующие о том, что обучение в колледже в общем (с некоторыми колебаниями) ведет к ослаблению религиозных убеждений и к уменьшению участия молодежи в культовой практике, к росту неверия и скептицизма параллельно с овладением культурой и т.п.⁹⁸ Все дело, однако, в том, что отношение определенных категорий людей к религии далеко не полностью определяется их индивидуальным сознанием, образovanностью, способностью аргументировать. Система этих отношений «задается» человеку положением его группы в данном обществе, данными критериями ценностей и типами регуляторов; как правило, все богатство индивидуальной культуры и просвещенности оказывается в условиях нынешнего буржуазного порабощения индивида социальной машиной не более как формой индивидуального приспособления к готовому стандарту отношений.

Примат социальной функции культа над всеми прочими его аспектами и употреблениями здесь совершенно очевиден. Ясно, что дело не в исповедании тех или иных догм, а в использовании определенного набора «модных», «респектабельных» действий, обеспечивающих признание и соответствующие позиции в обществе. Поскольку соблюдение ритуальной церковной «нормы» первично по отношению к вере отдельного индивида, его знания, его критическое и научное мышление приобретают знаменательную тенденцию отступать на второй план.

⁹⁸ См. М. Argyle. Указ. соч., стр. 44-45, 94 и др.

Но буквального «возврата интеллигенции к религии» в буржуазном обществе все же не происходит. То, что покрывается этим выражением, включает в себя по крайней мере два различных по своему характеру, хотя и связанных друг с другом процесса.

Во-первых, это выдвижение на первый план в идейной жизни общества совершенно новой социальной группы по сравнению со средой радикальных просветителей XVIII в. или «интеллигенцией» (в первоначальном, русском значении этого слова) конца прошлого века. Эта новая группа «белых воротничков», «работников умственного труда», наемных и платных слуг господствующего строя, чиновников от культуры, просвещения, журналистики и других имеет весьма мало общего с духовной аристократией конца средневековья, с благородными донкихотами свободы, разума, прогресса эпохи Просвещения. Они имеют дело с идеями науки, с высшими достижениями разума и культуры, но в то же время отлично знают или безошибочно чувствуют свое место в иерархии допусков, жалований, пенсий, социальных предрасудков.

Та кажущаяся независимость от рамок и уровня мышления своей эпохи, которой пользовались вольнодумцы Просвещения, и не только по отношению к церкви, имела в качестве своего реального базиса определенную независимость этих людей от социального механизма (в конечном счете они представляли «избыточную информацию» для «своего» времени, были не нужны «своей» социальной машине). Положение изменилось. Современная, высокотехническая машина развитого капиталистического общества нуждается в «рациональной смазке», создает и поддерживает особые, численно растущие категории работников – инженеров, учителей, экспериментаторов, администраторов и т.д., которые находятся не только под внешним тотальным контролем, но и – что еще существеннее – накрепко забиты во «внутренние ко-

лодки» (цеховая замкнутость сужающихся секторов культуры и науки является одним из выражений этого). «Мастера» культуры сменились чиновниками от культуры, дипломированными представителями социальной «средней». Отсюда их зависимость от социальных предрассудков, от социальной «моды» на религию. (Убеждение в необходимости последней для самосохранения личности и культуры не создает, но лишь выражает эту ситуацию, а ее неосознанность оставляет место для самых искренних убеждений в правоте таких концепций). Нужно уметь стоять на собственных ногах и обладать немалой смелостью, чтобы не пойти в таких условиях за «серединой».

Это довольно ясно видно из опросов, проводившихся еще в 20-х – 30-х годах Джемсом Леуба среди американских ученых. По его сведениям, налицо заметный разрыв между степенью религиозности «выдающихся ученых» и общей массой научных работников. Так, по данным 1933 г., из числа «выдающихся ученых» США считали себя верующими 13%, неверующими 71, сомневающимися 16%, в то же время среди менее известных ученых заявляли о своей религиозности 35%⁹⁹. Очевидно, усиливающаяся тенденция к массивификации, милитаризации, огосударствлению научной деятельности оставляет меньше места для «индивидуального» прорыва сквозь заграждения социальной косности, для появления героев, решающих нанести «пощечину общественному вкусу».

Такова, по-видимому, основная, но не единственная слабая в видимой «рехристианизации» интеллигенции в буржуазном обществе. В этом процессе участвуют и факторы иного порядка. Кроме массы «белых воротничков», в этом обществе существует еще численно небольшой слой иной, «старомодной» интеллигенции, которая сохранила черты «чувствилища общества», идейного выражения его трагедий.

⁹⁹ См. O. Riddle. *Unleashing of the evolutionary thought*. New York, 1954, p. 325-327.

Новое и специфическое здесь то, что впервые за многие десятилетия, если не за последние два века, «властителями дум» значительной части мыслящей и мятущейся в безвыходных конфликтах интеллигенции оказываются писатели или философы, тесно связанные с религией: Г. Грин, Г. Белль, Ф. Мориак, Ж. Маритэн, Тейяр де Шарден. Это одно из выражений глубокого кризиса идеологии современного капитализма, кризиса либеральных иллюзий прогресса и рационализма.

До сих пор в этой книге мы отвергали как ненаучный и неплодотворный принцип объяснения религиозности или безрелигиозности той или иной общественной группы ее «самочувствием» – в пользу анализа ее реального положения. Но именно для этой «старомодной» группы интеллигенции приходится делать исключение: для нее непосредственно совпадают «положение» с «самочувствием». Поэтому религиозные (в данном случае – не в смысле социально-культурной «моды» и нередко вопреки ей и церковной власти) искания в этой группе (или группах) могут быть непосредственно объяснены характером осознания социальной среды и социального прогресса. Когда В. Герберг пишет: «Светские убеждения нашей культуры потерпели позорный крах под разрушающим влиянием событий нашего времени... Мы не можем больше искать спасения в «прогессе», экономике или в политике... Людям нужна вера, всеобъемлющая, тотальная вера, чтобы жить»¹⁰⁰, – то он выражает состояние и положение именно этой группы. Здесь один из полюсов религиозности «ищущей», неформальной, неортодоксальной; это источник поисков и метаний, которые никогда не могут ни приобрести массовый характер, ни быть результативными. Именно на этой, довольно узкой площадке по существу концентрируется вся трагедия «несчастливого сознания».

Различные по своему происхождению и составу явления

¹⁰⁰ W. Herberg. Указ. соч., стр. 23.

религиозности в интеллигентской среде буржуазного общества, как это нетрудно видеть, оказываются взаимно обуславливающими и взаимно мистифицирующими друг друга. Но столь же различны и столь же взаимно переплетены факторы, стимулирующие упадок религиозной активности, переоценку и переосмысление культовых объектов и т.д. «Теоретическая» переоценка, т.е. переосмысление, модернизация, порой весьма радикальная ревизия религиозной догматики – характерная черта «интеллигентской» религиозности (и деятельности церкви, обращенной к соответствующим группам населения). Наиболее «сознательная» и искренняя религиозность на поверку оказывается весьма далекой от ортодоксальных общеобязательных стандартов. (Известно, что наиболее «идейные» попытки привести религиозные воззрения в соответствие с современным знанием – у Маритэна или у Тейяра – встречали глухое, а то и гласное сопротивление со стороны церковной иерархии).

Мы остановились на тенденциях отношения к религии трех групп капиталистического общества. В позициях остальных его слоев, примыкающих к перечисленным выше, отметим лишь следующие моменты: 1) мелкие торговцы и ремесленники, близко стоящие по своему образу жизни к рабочим, подвергаются действию аналогичных тенденций¹⁰¹; 2) в наиболее угнетенных, наименее культурных и организованных «низах» капиталистического общества находят почву для распространения различные формы сектантского фанатизма и экстатических культов; 3) в группах, испытывающих национальное и расовое угнетение (сегрегация и проч.), создаются широкие возможности для укоренения обособленных в национальном или тому подобном отношении культовых форм. На этих явлениях мы остановимся несколько ниже при рассмотрении тенденций религиозной жизни США.

На протяжении двух последних столетий быстрое разви-

¹⁰¹ См. G. Murу. Указ. соч., стр. 205.

тие капиталистических отношений происходит в этой стране на фоне относительно активной религиозной жизни, что находит свое выражение прежде всего в высоком престиже религиозности. «В Соединенных Штатах не думают, что человек, не имеющий религии, может быть порядочным человеком», – писал Г. де Бомон в 1835 г. Ссылаясь на это свидетельство Бомона, а также других авторов (Токвиля, Гамильтона), Маркс констатировал, что «Северная Америка является по преимуществу страной религиозности», причем религиозности, идеально приспособленной к буржуазному строю и государству¹⁰². Историческими причинами этого явления явились, во-первых, тот факт, что буржуазные революции в Англии и США в отличие от Великой французской революции не имели антиклерикальной направленности; и во-вторых, импорт из Европы наиболее «буржуазных» религиозных форм (кальвинизм, пуританство). Эти обстоятельства позволяют рассматривать «религиозную ситуацию» в США как своего рода концентрат, квинтэссенцию всех тенденций развития, изменения и упадка религиозности в капиталистическом обществе.

В этой связи представляет серьезный теоретический интерес оценка американского «религиозного» бума, особенно рекламировавшегося в 50-х годах. На фоне явного падения религиозной активности населения в европейских странах (Франция, Англия, Швеция и т.д.) выглядят непонятными столь же явные признаки оживления религиозной жизни в США в те же межвоенные и особенно послевоенные годы. Наиболее общим показателем «религиозного бума» в США в американской социологической литературе принято считать увеличение церковной организованности.

По наиболее часто приводимым сведениям, в 1776 г. членами церковных общин являлось лишь 4% населения, в 1900 г. – 36, в 1950 – 60%; за 1926–1950 гг. население увеличилось

¹⁰² См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т.1, стр. 387.

на 26,6%, а его церковность – на 59,8%¹⁰³. Более разработанные данные, исключаящие из учета детей до 13 лет, показывают, однако, значительно меньшие темпы роста (в процентах от всего населения)¹⁰⁴:

1906 г.	1916 г.	1926 г.	1930 г.	1935 г.	1940 г.	1950 г.	1962 г.
55	55	52,7	53,4	52,1	50,7	63,7	64

Посещало воскресные школы в 1916 г. 22,0% населения, в 1941–1942 гг. – 18,0, в 1953 – 22,3%. Ежедневно посещали церковь в 1939 г. – 41%, в 1942 – 36, в 1954 г. – 46%¹⁰⁵. Расходы населения на церковные нужды, составлявшие в 1932 г. около 1,5% среднего индивидуального дохода каждого члена (по 18 протестантским церквам), в 1943 снизились до 0,7%, а затем поднялись до 1,2% в 1952 г.¹⁰⁶

Таким образом, заметное повышение «внешних» показателей религиозности имело место преимущественно в 40-х годах. Приблизительно такие же изменения обнаруживает размах церковного строительства, торговли религиозной литературой и т.д. Наиболее бросающимися в глаза являются не сами по себе данные о религиозной активности в США, но их сравнение с соответствующими данными, скажем, в Англии (не говоря уже о Франции).

Вот данные за период 1948–1952 гг., приводимые М. Агрилом (в процентах от всего населения, период 1948–1952 гг.)¹⁰⁷:

¹⁰³ См. W. Herberg. Указ. соч., стр. 60.

¹⁰⁴ M. Argyle. Указ. соч., стр. 28-29; «U. S. News and World report», 6.I 1964, p. 9.

¹⁰⁵ Там же, стр. 29.

¹⁰⁶ Там же, стр. 30.

¹⁰⁷ Там же, стр. 35.

	Англия	США
Члены церковных общин	21,6	57
Еженедельное посещение церкви	14,6	43
Ежедневные молитвы	46	42,5
Вера в бога	72	95,5
Вера в загробную жизнь	47	72
Способны назвать все евангелия	61	35
Считают себя религиозными	90,5	95

Относительно более высокая и даже усиливавшаяся за последнее время религиозная активность в США, по-видимому, объясняется действием следующих факторов:

1) американская «религиозная традиция», о которой мы уже говорили, т.е. традиция приспособления культовых форм к буржуазному развитию;

2) «буржуазность» американского общества – влияние образа жизни и мышления средних слоев на рабочий класс, на фермерство, на «белые воротнички»;

3) распад иных, «личных» форм человеческой организации в условиях высокомеханизированной и бесчеловечной культуры;

4) высокая степень секуляризации самого содержания религиозной (церковной) жизни.

Остановимся на последних двух моментах. В свое время М. Вебер писал о специфической черте американской религиозной жизни, где на секту принято смотреть, как на своего рода клуб, корпорацию, в которой не состоять непочетно, которая служит признаком респектабельности, платежеспособности и т.д.¹⁰⁸ Это, очевидно, не относилось к «фанатическому» или – в веберовской терминологии – к «виртуозному» сектантству.

¹⁰⁸ См. М. Вебер. *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie*, Bd. 3 Tübingen, 1923, S. 207.

Многие американские авторы отмечают преобладание именно этого («организованного») момента в нынешнем оживлении религиозности в США. «Стало возможным вступить в церковь, как вступают в общественный клуб или в торговую палату»¹⁰⁹. «Во множестве пригородных церквей по воскресеньям царит дух модного торгового заведения. В будни покупают еду, по субботам – отдых, по воскресеньям – святой дух»¹¹⁰.

Религиозное оживление в США в принципе не означает какого-либо усиления религиозных чувств или взглядов, повышения массового интереса к догматике или мифологии, увеличения роли религии в поведении людей. Показателем этого служат, в частности, уже знакомые нам данные ряда опросов, говорящие о том, что значительная часть вполне «лояльных» членов церковных общин не знает элементарных евангельских положений и не интересуются ими. Около 10 млн. экземпляров Библии, ежегодно продаваемых в США, оказываются скорее знаком той же церковной (и публичной) благонадежности, чем источником вдохновения или мерилом поведения.

Современную американскую религию М. Лернер характеризует как «смесь кальвинизма семнадцатого века, деизма восемнадцатого века, рационализма девятнадцатого века и беспокойства середины двадцатого века»¹¹¹. «Мы живем в послехристианской эре, – сетует один из сторонников неоортодоксии, – когда христианство растворяется в религиозности, представляющей собой беспорядочную смесь элементов различных и поверхностных верований»¹¹².

¹⁰⁹ F.A. Norwood. The development of modern Christianity since 1500. New York, 1956, p. 224.

¹¹⁰ S. Rowland Jr. Suburbia buys religion. – «The Nation», 28.VII 1956, p. 7-9.

¹¹¹ M. Lerner. Указ. соч., стр. 703-704.

¹¹² G. Vaganian. The post-christian era. «The Nation», 12.XII 1959, p. 441.

Другой показатель того же явления – секуляризация самого содержания религиозной жизни, идеалы и ценности которой фактически не отличаются от наличных норм обыденной жизни буржуазного общества. «При прочих равных факторах религиозные ценности отражаются в поведении в той мере, в какой эти ценности совместимы с соответствующими светскими акцентами, и в такой степени, в какой данная религиозная группа является доминирующей в рассматриваемой области»¹¹³, – таков вывод Т. Хоулта из рассмотрения вопроса о роли церкви в обществе. Это показывает, что в современном буржуазном обществе церковь не является больше (в тенденции, по крайней мере) особым центром формирования социального сознания и поведения¹¹⁴. Одним из «внешних» выражений этого процесса (а не только пропагандистским трюком духовенства, как иногда полагают) служит широкое распространение в американских церквях сугубо «светских» занятий вроде спортивных мероприятий, танцев, кинофильмов вполне «светского» содержания и т.п.

Все это красноречиво свидетельствует о том, что «религиозный бум» в США никоим образом не является «религиозным возрождением» и не может быть уподоблен вспышке евангелического «ревивализма», которыми довольно богата американская религиозная история. «Так называемое возрождение, происходящее в Америке, не является ни подлинным, ни длительным», – заявляет пастор Ч.Б. Темплтон¹¹⁵.

¹¹³ Т. Houlton. Указ. соч., стр. 200.

¹¹⁴ Формальное оправдание это положение находит в протестантской концепции «мирского служения», сводящей задачи культа к санкционированию практически складывающихся отношений (плюс ритуализация «переломных» моментов жизни). Церковные идеологи в последнее время интенсивно подчеркивают необходимость обратить внимание на «светские» функции церкви, учесть богоугодный характер практической жизни и т.п. (См. «Die Kirche in Europa und die Krise des modernen Menschen». Zürich, 1963).

¹¹⁵ См. Н. Schaffer. Указ. соч., стр. 425.

По мнению атеистически настроенного американского автора, «наиболее значительным в этом мнимом росте интереса к религии является растущая секуляризация религиозной веры и культа во всех деноминациях»¹¹⁶. По признанию другого автора, убежденного сторонника религии, знакомого нам уже В. Гербера, налицо «парадокс – всепроникающая светскость среди растущей религиозности»¹¹⁷.

Этим признаниям вполне соответствуют выводы, к которым приходит М. Агрил в результате своих сопоставлений: «В Америке религия является более либеральной и более секуляризованной, и она созвучна ценностям процветающего среднего класса»¹¹⁸.

Данные последних лет относительно религиозности в США дают основания полагать, что «религиозный бум», по видимому, уже закончился.

Подытоживая сказанное, мы можем отметить две несомненные «точки» роста религиозности, т.е. активизации культовой жизни, в капиталистическом обществе:

1) поиски духовной опоры в условиях крушения либеральных иллюзий в науке, общественных движениях и т.д. Это основа идейных блужданий определенной части интеллигенции. Тенденция приписать массам поиски религиозного выхода из «трагизма» социальной жизни – один из сопутствующих моментов этих интеллигентских исканий. Здесь выступают «рафинированные», философски утонченные формы религиозной идеологии, смыкающиеся с индивидуальной мистикой и философским идеализмом (экзистенциализмом, неотомизмом и т.п.);

2) развитие сектантских движений, противопоставляющих формализму и светскости «официальных» культов ин-

¹¹⁶ R. Bain. The alleged «return to religion». – «The Humanist», 1958, No 3, p. 145.

¹¹⁷ W. Herberg. Указ. соч., стр. 14.

¹¹⁸ M. Argyle. Указ. соч., стр. 38.

тенсивные формы протеста против действительности, эсхатологию, мессианизм и т.п. Это всегда движения незначительного меньшинства, опирающиеся в основном на наиболее темную и угнетенную часть масс.

Существует, однако, еще одна «точка» роста и трансформации религиозности в капиталистическом обществе, которую нельзя не затронуть уже хотя бы потому, что она привлекает довольно много внимания в религиозно-социологической литературе. Речь идет о проблеме «политического культа», «фашистской религии».

Перенос культовых отношений на внешние по отношению к традиционной культовой системе объекты – явление не новое. В конечном счете всякое появление новой культовой системы предполагает такой перенос (выражающийся, например, в сакрализации особы правителя, вождя, «пророка» и отношений к нему). Мы уже видели, что, согласно Марксу, освобождение буржуазного общества от господства религии предполагает, в частности, «превращение мирян в попов», перенесение религиозных отношений на те или иные социальные структуры. Особой формой этого процесса можно считать сакрализацию определенных элементов общественно-политического и идеологического устройства, превращение их в культовые отношения. В той или иной степени такая метаморфоза свойственна всей буржуазной действительности (вспомним известные замечания Энгельса о соотношении «юридического» и «теологического» мировоззрений). В этом отношении фашизм – и прежде всего германский, гитлеровский фашизм – представляет собой не из ряда вон выходящую систему сакрализованной политики и пропаганды, а как бы концентрированное, сгущенное выражение соответствующих универсальных тенденций.

Внешняя история отношений гитлеровского фашистского режима с протестантскими и католическими церквями общеизвестна. Сочетание прямого давления с определенным ма-

неврированием (конкордат 1933 г. и т.д.) обеспечили режиму общую лояльность церкви и возможность подавлять сопротивление отдельных ее организаций и представителей. Однако никакая разновидность христианства XX в., особенно христианства, уже дискредитированного в массах, не могла дать фашистскому строю достаточно сильного средства для воздействия на массы. Отсюда тенденция режима взять на себя «функции попа» отчасти через специально созданные квазицерковные группы вроде «немецкого религиозного движения» (Deutsche Religionsbewegung), но главным образом через партийно-государственный механизм. Образцом для «коричневого культа» гитлеризма явились некоторые стороны католической организации (приемы которой весьма импонировали «фюреру», по свидетельству его сторонников) и тип «политической» религии дохристианского периода, в которой культовая организация слита с социальной («племенной культ»), а культовый объект непосредственно связан с наличными социальными авторитетами и отношениями.

Речь идет о чем-то существенно большем, чем поверхностная аналогия, чем подражание ритуалам или прямые апелляции к германской мифологии, к которым прибегала гитлеровская пропаганда. Здесь налицо использование тоталитарной диктатурой тех «каналов» воздействия на общественное сознание, которые исторически были проложены культовыми системами.

Подчинение абсолютной власти фашистского государства нацистские идеологи выдавали за служение «нации», которая выступала в этой системе отнюдь не в качестве какой-то реальной исторической общности людей, но в качестве мифологического объекта (мифологической фикции)¹¹⁹. Совершенно в том же духе итальянский «дуче» заявлял: «Мы соз-

¹¹⁹ Нас в данном случае интересуют, конечно, не личные убеждения правящей клики гитлеризма, а та система идеологических отношений, которую создавал фашистский режим.

дали наш миф... Наш миф – это нация, это величие нации»¹²⁰.

В нацистской идеологии время от времени фигурировали ссылки на силы, стоящие выше «народа» (Volk) – бога, провидение, судьбу, мировое развитие и т.п., но именно «народ» фигурировал в качестве основного объекта культа. «Конкретность», «телесность» этой категории (как известно, нацисты выводили общность «народа» из расовых особенностей) противопоставлялась буржуазно-либеральной проповеди прав личности и марксистскому учению о классовой борьбе; ссылками на «волю народа» прикрывались гнуснейшие преступления, абсолютная власть над поступками и мыслями людей и вместе с тем рабское подчинение правящей верхушке; проповедовалось растворение индивидуальной воли, совести, ответственности в этой мифологической фикции «народа».

Земным воплощением «воли народа» в нацистской идеологии, как известно, выступал «фюрер». Культ фюрера занимал центральное место во всей тщательно разработанной системе одурманивания масс. «Мы веруем на этой земле в одного Адольфа Гитлера, – заявлял например, Р. Лей. – Мы веруем, что национал-социализм – это единственная животворная вера для нашего народа... что господь бог послал нам Адольфа Гитлера, дабы Германия навеки имела опору»¹²¹. «Мой фюрер, ты даешь нам чистую веру, ты один для нас – путь и цель», – говорилось в тексте одного из гимнов гитлерюгенда, сочиненного фон Ширахом¹²². «Точно так же, как католики считают папу непогрешимым во всем, что касается религии и морали, мы, национал-социалисты, с таким же внутренним убеждением веруем, что фюрер для нас является во всех делах, касающихся национальных и социальных ин-

¹²⁰ См. P. Nathan. The psychology of fascism. London, 1943, p. 67.

¹²¹ См. H.-J. Gamm. Der braune Kult. Hamburg, 1962, S. 39.

¹²² См. там же, стр. 24.

тересов народа, просто непогрешимым, – распространялся Геринг. – Этот человек обладает чем-то мистическим, невыразимым, почти непостижимым, и кто не чувствует это инстинктивно, не сможет понять этого вообще. Мы... верим глубоко и безотчетно, что бог ниспослал нам его, чтобы спасти Германию»¹²³. Нет нужды умножать ссылки на подобные рассуждения, столь зловеще звучащие еще недавно.

Это не просто бред маньяков, помешавшихся на своем жожаке (или выдающих себя за таковых), это один из тщательно пригнанных друг к другу элементов идеологической машины нацизма. Упоминания о «вере», о «посланнике божьем» нельзя сводить просто к игре словами. Здесь, как мы уже отмечали, налицо использование тех каналов воздействия на массовое сознание, которые за долгие века проторили культовые системы.

Земную основу «культа фюрера» составляла иерархия «фюреров» различного ранга, в руки которой были отданы судьбы политики, экономики, искусства, медицины и т.д. Но из всей иерархии лишь один – венчавший всю пирамиду – считался творцом и инициатором; концепция воплощения в персоне фюрера всей мистической «воли народа» превращала вождя в посредника между «священным» и «светским», ставила его над всей иерархией «исполнителей».

«Ничто не разрушает глубже, внутренне, чем всякий «безличный» долг, всякая жертва Молоху абстракции», – утверждал когда-то Ф. Ницше¹²⁴. Он имел в виду необходимость персоналистской идеологии для «толпы». Нацизм попытался ее создать. Политические проблемы сложны и запутаны, рассуждал «фюрер» в одном из интервью, «я... упростил их и свел к простейшим терминам. Массы поняли это и пошли за мной»¹²⁵. Он похвалялся тем, что предложил «ав-

¹²³ См. P. Schuman. The Third Reich. New York, 1960, p. 122.

¹²⁴ Фр. Ницше. Антихрист. СПб., 1907, стр. 20.

¹²⁵ См. A. Bullock. Hitler. A study of tyranny. New York, 1960, p. 349.

торитет личности» (т.е. господство иерархии фюреров). «Искусство руководства, которое использовали на деле великие народные вожди во все времена, – заявлял Гитлер еще в «Майн кампф», – состоит в том, чтобы сосредоточить внимание народа на одном противнике и добиваться того, чтобы ничто не могло расколоть наше внимание на части»¹²⁶. И нацизм действительно свел социальные проблемы к зримым, телесным, «персоналистским» категориям борьбы рас, интригам внешнего и внутреннего врага и т.п. Но «персоналистский» подход здесь (так же примерно, как и в христианстве) равносильен подавлению личности во всей массе, которая превращалась в безликую, покорную, исполнительную толпу, организованную и контролируемую во всех направлениях. Гитлер ненавидел интеллигентов и интеллигентность; по его словам, «чем меньше интеллекта и чем меньше интеллигентов среди них (масс. – Ю.Л.), тем крепче будет их вера и сила».

Нельзя не отметить также прямое заимствование «коричневым культом» специфически религиозных приемов «техники пропаганды». Нацистский режим разработал огромное количество мер сугубо ритуального характера призванных сохранять и взвинчивать настроения «единства народа и фюрера»: культ мундиров, знамен, значков, массовых шествий, приветствий и т.д. Так называемые партийные съезды НСДАП в Нюрнберге были не чем иным, как гигантскими ритуальными мероприятиями, массовыми зрелищами, подогревавшими милитаристский, расистский и «стадный» психоз марширующих, ревуших гимны многотысячных толп. Гитлер цинично заявлял, что «основа всякой религии – будь то религия небесная или реклама краски для волос»¹²⁷ – это пропаганда настойчивая, грубая, бесконечно повторяющая один и

¹²⁶ См. P. Nathan. Указ. соч., стр. 49.

¹²⁷ См. G.M. Gilbert. The psychology of a dictatorship. New York, 1950, p. 27.

тот же набор утверждений. Фашистская концепция «искусства пропаганды» требовала «апеллировать к чувствам «публики» и излагать предмет столь ясно и настойчиво... чтобы создать общее убеждение в реальности определенного факта, необходимости определенных вещей. Ее нужно ограничить несколькими простыми темами и их следует повторять вновь и вновь»¹²⁸. В этом приеме мы опять-таки без труда узнаем типично культовую схему идеологического воздействия.

Не следует упускать из виду, конечно, что нацизм держался не одной «верой», он опирался прежде всего на политический террор и на экономический контроль над обществом. «Тотального» подчинения сознания и воли масс нацизм не успел и, несомненно, никогда бы не смог добиться.

Поражение гитлеровской Германии во второй мировой войне не означает, конечно, конца фашизма как одной из тенденций социального и идеологического движения в эпоху империализма. В тех или иных формах она дает о себе знать не только в военных путчах и движениях таких крайне правых группировок, как берчисты, но и во всех тех ситуациях, где «реабilitируется» осужденная в либеральной фазе буржуазного прогресса тотальность идеологии. Растущая бюрократизация общественной структуры вместе с невиданным развитием техники массовой коммуникации (радио, телевидение, пресса) создают известные благоприятные условия для распространения подобных тенденций. Тем более важно было выделить те каналы связи, по которым может распространяться по структуре современного капиталистического общества политически-религиозная идеология фашистского образца.

Исходя из изложенного, мы вправе сделать вывод о том, что не существует какого-либо «единого потока» движения религиозности (и ее разложения) в капиталистическом обществе. Действующие здесь тенденции и процессы различны не

¹²⁸ См. P. Nathan. Указ. соч., стр. 50.

только по своим «истокам», но и по своим «результатам». Явно различимы два основных направления:

1) «превращение попов в мирян» – секуляризация церковной жизни (в частности, ритуальных актов);

2) «превращение мирян в попов» – сакрализация определенных социальных институтов, «светской» (политической, философской и т.п.) идеологии.

Как мы уже видели, оба направления имеют свою социальную основу в современном обществе, действуют одновременно и взаимно обуславливают друг друга. Это находит свое выражение в наблюдаемой сейчас картине противоречий общественного сознания, мечущегося между разрывом с традиционными формами религий и поисками новых, более действенных, причем ни одна из этих тенденций не может полностью вытеснить противоположную ей. Философские и литературные выражения этой ситуации общеизвестны (наиболее характерны концепции «трагизма» социальной действительности).

Рассмотренные выше материалы о «религиозной» ситуации в капиталистическом обществе дают основания для выявления некоторых проблем, относящихся к методологии анализа подобных явлений. Отметим некоторые из них.

Для того чтобы выявить основу тех или иных массовых, социально значимых процессов изменения религиозности, нельзя исходить из характеристики положения индивида в какой-то «естественной» или «социальной» сфере. Нужно исходить из характеристик общественной системы того или иного ранга, из «места» определенного социального института, класса, группы в деятельности этой системы.

Мы видели, например, что нельзя «вывести» необходимость религиозности из «бедности», из «угнетенности» данного класса без учета его организованности, без характеристики его связей с другими классами, культурой и т.д. Далеко не самые бедные оказываются наиболее религиозными (и

внешне и внутренне).

Нельзя также непосредственно выводить активизацию религиозной жизни, скажем, из того обстоятельства, что данное общество пережило ураган, экономический кризис, войну. «Сумма бедствий» не всегда и не у всех подымает уровень религиозности. Этот общеизвестный факт нельзя свести к индивидуальным различиям психологического или идейного порядка (к выдержке, эмоциональности, рациональности и т.п.). Здесь имеют место зависимости, в принципе доступные социологическому анализу.

Экономический кризис 1928–1932 гг., который принес огромные бедствия трудящимся, не привел к видимому увеличению религиозности населения. «Депрессию приветствовали некоторые религиозные лидеры, которые думали, что народ повернется к церквам»¹²⁹. Этого не произошло: посещаемость церквей в США даже снизилась. Правда, в период кризиса (и до, и после него) происходил довольно быстрый рост мелких замкнутых сект (об этом явлении мы уже говорили), и последствия кризиса могли отчасти подхлестнуть его. Но еще более заметным был рост профсоюзов, прогрессивных организаций, а также государственно-капиталистических тенденций в политической и идеологической жизни («новый курс»).

Другой аналогичный пример – война. Попытки вывести какие-либо закономерности усиления или ослабления религиозности из военных переживаний отдельных лиц неизменно оказываются бесплодными. М. Аргил приводит данные нескольких опросов, сравнение которых не дает возможности для сколько-нибудь уверенного вывода об увеличении или уменьшении религиозности в связи с участием в боях. «Те, которые стали менее религиозными, говорят, что ужасы войны и зрелище гибели добрых прихожан сделали их атеистами; те, кто стал более религиозным, ссылаются на по-

¹²⁹ M. Argyle. Religious behavior, p. 138.

мощь, которую давала им молитва в бою»¹³⁰.

Не более удачными, как правило, оказываются попытки оценить, ведут ли бедствия военного времени к усилению веры в загробную жизнь или к дискредитации веры во всемогущество бога (многочисленные опросы показывают и ту, и другую тенденцию). Не в Германии, Франции, Англии или Бельгии, а в США, стране, наименее пострадавшей в период второй мировой войны, всего заметнее оказалось религиозное оживление. Из этого следует, что непосредственное сопоставление «войны» и «человека» решительно ничего не может объяснить.

Вопрос, следовательно, в том, какие социальные структуры, какие наличные в данном обществе типы связей разрушаются, обесцениваются и, наоборот, какие из них обнажаются в условиях такой-то войны или такого-то кризиса и т.п. Распад социально-политических систем буржуазного общества в оккупированных Германией странах, а затем в оккупированной Германии способствовал выдвиганию на передний план более традиционных, отживающих свой век видов культовой организованности этого общества. Одним из результатов распада явилась послевоенная активизация христианско-демократических партий (что отнюдь не тождественно активизации религиозной веры масс, но оказывает определенное влияние на последнюю: интенсификация соответствующей пропаганды играет здесь свою роль).

Стихийные и социальные потрясения в принципе всегда влияют на человека через посредство общественных структур, в которых он действует (индивидуальные проявления этого факта могут быть различными, что не меняет существа дела). Известно высказывание В.И. Ленина о том, что главный корень религии и религиозности следует искать в постоянных условиях жизни капиталистического общества, в не в «из ряда вон выходящих событиях». Социальные корни ре-

¹³⁰ Там же, стр. 50-51.

лигии В.И. Ленин видел в господстве капитала, «который причиняет ежедневно и ежечасно в тысячу раз больше самых ужасных страданий, самых диких мучений рядовым рабочим людям, чем всякие из ряда вон выходящие события вроде войн, землетрясений и т.д. ...»¹³¹.

В буржуазной религиозно-социологической литературе предпринималось несколько попыток разработать какую-либо «шкалу религиозности», которая позволила бы выразить отношение различных групп населения к культуре в виде количественно сопоставимых данных. Как мы видели, традиция «католической» религиозной социологии сводит измеряемые показатели преимущественно к частоте посещения церкви; конструированием «комплексной» шкалы религиозности занимаются социально-психологические направления в США.

В одних случаях выделяются несколько «направлений религиозности» индивида. Так, Ч. Глок предлагал четыре «измерения»: «экспериментальное» (религиозные чувства), «идеологическое», «ритуалистическое» и «консеквентальное» (т.е. учет последствий религиозности); предполагалось при этом, что внутри каждого из «измерений» можно установить какую-то градуировку, позволяющую производить в нем количественные сопоставления¹³². В этой схеме религи-

¹³¹ В.И. Ленин. Полное собрание сочинений, т.17, стр. 419. В другой связи Ленин использует заявление католического писателя Барреса «где страдания, там религия», для характеристики одного из трех «потоков» «бурных чувств», вызванных первой мировой войной в сознании масс (другой поток – шовинистическая ненависть к «врагу», третий – «ненависть к *своему* правительству и к *своей* буржуазии», свойственная сознательным рабочим). – См. В.И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 26, стр. 291. Из этого контекста ясно, как подчинял В.И. Ленин «вневременную», «абстрактно-психологическую» характеристику влиянию войны на сознание конкретному, классовому анализу социальной действительности.

¹³² См. «Social Forces», 1961, vol. 39, № 4, p. 285.

озность сводится к многообразию реакций индивида, к тому же не связанных друг с другом. Иного типа схемы строятся социологами, которые пытаются представить «шкалу религиозности» в виде какой-то линии (т.е. одномерно). Эта «линия» иногда изображается непрерывной. Конструируются схемы изображения различных степеней доверия к догмам в виде количественных (процентных и т.п.) показателей¹³³.

В несколько измененных вариантах той же концепции «линия религиозности» оказывается прерывистой. С. Патней и Р. Мидлтон, например, предложили выделить четыре ее участка (которые они сами именуют «измерениями», или «шкалами»): ортодоксия, фанатизм, важность, сомнительность¹³⁴. В каждой «шкале» отмечаются (по 7-бальной системе) различные степени наличия данного качества, которые определяются по ответам на поставленные вопросы.

Создается впечатление, будто религиозность при помощи той или другой схемы можно измерить, как измеряют объем жидкости в стакане.

Внутреннюю противоречивость и конечную неэффективность подобных методов измерения религиозности, как правило, признают и сами их авторы; тот же Ч. Глок пишет, что у американской социологии религии нет способов оценки религиозности общества. Дело здесь не в несовершенстве отдельных приемов анализа или в предрасположенности авторов и т.п. Представляется неэффективным исходный принцип «линейного» (одномерного или многомерного) изображения религиозности. Попытка свести оценку последней к «большему» или «меньшему» количеству каких-либо «единиц» неизбежно наталкивается на многозначность самих этих единиц, порождаемую переоценкой верований и ритуа-

¹³³ Согласно одной из таких схем предлагается вопросник из 25 пунктов; каждый ответ оценивается в баллах от 0 до 4 – в зависимости от степени религиозности («Social Sciences», 1961, vol. 36, № 2).

¹³⁴ «Social Forces», 1961, vol. 39, № 4.

лов, изменением их социального значения.

Измерение невозможно, если сами применяемые в нем эталоны оказываются переменными, если метр сделан из резины. Делу можно было бы помочь, найдя какую-то устойчивую закономерность изменений «эталона». Но как раз этого и нельзя сделать, поскольку за исходный пункт берется религиозное сознание индивида (или множества индивидов). Учесть реальное значение приверженности к тому или иному культу, догматике, к тому или иному типу ритуализма можно, лишь исходя из определенных представлений о характере «религиозной структуры» общества. Не индивид с его сознанием и переживаниями, с его привычками и предрассудками, а общественная система, ее структура, ее регуляторы, должна составить исходный пункт при социологическом анализе процессов изменения культовых отношений. Прежде всего следует определить характер и значение действующих в данном обществе типов культовых систем, их пережитков и заменителей, а затем уже характеризовать отношение определенных групп населения к «религиозной структуре» общества.

Некоторые проблемы преодоления религиозных отношений

В условиях социалистического развития приобретают широкий размах многие из тех факторов, которые подрывают влияние религиозных отношений уже в период капитализма: научно-технический прогресс, урбанизация, распространение просвещения, ломка всех и всяких форм патриархальной узости, косности, рутины и т.д. Здесь получают простор те тенденции к секуляризации различных сторон общественной жизни, которые хотя и пробивают себе дорогу в буржуазном государстве, но не могут там развиваться последовательно и быть доведенными до конца.

Вместе с тем социалистические общественные отношения, деятельность социалистического государства и руководящей им марксистско-ленинской партии придают принципиально новый характер и качественно иное социальное значение, иную структуру различным сторонам секуляризации общественной жизни:

1) разложение и обесценение традиционных культовых отношений происходит на основе революционной ликвидации капиталистического строя и утверждения новых, социалистических отношений в политической, экономической, идеологической жизни;

2) деятельность партии и целенаправленная воспитательная активность государства оказывают огромное, притом растущее влияние на ход этого процесса;

3) одним из важнейших результатов разрушения отживших религиозных отношений выступает формирование и закрепление в массах новой, всеобъемлющей и действенной системы коммунистической идеологии.

Основная особенность процесса преодоления отживших религиозных отношений в социалистических условиях не в том, как это происходит, а в том, каковы результаты, что занимает «место» религии в жизни общества.

Тот массовый процесс преодоления религиозных отношений, который развернулся в нашей стране, не может быть представлен только как следствие целенаправленных специфически антирелигиозных мероприятий или как результат влияния передовой, научной идеологии на массы. Социалистическое переустройство общественной жизни, изменение характера культуры, техническое перевооружение труда, ломка локальных рамок жизни, доступ к образованию, грамотность – все это сильнодействующие факторы, которые с неизбежностью обуславливают разрушение или переоценку влияния культовых отношений на поведение масс (и которые создают необходимые предпосылки для успеха целенаправ-

ленного воспитательного воздействия).

Беспримерный по своим масштабам процесс отхода трудящихся от веками укоренившихся культовых систем, который произошел (и еще продолжается) в нашей стране за годы социалистического и коммунистического строительства, можно представить как своего рода результирующую действия различных по своему характеру условий и факторов – политических и экономических, осознанных и неосознанных, «технологических» и культурных. Напомнив вновь сделанную выше оговорку: изображение этого сложного комплекса в виде отдельных «факторов» возможно лишь в изолирующей абстракции. Но рассмотреть характер действия этих факторов важно для того, чтобы представить характер их результатов.

Прежде всего следует отметить огромное значение ликвидации старого политического строя. Тесная связь православия и государственной машиной царизма, с полицейским аппаратом, естественно, привела к тому, что политическое влияние и общественный престиж церкви разделили судьбу этих институтов.

Другая группа факторов, активно воздействующих на процесс отхода населения от церкви, связана с изменениями характера занятий и самого образа жизни значительной его части в процессе развития индустриальных центров и городов, перестройки уклада сельской жизни, в процессе коллективизации. Если урбанизация и индустриализация уже при капитализме – вопреки организованному сопротивлению церковной иерархии и поддерживающего ее государства – выступают сильнейшими факторами секуляризации общественной жизни, то тем более существенна аналогичная роль этих процессов в условиях социалистического и коммунистического строительства. Разрушение «традиционного», рутинного строя деревенской жизни глубоко подрывает всю веками складывавшуюся систему культовых отношений и

авторитетов, дискредитирует «священные» некогда ценности и нормы.

Следствием индустриализации города и деревни выступает прогрессирующее вытеснение рутинных форм культуры современными, ликвидация патриархальных и тому подобных отношений с их незыблемыми, «священными» нормами. Особенно ясно можно наблюдать такие процессы в развитии тех районов, где до недавнего времени играла серьезную роль непосредственная связь культовой деятельности и организации с пережитками патриархально-родового и тому подобных укладов жизни. Так, в условиях среднеазиатских республик массовое вовлечение женщин в общественное производство – например, в хлопководство или текстильную промышленность – наносит удар по пережиткам патриархальных нравов и воззрений.

Изменение условий материальной жизни общества, происходящее в ходе социалистического развития, выступает, таким образом, не только как основа планомерного, целенаправленного идейного воздействия на сознание масс, но и как непосредственный фактор такого воздействия.

И в самой идейной жизни общества существуют и действуют на массовое религиозное сознание не только «специальные», антирелигиозные формы пропаганды и воспитания. Развитие народного образования, рост грамотности и культурности населения, распространение средств массовой коммуникации (печать, радио) в условиях социализма, даже если эти процессы не содержат непосредственно антирелигиозных моментов, содействуют:

- а) изменению самого круга «культурных» интересов широких масс;
- б) повышению роли и престижа научных (рациональных) орудий познания в культурной системе;
- в) дискредитации и переоценке культовых отношений, «священных» норм, рутинных форм культуры.

Известный советский педагог П.П. Блонский анализировал в 1929 г. состояние религиозности московских школьников. «Большая половина (около 60%) детей приходит в нашу школу верующими, – констатировал он... – В конце I ступени верующие составляют уже только приблизительно четверть всех учеников... Снижение числа верующих происходит главным образом благодаря антирелигиозным разъяснениям учителя, пионерским настроениям ребенка и религиозным разногласиям в семье... Годы подростничества являются годами освобождения от влияния семьи и, тем самым, от религиозных влияний»¹³⁵.

Наряду с подобными процессами, косвенно, попутно воздействующими на религиозность (и на основе этих процессов), в социалистическом государстве действуют «субъективные», «сознательные» факторы, непосредственно и специально направленные на ограничение, подрыв, ликвидацию влияния религиозных систем. К субъективным факторам секуляризации можно отнести как систему административно-правовых мероприятий, вводящих деятельность церкви в рамки законности, соответствующей определенному этапу общественного развития, так и всю совокупность мероприятий по антирелигиозному воспитанию масс.

В неоднородном процессе отхода масс от религии объективные факторы были до сих пор более эффективными, более универсальными и быстродействующими, чем субъективные. Изменение условий жизни явилось решающей причиной разрыва широких масс с отжившими культовыми отношениями. Падение «престижа» религии в общественном сознании, упадок самого интереса масс к культу играли (в целом) более важную роль, чем восприятие теоретически-атеистической аргументации. Средства массового, организованного воздействия на сознание и поведение людей (через

¹³⁵ П.П. Блонский. Избранные педагогические произведения. Изд-во АПН РСФСР, 1961, стр. 545-546.

систему социального воспитания и образования) играли значительно более важную роль, чем какое бы то ни было «индивидуальное» продумывание, взвешивание соответствующих доводов и т.п. (здесь вновь находит свое подтверждение уже упоминавшаяся в предыдущих главах закономерность: «субъектом» изменения выступает прежде всего общественная система как целое). Наконец, разрушение и дискредитация отживших культовых отношений подчас происходят быстрее, чем формирование и, особенно, закрепление в массах новых, безрелигиозных систем человеческих отношений.

«Плюсы» и «минусы» такого характера процесса отхода масс от религии становятся очевидными при анализе современного состояния религиозности и безрелигиозности в нашем обществе. Нужно подчеркнуть, что речь идет в данном случае не о каких-то недостатках или ошибках в борьбе против религии (хотя и те и другие имелись) а об объективно неизбежных моментах развития общественного сознания.

Корни указанных особенностей идеологических процессов – в самом революционном характере развития социалистического общества, в быстроте и радикальности ломки старых социальных форм, в концентрации организованных усилий государства, партии и системы социального воспитания на решающих в данный момент звеньях строительства нового общества. В этих условиях остается весьма мало места для статистического «выравнивания» различных сторон общественного развития. Тот «рост» основательности исторического действия, связанный с вовлечением в него широких масс, который отмечали Маркс и Ленин, означает – в качестве одного из своих побочных продуктов – тенденцию к возрастанию такой «неравномерности» и усложнению «идеологических» следствий этого движения.

Данные социологических исследований, имеющиеся в нашем распоряжении, в некоторой мере могут быть использованы для подкрепления изложенных выше характеристик

процесса отхода от религии.

Известное представление о его причинах может дать анкетный опрос, организованный в 1963 г. сектором атеизма Института философии АН СССР преимущественно среди антирелигиозного актива (694 человека). Ответы сгруппированы по типам и представлены здесь в процентном исчислении к общему количеству опрошенных.

I.	Влияние революции и социалистического строительства	6
II.	Учеба в школе, воспитательная работа партийных и комсомольских организаций	23
III.	Научно-атеистическая пропаганда	37
IV.	Отечественная война	7
V.	Успехи науки и техники	3
VI.	Аморализм и лицемерие духовенства	9
VII.	Различные бытовые причины	14

Эти данные прежде всего показывают значительный перевес «коллективных» факторов (II и III) над «индивидуальными». Половина опрошенных выдвигает в качестве мотива отхода от религии не свои собственные размышления или переживания в связи с какими-либо жизненными фактами, а влияние определенных социальных институтов. Эти данные подкрепляют положение о том, что деятельность и авторитет соответствующих социальных институтов оказываются важнейшими посредниками в осознании людьми условий своей жизни. Неожиданно большая доля ссылок на специально атеистическое воспитание (37%) в значительной мере, по-видимому, объяснима характером выбора опрошенных (преобладание лиц, занимающихся антирелигиозной пропагандой, сказывается в соответствующем распределении биографий и мнений). Из числа «индивидуальных» причин (т.е. воспринимаемых как индивидуально осмысленные) обраща-

ет на себя внимание значительный процент (9) ссылок на отрицательные факты в поведении духовенства. То обстоятельство, что «антиклерикальные» факторы довольно часто (это подтверждается и другими данными) оказываются поводом для разрыва с религией, позволяет судить о том, что этот разрыв больше связан с переоценкой роли церкви, престижа духовенства и т.д., чем с обсуждением отдельных доводов, с критикой догматики.

Факторы, которые в конечном счете являются наиболее существенными (I), занимают довольно скромное место в ответах. В этом, однако, нет ничего удивительного: в индивидуальном сознании в массе оставляют меньше «следов» как раз те изменения, которые происходят, минуя его. Здесь один из наиболее слабых пунктов любого анализа массового сознания (поскольку в нем регистрируются осознаваемые явления). Интересно, однако, выдвижение военных условий как фактора разочарования в религии (это – неплохой аргумент против попыток построить какую-либо схему непосредственных корреляций между страданиями и религиозностью). Наконец, наименьший процент ссылок на влияние науки служит наглядной иллюстрацией обсуждавшейся в начале этой главы роли научно-технического прогресса в изменении общественного значения религии (преобладание косвенного воздействия через изменение условий общественной практики над прямыми сопоставлениями научных истин с религиозной догматикой и т.п.).

Можно обнаружить некоторые характерные соответствия между данными исследований тех же факторов секуляризации в различных социалистических странах.

Так, анкетный опрос, проводившийся среди активистов польского Союза атеистов и свободомыслящих показал, что существуют определенные соотношения между уровнем образования и характером мотивов, которые указывались в качестве причин отхода от религии. Лица, имеющие низшее

образование, выделяли аморализм духовенства, более подготовленные – реакционную политическую позицию церкви, в ответах же наиболее квалифицированной группы опрошенных выдвигаются на первое место соображения о ненаучности религиозных взглядов¹³⁶. Распределение «социальных» и «рациональных» мотивов в этих сведениях вполне соответствует общей картине рассмотренной ранее анкеты. Опять-таки бросается в глаза преобладание социально-этических и социально-политических факторов над «научными», а следовательно, – социальной переоценки религии над сознательной критикой религиозного мировоззрения.

Остановимся еще на анализе мотивов безрелигиозности, который сделан профессором А. Фиангенго (Загребский университет) в его докладе на IV Всемирном социологическом конгрессе. Анкета среди рабочих различных предприятий Боснии и Герцеговины, охватившая 1669 человек, показала что 837 (50%) из них не считает себя религиозными совершенно, а еще 440 (26,5%), по их словам, не очень религиозны. Из 837 человек, считающих себя атеистами, в качестве мотива отхода от религии 5,5% выдвигают семейное воспитание, 4,9 – учение в школе, 9,9 – общение с безрелигиозными людьми, 9,8 – идейно-политическую подготовку, 5 – чтение, 32,4 – «мнение о том, что труд зависит от человека, а не от сверхъестественных сил», 2,3% – работу на предприятии¹³⁷. В этом опросе интересно опять-таки выдвижение на первый план социально-воспитательных факторов сравнительно с индивидуальными аргументами.

Процесс отхода трудящихся от всех и всяких отживаю-

¹³⁶ Доклад К. Юденко (Польская Академия наук) на Международной конференции «Современное естествознание и атеизм», состоявшейся в гор. Иене в 1963 г.

¹³⁷ Ante F i a m e n g o . Croyances religieuses et changements technologiques en Yougoslavia. – «Archives de sociologie des religions», 1963, vol. 15, p. 109-110.

щих свой век религиозных влияний можно охарактеризовать как универсальный, охватывающий в тенденции все слои населения, независимо от их образования, возраста, активности, шаг за шагом проникающий во все сферы человеческих отношений. В этом находит свое выражение объективная обусловленность процесса, который нельзя свести к «разовому» и всестороннему, сознательному отрицанию религии, а тем более – к закреплению научных методов мышления или принципов коммунистической нравственности. Эти особенности формирования современных условий массовой безрелигиозности создают многие сегодняшние проблемы атеистического воспитания.

Преодоление религиозных отношений нельзя свести к изменению образа мышления массы отдельных лиц и к осознанию ими этого изменения. Это социальный процесс, субъектом которого выступают социальные группы (классы), социальные институты, в конечном счете – общество в целом. Отход масс от религии, если рассматривать его социальный характер, означает последовательное вытеснение культовых отношений из различных сфер или уровней общественной жизни: государственно-политической, хозяйственной, бытовой и т.д.

Тот факт, что декрет 1918 г. одним ударом «вытеснил» церковь из государственной жизни, объявил отправление культа частным делом, не означает, разумеется, полного вытеснения религиозных отношений из общественной жизни. (То, что юридически рассматривается как частное дело, социологически всегда представляет собой общественный продукт, явление общественной жизни на каком-то ее уровне; общественно значимые поступки отдельного лица – это тоже одно из проявлений жизни общества).

Преодоление фактических связей церкви с политической контрреволюцией, с интересами частных собственников, мелкотоварным и патриархальным укладами в деревне, раз-

личными сторонами семейно-бытовых отношений – все это моменты реального процесса вытеснения религии из общественной жизни. Этот процесс для массы членов общества выступает как прогрессирующая переоценка значения данных религиозных отношений в различных сферах деятельности человека, включая сюда и отношение к собственным переживаниям.

По мере того как разрушаются традиционные (политические, экономические, бытовые) сферы влияния религии и формируются новые, чуждые культовым отношениям области деятельности людей, религия как бы шаг за шагом отодвигается на задний план общественного сознания, уходит в его древние слои, теряющие свое активное значение.

Это, конечно, лишь тенденция (или даже схема таковой), но тенденция реально существующего процесса. Для того чтобы ее правильно оценить, важно отказаться от распространенного противопоставления или сопоставления «общественного» и «личного» и учитывать сложность, «многослойность» структуры общественных связей в их развитии.

Анализируя причины сохранения религиозных пережитков у узбеков, Г.П. Снесарев показал их связь с «реликтовыми формами» старых социальных институтов, которые еще способны оказывать влияние на современный быт. Автор в этой связи отмечает значение реликтовых форм сельской общины (элат) в жизни крестьянства и пережитки «цеховых» взаимоотношений среди ремесленников¹³⁸. Потеряв свою социально-экономическую основу, подобные бытовые отношения могут нередко довольно длительное время сохраняться и служить рамками деятельности культовых сообществ.

К явлениям подобного типа относится отмеченное едва ли не всеми исследователями наличие отсталого «общественного мнения», содействующего сохранению традиций

¹³⁸ См. Г.П. Снесарев. О причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков. – «Советская этнография», 1957, № 2.

крещения или обрезания, поддерживающих неравенство женщины, авторитет старейшин и т.д. Близки к этому отношению патроната и сервиллизма, перенесенные из патриархальной общины и феода и способные сохраняться в порых современных отношений.

Следует подчеркнуть, однако, что речь не может идти о «порождении» религиозности реликтовыми формами отношений между людьми, которые уходят корнями в далекое прошлое. Представление о том, что какие-то отдельно взятые элементы общественных отношений могут «выделять» религиозные эманации, вообще неверно. Но они могут воспроизводить или активизировать традиционные культовые отношения, поддерживать существование культовых сообществ.

Утратив свое влияние в «высших», официальных сферах общественной жизни, религия как бы перемещается в ее низшие, неофициальные сферы, – в те ускользающие от официального учета и контроля «частные» области человеческих отношений, которые объединяются понятием «быта». Как мы уже отмечали, на деле происходит, конечно, не реальное «перемещение» религиозных отношений, а распространяющееся «сверху вниз» изменение форм общения; сохранение «рутинных» форм в определенных этажах культуры служит предпосылкой влияния культа.

Очевидно, если бы отход масс от отживших форм религии начинался с того, что люди отбрасывают религиозные воззрения как ложные и несостоятельные, т.е. если бы это был сознательный процесс для всего множества людей, не существовало бы его отмеченных выше особенностей. Последние возникают именно как следствие массового характера процесса.

Но другим следствием является уже знакомая нам трудность с разграничением «религиозных» и «безрелигиозных» индивидов (или «верующих» и «неверующих»). Руководящая роль научной идеологии и вся государственная система со-

циалистического строя создают наиболее благоприятные условия для того, чтобы все более широкие массы трудящихся осознавали свой разрыв с отжившей культовой системой, объявляли себя атеистами и гордились этим. Это, бесспорно, новый и существенный момент в размежевании людей по их отношению к религии. Он позволяет довольно четко выделить численно большую группу сознательных атеистов (т.е. сознающих себя таковыми). Но никакого критерия для разграничения людей по их фактической «принадлежности» или «не принадлежности» к культовому сообществу это не дает. Более того, именно в условиях интенсивного массового перехода от религиозности к безрелигиозности, массовой переоценки религии эти грани оказываются все более размытыми¹³⁹.

К подобным или близким выводам приходят почти все авторы, разрабатывающие антирелигиозную тематику. Все они единодушны в утверждении о неопределенности самой категории «верующего» как противоположности «неверующего».

Во-первых, весьма неопределенным является сам критерий установления «веры». Означает ли он признание какого-либо церковного «минимума веры» (вроде Никейского символа), или убеждение в бытии божием, или смутное представление о каких-то «силах небесных», или идеалистические представления о соотношении бытия и сознания и т.д.? Должен ли этот критерий предполагать какие-то представления о связи человека со священным объектом, о священных обязанностях человека?

Во-вторых, «вера» (т.е. какое-то принятие «идейного ба-

¹³⁹ Вообще говоря, любые грани в обществе в какой-то мере размыты; они лишь статистически определимы. Но в случае, когда перед нами массовый, многосторонний, не полностью осознаваемый процесс перехода, превращения одной группы в другую, такой границы провести уже нельзя.

гажа» культовой системы) сама по себе не может служить единственным или главным показателем религиозных отношений. Носителем религиозной идеологии, как мы уже видели, является и ритуал, а во многих религиозных системах (древность, Восток) – прежде всего ритуал. Это обстоятельство учитывал и подчеркивал Энгельс.

В современных условиях в среднеазиатских республиках СССР ислам сохраняется прежде всего как ритуалистическая система, навязывающая своим последователям определенные способы поведения и мышления через обрядность и в особенности через организацию самого культового сообщества (освященные традицией обычаи, адаты)¹⁴⁰. Вопрос о степени знания «священного писания» или о степени доверия к нему не ставится или во всяком случае не выдвигается на первый план. Культовый объект осознается массой «правоверных» более или менее туманно (однако это не близкое деистическое божество или какой-нибудь метафизический перводвижитель, ибо конкретны требования, предъявляемые от его имени людям).

Ритуализация культа – не исключительный атрибут ислама или восточных религиозных систем; это постоянная тенденция всякого культа, которая особенно явно выступает в настоящее время. Еще полвека назад ученые-теоретики православия, сражаясь с разлагающим духом скептицизма и рационализма, подняли на щит лозунг «обрядоверия»: «...молитва... выше даже чтения Библии, лобызание мощей... важнее усвоения богословской премудрости; евхаристия... бесконечно важнее всех проповедей, учреждения богоугодных заведений, школ, больниц и т.д.»¹⁴¹. В современных условиях ориентация на «обрядоверие» – один из основных путей сохранения влияния церкви в массах. Другой путь

¹⁴⁰ См. Р.М. Маджидов. Пути преодоления религиозной обрядности. – «Вопросы философии», 1964, № 12.

¹⁴¹ «История религии». М., Изд-во «Польза», 1909, стр. 172-173.

– модернизация догматики – служит преимущественно атрибутом «образованной» религиозности и не играет большой роли в православной или других церквях, действующих в нашем обществе.

Наконец «вера без дел мертва», она не имеет социального значения. Ни признание бытия божия, ни использование какой-то доли свободного времени на выполнение обрядов еще не позволяют определить действительное отношение человека к религии. Весь вопрос в том, какое место в жизни, в системе деятельности данного человека занимают (или могут занять) его культовые связи, что значит для него данная сумма верований, обрядов, эмоций, социальная организация культа и т.д. Но каким образом установить меру для всего этого комплекса?

Очевидно, здесь целесообразнее пользоваться распространенным понятием религиозности (а не «веры»), поскольку оно охватывает все элементы и стороны культа, и кроме того, может служить социальной характеристикой (т.е. может быть отнесено к группе или институту).

Никакого единого показателя (или устойчиво определенной совокупности таковых) для разграничения «религиозных» и «нерелигиозных» в больших масштабах страны не существует¹⁴².

Правда, у нас всегда имеется возможность ввести любые необходимые ограничения для применяемых характеристик, скажем, условиться, что в данном обследовании религиозными надлежит считать лиц, которые: 1) признают себя таковыми, 2) допускают существование божества или чего-

¹⁴² В малом, скажем, деревенском масштабе, где все отношения и поступки каждого известны всем, «интуитивно» складывается суммарная оценка поведения и воззрений индивида. Она может быть использована в научном исследовании для сопоставления друг с другом характеристик деятельности отдельных людей в рамках действия такой оценки, т.е. села и т.п. Но за пределами этих рамок они теряют свою силу.

либо подобного, 3) связаны с каким-то вероисповеданием и выполняют некоторый минимум положенных обрядов. Такой перечень может быть сокращен или расширен в зависимости от реальной дифференциации обследуемых и задач исследования.

Применение подобных способов дихотомирования в известных условиях может быть полезным. Например, при его помощи можно отметить наличие разницы в «уровне» религиозности каких-либо групп населения, живущих в одних и тех же «культурных» условиях. Но никакие «учетные» дихотомии, очевидно, не могут охватить совершающийся во времени переход от религиозности к безрелигиозности или изменение типа религиозности, секуляризацию веры, ритуала, общины, т.е. именно то, что нас больше всего и прежде всего интересует. По какому бы признаку (или совокупности признаков) мы не провели разделение населения на религиозное и безрелигиозное, в одну категорию неизбежно попадают люди, по-разному относящиеся к религиозным системам и по-разному отрицающие их.

Отсюда – ограниченность применимости дихотомических способов описания состояния религиозности. При любом широко и серьезно поставленном массовом обследовании неизбежно возникает вопрос о различии типов, уровней, степеней религиозности.

Показательны в этом отношении материалы, приведенные в недавно изданной коллективной работе о положении атеизма и религиозности в Московской области. Авторы неоднократно используют сопоставления числа верующих и неверующих в населении отдельных пунктов. Так мы узнаем, что «в селе Павшино в 100 семьях в 1962 г. было 89 верующих, то есть 17,4% по отношению к общему числу членов этих семей. В селе Татаринцево из 70 жителей, с которыми велись беседы, верующими оказались только 12 человек, то

есть 17,2%» и т.д.¹⁴³ Критерий таких разделений предполагается самоочевидным. В то же время авторы вводят понятие «колеблющихся», выделяя их из общего числа верующих: «...неверующий убежден, что бога нет. Поэтому он не имеет никакого дела с церковью и религиозными обрядами. У колеблющихся же нет твердой уверенности в том, что бога не существует... Некоторые колеблющиеся крестят детей, а в остальном ведут себя как неверующие, склонны говорить, что бога нет (имея в виду бога православной церкви), но, по их мнению, что-то все же есть»¹⁴⁴. Можно полагать, что в таком суждении сказывается узость рамок исследований.

При более широком обследовании вопрос о критериях религиозности становится актуальнейшим и острейшим, здесь от подхода к нему зависят фактически все результаты. Сошлемся на пример исключительно широко организованного исследования религиозности населения Болгарии, проведенного сектором исторического материализма Института философии Болгарской Академии наук.

При исследовании, по сообщению руководителя сектора профессора Живко Ошавкова, был применен стохастический репрезентативный метод, позволяющий на основании изучения отобранных по определенным правилам лиц с достаточной точностью судить обо всем населении. Было обследовано 42 664 человека, из которых безрелигиозными себя объявили 64,4%, религиозными – 35,5%. При этом из числа безрелигиозных 43% порвали с религией после 1945 г., а 20,5% до 1945 г. (12,8 мужчин и 7,7% женщин)¹⁴⁵.

Критерий религиозности в данном исследовании опреде-

¹⁴³ «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков». Изд-во «Московский рабочий», 1963, стр. 30.

¹⁴⁴ См. там же, стр. 32-33.

¹⁴⁵ См. Живко Ошавков. Опыт социологического исследования религиозности населения в Болгарии. – В сб.: «Опыт и методика конкретных социологических исследований». М., Изд-во «Мысль», 1965, стр. 311-313, 322.

лялся по способу, который мы выше рассматривали как «местный». Основная часть сведений об обследуемых лицах давалась местными работниками (которые и заполняли анкеты), эти данные сопоставлялись с заявлениями о своем отношении к религии самих обследуемых (в анонимных анкетах другой формы). На тех же оценках в ходе обследования было выделено три «степени» религиозности. Из опрошенных 5,8% отнесены к I степени религиозности (из них 31,2% мужчин и 68,8% женщин), 14,4% ко II степени (32,2% и 67,8%), а 15% (39,8% и 60,2%) к III степени.

Характерной чертой обследований религиозности ориентированных на анализ многообразия ее проявлений, является отказ от дихотомии, т.е. суммарного понятия «религиозного» человека, – во имя выявления отдельных направлений, форм, уровней его религиозности. При этом теряется (точнее, выносится за пределы исследования) общее разграничение религиозных и нерелигиозных людей, их численные соотношения и т.д. Это компенсируется конкретизацией критериев, применяемых в исследовании. Такая конкретизация, как мы уже видели, может состоять либо в учете различных культовых отправления, либо в построении на ее основе определенной шкалы «уровней» (степеней) религиозности.

Так, при исследовании религиозности населения в Болгарии наряду с общими оценками степени религиозности различных групп населения проводился учет «зримых» ее показателей. Из общего числа обследованных (т.е. 42 664) в праздничные дни посещают богослужения 23,1%, но регулярно посещают церковь лишь 4,8%, нерегулярно – 5,8%, не посещают церкви по праздникам 76,3%. При выяснении знакомства населения с основными религиозными книгами оказалось, что 92,4% населения не читали их вовсе, 6,1% читали частично, а 1,3% читали целиком (причем только в сведениях о чтении религиозной литературы доля женщин оказывается

ниже, чем мужчин)¹⁴⁶.

В некоторых обследованиях религиозности, проводившихся в Югославии, в одной и той же анкете сопоставлялись признание религиозности и ритуализм. Так, опрос 3889 студентов 5 университетов (Белград, Загреб, Любляна, Сараево, Скопле) показал следующую картину их отношения к религии (в процентах)¹⁴⁷:

Верующих и исполняющих обряды	2,9
Верующих и не исполняющих обряды	4,5
Верующих и изредка исполняющих обряды	5,4
Неверующих, но изредка исполняющих обряды	15,8
Неверующих и не исполняющих обряды	26,1
Твердых противников религии	43,7
Неизвестных и не ответивших	1,6

В анкетном исследовании религиозности, проводившемся Институтом философии Чехословацкой Академии наук, предусмотрен учет многих компонентов отношения к религии – вера в бога, в божественность Иисуса Христа, в загробную жизнь, религиозная принадлежность и религиозная активность родителей, отношение к распространению религии и пропаганде атеизма и т.д. В качестве социальных корреляций религиозности учитывались (в анкетах разного типа) такие

¹⁴⁶ По данным этого исследования можно судить о некоторых чертах «женской» религиозности. В числе молящихся и считающих себя религиозными женщин больше, причем это преобладание сильнее в высших «степенях» религиозности. Но знакомство с религиозной литературой у них меньше. В числе лиц, отошедших от религии до революции (до 1945 г.), женщин значительно меньше мужчин (почти в 2 раза), но за годы социалистического строительства эта разница почти стера. Действие социальных факторов здесь вполне очевидно.

¹⁴⁷ A. Fiamengo. Указ. соч., стр. 107.

данные, как трудовая активность, удовлетворенность своей работой и другие, а также некоторые моральные оценки, представления о природе и человеке и т.д.

Значение поисков «шкалы религиозности» мы уже обсуждали в предыдущем разделе. В условиях социалистического развития при свойственной ему подвижности «граней» между религией и безрелигиозностью подобная «шкала» неизбежно оказывается малонадежной в качестве средства исследования процессов изменения массового сознания. Дело не в недостатках исследования, а в самой природе того процесса, который так или иначе ведет к вытеснению отживших культовых форм из жизни общества.

Изменения в жизни общества, которые создаются социализмом, оказывают глубокое воздействие на всю массу трудящихся, на их образ поведения и сознание. Эти изменения представляют собой социальный процесс, поскольку их непосредственным субъектом являются целые классы и группы населения, общественная система в целом. Воздействуя на всех, они в то же время не сразу и не полностью доходят до каждого в отдельности. Захватывая подавляющее большинство, массовый процесс неизбежно оставляет вне своего прямого воздействия некоторую часть людей, отдельные стороны их деятельности. В частности, социальные изменения могут не сразу или не полностью воздействовать на тех людей или на те группы населения, чьи судьбы, характеры, индивидуальные условия оказываются почему-либо отличными от «нормальных» для данной среды. Это относится не только к воздействию изменений материальных условий общественной жизни, но и к массовому обучению, воспитанию. Известны, например, случаи, когда вся многолетняя система школьного и внешкольного образования и воспитания – не только среднего, но и высшего, политического и т.д. – «упускает» отдельных людей, оказывается не в состоянии противостоять их скрытой или даже усиливающейся религи-

озности. Здесь возникает вопрос о сочетании «общих» воспитательных процессов с «особенными» мероприятиями и «единичными» проблемами подхода к отдельным людям и своеобразным ситуациям (иначе говоря, в действии различных уровней системы социального воспитания).

Вопрос здесь не только в отдельных случаях с отдельными людьми, но и в существовании особых форм культовых отношений, отличных от «нормального», т.е. преобладающего, обычного их типа в данных условиях. Таково сектантство в классическом значении этого термина. Как и всюду, оно выступает в настоящее время у нас в качестве реакции на «обмирщение» и оскудение «обычной», т.е. массовой, религиозности. Как и всюду, особенности организации и деятельности сект (замкнутость, исключительность, избранничество и т.д.) позволяют им более активно противостоять универсальному процессу секуляризации, массового отхода от религии и церкви. Относительная активизация воинствующего религиозного меньшинства, каковым являются секты, в принципе – явления, сопутствующие прогрессирующему упадку «обычной» религиозной жизни.

То обстоятельство, что отход масс от отживших культовых систем в условиях социалистического общества носит ясно выраженные черты социального, объективно обусловленного процесса, находит свое выражение и в характере закрепления результатов этого процесса, а в частности, – в существовании известного разрыва между фактическими результатами и их закреплением.

Одно из внешних выражений этого положения состоит в том, что значительная часть людей, фактически порвавшая с теми или иными религиозными отношениями, не осознает этого в полной (общественно необходимой) мере. С этими «ножницами» связано существование довольно многочисленного «слоя» религиозно безразличных людей, которые не являются ни воинствующими атеистами, ни убежденными,

сознательными приверженцами научного мировоззрения. Такой «слой», не представляющий, конечно, никакой внутренней целостности, фактически служит резервуаром, из которого могут черпать силы и сторонников всевозможные церковные и сектантские деятели. Как показывает опыт недавних лет, при определенных условиях безразличие к религии может уступить место оживлению религиозных отношений. Очевидно, одна из важнейших – и труднейших – проблем атеистического воспитания состоит в том, чтобы закрыть этот канал пополнения «сил» религии.

Остановимся на одном из моментов этой многосторонней проблемы. Отход масс от религии должен быть глубоко осознан ими. Каково специальное содержание такой задачи? Можно ли вообще говорить о таком содержании? Нельзя ли свести вопрос к усвоению советскими людьми – в конечном счете каждым человеком – системы марксистско-ленинского мировоззрения и основных достижений современной науки?

Но дело в том, что усвоение массами принципов современного, научного мировоззрения далеко не тождественно овладению какой бы то ни было суммой научных и философских знаний о природе, обществе, познании.

Одно лишь владение достижениями научной мысли не тождественно передовому мировоззрению и не гарантирует прочности атеистических убеждений. Религиозность определенной части образованных слоев в современном буржуазном обществе убедительно свидетельствует об этом. Кроме того, сам характер современного научного (и философского) знания делает фактически невозможным сколько-нибудь серьезное знакомство широких масс со всей глубиной его содержания, его обоснованием и значением. Наконец для всякого воспитания требуется не только и не столько даже усвоение определенных знаний, сколько формирование умения, навыка, привычки практически ими пользоваться, овладение определенной культурой мышления и поведения. Ре-

альное общественное содержание распространения в массах научного, материалистического мировоззрения состоит прежде всего в выработке умения действовать, строить свои жизненные отношения, свою мыслительную деятельность при помощи научных методов.

Пробным камнем всякого мировоззрения служит отношение к ситуациям, когда какой-то слой «нормальных» связей, охватываемых «обычным» знанием, оказывается разорванным, когда человек сталкивается с неизвестным, трудным, трагическим (т.е., говоря вообще, с явлениями иного уровня, чем «обычный»). Именно здесь требуется обращение к системам знаний и норм очередного, более «высокого» порядка, позволяющим освоиться с «необычным» и «трудным». Здесь и может иметь место противопоставление религиозных и безрелигиозных систем отношений к миру, здесь приобретает общественное значение направленность «массовой» идеологии.

Нельзя научить каждого человека всем тем богатствам знания, которые выработаны и накоплены человечеством, но можно в принципе воспитать в людях умение рационально подходить к этому богатству, умение пользоваться культурой, в том числе философскими, этическими, эстетическими способами отношения к действительности, не прибегая к культовым отношениям и иллюзиям. В этом, в конечном счете, основное направление атеистического воспитания, атеистической «закалки». Социальное содержание атеистического воспитания – совершается ли оно самой практикой общественного развития или организованными усилиями определенных социальных институтов – состоит в формировании и закреплении в общественном сознании новых, безрелигиозных, некультовых систем отношений людей.

Неправильно поэтому восходящее к буржуазному просветительству представление о том, что воспитание людей в духе научного мировоззрения сводится к сумме педагогических

мер, обеспечивающих перестройку сознания отдельных индивидов. Сколь ни важна индивидуальная работа с верующими, индивидуальный подход к отдельным людям, остающимся под влиянием религии или вновь попавшим под это влияние, ее результативность в конечном счете обеспечивается ее сочетанием с действиями «социального» порядка, т.е. формированием и закреплением в массовом масштабе соответствующих систем норм и отношений.

В атеистической литературе иногда высказывается мнение о том, что сохранение или оживление религиозности определенных групп населения можно непосредственно объяснить воздействием жизненных трудностей, стихийных или военных бедствий и т.д. Согласиться с этим значило бы фактически поддержать взгляд о неизбежности использования религиозного «якоря спасения» в кризисных для человека ситуациях. Но чего бы стоил разрыв с религией, чего бы стоило атеистическое воспитание трудящихся, если бы они были пригодны лишь для «хорошей погоды» и сдавали свои позиции при первых же порывах жизненных бурь? Устойчивая система ведения любого хозяйства предполагает определенный запас прочности, т.е. существование таких «тылов», которые способны выдержать натиск стихии. Аналогичные положения можно высказать по отношению к «идеологическому хозяйству» общества.

Недооценка социальных сторон атеистического воспитания в определенной мере была связана с односторонними представлениями, сводившими все социальные проблемы к классовой борьбе, к отношениям собственности на средства производства. Выделение именно этих проблем в марксистской теории общества в период борьбы за диктатуру пролетариата и за создание социалистической системы хозяйства было необходимо. В настоящее время, когда согласно Программе КПСС исторические задачи диктатуры пролетариата в нашей стране выполнены и на первый план выдвинулись

проблемы совершенствования хозяйственной и культурно-организаторской работы, особенно очевидна необходимость научного рассмотрения системы социальных отношений и институтов на всех их «уровнях», в различных «измерениях», в том числе в таких, которые раньше оставались в тени.

Многokrратно всплывавшая в научной и пропагандистской литературе последних лет проблема «социальных корней религии в нашем обществе», как правило, связывалась с пониманием социальных отношений как классовых или социально-экономических. Отсюда исходили и неверные представления о действии в социалистическом обществе тех отношений неравенства и эксплуатации, которые стимулируют религиозность масс при капитализме¹⁴⁸. Из того же источника исходит и односторонность другого рода – представление о том, что все социальные условия для дальнейшего отхода масс трудящихся от религии даны в самой социалистической системе хозяйства и культуры и дело лишь в идейном воздействии на умы отдельных отсталых людей.

В последнее время в связи с новыми условиями и задачами идеологической работы в нашей научной литературе все чаще обращает на себя внимание мысль о том, что подобный подход к проблеме религиозности и атеистического воспитания является недостаточным. В связи с этим возникают и вопросы об учете социального значения и социальной обусловленности религиозных пережитков и путей их преодоления.

Существенный недостаток тех средств изучения религиозности, которые обычно применяются в буржуазной социологии, как мы уже видели, состоит в том, что религиозность рассматривается как обособленная и самодовлеющая об-

¹⁴⁸ Как мы видели в предыдущем разделе, рассмотрение условий религиозности масс в капиталистических странах нельзя свести лишь к констатации таких отношений, поскольку экономические и классовые структуры воздействуют на характер религиозности через целый ряд опосредований.

ласть, как свойство сознания отдельных индивидов. Такой подход к вопросу не является плодом случая или намеренного произвола. Он выражает определенные черты развития секуляризации в капиталистическом обществе – упадок общественного значения религии в процессе «деидеологизации» общества. Поэтому значение религии в механизме регулирования общественной жизни ускользает от внимания поверхностного наблюдателя.

В социалистическом обществе секуляризация, вытеснение отживших культовых систем из жизни общества носит принципиально иной характер. Здесь нет места для такого широкого, практически универсального действия «статистического» механизма общественной регуляции; в то же время сфера действия «опривыченных», окостеневших норм общественной жизни сравнительно невелика. В этих условиях преодоление отживших форм религии в огромной мере обусловлено формированием новых идеологических регуляторов общественной жизни, их влиянием на различные области и различные уровни деятельности людей.

1965

Ю. А. Левада
СТАТЬИ РАЗНЫХ ЛЕТ

ТРАДИЦИЯ

ТРАДИЦИЯ (от лат. tradition – передача; предание) в социологии – механизм воспроизводства социальных институтов и норм, при котором поддержание последних обосновывается, узаконяется самим фактом их существования в прошлом; термин «традиция» нередко распространяется также на сами социальные установления и нормы, которые воспроизводятся подобным образом («национальные традиции»). Традиционные действия и отношения ориентированы не на достижения определенной цели (что характерно для рационального действия) и не на реализацию специально зафиксированной нормы, но на повторение прошлого образца. (Целесообразность, функциональность традиции, обеспечивающей поддержание определенного социального строя и норм, обычно не осознается.) Традиционно воспроизводимые элементы культуры составляют обычаи (иногда в литературе обычай и традиция не различаются). Традиция передается либо практически (имитационно), либо фольклорно; адекватность передачи обеспечивается многократными повторами, системами символических текстов (мифология) и действий (ритуал); всякое новшество в механизме традиции оценивается как вредное отклонение и устраняется. Универсальной формой поддержания социальной организации и культуры традиция может служить лишь в относительно простых, изолированных и стабильных социальных структурах, где идеологическая и социально-практическая сферы деятельности не обособлены от сферы воспроизводства культуры. («Традиционные» общества, чертами которых в наибольшей мере обладают первобытные, азиатские, патриархальные социальные формы.) Традиция оказывается здесь необходимым и достаточным средством «простого воспроизводства» социальной системы во времени. «Во всех этих формах основой развития является воспроизводство заранее

данных отношений отдельного человека к его общине и определенное, для него предопределенное, объективное существование как в его отношении к условиям труда, так и в его отношении к своим товарищам по труду, соплеменникам и т.д. – в силу чего эта основа с самого начала имеет ограниченный характер, но с устранением этого ограничения она вызывает упадок и гибель» (Маркс К., см. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 46, ч. 1, с. 475). В более развитых обществах, которые не могут жить традицией, последняя дополняет систему других (идеологических, в т.ч. юридических, а также рационально-практических) средств поддержания и воспроизводства общественной структуры; традиция здесь подлжет соответствующей интерпретации; ее функции ограничиваются легитимизацией (нередко – символической и просто вербальной) определенных порядков и норм. Полем действия традиционных форм в современных обществах естественно оказываются те сферы жизнедеятельности, где в меньшей степени приложимы характерные для соответствующего общества механизмы: этнические отношения, субкультура переходного возраста, семейно-бытовые и прочие отношения, некоторые специфические виды социальной организации (военные и пр.). Особое значение приобретает обращение к механизму традиции в социальных движениях, апеллирующих к привычным для масс или определенных групп формам сознания. Так, в народных движениях средневековья обращение к мессианистической или монархической традициям служило средством оправдания бунта; в английской революции 17 в. раннехристианские, а во французской революции 18 в. – античные идеологические традиции занимали важное место в системе узаконения нового порядка. В каждом случае происходит соответствующее переосмысление исторически сложившейся традиции. В современном буржуазном обществе традиция, как правило, служит средством восполнения рациональных и нормативных (юридиче-

ских, нравственных) систем воспроизводства культурной системы; традиция в особенности используется реакционными режимами и движениями, ищущими «традиционных» оправданий в массовом сознании и использующими традицию для манипулирования им. Характерной чертой современного национализма и фашизма является использование традиционных форм для легитимизации по существу нетрадиционных отношений (в т.ч. идеологических), обращение к древней (или псевдонациональной) символике, обрядности и пр.

В социалистическом обществе использование революционных, трудовых и патриотических традиций стало одним из важных средств мобилизации народных масс для обороны страны, утверждения принципов социалистического труда, идеологического воспитания молодежи. При этом исторически сложившиеся традиции и отдельные их элементы приобретают соответствующее новое социальное значение.

Философская энциклопедия, М., 1970, т. 5

РИТУАЛ

РИТУАЛ (от лат. *ritualis* – обрядовый, от *ritus* – религиозный обряд, торжественная церемония), одна из форм символического действия, выражающая связь субъекта с системой социальных отношений и ценностей и лишённая какого-либо утилитарного или самоценного значения.

Исторически ритуал как тип действия сложился в культовых системах; в современных обществах различные типы ритуала действуют также в сферах политической и социальной организации общества (гражданская обрядность, официальные торжества, дипломатический церемониал и пр.). Структуру ритуала составляет строго регламентируемая последовательность актов (действий), в том числе вербальных (песнопения и т.п.), связанных со специальными предметами, изображениями, текстами и осуществляемых в условиях соответствующей мобилизации настроений и чувств действующих лиц и групп. Групповые формы ритуала первичны по отношению к индивидуальным; всякое индивидуальное действие вводит эмоционально-напряжённые психологические состояния личности в определенные социокультурные рамки. Символическое значение ритуала, его обособленность от повседневной-практической жизни подчеркивается атмосферой торжественности.

Древнейшая и глубинная основа ритуала – символический переход между различными формами космического и социального бытия (живое – неживое, человеческое – сверхчеловеческое, природное – социальное и т.п.). В религиозном ритуале выражается фантастическое, символическое преодоление предельных для соответствующего сознания противоположностей (ритуальное изображение воскресения природы и человека, перехода в иную социальную категорию и пр.). В структуре ритуала важную роль играет посредник (медиатор) между соответствующими крайностями; в этом качестве мо-

жет выступать жертва, герой, словесная формула. Эта структура составила ядро мифологического сознания, а в дальнейшем повлияла на различные философские и художественные формы.

Секуляризация общественных отношений и норм лишает ритуал ореола священности и таинственности, превращает его в социальную условность, символ признания определенных норм и ценностей.

Философский энциклопедический словарь. М., 1983

ХРИСТИАНСТВО

Христианство, как тип социальной идеологии и организации, наложило глубокий отпечаток на общественно-политическое, нравственное, интеллектуальное и художественное развитие европейской и мировой культуры. При оценке этого наследия следует принимать во внимание значение диссидентских и секуляризованных его элементов, равно как и антицерковных течений, выросших на почве христианства. Способность христианства не только пережить непосредственно породившие его исторические рамки, но и выступить в качестве одного из активных факторов организации идеологических форм в различных социальных условиях существенно отличает его от «племенных и национальных» (Ф. Энгельс) культовых систем, неизменно исчезающих вместе с гибелью соответствующих социальных образований. Христианство допускает активное отношение человека к миру и общественным формам, что обусловлено такими его чертами, как: 1) универсальность проповеди, не связанной с какими-либо политическими и этническими рамками, 2) обращение к личности как субъекту культового отношения и носителю исторической ответственности перед абсолютным, 3) требование активного (при всем историческом и типологическом различии его форм) индивидуального оправдания человека, составившее основу историзма христианского миропонимания. Основываясь на разграничении священного и светского миров (призыв «быть в мире, но не от мира сего», «два Града» и т.п.), идеология христианства содержала и лозунг спасения человеческого мира, создавая тем почву для идей направленного этического и социального прогресса. Та же трансцендентная, внемировая ориентация христианства, которая отделила его теодицею от примитивных натурфилософских построений, сыграла свою роль в историческом формировании представления о сверхсоциальной сущности и

ответственности личности, что содействовало преодолению рамок наличной социальной организации.

Культурное значение христианства определилось прежде всего тем, что через его «посредничество» в Европу пришел средиземноморский синтез античных и восточных социально-религиозных форм, что именно христианство на протяжении столетий обеспечивало культурное единство Западной Европы, на фоне которого разворачивались как военно-политические, так и философско-теологические драмы средневековья. Особо следует подчеркнуть влияние «персоналистской» мифологии и иконографии христианства на судьбы европейского искусства, в том числе на восприятие им античного наследия.

Христианство вызвало к жизни разнообразные формы социальной организации культа. Разработанная в свое время *Трельчем* типология религиозной организации христианства («церковь» – широкая, универсальная, примиряющаяся с обществом; «секта» – замкнутая группа избранных, противостоящих миру; «мистика» – неорганизованная религиозность) фиксирует крайние позиции в историческом многообразии этих форм. В эту схему не могут быть уложены религиозные движения (мессианистские, пророческие, мистические, эсхатологические, хилиастические, реформационные, еретические и др.), принимавшие одну из интерпретаций вероучения и культа и создававшие специфические типы лидерства, групповых норм и др.

При всем многообразии исторических ролей, в которых выступали отдельные типы христианских организаций и движений, здесь могут быть отмечены наиболее существенные моменты. Не выступая прямо против императорского Рима и рабовладения, христианство внесло свой вклад в их дискредитацию и разложение уже тем, что противопоставило «временным» земным учреждениям трансцендентную ориентацию. Характерные для восточных и западных ветвей

христианства отношения с политической организацией общества («цезаро-папизм» и «папо-цезаризм») оказали существенное влияние на формирование и судьбы феодально-крепостнических иерархий в соответствующих государствах. Христианство давало идеологическую форму социальным движениям средневековья, раннебуржуазному гуманизму, а затем и первым буржуазным революциям (в Англии, отчасти в США); особенно важен вклад *Реформации* в формирование системы буржуазных отношений. Тезис *М. Вебера* о том, что «мирской аскетизм» кальвинизма сыграл решающую роль в становлении «духа капитализма» (приобретательство, стремление к умножению богатства), неоднократно оспаривавшийся (Л. Brentano, А. Фанфани и др., см. Ф. Капелюш, Религия раннего капитализма, М., 1931), несомненно фиксирует один из важных факторов буржуазного развития. Если ранние формы социально-реформаторских и социально-утопических течений искали своего оправдания в христианстве, пытаясь придать конкретно-социальное значение проповеди спасения, позднейшие, зрелые формы рабочего и социалистического движения опирались на традиции светской рационалистической мысли, сознательно противопоставившей себя религиозным формам. Для современного христианства характерно широкое распространение различных течений «социального» христианства, ищущего контакта с рабочим, антиколониальным, антивоенным, женским и др. прогрессивными движениями. Это не только демонстрирует потенциальную лабильность социальных позиций христианства, но в принципе ведет к изменению самих способов его социального существования. В период формирования христианства происходила институционализация культовой общины в церковь, в дальнейшем – более или менее полное слияние последней с государственной иерархией феодализма. Наибольшее развитие организации и наибольшие претензии институционализированных форм христианства приходится

на эпоху начавшейся дезинтеграции церкви и других форм общественной организации (предреформационные движения, Реформация и контрреформация). Именно в этот период формируется тотальная духовная «диктатура церкви» (см. Ф. Энгельс, в кн.: Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 20, с. 346), опиравшаяся на инквизицию в католицизме и «внутреннюю инквизицию» строжайшего идейного контроля у Кальвина, у пуритан. Последующая адаптация христианства к условиям буржуазного развития, секуляризации государства, права, морали тесно связана с относительным повышением удельного веса его неинституционализованных диффузных форм влияния на общественное сознание. Кризис ценностей в «массовом обществе», а также преследования христианства со стороны реакционного тоталитаризма (немецкий *фашизм*) в определенной мере способствовали развитию этических, пацифистских и социально-прогрессивных интерпретаций миссии христианства.

Философская энциклопедия, М., 1970, т. 5

СОВРЕМЕННАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ДОКТРИНА КАТОЛИЦИЗМА

*(Из материалов к работе «Христианство и
социальный прогресс»)*

<...> Теоретическим обоснованием католической социальной доктрины служит ссылка на первенствующее значение человеческой личности, той самой абстрактной бесплотной личности, которую христианство всегда подымало на щит. «Источником и первой целью общественной жизни является сохранение, развитие и совершенствование человеческой личности, помощь ей в точном осуществлении требований и ценностей религии и культур, установленных создателем для каждого человека и для всего человечества»¹, – утверждал Пий XII в своем рождественском послании 1942 г. Человеческая личность выступает здесь в соответствии с христианским учением как вневременная, внеисторическая категория, для которой общество является чем-то внешним, способным лишь «помочь» или «помешать».

Несколькими годами позже Пий XII обратился к молодежи с призывом «создать такие общественные условия, чтобы в жизни общества никакие личности или народы не были просто объектами, так сказать, лишенными всех прав и подверженными эксплуатации со стороны других, но вместо этого стали бы субъектами...»². Аналогичную мысль о том, чтобы человек стал не объектом, а субъектом в экономике, папа повторил в 1957 г. в письме канонику Флори³. Превращение людей в субъектов жизни общества означало, что они «принимали бы законное участие в образовании социального порядка и были бы способны, в соответствии с их искусст-

¹ Цит. по кн.: *J. Cronin, Catholic Social Principles*, p. 64.

² Цит. по кн.: *J. Cronin, Catholic Social Principles*, p. 38-39.

³ «*La vie de l'église sous Pie XII*», Paris, 1959, p. 190.

вом или специальностью, жить счастливо и спокойно»⁴. Чтобы раскрыть подлинный смысл этой фразы, надо знать, что подразумевается под «законным участием».

Тезис о подчинении общественной жизни «человеческим целям» находит свое воплощение в требовании считать высшей целью экономического развития определенные моральные ценности. Иоанн XXIII в «*Mater et magistra*» неоднократно подчеркивает принцип «иерархии ценностей» в общественной жизни. Научно-технический прогресс, экономическое развитие, улучшение условий жизни папа признает «положительными элементами цивилизации», предупреждая, что «они не есть и не могут рассматриваться как высшие ценности», таковыми являются лишь «ценности духа»⁵. Экономическая деятельность, говорил Пий XII, обращаясь к международному конгрессу кредитных кооперативов, должна быть подчинена «высшей цели, человеческой душе и трансцендентальным ценностям духа»⁶.

О какой «высшей цели» может идти речь? Очевидно, не о раскрытой наукой тенденции объективного экономического развития. Реальный прогресс никак не может быть «высшей целью» для католических идеологов, они изображают его чем-то низким или маловажным, возводя на пьедестал «абсолютные» цели. Их ищут в Библии. Но простое провозглашение абстрактных моральных категорий евангельской литературы основой, целью, существом и т.д. экономической жизни — дело не новое. Специфика социального христианства состоит в том, что абстрактная евангельская форма «справедливости и милосердия» наполняется конкретно-историческим этическим содержанием, выражающим нормы жизни конкретной эпохи.

Толкование «социальной справедливости» как примире-

⁴ Цит. по кн.: *J. Cronin, Catholic Social Principles*, p. 39.

⁵ *Mater et magistra*, 186, 187.

⁶ «*La vie de l'église sous Pie XII*», p. 185.

ния буржуазии с пролетариатом, взаимного ограничения их требований, «депролетаризации» пролетариата путем совместной ответственности и т.п. – явные продукты буржуазного времени и буржуазной мысли.

Но к этому не сводятся «высшие цели» социального католицизма. Дополнением – в значительной мере пропагандистским – к буржуазным нормам неизменно выступают нормы, средневековое происхождение которых никем не скрывается. Речь идет прежде всего о требовании «персонализации» (или «реперсонализации») экономических отношений, утративших свой личный характер, о «патернализации» отношений между предпринимателями и рабочими.

Неудивительно, что католические теоретики легко находят в этом вопросе опору в концепциях схоластики: отвечая запросам своей эпохи, когда личная зависимость преобладала над вещной, схоластика формулировала принцип подчинения экономических отношений личным. Эту вполне объяснимую черту схоластических теорий нынешние защитники католицизма всемерно превозносят⁷ и провозглашают панацеей от зол капитализма. «Современное христианское учение об обществе, – пишет Ф. Грейс, – ничего не ищет столь усердно, как возрождения средневековой традиции собственности в рамках индустриального общества»⁸.

Неправильно было бы считать, что католические идеологи всерьез задаются целью реставрации феодального строя: они достаточно практичны, чтобы не ставить столь нелепой задачи. Их стремления в этом отношении более скромны: во-первых, поддержать принцип критики пороков капитализма «сзади», с позиций «доброе старое время» (цель риторическая) и, во-вторых, придать капиталистическим отноше-

⁷ Р. Тоуни писал о «героических попытках морализации экономической жизни» (*R. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, New York, 1947, p. 62*).

⁸ *F. Grace, The Concept of Property in Modern Christian Thought, p. 26.*

ям в известной мере видимость личностных и патерналистских (цель реальная). В последние годы они уделяют огромное внимание пресловутому методу «человеческих отношений», призванному «облагородить» бесчеловечную капиталистическую эксплуатацию (в частности, очень много пишет об этом методе французский католический журнал «Economie et humanism»).

Первый практический вывод из тезиса о примате этики над экономикой – утверждение о том, что реформа морали на христианских началах служит основой всех иных изменений. «Прежде всего и главным образом надо восстановить христианскую мораль, без которой даже оружие благоразумия, которое считается (надо думать, в кругах светских единомышленников церкви. – Ю.Л.) особенно эффективным, не сможет обеспечить благосостояния»⁹. Существо социального вопроса, утверждал Лев XIII в другой энциклике, не в экономике, а в морали и религии, «и поэтому его решения должно ожидать главным образом от морального права и провозглашения религии»¹⁰. «Первое и наиболее необходимое средство, – повторял Пий XI, – это реформа морали»¹¹. Отсюда, естественно, следует вывод о второстепенности и сравнительной маловажности экономических реформ. Однако в устах христианского идеолога грань между моральным и экономическим, как правило, почти стерта, так что едва ли не все человеческие отношения оказываются отнесенными к моральным (и религиозным).

Пределы моральной сферы, как можно заметить, изменяются в зависимости от положения церкви в той или иной стране. В США, например, католики в унисон господствующим протестантам склонны непосредственно не затрагивать экономической области, как таковой. «Прежде всего должно

⁹ Rerum novarum, 82.

¹⁰ Graves de communi, 10.

¹¹ Quadragesimo anno, 98.

быть ясно, что церковь занимается только моральными аспектами торговли и промышленности и не вмешивается в область бизнеса, в дела чисто материальные или технические»¹², – говорится в декларации «Церковь и социальный порядок», принятой американской католической организацией (NCWC – National Catholic Welfare Conference) в 1940 г. Как мыслится американским католицизмом «реформа морали», можно видеть по двум картинкам, нарисованным одним из его известнейших пропагандистов: «Промышленник, подающий пример прекрасных человеческих отношений на своем предприятии, действует согласно здоровой этике»¹³. «Когда профсоюз стремится встречаться с нанимателем на условиях сотрудничества, он действует по христианскому образцу»¹⁴. Правда, в Европе католикам приходится искать более активных форм проведения христианских реформ, включая проповедь различных реформ уже чисто экономического порядка.

Второй практический вывод из тезиса о примате этики над экономикой – требование о повышении роли церкви, хранительницы морали в общественной жизни: «...Если церковь не уважают, человеческие стремления будут напрасными»¹⁵. В выступлении по случаю 50-летия энциклики «*Regum novarum*» Пий XII говорил, что церковь, являясь охранительницей «высших нравственных заповедей», должна «судить, находятся ли основы данной социальной организации в соответствии с неизменным порядком вещей, который бог установил через естественное право и откровение»¹⁶.

<...> Социально-политические условия Германии 20-х

¹² Цит. по кн.: *J. Cronin*, *Catholic Social Principles*, p. 39.

¹³ Цит. там же, стр. 43.

¹⁴ Цит. там же, стр. 127.

¹⁵ *Regum novarum*, 25.

¹⁶ Цит. по ст.: *М.П. Мчедлов*, О «социальной доктрине» современного католицизма. «Материализм и религия». Сборник, М., 1958, стр. 153.

годов вызвали к жизни разновидность «религиозного социализма», стремившегося христианизировать революционное рабочее движение. Признанным лидером его выступал Пауль Тиллих¹⁷. Тиллих полагал, что христианство, если оно «разорвет свой союз с идеалистической метафизикой», может успешно контратаковать марксизм. «Задача религиозного социализма, – писал он, – состоит в проведении радикальной критики социализма, но на почве самого социализма». Тиллих ставил перед собой даже задачу «реформирования» марксизма именно в направлении возвращения от «узости» зрелого марксизма к «широким» взглядам молодого, «доматериалистического» Маркса¹⁸. Религиозные социалисты сыграли известную роль в идейном разложении германской социал-демократии; выдвинутый же Тиллихом план идеалистической фальсификации марксизма при помощи ссылок на ранние работы Маркса в дальнейшем стал широко использоваться и светскими и религиозными противниками научного социализма.

1962 г. Домашний архив

¹⁷ После прихода фашистов к власти эмигрировал в США.

¹⁸ P. Tillich, Die Sozialistische Entscheidung, Offenbach a./M., 1948, S. 103.

ХРИСТИАНСКИЙ СОЦИАЛИЗМ В РОССИИ*

Глубокие трещины в официальной идеологии православия выявились уже в первые месяцы революции 1905 г. «Ирония истории наказала самодержавие тем, что даже дружественные по отношению к нему общественные силы, вроде клерикализма, должны организовываться отчасти против него, ломая или раздвигая рамки полицейского бюрократизма, – писал В.И. Ленин в мае 1905 г. – Брожение среди духовенства, стремление его к новым формам жизни, выделение клерикалов, появление христианских социалистов и христианских демократов, возмущение «иноверцев», сектантов и т.д.: все это играет как-нельзя больше наруку революции, создавая благоприятнейшую почву для агитации за полное отделение церкви от государства» (В.И. Ленин, Соч., т. 8, стр. 414-415).

Обратим внимание на то, что Ленин говорит о христианских социалистах как о *новом* факторе, появившемся в ходе острейшего кризиса самодержавного строя. В той или иной интерпретации характерные для христианских социалистов положения можно, правда, встретить у целого ряда религиозно-мистических течений общественной мысли в России: у славянофилов Хомякова и Киреевского, у христианского (симпатизировавшего католицизму) философа Владимира Соловьева. Поиски «социальной правды» в христианстве отразились во взглядах Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого. Но пока «исконные» формы деятельности православия не были дискредитированы революцией все христианско-социалистические идеи оставались достоянием религиозных литераторов и мечтателей, стоявших к тому же вне официальной церковной идеологии. Только те изменения, которые принес

* Ю.А. Левада. Современное христианство и социальный прогресс. М., 1962. Публикуется в сокращении.

1905 г., приоткрыли дверь для проникновения христианско-социалистических идей и методов в обитель русского православия.

Однако острота классовых противоречий в стране и высокая революционность российского пролетариата резко сузили возможности для распространения христианского социализма (как и других форм реформистских иллюзий) в России. Клерикальные и христианско-социалистические течения не могли получить в русском рабочем движении и малой доли того влияния, которым они располагали в рабочем классе Западной Европы.

Малейшие уступки религиозной идеологии в русском рабочем движении встречали решительный отпор со стороны Ленина. Принципиальные позиции в борьбе с религиозной идеологией занимал и Г.В. Плеханов.

Когда в начале 900-х годов группа русских социал-демократов, издававшая в Лондоне журнал «Жизнь», сочла возможным использовать в пропагандистских целях некоторые аргументы христианских социалистов, это встретило решительное осуждение Ленина и Плеханова. Авторы «Жизни» писали, например, что русское духовенство творит «надругательства над Христом», они изображали Христа как «друга нищих, друга пролетариев, распятого тогдашними Победоносцевыми»¹. В письме Ленину Плеханов резко осуждал христианский социализм группы «Жизнь»². Ленин составил проект резолюции II съезда РСДРП, в котором осуждались отступления этой группы «в сторону христианского социализма»³.

Анализируя вопрос об отношении рабочего движения к

¹ Цит. по кн.: *М.И. Шахнович*, Ленин и вопросы атеизма, М., 1961, стр. 285.

² См. «Литературное наследие Г.В. Плеханова», сб. VII, Соцэргиз, М., 1939, стр. 322.

³ См. *В.И. Ленин*, Соч., т. 6, стр. 434-435.

религии, Ленин показал, что партия не запрещает сближения с ней пролетариев и в то же время ведет принципиальную борьбу против непоследовательности тех, кто пытается соединить религию с социализмом (Ленинская критика богостроительства).

Хотя серьезного влияния ни в массах народа, ни в церкви христианский социализм в России никогда не имел, за краткий период своего распространения⁴ он пережил едва ли не все варианты аналогичных течений западноевропейского христианства. Аристократический «социализм», попытки демократизации церковной жизни и идеологии, использование отдельных приемов «социального» фидеизма для борьбы церкви с революцией, «христианская» критика социализма либеральными ренегатами, наконец, проповедь «врастания» христианства в социалистическое движение – все эти струи можно обнаружить в идейно-политическом водовороте в период русской революции. Все они имели свои группы, школы, идеологов, провозглашали демагогические лозунги и целые программы – и все они были отброшены и забыты историей.

Одной из первых в России попыток совлечь рабочее движение на путь «христианского» примирения классов явился «полицейский социализм» Зубатова. «...Интересная картина: генералы и попы, зубатовские шпионы и верные полицейскому духу писатели собрались «помогать» рабочему выбиваться из-под влияния социалистического учения!»⁵ – так характеризовал это движение Ленин.

Более сложный характер носила «гапоновщина», в которой отразились и переплелись различные по своему проис-

⁴ Если первая «вспышка» христианско-социалистических исканий непосредственно связана с 1905 г., то вторая имела место после свержения самодержавия, третья и последняя – в 1922–1925 гг. («обновленчество» в СССР).

⁵ *В.И. Ленин*, Соч., т. 6, стр. 272.

хождению разновидности христианско-социалистических настроений и взглядов. С одной стороны, здесь имела место поддержанная охранкой попытка ввести протест рабочих в христианские рамки. С другой стороны, в гапоновщине, особенно в народном шествии 9 января, отразились иллюзии масс, надеявшихся увидеть в христианстве и в царе союзников в борьбе за свои нужды. Кровавая расправа 9 января послужила важной вехой в формировании революционного сознания рабочих масс, развенчала их религиозно-монархические иллюзии.

Официально православная иерархия оставалась противницей всякой «социализации» христианства, отвергала христианский социализм. Однако ряд ее представителей после 1905 г. говорил о необходимости перенять кое-какие приемы христианских социалистов для борьбы против революции. Тот же московский митрополит Владимир в 1907 г. призывал духовенство отказаться от «огульного» отрицания требований рабочих. «Многие проповеди, направляясь против социал-демократии, нападали на нее, вообще, огульно, без разграничения того, что есть в ее учении ложного, что справедливого, а потому не достигли своей цели, – сетовал митрополит... – А страдающим беднякам было проповедуемо то о бережливости, тогда как у них при недостатке даже на необходимые житейские нужды нечего было и сберечь, то о терпении и надежде, тогда как они давно уже все это имели»⁶. Митрополит Владимир требовал действовать так, чтобы избежать «упрека в том, что будто мы союзники богатых и сытых». Для этого, по его мнению, пастырям церкви следует знать экономические нужды трудящихся, изучать «социал-демократическое учение». Не нужно считать «дерзостью или беззаконием» стремление рабочих улучшить свое положение, но нужно его «вставить в надлежащие рамки, направить

⁶ Митрополит *Владимир*, Наша пастырская задача в борьбе с социал-демократическою пропагандою, СПб., 1907, стр. 12.

на законный путь. Устраняя и подавляя (!) в этом движении все противное богу и закону, все вредное и преступное (например, насилие, забастовки, экспроприацию, посягательство на чужую собственность), мы в то же время не должны осуждать справедливые желания и домогательства рабочих». Но средством устранения социального зла, по мнению митрополита, должно быть не какое-либо экономическое преобразование, а «внутренняя революция», заключающаяся в «изменении настроения», каковую и обязана совершить церковь, призывая хозяев и работников «к мирному доброжелательному отношению друг к другу». Это – не что иное, как православный вариант известной нам проповеди христианского примирения классов.

Несколько более «европейские» средства в укреплении влияния церкви проповедовал другой деятель православия В. Саблер, занимавший в 1911–1915 гг. должность обер-прокурора святейшего Синода. Он прямо обратился за опытом к созданным церковью рабочим союзам, кредитным кооперативам, сберегательным товариществам и т.п. организациям в Англии, Германии, Франции, к методам антисоциалистической агитации английского духовенства. В. Саблер выражал надежду на то, что такая «мирная» борьба против социализма может оказаться эффективнее, чем подавление рабочего движения⁷.

Выступившее после 1905 г. обновленческое течение в православной церкви, которое главным образом предлагало модернизировать, обуржуазить устройство церкви, включило в свои декларации и призывы к «социализации» православия. «Союз ревнителей церковного обновления» (группа петербургских священников) советовал церковникам «внимательно прислушиваться к стонам и воплям народа, а не бежать от них». Но единственное, что они предлагали, – «поддержи-

⁷ См. В. Саблер, О мирной борьбе с социализмом, т. 1, 2, Сергиев посад, 1911.

вать в народе веру в лучшее и более светлое будущее, требуя от него, – оставив всякое насилие, идти путем мира, доброго соглашения, взаимной уступчивости и уважения друг к другу, одним словом, путем любви христовой»⁸. Как видим, отказ от революции, христианское примирение классов при сохранении эксплуататорского строя остается альфой и омегой социального христианства и в этой его разновидности.

Более демократическую структуру в русском христианском социализме времен революции 1905–1907 гг. представляли близкие к эсерам и крестьянскому движению архимандрит Серапион Машкин и священник Григорий Петров. Последний критиковал самодержавие и церковь вполне в духе Ламенне: «У нас ведь и после девятнадцати веков проповеди Евангелия... нет христианства... Когда апостол говорит, что власть от бога, он разумеет не деспотизм и тиранию их. Насилие не власть. Это извращение власти»⁹. По мнению Петрова, церковь должна быть «всечеловеческой организацией» и создать справедливый «строй грядущего царства божия», где «все равно будут как нести тяготы жизни, так и пользоваться благами ее».

После поражения революции Г. Петров отрекся от своего радикального фразерства и приветствовал ренегатские «Ве-хи»; С. Машкин стал толстовцем.

Имелись и откровенно черносотенные, помещичьи варианты русского христианского социализма. Их выразителем служила, например, газета «Русская изба», выходившая в 1917 г. От имени «крестьянского союза Освобождение» и «христианско-социальной рабочей партии» (численность которой ограничивалась ее основателем, неким Ф. Жилкиным)

⁸ «Об отношении церкви и священства к современной общественно-политической жизни» («Союз ревнителей церковного обновления»), СПб., 1906, стр. 10, 11.

⁹ «Письмо священника Григория Петрова митрополиту Антонию», СПб., 1908, стр. 4, 10.

газета выступала за «социализм», основой которого служила бы деревенская церковь и приходская община. Уфимский епископ Андрей (князь Ухтомский) писал в этой газете, что дух исконной русской избы, направляемой православной церковью, должен послужить противоядием против зла, вносимого «интеллигенцией нерусского духа и происхождения». Программа «русской христианской социальной мысли» состояла в апелляции к крестьянской темноте и забитости против «интеллигентской» социалистической революции в надежде на то, что эта темнота похоронит революцию. Епископ Андрей уверял, что выражением истинной крестьянской мудрости является лозунг: «Дайте деревне умную газету, умного попа и умного помещика, который не прокутил со своим именем своего рассудка, – и Россия будет благоденствовать». В этих словах – вся программа этой помещицкой «христианско-социальной мысли».

«Теоретическим» обоснованием христианского социализма в России занимались философы-идеалисты С.Н. Булгаков и особенно Н.А. Бердяев – представители той части русской либеральной интеллигенции, которая испугалась революционного движения и бросилась искать утешения в религиозной мистике. Оба они за короткое время проделали один и тот же путь: от «легального марксизма» через знаменитые «Вехи» – эту, по словам Ленина, «энциклопедию либерального ренегатства» – к православной церкви.

Характеризуя начальную стадию идейной эволюции Бердяева (Струве, Булгакова и др.), Ленин писал: «Это были буржуазные демократы, для которых разрыв с народничеством означал переход от мещанского (или крестьянского) социализма не к пролетарскому социализму, как для нас, а к буржуазному либерализму»¹⁰. В дальнейшем Бердяев и Булгаков перешли от советского буржуазного либерализма к христианскому мистицизму. Идеалистические и фидеистиче-

¹⁰ В.И. Ленин, Соч., т. 13, стр. 81.

ские идеи, которые Бердяев пытался в свое время сочетать с «легальным марксизмом» составили позже, в 20-40-х годах, когда Бердяев находился в эмиграции, целую систему философского оправдания религии.

Бердяев был, бесспорно, одним из наиболее дальновидных идеологов русской буржуазной интеллигенции, разувверившейся в демократии, презирающей капитализм, потрясенной победой социалистической революции и прошедшей школу безуспешной борьбы против нее. В отличие от других представителей эмиграции, он попытался с позиций христианства (точнее, с позиций философии христианского экзистенциализма) сделать определенные выводы из уроков, которые преподаны революцией русской буржуазии. Он претендовал на то, чтобы стать «выше» социализма и капитализма, критиковать социалистическую революцию не с «грубых» позиций буржуазной реакции, а с точки зрения «чистого» философского христианского персонализма и экзистенциализма. Взгляды Бердяева (прямо и косвенно) оказали немалое влияние на современную религиозную идеологию – и православную, и протестантскую, и католическую.

В свою очередь Булгаков утверждал, что, если марксисты добиваются «свободы через хозяйство», т.е. через преобразование экономических отношений, христианство несет «свободу от хозяйственной неволи», сосредоточивая интересы человека в духовном мире¹¹. Булгаков обвинял научный социализм в том, что он отрицает буржуазный строй «недостаточно радикально», преувеличивая значение «буржуазного» материального мира. По его словам, социализм «с ног до головы пропитан ядом того самого капитализма, с которым борется духовно, он есть капитализм навыворот»¹². Реальная, земная ликвидация капитализма, по Булгакову, недостаточно «радикальна» именно в силу своей реальности; радикальным

¹¹ См. *С.Н. Булгаков, Христианство и социализм*, М., 1917, стр. 9, 10.

¹² Там же, стр. 31.

отрицанием капитализма у него оказывается «духовный мир» христианства, хотя на деле это лишь зеркально-перевернутое изображение того же капитализма.

Булгаков уверял, что торжество социализма «в жизнь не вносило бы ничего существенного. Также будут страдать и умирать люди, любить и ненавидеть, завидовать и тщеславиться, предаваться тем же страстям и порокам, что и теперь, хотя и на иной манер, и также духовная высота будет достигаться только личным подвигом, усилием восхождения»¹³. Здесь для доказательства пресловутой формулы либерально-ренегатства «так было – так будет» апологет религиозного «освобождения от материи», играя словами о смерти и страдании, отбрасывает вопрос о содержании человеческой жизни.

Христианский теоретик Булгаков не хочет видеть, что изменение общественного строя призвано изменить и конкретные объекты и само качество человеческой любви и ненависти. Он и не может этого видеть, потому что подходит к жизни с заведомо фальшивой позиции абстрактного, «христианского» индивида, стоящего якобы вне общества.

Именно эту линию «персоналистической» оценки социализма и капитализма развивал в своих теориях и Бердяев. Отмежевываясь от «антикоммунистического фронта», он писал, что стоит «вне лагерей», защищая лишь «свободу и личность»¹⁴. Признание определенных достижений социализма и резкая критика буржуазного общества с христианских позиций привлекли к Бердяеву симпатии некоторых прогрессивно настроенных представителей духовенства (например, Ф. Кларка).

Бердяев провозглашает, что «человек, всегда индивидуальный и неповторимый, для христианства более первичная

¹³ С.Н. Булгаков, Христианство и социализм, стр. 41.

¹⁴ N. Berdyayev, Slavery and Freedom, London, 1940, p. 17.

реальность, чем общество»¹⁵. «Личность, – утверждал он, – это не часть общества и не часть расы... Проблема личности более первична, чем проблема общества... С экзистенциалистской точки зрения общество является частью личности, это ее социальная сторона, так же как космос – ее космическая сторона»¹⁶.

С позиций такого гипертрофированного индивидуализма (именуемого им персонализмом) Бердяев приходит к отрицанию каких бы то ни было законов жизни общества. «Неотвратимые экономические законы – выдумка буржуазной политической экономии»¹⁷, – заявлял он. Даже учение о прибавочной стоимости выступает в бердяевской трактовке как «феномен нравственного порядка».

Бердяев резко критиковал капитализм под углом зрения положения и свободы «личности». «Именно капиталистическая система, – заявлял он, – прежде всего раздавливает личность и дегуманизирует человеческую жизнь, превращает человека в вещь и товар»¹⁸.

В то же время идея о примате личности над обществом и классом направлялась Бердяевым непосредственно против марксистского учения об исторической миссии пролетариата и о воспитании нового человека в социалистическом обществе. Он обвинял марксистов в том, что они якобы не видят в человеке «внутреннего начала», а верят лишь в «общественную муштровку человека», в то, что «новый человек фабрикуется на фабриках»¹⁹. «Хороших классов нет и никогда не было. Хорошими, умными, благородными бывают лишь люди, а не классы»²⁰, – утверждал Бердяев. Марксизму он при-

¹⁵ *Н. Бердяев*, *Христианство и классовая борьба*, Париж, 1931, стр. 20.

¹⁶ Цит. по кн.: «Four Existentialist Theologians», New York, 1958, p. 130.

¹⁷ *Н. Бердяев*, *Истоки и смысл русского коммунизма*, Париж, 1955, стр. 119.

¹⁸ Там же, стр. 150.

¹⁹ Там же, стр. 105.

²⁰ *Н. Бердяев*, *Христианство и классовая борьба*, стр. 45.

писывает понятие «хорошего класса», с которым и расправляется во имя того, чтобы противопоставить пролетарскому социализму «аристократический социализм». Известно между тем, что как раз марксизм с порога отрицает всякие попытки «этической» трактовки объективных процессов социального развития, всякие поиски абсолютного «добра» и «зла» в истории общества, противопоставляя им как единственно научный принцип выделение прогрессивных движений и прогрессивных классов. Бердяевский же «социализм» строится на отрицании объективно-необходимого развития в обществе, сведении исторического познания к аксиологии добра и зла, аристократии и масс и т.д., взятой вне времени.

Сразу же после победы социалистической революции Бердяев провозгласил ее неотвратимым роком, наказанием божьим за грехи народа, «малым апокалипсисом». В ужасе Бердяев писал, что всякая попытка создания земного рая отрицает бога и бессмертие души, а потому будет лишь «созданием земного ада»²¹. Отсюда, правда, он делал вывод, что вернуться назад нельзя, надо идти за революцией и дожидаться, пока она себя не изживет.

Бердяев приложил немало сил для доказательства того, что русский большевизм и в экономическом и в политическом отношении скорее вытекает из глубин русского духа, чем из материализма Маркса. Более того, Бердяев писал, что «на энтузиазм коммунистической молодежи к социалистическому строительству пошла религиозная энергия русского народа»²². По его утверждению, когда эта энергия под воздействием антирелигиозной пропаганды иссякнет, социализм погибнет, обуржуазится²³.

Бердяев утверждал, что вездесущая «буржуазность» может быть преодолена только в сочиненном им строе «аристо-

²¹ Н. Бердяев, *Философия неравенства*, Берлин, 1923, стр. 155.

²² Н. Бердяев, *Истоки и смысл русского коммунизма*, стр. 119-120.

²³ См. там же, стр. 120, 139.

кратического», «персоналистического социализма», опирающегося на «мистическое христианство».

Для его осуществления он прежде всего выдвигает требование изменить характер деятельности церкви. «Историческая церковь», признает Бердяев, ничего не сделала для осуществления христианской справедливости и братства; атеистический социализм, по его словам, и является карой за этот грех. Спасение церкви и вместе с тем общества должно состоять в ее «пролетаризации». Бердяев заявляет, что христианство должно выступить на стороне рабочего класса «во имя человека..., во имя души рабочего, раздавленной капитализмом»²⁴.

Второй существенный элемент теории «персоналистического социализма» – лозунг «аристократии духа». Отрицая «буржуазность» и классовую диктатуру, Бердяев предлагает, чтобы управление обществом было сосредоточено в руках благородного, «творческого» меньшинства.

Наконец, третий элемент теории «персоналистического социализма» составляет требование «плюралистической социальной системы», в которой наряду с государственной собственностью в крупной промышленности существует кооперативная и частная собственность в небольших масштабах. Это – повторение избитых схем христианско-социального (и светского) буржуазного реформизма, живущего иллюзией надклассовой природы государства и ограничения капиталистической стихии государственно-капиталистической монополией и мелким хозяйством.

Концепция Бердяева, претендующая на радикальный разрыв с «буржуазностью» капитализма и коммунизма, на деле оставалась христианским отражением буржуазного индивидуализма.

1962

²⁴ Н. Бердяев, Христианство и классовая борьба, стр. 130.

ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В ПОИСКАХ «ТРЕТЬЕГО ПУТИ»

Возникшее в среде протестантских организаций движение за всемирное (экуменическое) объединение христианских церквей, которое привело к официальному созданию в 1948 г. Всемирного совета церквей (ВСЦ)¹, с самого начала, как мы уже отмечали, уделяло большое внимание поискам «общехристианской» социальной программы. Повторявшиеся неоднократно в различных декларациях ВСЦ и близких к нему деятелей попытки сформулировать подобную программу представляют интерес для общей оценки отношения современного христианства к социальному прогрессу.

Экуменическое движение претендует на то, чтобы указать «христианскую» программу общественной жизни, пригодную для всех разновидностей современного христианства, поднимающуюся выше каких бы то ни было религиозных и философских разногласий между ними. Практическую основу этой претензии нетрудно усмотреть в стремлении распространить влияние движения на страны с различным политическим и социальным устройством, привлечь к нему церкви как в странах империализма, так и в социалистических странах и в государствах, освободившихся от колониальной зависимости. Базой для общехристианской социальной программы теоретики ВСЦ, разумеется, объявляют приложение «правильно понятых» евангельских принципов к современности.

В экуменическом движении нашли свое отражение специфические черты протестантизма: бóльшая по сравнению с католичеством мобильность, попытка сохранить влияние ре-

¹ До последнего времени во Всемирный совет церквей входили протестантские объединения и некоторые зарубежные православные церкви; в конце 1961 г. в его состав вступила русская православная церковь.

лигиозного мировоззрения без официальных связей церкви с государством, а отсюда и бóльшая готовность к политическим компромиссам. Если католические клерикалы отстаивают идею о приоритете церковной власти над светской, протестантизм и экуменизм предпочитают ограничиваться проповедью приоритета христианской морали.

Эти черты экуменических теорий находят свое отражение и в попытках ряда их авторов провозгласить «христианское общество» компромиссом между капитализмом и коммунизмом, каким-то «третьим путем» развития человеческого общества. В некоторых социальных декларациях экуменизма в большой мере отразились распространенные в среде некоторых буржуазных и мелкобуржуазных политиков иллюзии о возможности примирения социальных систем капитализма и коммунизма².

Общественным идеалом христианства I и II ассамблеи Всемирного совета церквей (Амстердам, 1948 и Эванстон, 1954) провозгласили стремление к «ответственному обществу», где «свобода является свободой людей, признающих ответственность перед справедливостью и публичным порядком, и где те, кто имеют политический авторитет и экономическую власть, ответственны за их применение перед богом и народом, чье благосостояние зависит от них». Эта формулировка весьма мало отличается от известных лозунгов буржуазной пропаганды о «свободном обществе», «открытом обществе», «человеческом обществе» и т.п.; она сделана менее определенной именно в надежде на то, что окажется приемлемой для различных течений христианства.

По одним лишь абстрактным формулам судить о характере социальной программы экуменизма, конечно, нельзя; вопрос в том, что стоит за этими формулами, какое отношение к двум реально существующим социальным системам — со-

² Следует учесть, что наиболее откровенные реакционеры из протестантских лидеров не участвуют в экуменическом движении.

циализму и капитализму. Именно этот вопрос и вызвал оживленные дискуссии во Всемирном совете церквей и вокруг него.

Наиболее реакционная часть протестантских богословов предприняла попытку добиться от ВСЦ официального осуждения коммунизма по образцу предпринятого католической церковью. Известный лидер откровенных защитников реакции из течения новой ортодоксии Эмиль Бруннер обратился с таким требованием к I ассамблее ВСЦ в Амстердаме. «В то время как римско-католическая церковь заняла недвусмысленную позицию, выступив против тоталитарного коммунизма, неримское христианство доселе воздерживалось от того, чтобы сделать подобное определенное заявление»³, — напоминал Бруннер. Он утверждал, что «нет никаких причин, которые могут оправдать положение религии и церкви в стороне от духовной борьбы против коммунизма». Одновременно Бруннер требовал избавиться от «догмы классового конфликта» при капитализме при помощи «идеи о том, что рабочий и предприниматель предназначены друг для друга и что благосостояние одного означает благосостояние для другого»⁴.

Однако встать на столь откровенные позиции воинствующего антикоммунизма и апологии капитала Всемирный совет церквей не решился. Резолюция амстердамской ассамблеи заявила, что христианские церкви должны отвергнуть идеологию как коммунизма, так и «капитализма *laissez-faire*», т.е. капитализма свободной конкуренции, и «уводить людей от фальшивого мнения, будто это единственные альтернативные возможности»⁵.

Мотивировка, которая дана этому тезису в амстердамской резолюции, показательна для многих выступлений христиан-

³ E. Brunner, *Communism, Capitalism and Christianity*, L., 1949, p. 19.

⁴ Там же, стр. 16.

⁵ Цит. по кн.: A.D. Mattson, *Christian Social Consciousness*, p. 171-172.

ских проповедников «третьего пути». Резолюция обвиняет капитализм свободной конкуренции во многих тяжких грехах: подчинении человеческих потребностей «экономическим выгодам тех, кто имеет наибольшую власть над его институтами», выдвигании на первый план «практического материализма», погоне за деньгами, порождении социальных неравенств и безработицы. Но, отмечая отдельные пороки капитализма, Всемирный совет церквей в этой самой «радикальной» из своих деклараций не сделал даже намека на критику частной собственности. В резолюции имелась специальная оговорка о том, что церковь не намерена высказываться за или против обобществления производства. Кроме того, сделанная по настоянию американских церковных деятелей оговорка о том, что осуждаются лишь принципы капитализма свободной конкуренции, дала повод для того, чтобы даже тот жалкий намек на критику пороков буржуазного общества, который содержался в амстердамской резолюции, не относить к современному капитализму.

Куда более «принципиальную» позицию занял ВСЦ по отношению к коммунизму. Амстердамская ассамблея категорически осудила «коммунистическое обещание полного освобождения человека в истории» (т.е. в действительности), «материалистические и детерминистические теории», а также отрицание марксистами «греховности и двойственности, которые, как верят христиане, характерны для всего человеческого существования»⁶. Как видим, здесь уже на прицеле критики экуменических теоретиков сам подход марксистско-ленинской философии к общественной жизни.

Противник социального толкования христианства и его претензий на роль «третьей силы» Д. Манби писал, что «некоторые американцы» ошибочно увидели в резолюции амстердамской ассамблеи «равное осуждение американской и русской экономической систем»; по его (не лишённому ос-

⁶ *A.D. Mattson*, *Christian Social Consciousness*, p. 169 ff.

нования) мнению, резолюция отвергает целиком идеологию коммунизма, но критикует лишь некоторые стороны экономического строя капитализма.

Нарочито туманные формулировки резолюции амстердамской ассамблеи допускали весьма широкий диапазон оттенков отношений к обоим лагерям, что, по мысли авторов, должно создать основу для «экуменического единения» церквей. Резолюция была принята в противовес наиболее реакционным церковным деятелям и создавала некоторые возможности для деятельности нейтралистски и прогрессивно настроенных групп в протестантских организациях.

По инициативе Федерального совета церквей Христа США на средства фонда Рокфеллера начиная с 1949 г. выпущены были шесть томов труда «Этика и экономическая жизнь», доказывающего, что в США существует не капитализм, а «смешанная экономика», приближающаяся к земным идеалам христианства. Ко II ассамблее Всемирного совета церквей был издан сборник материалов «Христианская надежда и задачи церквей»⁷, где также проводилась мысль о том, что в американской действительности реализовано большинство надежд, отраженных в «социальном кредо» Федерального совета церквей. Поворот экуменического движения вправо был политически и идеологически подготовлен и оформился на II ассамблее Всемирного совета церквей, проходившей в Эванстоне (США) в 1954 г.

В докладе секции эванстонской ассамблеи ВСЦ, названной «ответственное общество в мировой перспективе», говорилось: «Споры между «капитализмом» и «социализмом» прикрывают более важные вопросы в области экономической и социальной политики. Каждое слово применяется ко многим различным общественным формам и экономическим системам (?)... Капитализм сегодня сильно отличается от ка-

⁷ «The Christian Hope and the Tasks of the Churches», N.Y., 1954.

питализма 20 или 30-летней давности»⁸. За рассуждениями о мнимой «неясности терминов» скрывался совершенно недвусмысленный поворот к открытой апологетике «обновившегося» капитализма.

Реабилитация капитализма составляет одну из основных тенденций современного социального евангелизма. В то же время надежда на осуществимость гуманных идеалов в буржуазных условиях, которая питала «социальное евангелие» времен Гладдена и Раушенбуша, ныне находит все меньше сторонников. Христианско-социальные иллюзии все явственнее уступают место христианскому же разочарованию в общественной жизни, отказу от социального оптимизма, возврату к традиционному якорю спасения религиозной идеологии – тезису о всеобщей неотвратимой греховности и личном спасении.

Эта тенденция нашла свое выражение и в деятельности Всемирного совета церквей, в частности на его последней ассамблее (в Дели, в конце 1961 г.). Попытки сплотить церкви на какой-то единой социальной христианской платформе и указать человеческому обществу «христианский» путь прогресса с неизбежностью терпят крушение.

*Ю.А. Левада. Современное христианство
и социальный прогресс. М., 1962*

⁸ «Evanston Speaks», N.Y., 1954, p. 52, 53.

«НОВАЯ ОРТОДОКСИЯ» И КРИЗИС СОЦИАЛЬНОГО ХРИСТИАНСТВА

Упадок и разложение социального направления в христианских церквах касаются не только социального евангелизма и не ограничены рамками какой-либо отдельной страны. «Во всех церквах западного мира то, что было принято называть христианским социальным движением, пришло ныне к смертельному концу, и его лидеры, сами объявляя и сетуя об этом, вертятся, ища выхода из положения», – пишет английский каноник Роджер Ллойд.

Кризис социального христианства тесно связан с кризисом так называемого религиозного либерализма. Под этим именем известно широко распространившееся в богословии конца XIX – начала XX в. направление, стремившееся приспособить христианство к современности. Главными «догматами» этого направления были: 1) субъективистская и откровенно иррационалистическая модернизация христианской идеологии в духе новейших форм идеализма (прагматизма, бергсонизма, неокантианства и т.д.), 2) соответствующая переоценка Библии, текстам которой придавалось символическое или чисто «нравственное» значение, 3) попытка примирения истолкованной таким образом религии с наукой, в частности с эволюционным учением, современной космогонией, 4) «социальная» интерпретация христианства, с которой мы уже знакомы. «Либеральные» толкования христианства противопоставлялись традиционному (ортодоксальному, «фундаменталистскому») и призваны были укрепить пошатнувшиеся позиции религии. Крушение модернистских попыток навязать религиозные рамки современному научному мышлению, неудача модернистских истолкований Библии (результатом которых явилось не укрепление доверия к «священному писанию», а падение его) во многом определили идейное банкротство либерального богословия.

Решающей причиной этого банкротства явился современный кризис буржуазной идеологии, в частности идеологии буржуазного либерализма и реформизма. Добрую сотню лет либерализм проповедовал умеренные реформы, объявлял развитие техники, распространение просвещения и социального обеспечения панацеей от общественных бедствий. Крушение мифа о постепенном, спасительном прогрессе капитализма привело значительную часть буржуазных идеологов к неверию в прогресс вообще. Придя к выводу, что социальные противоречия, порождаемые этим «прогрессом», становятся смертельно опасными для существования человечества в целом, они отказываются от мысли о поступательном развитии общества, от какого бы то ни было исторического оптимизма, от представления об общественном прогрессе. Если 100 лет тому назад, по словам голландского социолога Р. Бэйли, «духом времени» в Европе была уверенность в прогрессе, в «прямолинейности» социальной эволюции, в рациональности индивидов, составляющих общество, в пользе науки и вреде предрассудков, в благотворности демократии и т.д., то ныне «дух времени» полностью изменился. Теперь, по его словам, господствуют убеждения, что прогресс не существует, общество движется по замкнутому кругу, цивилизация приходит в упадок, природа человека иррациональна, польза науки сомнительна, предрассудки могут быть полезны, демократия опасна и т.д.¹

Религиозным выражением этих процессов в идеологии служат, с одной стороны (на «низшем» уровне), рост наиболее откровенно иррационалистических и мистических сект («блаженных», к которым относятся, например, пятидесятники), а с другой стороны (на более «высоком» уровне), выдвижение на первый план в христианской идеологии концепций, возводящих буржуазный пессимизм в ранг кризиса отношений человека с богом.

¹ *R.B. Bailey, Sociology Faces Pessimism. The Hague, 1950, p. 116-117.*

Кризис религиозного либерализма охватывает фактически все направления христианства, но резче выражается в протестантизме, который более мобилен идеологически и потому чувствительнее к изменениям обстановки.

Господствующая ныне в американском и европейском евангелическом богословии школа новой ортодоксии наиболее полно формулирует этот современный дух христианской идеологии. Признанными патриархом школы (иначе именующей себя «теологией кризиса» или «диалектической теологией») является швейцарский богослов. Карл Барт, ее лидеры – уже упоминавшийся Пауль Тиллих, Эмиль Бруннер, Рейнгольд Нибур.

Главный тезис этого течения христианской идеологии – требование вернуться к духу ортодоксально-христианской традиции, предполагающей абсолютную неразрешимость противоречий человеческого существования.

От старой, традиционной ортодоксии новых ортодоксов отличает попытка представить свои взгляды необходимым выводом из современного кризиса общества; воюя с богословским (и светским) либерализмом, они требуют не простого отрицания, но преодоления его концепций более «высокими». Проповедники новой ортодоксии обычно говорят о своем направлении как о «послелиберальном» и «послесоциальном» евангелизме. Новая ортодоксия резко критикует модернистские попытки рационального толкования Библии, но не придерживается и примитивно-фундаменталистского, буквального понимания ее легенд. «Отбрасывая библейский буквализм, она строит свое учение на мифе и парадоксе, утверждая вместе с некоторыми светскими мыслителями, что миф и парадокс лежат в сердце существования»². Р. Нибур требует «принимать Библию всерьез, но не буквально»³.

² P. Carter, *The Decline and Revival of the Social Gospel*, p. 229-230.

³ Цит. по кн.: J. Hutchinson, *Christian Faith and Social Action*, N.Y., 1955, p. 18.

Проповедники новой ортодоксии прежде всего подчеркивают отчаяние и разочарование «рядового современного человека» в прогрессе, культуре, обществе, социальной реформе. По словам Тиллиха, «не будет преувеличением сказать, что сегодня человек испытывает свое нынешнее положение в терминах разрушения, конфликта, саморазрушения, бессмысленности и отчаяния во всех сферах жизни»⁴. Причинами этого трагизма новые ортодоксы изображают крушение всех добрых идеалов и надежд человечества (они, разумеется, не уточняют, что речь идет всего лишь о либерально-буржуазных идеалах) в пламени двух мировых войн, в международных и классовых конфликтах нашего века. Ужасы последних десятилетий, пишет Бруннер, «заставили многих наших современников очень скептически относиться к типично современному взгляду о том, что человек добр»⁵.

Если «светская» разновидность буржуазной социологии обычно видит корни «мирового кризиса» в технизации жизни, умаляющей значение личности, то Бруннер видоизменяет это шаблонное представление на христианский лад: «деперсонализация» человека выступает не следствием, а причиной современного технического развития, истоки же «деперсонализации» лежат в «секуляризации мышления и веры» человека, т.е. в отходе от религии⁶.

Очевидно, что новая ортодоксия берет лишь внешние, второстепенные проявления действительного кризиса буржуазного общества и буржуазной идеологии и дает им фальсифицированное истолкование. Претендуя на выражение кризиса, переживаемого «обыкновенным человеком», она на деле отражает растерянность и отчаяние обывателя, потрясенного войной и экономическими кризисами, напуганного и потерявшего надежду на «обновление» капиталистического

⁴ Цит по кн.: *J. Lewis, Marxism and the Open Mind*, p. X.

⁵ *E. Brunner, Scandal of Christianity*, p. 10.

⁶ *E. Brunner, Communism, Capitalism and Christianity*, p. 9, 10.

общества. Она изображает кризис общества кризисом человечества и усматривает корни этого кризиса в отношениях человека с господом. Характерная черта возрождаемой ортодоксии – оправдание, увековечение, признание неразрешимости этого кризиса. По словам Нибура, история не может разрешить своих собственных загадок, «антиномии добра и зла скорее растут, чем уменьшаются в долгом ходе истории»⁷.

Причиной вечного трагизма человеческой истории новая ортодоксия вслед за Кьеркегором объявляет неразрешимое противоречие между «абсолютной правотой» бога и несовершенством человека. Греховный человек никогда не подыметя до понимания бога и не освободится от его власти, но, неся на себе печать образа жизни, он постоянно и тщетно пытается этого достичь, – в этом и состоит вечный трагизм. «Концепция греха не... просто моральна, но она отражает все существование человека и все понимание им себя и всей жизни..., – заявляет Бруннер. – Поскольку все его существование извращено и находится под контролем негативных сил, он вынужден сопротивляться евангелию»⁸.

Возрождаемая новой ортодоксией в несколько усложненном виде концепция всеобщей греховности становится вновь универсальным средством истолкования любых проблем.

Непосредственно новая ортодоксия атакует «либерализм», под которым понимаются все прогрессивные и рационалистические течения общественной мысли начиная с эпохи Возрождения, ищущие причины социального зла в невежестве или в общественных институтах.

В отличие от всех учений, объединяемых ее проповедниками под именем либерализма, новая ортодоксия категорически отвергает мысль о возможности какого бы то ни было земного решения противоречий жизни. Выход – обращение к

⁷ R. Niebuhr, Faith and History, p. 264.

⁸ E. Brunner, Scandal of Christianity, p. 11.

исконно христианскому упованию на милосердие божие. «Христианин, – учит Барт, – это человек, который бежит от мудрости и глупости этого человеческого мира к завету бога»⁹. Естественно, что новая ортодоксия ополчается против земного «царства божия». «Попытка христиан установить царство божие на земле, сделав социально эффективными идеалы христианского учения, – ложные усилия, – предупреждает Тиллих. – Истинно религиозный человек должен быть больше занят тем, что бог может сделать для него, меньше пытаюсь работать в мире от имени бога»¹⁰.

Правда, известную полезность некоторых социальных изменений ортодоксы в отличие от фундаменталистов допускают, сохраняя тем самым связь с традициями социального евангелизма. «Моральная извращенность всех общественных структур и институтов не исключает возможности некоторых улучшений в них»¹¹, – пишет Нибуэр. Социальные проблемы до известной степени могут быть разрешены, утверждает его ученик Л. Поуп, однако сам процесс их разрешения порождает новые проблемы; гордыня и предрассудки человека делают их в конечном счете неразрешимыми¹².

По Нибуэру, конечную цель социальной борьбы составляет равенство, которое недостижимо, цель международной политики – создание мирового правительства, которое принципиально невозможно. Желательна демократия, заявляет он, но «демократия – это метод нахождения приближенных решений для неразрешимых проблем»¹³. Идеалом земного строя у него оказывается лишь «сносное» общество, «достаточно сбалансированная справедливость», которую он сейчас

⁹ *C. Barth, God in Action, Edinburgh, 1936, p. 128.*

¹⁰ Цит. по кн.: *S.J. Case, The Christian Philosophy of History, Chicago, 1943, p. 108.*

¹¹ *R. Niebuhr, Faith and History, p. 227.*

¹² «*Christian Faith and Social Action*», N.Y.–L., 1953, p. 217.

¹³ *R. Niebuhr, The Children of Light and the Children of Darkness, N.Y., 1945, p. 118.*

усматривает в американской капиталистической системе.

При различии в подходе к конкретным социальным проблемам идеологи новой ортодоксии сходятся в признании абсолютной невозможности для человека вырваться из «царства необходимости». «Ни эволюционными, ни революционными средствами не превратят люди свое положение творений исторического процесса в положение господ истории»¹⁴. Да и частичное решение социальных проблем, оговаривается Нибуэр, может оказаться невозможным.

Таково социальное кредо новой ортодоксии как направления. Оно подымает на щит основные принципы традиционного христианства, противостоящего всякому общественному прогрессу, снабжает их новой и порой довольно гибкой аргументацией. Социальный скептицизм позволяет ему подчинять своему влиянию людей, разуверившихся в общественной борьбе, соответствует настроению довольно широких кругов. Христианские апологеты капитализма не случайно видят именно в новой ортодоксии особенно энергичный вызов идеологии и практике научного социализма. Все это делает актуальным анализ и критику этой школы христианского богословия.

Из этого не следует, однако, что каждый представитель или лидер новой ортодоксии – политический реакционер. Если одна часть этого направления (Барт) выступает за взаимопонимание государств с различным социальным строем, говорит о сочувствии к социализму, то другая часть (Брунер, Нибуэр) проповедует воинственный антикоммунизм и «холодную войну». Эти различия не следует упускать из виду.

Барт утверждает, что, не доверяя целиком социальному прогрессу, христиане все же могут «отстаивать ту или иную форму социального прогресса или даже социализма»¹⁵. Он

¹⁴ R. Niebuhr, Faith and History, p. 98.

¹⁵ C. Barth, Kirchliche Dogmatik, B. III, München–Zürich, 1932, S. 626.

никогда не отрекался от сделанного в одной из первых работ заявления о том, что «величайшие ужасы жизни – это капитализм и война»¹⁶. Разделяя в определенной мере ходячие предрассудки о «методах коммунизма», Барт не раз выступал с трезвой оценкой преимуществ социализма. «То, что делают в Советской России, – писал Барт, – ... это в конечном счете конструктивная идея решения социальной проблемы, которая является серьезной и жгучей для нас и которой мы с нашими чистыми руками до сих пор не занялись сколько-нибудь энергично... Поскольку на Западе еще есть «свобода» организовывать экономические кризисы, «свобода» топить наше зерно в море, в то время, когда где-то люди умирают от голода, поскольку эти вещи могут происходить, – мы, христиане, ни в коей мере не можем отказать, бросив абсолютное «нет» Востоку»¹⁷.

Не лишен интереса спор об отношении к коммунизму, происшедшей в 1948 г. между Бартом и Бруннером. Узнав о том, что Барт посетил Венгрию, где только что победила пролетарская диктатура, и призвал венгерских протестантов лояльно относиться к новой власти, Бруннер обратился к нему с возмущенным открытым письмом. «Я полагал, – писал он, – что с вами произойдет та же перемена взглядов, что и с Р. Нибуром, который еще два года назад выражал сомнения относительно моего категорического отрицания коммунистического тоталитаризма, но который с тех пор присоединился к абсолютным противникам коммунизма»¹⁸. Он призывал Барта отказаться от своего нейтрализма. Барт ответил, что не считает коммунизм опасным и потому не намерен против него ополчаться¹⁹. Спустя 10 лет, в 1958 г., он опубликовал письмо, адресованное анонимному пастору из ГДР и

¹⁶ *C. Barth, The World of God and the World of Man, N.Y., 1928, p. 18.*

¹⁷ *C. Barth, Against the Stream, p. 139-140.*

¹⁸ Цит. там же, стр. 106.

¹⁹ См. там же, стр. 113.

разъясняющее, что проповедник христианства может находиться в лояльных отношениях с социалистическим государством²⁰.

Лозунг «третьего пути» выступает у Барта выражением его нейтралистских позиций. Церковь, утверждает он, не должна участвовать в конфликте между Востоком и Западом. «Он не касается нас как христиан. Это просто борьба держав. Мы можем лишь предупредить против еще большего преступления – против того, чтобы ожидать решения этого вопроса в третьей мировой войне... с евангелием на устах мы можем лишь идти в середину этих двух борющихся гигантов с молитвой «избави нас от лукавого»²¹. Подобные выступления играют определенную положительную роль в пропаганде идей мирного сосуществования на Западе. Чарльз Вест, явно симпатизирующий позициям Бруннера, с неудовольствием пишет, что Барт до сих пор не нашел «злой» природы коммунизма и со странным упорством видит главную опасность в возрождении нацизма и ремилитаризации Западной Германии, в американском капитализме и испанском фашизме²². Не менее отрицательно оценивает он и позицию Тиллиха, также предпочитающего придерживаться политического нейтрализма и причисляющего себя к вышедшим из моды христианским социалистам.

Иную политическую версию новой ортодоксии излагает Эмиль Бруннер. В соответствии с общими установками доктрины он осуждает и коммунизм и капитализм, поскольку «обе системы являются продуктом одного и того же безбожия... они сестры-близнецы»²³. Однако отвергается лишь капитализм свободной конкуренции, которого, по мнению Бруннера, уже почти не существует; основы капитализма он

²⁰ «Christianisme Sociale», 1959, N 3.

²¹ *K. Barth, Against the Stream*, p. 130.

²² *C. West, Communism and Theologians*, p. 320.

²³ *E. Brunner, Communism, Capitalism and Christianity*, p. 11.

не подвергает сомнению, поскольку «без частной собственности нет свободы»²⁴. Для него существует один реальный враг – коммунизм. Признавая, что марксистский «диагноз болезни во многом верен», он всеми силами старается доказать, что марксистская «терапия ложна» и даже частичная симпатия к ней со стороны христианина невозможна.

Показательна для судеб социального евангелизма эволюция позиции американского пророка новой ортодоксии Рейнгольда Нибура. Начав свою деятельность в годы оживления социального евангелизма, он выступил с резкой критикой его дешевого оптимизма и его попыток рационализировать религию; в то же время он подчеркивал свое критическое отношение к капитализму, охотно использовал социалистические лозунги и даже заявлял о «согласии» с марксистской критикой буржуазного строя. Отвергая либеральное толкование христианства, которое свело евангелизм «к морали, которую трудно отличить от благоразумной морали, выработанной коммерческой цивилизацией»²⁵ (замечание, не лишенное основания!), и забыло об «инерции греха» в человеческой истории, Нибур в середине 30-х годов выступал лидером «товарищества социалистических христиан», в манифестах которого повторялось немало радикальных лозунгов.

Излагая кредо своей группы, Нибур писал, что социалистические христиане «считают социализм, т.е. общественную собственность на средства производства, минимальным требованием социального здоровья в технический век»²⁶.

Однако обильная социалистическая фразеология Нибура и его группы на деле служила лишь фиговым листком проповеди социального пессимизма в духе новой ортодоксии. Используя марксистские термины для критики либеральных

²⁴ *E. Brunner*, *Justice and Social Order*, p. 54.

²⁵ «*Christianity and the Social Revolution*», p. 459.

²⁶ R. Niebuhr, *The Creed of Modern Christian Socialist*. «*Radical Religion*», v. III, 1938, p. 13.

иллюзий «идеального» буржуазного строя, они объявляли «социальным идеализмом» марксистскую программу. Нибур писал, что претензии рабочих на руководство обществом выражают греховную гордыню человека, вечно стремящегося узурпировать место бога²⁷.

По мере усиления кризиса буржуазной идеологии сходилась и эта «социалистическая» окраска с американской неоортодоксии. В 1947 г. «товарищество социалистических христиан» было переименовано в «Передовое товарищество»; даже умеренное заигрывание с социалистической терминологией стало немодным в США. Правда, Нибур заявлял тогда же, что по-прежнему считает себя «прагматическим» социалистом «в том смысле, что мы верим, что капиталистический общественный строй осужден богом и нет справедливости в техническом обществе... институт собственности... должен быть социализирован»²⁸. Спустя год Нибур отбросил даже «прагматический социализм» и, приветствуемый Бруннером, выступил прямым апологетом «смешанной» экономики, якобы сменившей капитализм в США, и, разумеется, яростным врагом коммунизма.

Позже Нибур выступил с публичным покаянием. По его словам, марксизм в теории и на практике оказался опаснее, чем все либеральные системы; капиталистическое общество оказалось обителью справедливости, хотя и нарушаемой отчасти «монополией экономической власти». «Те из нас, которые критически относились к капитализму, – писал Нибур, – были, мягко выражаясь, слишком некритичны по отношению к марксистской альтернативе... Автор готов признать свою причастность к этим ошибкам»²⁹.

Идеал «сносного общества» оказался теперь вполне лишенным радикального облачения: им, по мнению Нибура,

²⁷ «Christianity and the Social Revolution», p. 471-472.

²⁸ «Christianity and Society», vol. XIII, 1948.

²⁹ «Christian Century», 19.VIII. 1953, p. 937.

должно явиться простое «прагматическое» развитие нынешней американской экономической системы при некотором государственном регулировании в духе «нового курса» 30-х годов. Напоминая, что «конечное решение» рабочего вопроса невозможно, он видит практическое урегулирование его в том, чтобы в социальной борьбе деловые круги, поучившись у Евангелия, «несколько умилили свое некритическое отношение к свободе и чтобы промышленные рабочие научились меньше надеяться на последствия политики планирования»³⁰. Как видим, ни о какой «социализации» уже нет и речи. Нибур теперь повторяет, что погоня за прибылью неустранима и полезна при любой системе; «доказывается» это ссылкой на то, что всякий рабочий ищет место с лучшим окладом, чтобы прокормить растущую семью³¹. Эта апологетика буржуазного строя – закономерный итог разложения социально-христианства.

*Ю.А. Левада. Современное христианство
и социальный прогресс. М., 1962*

³⁰ «Christian Faith and Social Action», p. 238.

³¹ «Christian Century», 19.VIII. 1953, p. 937.

ПЛЮСЫ И МИНУСЫ «ХРИСТИАНСКОЙ ЛЕВОЙ»

В социальном христианстве можно выделить группу прогрессивных деятелей, взгляды которой нередко именуется «христианской левой» или «коммунистическим христианством». Поскольку рамки церковной дисциплины чрезвычайно затрудняют распространение этого течения в католицизме, оно получило заметное влияние в среде социального евангелизма, в частности английского. Основное содержание взглядов «коммунистического христианства» составляют идеи о необходимости практического сотрудничества христиан с коммунистическим движением и о возможности сочетания христианской идеологии с коммунистической.

Сам факт появления подобного течения в церковной среде – явление глубоко знаменательное, свидетельствующее о том, что идеи научного социализма, подтвержденные практикой социалистического строительства, оказывают серьезное влияние на передовую общественность, в том числе и на далекую от марксистского мировоззрения. По существу «коммунистическое христианство» служит одной из форм проявления симпатий к коммунизму со стороны масс трудящихся, которые еще находятся под влиянием религии, оно говорит о переходе от позиций религиозного утешения к активной борьбе за социальное освобождение.

И то, что этот переход сопряжен с немалыми трудностями, что он происходит не сразу, что в его процессе появляются попытки сочетать элементы прошлого и будущего, религии и научного социализма, – вполне закономерное явление. Следует сразу же отметить, что «коммунистическое христианство» по сути дела не привело никаких новых аргументов в пользу идеологического сочетания социализма и религии: эта сторона взглядов его представителей менее всего оригинальна, она повторяет аналогичные доводы, давно выдвинутые социальным христианством.

Американский епископ Вильям Монтгомери Браун был одним из первых деятелей христианства, правильно оценивших Октябрьскую революцию. «Если русское правительство удержится, – писал Браун, – то оно, а не Соединенные Штаты будет служить образцом, по которому все народы будут создавать свои правительства, или в противном случае их ждет гибель. Да, не правительству Соединенных Штатов, а правительству России суждено стать образцом для всех народов, ибо целью нашего правительства являются деньги, – побольше денег для небольшой кучки людей, а целью русского правительства является жизнь, полная жизнь для каждого мужчины, женщины и дитяти»¹.

Епископ Браун нашел в себе мужество заявить, что лучшие годы его жизни «были зря потрачены на проповедь учений христианской теологии»², и признать неправоту «правоверного христианства» с его устремленностью к небесному миру. Он полагал, что с наукой и коммунизмом может быть совместима земная деистическая религия, считающая богом знание, дьяволом – невежество и т.д. Лишенный в 1925 г. священнического сана своей (епископальной, т.е. англиканской) церковью, он продолжал считать себя христианином, был епископом старокатолической церкви. Последние годы своей жизни Браун состоял в компартии США.

В 30-х годах получила известность группа «коммунистических христиан» в Англии, представителями которой выступили Джон Макмеррэй, Джозеф Нидхэм, Хьюлетт Джонсон, Стэнли Ивенс, Филдинг Кларк и др.

Особенно большую известность получила в последнее время деятельность настоятеля Кентерберийского собора Хьюлетта Джонсона в защиту мира и социализма.

В выступлениях представителей этой группы весьма четко изложены взгляды, которых придерживается ряд прогрес-

¹ *Епископ В.М. Браун*, Коммунизм и христианство, М., 1923, стр. 79.

² Там же, стр. 77.

сивных христианских деятелей в различных странах; в их числе – Дж. Эндикотт в Канаде, Й. Громадка в Чехословакии, Э. Фукс в ГДР и др.

В отличие от Брауна английские «коммунистические христиане» (это название, собственно, принадлежало именно этой группе) предприняли попытки обосновать возможность сочетания и слияния научного социализма с традиционным в основных чертах христианским учением. Их взгляды были изложены в известном сборнике «Христианство и социальная революция», выпущенном в 1935 г.³

Основное направление этой работы, по мнению автора предисловия к ней Ч. Рейвена, состоит в том, чтобы показать христианам значение коммунизма и в то же время разъяснить марксистам «односторонность» их взглядов на религию, чтобы способствовать взаимопониманию между обоими. По его словам, сборник «бросает вызов традиционному отношению христианства к вопросу о радикальной социальной перемене. Он также бросает вызов ортодоксальному отношению коммунистов к религии»⁴.

Осуждая с большей или меньшей резкостью традиционную ортодоксию, которая «морально отреклась от своего долга»⁵ защиты справедливости, представители «коммунистического христианства» выступили в русле христианско-социального течения, требовавшего уделить внимание проблемам общественной жизни. Стремясь представить христианство близким к социализму, представители этого течения объявляют главным в наследии исторического христианства такие моменты, как евангельские фразы о сочувствии к угне-

³ «Christianity and the Social Revolution», L., 1935. В этом сборнике принимали участие и марксисты (Дж. Льюис, А.Л. Мортон и др.), выступившие с критикой социального христианства; участвовал в нем и Р. Нибур, тогда еще объявлявший себя социалистом.

⁴ «Christianity and the Social Revolution», p. 11.

⁵ Х. Джонсон, Христиане и коммунизм, стр. 101.

тенным, деятельность благотворителей и т.д.

Следующее их положение состоит в том, что уделяющее внимание социальным и вообще «земным» вопросам христианство якобы уже нельзя упрекнуть в идеализме. «Коммунисты, – писал Макмеррэй, – правы, требуя исчезновения идеалистической религии»⁶, но, по его мнению, отождествлять христианство с идеализмом нельзя, поскольку оно не отрицает материальную жизнь. Не признают христианского мировоззрения идеалистическим. С. Ивенс, Х. Джонсон⁷.

Эти утверждения глубоко ошибочны; нередко они исходят из отождествления идеализма с субъективным идеализмом. Ведь признание христианской теологией реальности внешнего мира связано с представлением о его вторичности по отношению к миру сверхъестественному.

Стремление связать социальную программу коммунизма с религией ведет сторонников «коммунистического христианства» к попыткам представить марксистский атеизм случайным по отношению к этой программе. «Мы не чувствуем себя убежденными в том, что нельзя, например, принять социальный анализ и политические позиции современного коммунизма, не становясь атеистами», – писал Дж. Макмеррэй⁸. Епископ Нерсоян заявлял, что в отличие от фейербаховского атеизма, который сами марксисты критикуют, атеизм коммунистов в СССР вызван сугубо тактическими причинами – необходимостью подорвать влияние реакционных священников, ликвидировать национальную рознь⁹. По мнению Э. Фукса, марксизм отрицает лишь ложное понятие о боге как изобретенном человеком объяснении неизвестного, но не истинного бога, давшего людям правильное направле-

⁶ «Christianity and the Social Revolution», p. 526.

⁷ *St. Evans, Christians and Communists, L., 1949, p. 8; См. Х. Джонсон, Христиане и коммунизм, стр. 25-26.*

⁸ «Christianity and the Social Revolution», p. 506.

⁹ *T. Nersoyan, A Christian Approach to Communism, L., 1949, p. 12.*

ние их деятельности¹⁰. Кларк признает, что для него истинная философская основа марксистского атеизма «становится все более темной, чем больше ее изучать»¹¹.

Из приведенных положений видно, что сторонники «соединения» научного социализма с религией не видят внутреннего единства марксистского учения, не видят именно того, что делает марксистский социализм научным. Глубоко заблуждается Х. Джонсон, полагая, что «экономические программы коммунизма и социализма могут осуществляться на практике совершенно независимо от каких бы то ни было философских теорий, связанных с этими понятиями»¹². Без научного (материалистического) мировоззрения, без материалистического понимания общества эти программы не поднялись бы выше социальных утопий и тем более не могли быть претворены в жизнь.

С этой серьезной ошибкой «коммунистического христианства» связано и его утверждение о необходимости сохранения религии в коммунистическом обществе.

Дж. Макмеррэй заявлял, что отстаиваемое марксистами положение об исчезновении религии в коммунистическом обществе является «крайним примером наивного утопизма». Он выдвигает два возражения: 1) религия может остаться, дабы сохранять истинный человеческий порядок, 2) «коммунисты слишком привыкли думать, что форма социальной организации составляет всю человеческую реальность, в то время как она даже не составляет ее существа». И при коммунизме останется страх смерти и т.п. сугубо индивидуальные факторы, побуждающие людей обращаться к религиозной вере¹³. Первое возражение отводится тем, что подлинно человеческая общественная организация не нуждается в фан-

¹⁰ *E. Fuchs*, *Marxismus und Christentum*, S. 183.

¹¹ *O.F. Clark*, *Introduction to Berdyaev*, p. 167.

¹² *Х. Джонсон*, *Христиане и коммунизм*, стр. 126 (примечание).

¹³ «*Christianity and the Social Revolution*», p. 518-519.

тастической идеологии для своего оправдания. Ошибочность второго возражения – в абстрактном понимании «человеческой реальности! Как чего-то существующего независимо от «формы социальной организации». Порочность вывода кроется в самой его посылке, в допущении примата индивида над обществом и непонимании религии как продукта определенной стадии общественного сознания, а не индивидуального переживания страха смерти и т.п.

Нерсоян уделил много внимания обоснованию мысли о невозможности преодоления религии в коммунистическом обществе. Утверждения марксизма о том, что в бесклассовом обществе религия исчезнет, писал он, «должно быть опровергнуто историей»¹⁴. По его мнению, даже если религия в СССР полностью исчезнет, она должна будет возродиться вновь с еще большей «динамической силой», чем при капитализме. Это аргументируется положением о том, что идеалы коммунизма якобы «ограничены сравнительно узкими рамками и не отражают полноты жизни»; когда они будут осуществлены, поневоле придется обратиться к «сверхвременной или духовной сфере желаний», которые можно найти лишь в христианской религии¹⁵. Правда, по его мнению, это должна быть не религия «старого Евангелия с его бессвязными афоризмами», а некий «диалектический спиритуализм», который доказал бы свое превосходство над узким материализмом¹⁶.

В трактовке Нерсояна коммунизм выступает носителем справедливых, но не столь возвышенных, как в христианстве, идеалов. Сходную мысль приводит и Э. Фукс, говоря, что христианство учит видеть «глубже и яснее», чем видит перспективу диалектический материализм¹⁷. Согласно взгляду

¹⁴ *T. Nersoyan, A Christian Approach to Communism, p. 16.*

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же, стр. 103.

¹⁷ *E. Fuchs, Marxismus und Christentum, S. 188.*

Макмеррэя, разделяемому Х. Джонсоном, коммунизм сосредоточивает внимание на «промежуточной стадии общего процесса» – создании царства небесного на земле, забывая «конечную стадию», т.е. загробную жизнь, и даже отрицая ее существование¹⁸.

Следует подчеркнуть, что значение деятельности прогрессивного течения социального христианства («коммунистического христианства») определяется прежде всего признанием необходимости обращения к научному социализму, поисками в истории христианской идеологии моментов, облегчающих ее сторонникам сближение с социалистическим движением. Ошибочные же оценки философии, и в особенности «духовной перспективы» марксизма, являются естественным спутником попыток подхода к нему с религиозных позиций. В этом отношении слабые стороны «коммунистического христианства» являются повторением слабостей всего христианско-социального направления.

Причины, обуславливающие общий спад христианско-социального движения в развитых капиталистических странах и рост безрелигиозности масс, естественно, влияют и на положения левых течений христианства, на использование идей «коммунистического христианства» как одной из возможных форм перехода определенной части трудящихся от религиозной идеологии к коммунистической, одной из форм влияния идей коммунизма на верующих трудящихся.

*Ю.А. Левада. Современное христианство
и социальный прогресс. М., 1962*

¹⁸ См. Х. Джонсон, Христиане и коммунизм, стр. 10.

Немецкое слово «эрзац» – неполноценный заменитель, суррогат – со времени второй мировой войны вошло во многие европейские языки. Наряду с эрзац-кофе, эрзац-шерстью и тому подобными поддельными товарами фашизм, особенно гитлеровский, использовал и некоторые другие эрзацы, в частности систему одурманивания масс, которую с полным основанием можно рассматривать как своего рода суррогат религии, массовую фашистскую эрзац-религию.

Обе влиятельные в Германии христианские церкви: католическую и протестантскую – гитлеровцы вскоре после прихода к власти сумели практически подчинить своему контролю и использовать для упрочения влияния фашизма в массах. Гитлер в 1933 году заключил конкордат с Ватиканом, широко субсидировал протестантские церкви, которые обязаны были возносить молитвы «за фюрера и его воинство». Духовенство, которое из гуманных или религиозных побуждений не желало сотрудничать с кровавым режимом, подвергалось жесточайшим преследованиям. Но даже самая рьяная поддержка со стороны официальных церквей была недостаточной для фашистского строя, который требовал «тотального» подчинения интересам агрессивной политики всех сторон общественной жизни и культуры. Христианские церкви не способны были обеспечить этого хотя бы потому, что не пользовались всеобъемлющим влиянием в стране. Не устраивали гитлеровцев и некоторые положения христианского вероучения, например отрицание им значения национальных и расовых различий. Кроме того, традиционная организация церкви, особенно католической, всегда стремившейся стоять над светской властью, затрудняла полное подчинение ее фа-

* Ю. Федин (псевдоним) «О современных попытках обновления религии» М., Госполитиздат, 1962.

шистскому государству. Главное же заключалось в том, что фашизм нуждался в более действенном средстве духовного порабощения масс по сравнению с современным христианством или идеологией буржуазного парламентаризма.

Идеологи фашизма заявляли, что для этой цели им нужна новая, собственная религия. Теоретик расизма Розенберг писал, что нужно выбросить, как ненужный хлам, слащавую христианскую болтовню о греховности и смирении, что следует заменить существующие церкви «германским религиозным движением», которое, в частности, «должно объявить, что идеал любви между людьми должен быть абсолютно подчинен чести нации» и возведен на пьедестал «доктрины расы и крови». Он разработал особый план официального учреждения новой церкви, «священным писанием» которой служила гитлеровская «Майн кампф», а проповедники носили титул «ораторов». Розенберг в своем сочинении «Миф XX века», призванном «религиозно» обосновать расизм, и в бесчисленных писаниях о «национал-социалистическом мировоззрении» откровенно излагал претензии и мечты гитлеровцев.

Аппарат гитлеровского государства, нацистской партии, колоссальная пропагандистская машина фашизма, подкрепляемая неистовым террором, были направлены на то, чтобы создать в массах немецкого населения систему верований, переживаний, ритуала, отношений, которая была бы призвана не только имитировать религию, но и исполнять ее общественные функции, «функции попа», эксплуатировать религиозные чувства и предрассудки масс.

Попытки создать заменитель религии, посадить на ее традиционное место какой-либо новый вид мракобесия, использовать те рычаги воздействия на массы, которые разработаны церковью, – все это в той или иной мере имеется в арсенале различных реакционных движений при империализме. Но именно в фашизме, особенно в гитлеровском фашизме, они

нашли наиболее четкое, наиболее последовательное выражение. Если прогрессивное движение отбрасывает различные религиозные формы за ненадобностью, реакция нуждается в них, пытается их возродить или даже создать заново.

Распространяя свои «теории», гитлеровские пропагандисты постоянно называли их «мифами» и «догматами», требовали веры в «священные принципы» расизма и т.д. Религиозная фразеология нужна была им (как и многим буржуазным идеологам), чтобы придать большую популярность своим взглядам.

Но ограничивалось ли сходство фашистских идей с религией *только* фразеологией? Нет, между ними имелось гораздо более глубокое родство.

Фашизм в интересах империалистической буржуазии пытался повернуть вспять все развитие общества: политическое, экономическое, духовное. Нет ничего удивительного в том, что возрождение самой чудовищной единоличной тирании, использование в широчайших масштабах организованного внеэкономического принуждения (принудительный труд) были связаны с намерениями вернуть религиозным чувствам и настроениям то общественное значение, которое они имели, например, в эпоху крестовых походов или религиозных войн раннего ислама.

Во-первых, фашисты попытались придать буржуазной контрреволюции видимость идейного движения. Стремление к власти и к наживе, защиту капитала они выдавали за осуществление каких-то возвышенных (с точки зрения фашизма, разумеется) целей.

Во-вторых, идеологии загнивающего капитализма фашизм попытался придать священное, сакральное значение. Его проповедники, отстаивая на деле совершенно конкретные классовые интересы буржуазии, взывали к извечной «священной миссии» арийской расы.

В-третьих, фашизм пытался вернуть давно утраченное сакральное значение светскому «ритуалу» – шествиям, собраниям и т.д. Особенно показательным, что фашизм чрезвычайно активно использовал мистический культ «фюрера», который изображался избранником «судьбы», воплощением воли нации.

В-четвертых, фашизм спекулировал на наиболее низменных чувствах, суевериях и предрассудках масс, откровенно обращался к вере, а не к разуму. «Чем меньше интеллекта и чем меньше интеллигентов среди них, – говорил «фюрер» о народных массах, – тем больше будет их вера и сила».

Фашистская идеология содержала много элементов религиозного происхождения: веру в сверхъестественные силы, миф, культ, мистику и т.д. Часть гитлеровских пропагандистов сочетала фашизм с христианством, изображая бесноватого «фюрера» посланцем божьим (существовало так называемое «Движение немецких христиан», у которых «богоданность» Гитлера служила главным пунктом вероучения). Другие («Немецкое религиозное движение») выводили необходимость фашизма из «потребностей немецкой судьбы» или даже из астрологических расчетов. Широкое распространение в фашистской Германии имели всевозможные разновидности суеверий и мистики, вроде магии, гаданий и т.д.¹ Ими упивались и ближайшие сообщники «фюрера» (например, его заместитель по партийным делам Гесс). Разгул мистики создавал подходящую психологическую атмосферу для насаждения фашистской псевдорелигиозной идеологии, служил подспорьем для нее.

Правда, эта идеология не отличалась какими-либо особыми представлениями о боге, загробном мире и т.п., которым уделяют центральное внимание наиболее известные религии. Однако существует немало религий, в которых эти представ-

¹ Эта обстановка описана в известном романе Л. Фейхтвангера «Братья Лаутензак».

ления отсутствуют или не играют большой роли (примитивные культы, некоторые формы буддизма). Характерным признаком религии Энгельс считал то обстоятельство, что земные, господствующие над человеком силы принимают форму неземных, то есть сверхъестественных. Этот признак, эту печать фидеизма можно обнаружить у целого ряда социальных учений, но наиболее отчетливо – у фашизма.

Как известно, основу фашистской идеологии составляла расистская «теория», провозглашавшая превосходство «арийской», «нордической» расы и необходимость ее господства над всем человечеством. По заявлениям расистских «теоретиков», выходило, что смысл всех исторических событий состоит именно в утверждении прав сильной расы; классовая борьба, революция, демократия – все это объявлялось злокозненным изобретением «неарийцев».

Ученые прислужники фашизма пытались «подтвердить» эти бредни при помощи самой грубой фальсификации истории и науки. На их вооружении, например, находились «доказательства» того, что все великие деятели разных стран: Данте и Марко Поло, Микеланджело и Лавуазье, Бэкон и Людовик XIV – принадлежали к «германской расе». Розенберг провозгласил расизм мифом XX века, призванным занять место отжившего мифа о Христе. «Ныне пробуждается новая вера – миф крови: вера, что вместе с кровью мы защищаем также божественную сущность человека вообще», – писал этот расистский маньяк. Совершенно в том же духе разглагольствовал другой идеолог фашизма – итальянский «дуче»: «Мы создали наш миф. Нет нужды, чтобы он был реальностью, он реален для нас тем, что рождает надежду, веру, отвагу. Наш миф – это нация, это величие нации».

Расистская «теория» близка к религиозной мифологии не только тем, что в ее основу положены абсолютно бездоказательные положения, которые, по заявлениям проповедников фашизма, требуют для своего постижения не размышлений, а

«расового чутья», фанатичной веры. Религиозный миф изображает реальные события и отношения делом рук богов, продуктом деятельности «высших сил», «судьбы». Такое значение имел и фашистский миф. В нем говорилось, правда, не о богочеловеке, а о расе, нации, народе, то есть о вещах вполне реальных. Но разве гитлеровцев интересовали нужды и судьбы действительно существующей немецкой нации? Разве они говорили о реальных особенностях человеческих рас? Конечно, нет. Когда Гитлер и его клика клялись народом, заявляли, что действуют от имени народа, они исходили из классовых интересов реакционной буржуазии, из интересов правящей фашистской иерархии. Народ же, нация, раса играли роль *мифологической фикции*, наделялись сверхъестественными, богоподобными чертами для того, чтобы придать мелким, частным, узким интересам и действиям видимость всемирно-исторических свершений.

Когда Гитлер толковал о том, что «личность преходяща», и яростно пытался оправдывать этим ликвидацию демократических свобод, он выдавал действительное порабощение масс правящей кликой за подчинение личности «народу», то есть мифологической фикции. В фашистской идеологии она играла ту же роль, что и ссылка на веление бога в христианской религии. Гитлер заявлял, что он «с уверенностью фанатика идет путем, который продиктован Провидением», это был прием извращения действительности: земным делам и интересам придается облик неземных, сверхъестественных.

Сложные философские, этические и прочие проблемы реакционная идеология выражает в примитивной и образной форме. Эту особенность старались перенять проповедники фашизма в Германии. Гитлер заявил однажды, что массы поверили ему будто бы благодаря тому, что он «упростил и свел к простейшим терминам все запутанные политические проблемы». Достоинством своей доктрины гитлеровские теоретики объявляли ее примитивность, ее способность вли-

ять скорее на воображение, чем на разум.

Как видим, механизм фашистской мифологии копирует основные элементы любого религиозного мифа: земное в форме неземного и высшего, сложное в примитивно-наглядной форме и т.д.

Известно, какую огромную роль в идеологии фашизма играл культ «фюрера».

Верующие всех исповеданий приписывают «посланникам» или «помазанникам» своих богов то, что они отнимают у самих себя. В Древнем Риме помимо античной римской религии и различных восточных культов существовал особый культ императоров – официальная, государственная религия империи, которая была призвана выразить ее единство и величие. По свидетельству историков, когда раболепный римский сенат поставил Цезарю памятник с надписью: «Полубогу», император остался недоволен и приказал написать: «Непобедимому богу». После Цезаря на протяжении трех столетий почти все императоры сооружали храмы своим предшественникам, а некоторые и самим себе.

И немецкие и итальянские фашисты охотно подражали нравам императорского Рима, (салют, эмблема и т.д.). Но дело опять-таки не просто в подражании. Буржуазной демократии, которая опирается главным образом на безличное экономическое принуждение, они противопоставили режим открытого насилия, режим «личности и авторитета». Разрушив всякие парламентские, муниципальные и тому подобные учреждения, гитлеровцы создали целую иерархию разного ранга «фюреров» во всех областях управления. Венчавший всю пирамиду «фюрер народа» не только имел абсолютную, бесконтрольную власть, но изображался «спасителем», «отцом», «посланцем» бога, или судьбы, или «истории», окружался раболепнейшим подчинением. Миф о непогрешимом, всеведущем «фюрере», воплощавшем волю и разум «арийской» нации, служил венцом фашистской идеологии. Геринг заяв-

лял, что нацисты должны верить в непогрешимость «фюрера» во всех делах нации, подобно тому как католики верят в непогрешимость папы в религиозных вопросах. «Этот человек, – вопил Геринг, – обладает чем-то мистическим, невыразимым, почти непостижимым, и кто не чувствует этого инстинктивно, не сможет понять этого вообще». Кровавый же маньяк «фюрер» считал себя величайшим гением и избранником судьбы и даже в завещании, которое было написано в подземелье имперской канцелярии за день до бесславного конца, заявлял о своем «призвании». Не столь важно, конечно, что думал о себе «фюрер», важнее, что многие миллионы немцев долгое время действительно видели в его фигуре воплощение «судьбы нации», и в этом была их трагедия.

Фашистская идеология распространялась через огромную, тщательно разработанную систему пропаганды. «Пропаганда – это основа всякой религии, будь то религия небесная или реклама краски для волос», – заявлял Гитлер. Его любимый «рецепт» пропаганды состоял в том, чтобы, избрав несколько простых положений, повторять их вновь и вновь в одних и тех же стереотипных формулах, «пока никто не сможет отличить, где воображение и где действительность». Историки фашизма рассказывают, что «фюрер» восхищался методами деятельности католической церкви, требовал учиться у нее умению влиять на массы.

Этой цели служила и целая система ритуалов, предназначенных для закрепления в массах народа веры в «расу» и «фюрера». Многотысячные нацистские сборища в Нюрнберге, где марширующие толпы под рев сотен оркестров демонстрировали преданность «фюреру», назывались «партийными съездами», но на деле имели культовое значение, служили взвинчиванию коллективного экстаза, одурманиванию фанатичной толпы (и самого ее «фюрера»). Конечно, символические изображения или действия не составляют монополии религиозного культа. Эмблемы, шествия и т.д. имеют

место в любом общественном организме, но в условиях фашизма вся эта символика приобрела огромное значение, как одно из основных средств насаждения фанатического мракобесия.

Идеологическая система фашизма оставалась своего рода суррогатом религии, эрзац-религией. Создать в середине XX века столь всеобъемлющую и столь устойчивую систему «духовной диктатуры», какую имела, скажем, католическая церковь в средние века, гитлеровцы так и не смогли.

Во второй мировой войне фашизм потерпел не только военное и экономическое поражение, но и поражение идеологическое. Гитлеровцы оказались не в состоянии ни закрепить свое идейное влияние в немецком народе, ни сломить дух сопротивления у народов захваченных стран. Рвавшийся к мировому господству фашизм был обречен на гибель, и он нашел ее под ударами Советской Армии и освободительного движения народов.

Но фашистская опасность в современном мире существует, а вместе с ней существует и опасность появления новых, попыток создания фашистских эрзац-религий, прикрывающих «священными», «всемирно-историческими», «вечными» одеяниями бесчеловечность своих интересов и действий.

1962

РЕЛИГИЯ

Судьбы религиозных идей в России за последние столетия в значительной мере связаны с тенденциями их гиперсоциализации и даже политизации. Позиции защитников, скептиков и наиболее радикальных оппонентов религии строились на протяжении всего этого времени в большей степени на утверждении или отрицании ее социальных функций, чем на отношении к метафизическим и экзистенциальным постулатам. Квинтэссенция этой поистине уникальной ситуации содержится в рассуждениях героев Достоевского: «Если бога нет, то все позволено». «Если бога нет, то какой же я капитан»...

Соответственно, аргументы российского атеизма – от Белинского до марксистов – концентрировались на обличении вульгарно-сервилистских (в их представлениях) функций религии и церковности и неумолимо тяготели к вульгарному богоборчеству и попоедству. Обратную сторону такой радикализации социального атеизма составила довольно ясно обозначившаяся еще на ранних стадиях его формирования тенденция к сакрализации самого общественного движения, его авторитетов, его текстов, его жертв и т.д. Социалистический идеал приобрел при этом черты не просто даже социальной утопии, но прямого подобия царства Божия на земле, которое одним фактом своего осуществления устранило бы всякую возможность апелляции к религиозному утешению или метафизическим ориентирам. Сложилось представление о том, что радикальное преобразование общественно-экономических отношений способно сразу и полностью, раз и навсегда разрешить все проблемы социального, индивидуального и духовного существования человека.

В пореволюционной ситуации такая точка зрения нашла свое продолжение в политике государственной антирелигиозности, имевшей не прагматические, а почти исключитель-

но идеологические основания. Предполагалось, что государственно-идеологический контроль над всеми сферами публичной и частной жизни вместе с принудительным ограничением возможностей религиозной деятельности (закрытием храмов, запрещением церковной благотворительности и пропаганды и пр.) в кратчайший срок обеспечат всестороннее торжество сакрализованной (до степени политического культа) антирелигиозности.

Эти расчеты не сбылись. Социально-экономические трансформации не только не приблизили общество к идеалу утопической гармонии, но в немалой мере сам этот идеал дискредитировали; распространение религиозного индифферентизма среди значительной части населения не может отождествляться с утверждением воинственно-атеистического мировоззрения. Существуют основания полагать, что этот индифферентизм, обусловленный в основном форсированными процессами урбанизации и раскрестьянивания, тесно коррелирован с индифферентизмом моральным.

Неудача попыток «социального» искоренения религии обнаружила неадекватность чисто социологических концепций ее существования (эвгемерических, марксистских или дюркгеймианских), не принимавших во внимание культурно-исторические и личностные структуры.

В последнее время в рамках переоценки социальных измерений нынешнего советского общества наметились определенные новые тенденции в положении религии и отношении к ней. Прежде всего налицо все более явственный отказ государственной власти от линии на форсированное «вытеснение» религии из общественной жизни: исправление нарушений законности и начатый пересмотр самого законодательства о культах, легализация благотворительной активности церкви. Затем, как в официальных документах, так и в научной и широкой литературе сделаны существенные шаги к более объективной оценке исторической, культурной и

психологической роли религии. Наконец – что, по-видимому, наиболее важно, – налицо отречение от абсолютистских квазирелигиозных претензий государственно-политических и официально-идеологических структур. Правовое государство, необходимость которого наконец получила должное признание, исключает сакрализацию власти, авторитета или каких-либо институтов государства, в том числе идеологических, равно как и претензии таких институтов на тотальное решение проблем человеческого существования. Тем самым создается основа для перспективы институционального и идеологического плюрализма общества.

Опыт словаря нового мышления. М., Париж. 1989

Научное издание

Левада Юрий Александрович

Сочинения

Составитель **Левада** Тамара Васильевна.

Технический редактор Шаталова Л.В.

В книге использованы фотографии
из личного архива Ю.А. Левады.

Подписано в печать 15.05.2011.
Формат 60х90 1/16. Усл. печ. л. 24.
Тираж 200 экз. Заказ № 1593.

Издатель Карпов Е.В.
121357, Москва, ул. Верейская, д. 29

Отпечатано в типографии
ООО «Бизнес континент»
101000, г. Москва, Лучников переулок, д. 4