

ГЛАВА 3 СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Вводные замечания. — Социальная сущность религии и ее институциональный характер. — Из истории социологии религии: фетишизм и анимизм как социально-психологические теории религиозного сознания. — Социальная трактовка религиозного отчуждения Л. А. Фейербахом. — Феномен «суеверного мышления». — Социология религии М. Вебера. Взгляды его предшественников и современников на социально-политический смысл Реформации. — Христианство, клерикализм и социализм. — Социальный смысл секуляризации. — Религия в жизни современного секулярного общества. — Заключение. — Контрольные упражнения. — Рекомендуемая литература.

Вводные замечания. Слово «религия» в переводе с латинского означает «набожность», «святыня», «предмет культа». В конце XX в. это слово начало приобретать все больший политический смысл, связанный с ростом национального самосознания народов развивающихся стран, с глубоким кризисом идеологии коммунизма, с развалом социалистического лагеря и Советского Союза.

Как известно, свято место пусто не бывает. Еще не успел рухнуть социалистический лагерь и развалиться, подобно карточному домику, Советский Союз, а представители различных конфессий (от лат. *confessio* — *признание, исповедание*; вероисповедание) уже поспешили заложить идеологический фундамент для новых социокультурных и политических отношений. Этот фундамент следует понимать прежде всего в идеологическом смысле, то есть как идеологию религиозного фундаментализма, в той или иной мере присущую всем традиционным религиям (христианству, исламу, буддизму и т. д.). Представители религиозного фундаментализма и просто клерикалы (от позднелат. *clericalis* — *церковный*; представители церкви, имеющие духовный сан) начали выдвигать политические лозунги и требования, входить в состав политических партий, бороться за парламентские места, активизировать идеологию национализма и пр. Все это общеизвестные факты из жизни республик бывшего Советского Союза. Но можно взять и более широкий контекст. Достаточно вспомнить, что в 70-е гг. XX столетия усилилась экономическая и политическая мощь мусульманских стран (в 35 странах мира мусульмане составляют большинство населения). Под знаменем ислама начали консолидироваться силы, стремящиеся разорвать пути, которыми связывали их развитые капиталистические страны. Наиболее ярко политический смысл социальных движений под флагом ислама проявил себя во время антимоноархической и антиимпериалистической революции в Иране в 1978 — 1979 гг., оказавшей мощное воздействие на общественную жизнь в странах, где ислам является фактором, определяющим мировоззренческую ориентацию широких слоев населения.

В настоящее время среди активных приверженцев ислама существует два основных течения — мусульмане-фундаменталисты и мусульмане-реформаторы. Те и другие преследуют в конечном итоге одну и ту же цель — принятие шариата (араб. *шариа* букв. — *надлежащий путь*; совокупность юридических и религиозных норм, основанных на Коране; мусульманское право) в качестве основного закона государства. Расхождения касаются лишь методов и путей достижения поставленной цели. Мусульмане-фундаменталисты настаивают на том, что законы ислама следует исполнять неукоснительно. Они считают это долгом всех правоверных мусульман и главным источником их духовных сил. Вина за упадок «мусульманского духа» ими приписывается европейскому влиянию.

Фундаментализм существует в исламе с VII в. Однако в достаточно мощное политико-идеологическое движение он превратился только в 20-е гг. этого столетия. Именно тогда, когда Восток начал пробуждаться от феодальной спячки, колониализм стал особенно омерзителен. И фундаменталисты не упустили шанса отождествить неоколониализм с западной цивилизацией в целом, сделав акцент на ее моральной растленности и распущенности.

Фундаменталисты традиционного толка предпочитают заниматься миссионерской и просветительской деятельностью. Открыто против существующей государственной власти они не выступают.

Фундаменталисты-радикалы не ограничиваются проведением в жизнь своих идей мирными средствами. Они требуют передачи всей государственной власти в свои руки и создания теократического (теократия (гр. *theos* — бог + *kratos* — власть) — форма правления, при которой политическая власть принадлежит духовенству, церкви) государства, которое управлялось бы на основе законов шариата.

Что же касается мусульман-реформаторов, то они стремятся так толковать шариат, чтобы совместить его нормы с западным образом жизни.

Как видим, современный религиозный мир не только многолик, но и находится в состоянии движения, которое нередко выливаются в гражданские войны под религиозными знаменами (вспомним Югославию 90-х гг. XX в.). Все это ставит на повестку дня множество самых разнообразных и острых вопросов, конструктивные ответы на которые могут дать и социологи, накопившие опыт исследования социальной сущности религии и церкви как социального института.

Социология религии изучает взаимоотношение религии и различных социальных институтов, формы религиозной институционализации, взаимосвязь религии и политики, религии и культуры и т. д. Она тесно связана с социологией истории и посредством нее с религиоведением, а также с историей свободомыслия и атеизма. Естественно, в социологии религии важное место занимают вопросы аксиологии и социальной психологии, поскольку в социологическом анализе религиозных институтов, религиозно обусловленных действий тех или иных социальных групп нельзя не учитывать роль и силу традиций, ценностных установок и ориентиров, морально-психологический климат в коллективах, целиком или частично состоящих из верующих, и т. п.

С учетом сказанного в предлагаемой главе будут рассмотрены как теоретические вопросы социологии религии, так исторические и практические, касающиеся современного состояния дел в мире религиозных ценностей.

Социальная сущность религии и ее институциональный характер. Поскольку в социологии религии, как и в других отраслях социологической науки, исключительно важную роль играет понятие «социальный институт», постольку необходимо учитывать, что вопрос о функционировании социальных институтов неотделим от вопроса о тех, кто осуществляет их функциональную деятельность, кто «оживляет» социальные институты. Ответ на последний вопрос в рамках социологии религии, равно как и в рамках социологии науки, искусства, права, политики, экономики, определяется нашим пониманием сущности и роли интеллигенции в общественной жизни.

Интересную трактовку интеллигенции в свое время предложил известный итальянский теоретик-марксист Антонио Грамши (1891–1937), чьи работы оказали достаточно сильное влияние на европейских представителей социальных наук, особенно в бурные 60-е гг. XX столетия.

В центре внимания Грамши постоянно находились вопросы культуры, ответы на которые он искал, опираясь, с одной стороны, на материалистическое понимание истории, а с другой стороны, на конкретный культурно-исторический анализ социального статуса и функций европейской интеллигенции. Тема

интеллигенции в его знаменитых «Тюремных тетрадах» образует стержень задуманного им многопланового исследования процесса формирования общественного сознания в Италии, где важное место отводилось рассмотрению взаимоотношений между интеллигенцией и народом.

Как писал Грамши, всякие социальные группы, развиваясь, создают особую «органическую прослойку», которая призвана придавать ей идейную однородность в плане ценностной направленности, устремлений и осознания собственной роли в социально-политической жизнедеятельности общества. Иными словами, в определенном смысле все люди являются интеллигентами, если они способны к нормальному, разумному мышлению, но не все люди выполняют в обществе функции интеллигентов. Скажем, в любой самой грубой, примитивной физической работе присутствует минимум технических знаний, то есть минимум интеллектуальности, но это не означает, что «дворник дядя Ваня» с двумя классами образования — это «недоразвитый» интеллигент.

Отмечая связь интеллигенции с классом, породившем ее, Грамши вместе с тем подчеркивает автономное положение интеллигенции. По этому поводу французские социологи Ф. Бон и М. Л. Бюрнье отмечали, что рассуждения Маркса об относительной самостоятельности «идеологических форм», которые временами могут играть решающую роль в историческом развитии, Грамши распространяет на интеллектуальную функцию в целом, точнее, на людей, выполняющих эту функцию. Подобная автономия может быть искусственно законсервирована интеллигентами-бюрократами, живущими «корпоративным духом» и порой представляющими дело так, будто они независимы от господствующей социальной группы. Эта позиция «самообособления», писал Грамши, не остается без далеко идущих последствий в области идеологии и политики. Вся идеалистическая философия может быть легко увязана с этой позицией, занятой социальным комплексом интеллигенции, и определена как выражение той социальной утопии, в соответствии с которой интеллигенты считают себя совершенно автономными и независимыми «критическими критиками».

В данном случае «критическими критиками» игнорируется тот факт, что в процессе прогрессирующего разделения труда и появления соответствующих форм собственности происходит фиксация социально значимых норм общения, которые регулируют деятельность коллективов и отдельных лиц. Эти целесообразно функционирующие нормы и есть то, что называют социальными институтами.

Социальные институты представляют собой своеобразное зеркало, в котором отражаются интересы, ценности, цели социальных групп и классов. Эти институты (в отличие, например, от языка) не предшествуют структурной организации общества, а порождаются социальными структурами. Высшим типом специализированных социальных институтов являются политические институты, неразрывно связанные с государственным аппаратом.

Исследуя государственную структуру общества, Грамши выделял в качестве главных две функции государства — господства и руководства. Если растронуть функцию руководства (скажем, организацию хозяйственной жизни общества) в функции господства, то, как считает Грамши, мы рискуем сползти на позиции вульгарного социологизма, утверждающего, что правительственный аппарат осуществляет только функцию принуждения, функцию насилия (например: подавление одного класса другим). Такое узкое толкование государственной власти на руку «левакам» различных мастей, призывающих к уничтожению государства как аппарата эксплуатации «свободных личностей». В противовес этому Грамши настаивает на необходимости дополнить понятие «диктатуры», элементы которой присущи любой власти, понятием «гегемония».

В каком-то отношении рассуждения Грамши о значении государственной гегемонии в сфере идеологии и управления близки мысли Дж. Бернала о связи



религии и управления, которые в новых социально-исторических условиях заменяют первобытную магию и ритуал. Такими условиями являются условия цивилизации городского типа, где все явственнее видна функция административных работников, живущих не за счет производства материальных благ, а за счет прибавочного продукта, создаваемого непосредственными производителями указанных благ. Так, чтобы сельскохозяйственная продукция бесперебойно поступала в город, требуется централизованная организация, которая предполагает наличие целого штата административных работников, чья деятельность охватывает ряд селений во главе с селением-городом, где накапливаются избыточные продукты.

Исторически с ростом городов у племенных богов появляются новые функции, отдаляющие богов от рутинных племенных и сельских дел. Новые функции появляются и у служителей этих богов. Бернал подчеркивал, что жрецы образуют первый управленческий класс; в их обязанности входит определение времени посева и уборки урожая, распределение воды и семян, сбор и распределение продуктов сельского хозяйства и т. д. Об этом писал и Маркс, указывая на то, что необходимость вычислять периоды подъема и спада воды в Ниле создала египетскую астрономию, а вместе с тем и господство касты жрецов как руководителей земледелия.

Административные функции жречества отнюдь не являются признаками религиозности. Скорее всего это — показатель прогрессирующего отделения умственного труда от физического с последующей дифференциацией в сфере умственного труда, когда в среде жрецов как носителей духовности выделяются жрецы-администраторы, то есть создается некий социальный институт управляющих. Проиллюстрирую это на примере христианства.

Пророки, апостолы (от гр. *apostolos* — *посланник*; странствующий проповедник христианства; ревностный последователь какого-либо учения, идеи), проповедники — вот ядро христианства первого века нашей эры. Это христианство еще не знало дисциплины церковной организации, но зато знало проповедников.

С течением времени руководство христианскими общинами сосредоточилось в руках ее старейших и авторитетнейших членов — пресвитеров (от гр. *presbyteros* — *старец, старейший*; священник в православной и католической церкви), которые несли ответственность за организацию совместных трапез.

Участники этих трапез обслуживались диаконами (гр. *diakonos* — служитель; служебная должность при епископе во II—III вв.; ведал хозяйственными делами христианской общины; позднее помощник священника при богослужении и отпращивании обрядов).

Рост общин усложнил организацию трапез. Тогда и начали выдвигаться на первое место в руководстве общиной особые надзиратели — епископы (гр. *episkopos* — *надзиратель, блюститель*), отвечающие за сохранность денег и припасов, необходимых для совместных трапез.

Епископы-«завхозы» первыми повели наступление на строитивых пророков, стремясь оттеснить их от руководства общиной. В этой борьбе и возникла церковная организация с «завхозом» (епископом) во главе.

Любопытно отметить, что подобное явление типично для многих организаций, строящихся на определенной идейной основе. Вспомним хотя бы пример «завхоза-администратора» Сталина, сменившего «пророка» Ленина и возглавившего большевистскую партию.

В христианстве верующим настойчиво внушалась мысль, что епископ обладает унаследованной от апостолов «благодатью Божьей». Это должно было обеспечить переход от пророчества с призывами к борьбе с богатствами к проповеди о непротивлении злу и любви к врагам, включая власть имущих.

Таким образом, после победы над пророками епископы расширили свои функции, взяв на себя роль наставников в вероучении.

В своих произведениях Грамши стремился показать, как на разных этапах истории человеческого общества философия и религия отражали не только культурные ценности, но и сами становились силой, воздействующей на ход истории. Степень же воздействия науки или религии на общество служит мерилем их исторической значимости. Вот почему для Грамши различные науки, включая математику, никогда не выступают как чисто объективное знание, но всегда фигурируют в контексте определенных культурных ценностей. Это же касается в еще большей мере религиозного сознания.

Стремление к синтетическому взгляду на рассматриваемые предметы проявляется у Грамши в том, что взаимосвязь базиса и надстройки анализируется им с позиций исторической социологии, учитывающей роль субъективного фактора в историческом процессе.

Философско-социологический анализ влияния надстройки на базис у Грамши тесно связан с понятием мировоззрения. В свою очередь мировоззренческая проблематика неотделима у него от проблематики исторического самосознания.

Согласно Грамши, процесс распространения новых мировоззрений определяется в конечном счете политическими и социальными причинами, но не менее важную роль выполняют элементы логической стройности, авторитетности и элемент организационный, особенно в тот период, когда массы начали оказывать или уже оказали в общем и целом предпочтение новому мировоззрению. Так, кстати, обстояло дело с христианским мировоззрением и с религией ислама.

Чтобы избавиться от противоречий в вероучении и придать ему логическую стройность, христианская церковь ввела систему жестких догматов. Между прочим, от этих противоречий (например божественная троица) ислам, унаследовавший многое от христианства, избавился более эффективным способом, предельно рационализовав христианскую идеологию.

Философия, религия и наука — разные формы общественного сознания. Если оценивать их, исходя из соотношения «ложное — истинное», то мы рискуем запутаться в неразрешимых противоречиях. Допустим, религия — максимально ложное сознание, тогда как наука — максимально истинное. Но как быть тогда с религиями, отрицающими Бога, душу, потусторонний мир и многие

другие привычные европейцам атрибуты религиозной идеологии? Как быть с наукой, в истории которой, как мы знаем, было множество ложных и даже нелепых теорий?

Ответы на поставленные вопросы надо искать не в сфере идеального отражения действительности, не в сознании, а в самой действительности, в том, что и как отражается в сознании. Сознание в отрыве от того, сознанием чего оно является, нельзя квалифицировать как ложное или истинное. Сознание — это та или иная деятельность со знанием дела, деятельность, руководствующаяся как своим законом поставленной целью.

Для подтверждения сказанного обратимся к истории китайской цивилизации и культуры.

Китай — страна древнейшей истории и культуры. Примерно в первом тысячелетии до н. э. был осуществлен синтез различных культур в единую китайскую цивилизацию. Этот процесс длился довольно долго. Для основной части Китая он завершился в середине первого тысячелетия до н. э. Сложившаяся в этот период идеология, а также соответствующие социальные институты, определившие на тысячелетия «китайский образ жизни», принято именовать конфуцианством.

Конфуций (Кун-цзы, приблизительно 551 — 479 гг. до н. э.) родился и жил в период резкого обострения социально-политических конфликтов. При жизни он преуспел в качестве учителя и воспитателя юношества, но не в качестве политика. Предложенные философом социальные реформы не встретили поддержки правителей и сановников. Прежде всего их настораживало то, что Конфуций звал назад, к «золотому веку» прошлого, где царствовали строгие общечеловеческие законы. Однако в истории порой случаются неожиданные метаморфозы. Так произошло и с конфуцианством. Именно те стороны его учения, которые превозносили полузабытые традиции далекого прошлого, оказались наиболее приемлемыми для создания весьма стабильной социальной структуры. Произошло это через несколько веков после смерти философа.

Как отмечает китаевед Л. С. Васильев, Конфуций формально так никогда и не стал богом. Однако влияние его учения как в Китае, так и за его пределами было не меньшим, чем буддийского учения, христианства или ислама. Но при этом конфуцианство было больше, чем просто религия, ибо превратилось в образ жизни всего общества.

Конфуцианство как «религия» не имело официальных богословов, которые могли бы дать теоретико-догматическую картину мира в целом. Конфуцианцы не занимались исследованием природы как таковой, а полностью сосредоточились на изучении человека и общества.

В Китае с древности мораль считалась первичной, а религия — вторичной, сопутствующей этике. Хорошо известно, что китайцы смотрели на религию прагматично: морально — значит полезно. Поэтому, подчеркивает Васильев, с позиций ортодоксального богословия конфуцианство менее всего похоже на религию. Свою роль сыграла специфика хозяйственной жизни в Древнем Китае.

Как показывают современные исследования экономической истории Китая, в основе хозяйственной жизни древнекитайского общества лежало мелкое семейно-индивидуальное хозяйство, которое являлось не результатом дробления земли под натиском исторического развития частной собственности, а отправным пунктом образования социально-экономической структуры. Из этого вытекала однородность хозяйственных интересов и форм примитивного производства, не допускающего внутри себя разделения труда. Такой тип разрозненного и замкнутого в себе крестьянства не способен порождать единство общественных интересов, целей, не содействует образованию социального самосознания. Представляющее этот народ лицо выступает не в роли

вождя, а в роли господина (господствующего чиновника), как посредника между верховным деспотом (императором) и массами. Отсутствие политического влияния подобного крестьянства на общество и государство приводит в конечном итоге к тому, что исполнительная власть подчиняет себе общество.

Между прочим, с аналогичной картиной мы сталкиваемся, когда изучаем историю бывших и нынешних стран социализма, а также постсоциалистических государств, где в наибольшей мере осуществилось «сближение» города и деревни, которое привело к размыванию классовых границ. Последнее свидетельствовало не о приближении к бесклассовому коммунистическому обществу, а к образованию больших групп деклассированных элементов с неясными политическими ориентирами, с психологией гипертрофированного потребительства, поощряющей расхищение государственной собственности и осуществление других противоправных действий. В этих «бесклассовых» социальных условиях исполнительная власть приобретает небывалую силу и начинает злоупотреблять ею, что проявляется в стремительном росте протекционизма, нарушении правовых норм, должностных правил и инструкций, в распространении коррупции среди чиновничества и т. д.

Таким образом, анализ социального опыта давно ушедших поколений представляет отнюдь не архивную ценность.

Отличительной особенностью древнекитайской государственности является то, что она начала функционировать как инструмент внеэкономической организации и управления общественной жизнью, поскольку в истории Китая государственная власть предшествовала появлению экономически господствующих групп.

В таком случае особую роль начинают играть чиновники, ответственные за осуществление управленческих функций.

Надо заметить, что конфуцианский тип чиновника характеризует довольно высокая профессиональная компетентность. Для обеспечения идеологических и политических запросов «кадровых чиновников» вполне достаточно этико-политических учений конфуцианского типа и жесткого ритуального протокола, который сродни религиозной обрядности.

А как же быть с религией? Или более широко: что важнее в определении религии — атрибуты или функции?

Васильев резонно предлагает брать за исходное в определении социальной сущности религии не атрибуты — вещные (сакральные сооружения) или идеологические (Бог, душа, потусторонний мир), а социальные функции. Так, если судить по тем функциям, то есть по той роли, которую играло конфуцианство на протяжении всей китайской истории, нельзя не прийти к выводу, что в конкретных условиях Китая оно было весьма своеобразной идеологией, обладающей полифункциональными свойствами. В частности, оно выполняло религиозные функции, не будучи собственно религией.

Как свидетельствуют разнообразные исследования, мировые религии рождаются не из мифологии как «недозрелой» религии, а из тех условий, которые загоняют человека в «гадательную ситуацию» и практически лишают его выбора жизненных путей. В этих условиях сознание становится несчастным, раздвоенным внутри себя. Люди с таким сознанием, оказываясь в роли угнетенных, эксплуатируемых; они вынуждены заниматься чуждыми им делами. Тем самым у них отнимается сознание внутренней и внешней свободы; свобода превращается в потусторонний реальному ничтожеству жизни идеал. В результате остается лишь сознание собственного бессилия. Обителью для гонимых и униженных становится та или иная разновидность церкви, чему предшествует институционализация религии, то есть превращение разнообразных этико-религиозных правил и норм в систему императивных религиозных ценностей.

Посредством религии как социального института, иногда, но не всегда принимающего вид церкви или государственно санкционированного «образа жизни» (конфуцианство), государство осуществляет свою культурную и политическую гегемонию в форме специфического управления людьми, в форме манипулирования их сознанием и чувствами. Однако наивно рассматривать религию только как инструмент государственного управления обществом. Религиозные институты вполне способны оказывать влияние и на власть имущих в качестве организации, стремящейся к власти и развивающей свою собственную, независимую от внешних сил идеологию, тоже достаточно самооценную, по-своему логичную и отличную от «чистой» светской политики.

Вопрос, касающийся институционального характера религии как специфической формы общественного сознания, имеет ценность не только для выяснения причин возникновения и особенностей генезиса религии, но и для адекватного понимания социального смысла политической и культурной деятельности современной церкви.

Рассмотрим некоторые примеры истолкования причин возникновения религии.

Из истории социологии религии: фетишизм и анимизм как социально-психологические теории религиозного сознания. В XVIII в. видным французским историком и лингвистом Шарлем де Броссом (1709 – 1777) была предложена теория фетишизма (фр. *fetich* от португ. *feitisso* – *деланный, сделанный*; термин для обозначения различного рода священных предметов и действий, используемый народами Западной Африки) для объяснения происхождения древних религиозных верований. Сосредоточившись на изучении древнейшего этапа в истории религии, де Бросс выдвинул предположение, что данный этап характеризуется почитанием различных предметов и явлений природы.

В своем сочинении «О культе богов-фетишей, или Сравнение древней религии Египта с современной религией Нигритии» (1760) французский ученый писал, что, вероятно, наиболее древним культом материальных предметов является тот культ, которые африканские негры называют фетишами. По его словам, хотя значение слова «фетиш» относится к верованиям африканских негров, но автор (де Бросс) намерен применять это слово в качестве научного термина в отношении других народов, у которых предметы культа (животные, люди, неодушевленные предметы) обоготворяются или являются не столько богами, сколько вещами, одаренными божественной силой (например: амулеты, оберегающие талисманы и т. п.). Таким образом, констатирует де Бросс, божественный фетиш есть не что иное, как первый материальный предмет, который любому народу или любому человеку захотелось избрать своим божеством, а затем предоставить жрецам освятить его в особой церемонии.

А. С. Пушкин (1799 – 1837) называл Шарля де Бросса одним из замечательнейших писателей XVIII в., чье творчество нашло свое отражение во многих научных сочинениях, касающихся древности.

Понятие «фетишизм» легло в основу трактовки Марксом «товарного фетишизма», согласно которому в условиях капиталистического производства продукты труда рабочих наделяются как бы сверхъестественными свойствами, что обусловлено овеществлением социальных отношений и персонификацией вещей. Иными словами, товарный фетишизм – это отождествление общественных и культурных функций разнообразных предметов человеческой деятельности с естественными (природными) свойствами вещей.

Шарль де Бросс заслуживает того, чтобы вкратце обрисовать его биографию, мало известную современному читателю.

Родился будущий создатель теории фетишизма в Дижоне (Бургундия) в семье советника дижонского парламента. Де Броссы были крупными землевладельцами.

Свое детство де Бросс провел в огромной библиотеке отца, от которого унаследовал страсть к занятиям историей и географией. Среднее образование получил в иезуитском колледже Дижона. Он хорошо изучил здесь латинский, греческий, древнееврейский и восточные языки, а также ряд современных европейских языков. Высшее образование де Бросс получил на факультете права Дижонского университета. Ему был 21 год, когда он занял кресло советника в парламенте, принадлежащее его отцу.

Де Бросс тщательно следил за всеми новинками в художественной, научной и философской литературе своего века, особенно за произведениями Вольтера и Ж.-Ж. Руссо (1712–1778), которых он считал выдающимися мыслителями и литераторами не только Франции, но и всего образованного мира. Он был в курсе всех политических, философских и эстетических дискуссий в салонах и кружках Парижа, Лондона и Рима.

Не сближаясь тесно ни с какой партией или течением, де Бросс был дружен с философом-просветителем Дени Дидро (1713–1784) и математиком, механиком, философом-просветителем Ж. Л. д'Аламбером (1717–1783), входил в кружок свободомыслящих, которые группировались вокруг философов-просветителей П. А. Гольбаха (1723–1789) и К. А. Гельвеция (1715–1771). В этом же кружке он познакомился с выдающимся английским философом Давидом Юмом, чье произведение «Естественная история религии», написанное в 1755 г. и попавшее во Францию в рукописном виде в 1756 г., произвело на де Бросса сильное впечатление. Особенно его поразило резкое противопоставление народной религии, развивающейся в условиях психологии первобытного человека, зарождающемуся в жреческой среде философскому рассмотрению мира. Он с пониманием принял и тезис Юма, гласящий, что на заре истории люди еще не знали ни теологии, ни философии. Эти идеи Юма и общение с французскими просветителями побудили де Бросса заняться изучением древних форм религии, благодаря которому и была создана теория фетишизма. Данную теорию католические богословы встретили в штыки, так как она отрицала первичность монотеизма.

Обосновывая свою теорию, де Бросс указывал на то, что развитие мышления состоит в переходе от чувственных предметов к отвлеченному мышлению, а это отражается на исторически возникающих формах религиозности.

Идея де Бросса о том, что религия возникает из поклонения предметам как фетишам, которым приписываются сверхъестественные свойства, была направлена против просветительских представлений о «дикаре-философе», создавшем религию в результате «философических» рассуждений. Де Бросс писал, что не следует «наделять дикарей головой Платона или Декарта».

Многие современные ученые признают важную роль фетишистских верований в истории религии. Например, профессор А. С. Токарев считает фетишизм одним из наиболее общих и постоянных элементов религии, который присутствует, хотя и не в одинаковой степени, во всех религиях, от самых примитивных до наиболее сложных. Скажем, в христианстве мы имеем дело с почитанием мощей, икон и пр., что и есть фетишизм. Такое же имеет место в исламе, буддизме и других идеологически развитых религиях.

Историки-позитивисты, чьи идеи имели широкое распространение в кругах научной интеллигенции второй половины XIX в. и начала XX в., рассматривая религиозное сознание как феномен, едва ли не врожденный человеку, не обошли стороной теорию фетишизма де Бросса.

Особая роль в развитии позитивистских взглядов на религию принадлежит известному английскому этнографу, исследователю первобытной культуры Э. Б. Тэйлору. Взгляды Тэйлора сложились во многом под влиянием эволюционной теории Конта. Следуя этой теории, Тэйлор рассматривал историческое развитие культуры как процесс плавного, поступательного развития (роста).

Как мы уже знаем, мировую известность Тэйлору принесла его анимистическая (от лат. *anima, animus* — *дух, душа*) теория происхождения религии, в соответствии с которой утверждалось, что у древнего человека якобы имеется минимум религиозной веры, а именно — вера в отделимых от тела духов, которая является следствием наивного антропоморфизма, когда предметы окружающего мира наделяются свойствами человека. Характерно, что Тэйлор считал фетишизм особой формой анимизма (фетиш как вместилище духа).

Основную подоплеку анимистических верований древних народов Тэйлор усматривал в особой предрасположенности человеческой психики к познанию окружающей действительности. Тем самым возникновение религии объяснялось почти в духе просветителей-атеистов XVIII столетия, а именно: религия есть продукт восполнения несовершенного опыта первобытного дикаря представлениями о душе (анимистическими представлениями), возникающими посредством наблюдения и чуть ли не «философических» размышлений нашего далекого пращура. В таком случае получалось, что мифология — это «недоразвитая» религия (проторелигия). Основная функция так истолкованной мифологии заключается в том, чтобы объяснять непонятные явления окружающего мира силами «буйной» фантазии дикаря. С этой точки зрения элементы религиозности («минимум религии», по Тэйлору) будут свойственны человеку всегда.

В 70–80-е гг. XIX в. теория Тэйлора сделалась господствующим идейным течением в науке о развитии человека и его духовной культуры. Затем восторги несколько поутихли. Однако и по сей день модернизированные разновидности тэйлоровской теории встречаются на страницах не только популярных изданий.

Теоретические построения Тэйлора интересны для нас тем, что они стимулировали полемику по вопросу о закономерностях возникновения и последующей эволюции различных идеологий, включая религиозную.

Сегодня многие историки культуры не разделяют взглядов, согласно которым можно выводить любую религию из первобытной магии. Так, например, знакомство с культурой античных греков убеждает нас в том, что переход от племенного образа жизни к государственному строительству не сопровождался автоматическим превращением мифологии в религию. Скорее, как отмечала известная советская исследовательница духовной культуры прошлого О. М. Фрейденберг (1890–1955), наблюдается иная, более сложная картина: значительная часть античной мифологии принимает характер фольклора, тогда как другие ее компоненты начинают питать искусство, философию, религию, и все это переплетается, взаимодополняет друг друга, образуя дифференцированное целое.

Проблема генезиса религии касается не только ее прошлого, но и будущего. Если религиозное чувство — врожденное свойство человека, то бесполезно не только спорить с представителями религиозной идеологии, но и бороться с теократическими поползновениями церкви, то есть с поползновениями церкви на верховную власть в государстве, как это сегодня имеет место в ряде мусульманских стран, да и не только в них. В лучшем случае можно бороться с разновидностями религиозного экстремизма и крайнего фанатизма, которые служат питательной почвой для крайне правых националистических идеологий, готовых на террор для достижения своих политических целей. Именно такой вывод напрашивается из натуралистических воззрений в духе Тэйлора, а также немецкого философа Л. А. Фейербаха (1804–1872), попытавшегося традиционную форму религии заменить нетрадиционной — философией любви к ближнему.

Социальная трактовка религиозного отчуждения Л. А. Фейербахом. Фейербах был последним выдающимся представителем классической немецкой философии. С его именем связано подведение заключительной черты под

историей традиционного материализма Нового времени и бескомпромиссная критика идеалистических философских систем. Следует подчеркнуть, что Фейербах был одним из лучших знатоков богословия своего времени.

Пользуясь понятием «отчуждение», весьма популярным среди представителей классической немецкой философии, Фейербах доказывал, что религия отнюдь не является сознательным обманом масс, как ошибочно считали некоторые просветители. Согласно его учению, Бог религии есть то, чем страдающий человек хочет быть, то есть Бог есть идеал человеческого существования в нечеловеческих условиях земной жизни. Таким образом, религия обладает реальным жизненным содержанием, ее корни следует искать на земле, а не в небе.

Если Гегель понимал отчуждение в положительном смысле — как продуктивную деятельность трудящегося человека, результаты которой становятся общим достоянием, то есть как бы отчуждаются от их индивидуального производителя, то Фейербах сместил акценты, предложив понимать отчуждение как самоотчуждение человека, как отчуждение человеком своей сущности. Последнее имеет место в религии.

По мнению Маркса, несомненная заслуга Фейербаха состояла прежде всего в том, что ему удалось показать земные корни религии. Но поскольку сущность человека им понималась натуралистически (абстрактно-антропологически), то есть человек рассматривался как особое природное существо, подчиняющееся законам природы, а не общества, постольку социальная сущность религии осталась для него загадкой.

Идея отчуждения, используемая для объяснения феномена религии, была своеобразно истолкована в работах немецких психологов XIX в., которые заменили понятие «отчуждение» такими психологически нагруженными понятиями, как «объективация», «проекция», «персонификация» и т. п.

Следующий шаг в этом направлении был сделан представителями психоанализа. Ученые этого направления в психологии стремились истолковать религиозные чувства в терминах учения о бессознательном. Например, австрийский невропатолог, основоположник психоанализа З. Фрейд интенсивно разрабатывал идею о вытесненных (как бы отчужденных) в подсознание сексуальных комплексах, которые, проникая затем в сознание, принимают несвойственный им вид (религия, искусство и т. п.).

В XX в. благодаря значительным успехам психологической науки широкое распространение получили взгляды, согласно которым психологическое объяснение религии более эффективно, чем какое-либо другое. Вряд ли кто-нибудь из современных ученых станет отрицать, что психология позволяет нам углубить и расширить знания о тех механизмах психики, которые в определенных ситуациях срабатывают в пользу так называемого религиозного чувства. Но, очевидно, было бы явным преувеличением ограничиваться только психологией в объяснении сущности религии или же отводить психологии доминирующую роль.

Феномен «суеверного мышления». Интересным образцом анализа психологического фактора, способствующего дезориентации сознания, служит работа известного советского философа К. Р. Мегрелидзе «О ходячих суевериях и «пралогическом» способе мышления».

Полемизируя с французским философом и психологом Леви-Брюлем, Мегрелидзе писал, что суеверия распространяются преимущественно среди людей, поставленных в полную зависимость от внешних обстоятельств, которые нельзя контролировать. С этой точки зрения становится вполне понятным, что даже культурные люди, будучи поставлены в затруднительные, гадательные условия жизни, могут усвоить ряд бессмысленных суеверий, то есть начнут проявлять тип мышления, вполне подобный магическому, который Леви-Брюль считает исключительно уделом первобытных дикарей. И это случается не потому, что у

интеллигентов XX в. внезапно просыпается дремлющая психика дикаря с его мистическими идеями и «коллективными представлениями», а потому, что они действительно заново начинают «магически» строить свои мысли и верить в них. Если бы люди не помнили и не знали никаких традиционных суеверий, они в этих условиях все равно стали бы импровизировать их, что в действительности мы и наблюдаем. Объясняется это тем, что человек, наделенный достаточно развитым сознанием, попадая в экстремальные ситуации, где выбор средств жизнеобеспечения практически сводится к нулю, пытается успокоить себя иллюзиями.

По мнению Мегрелидзе, суеверия чаще всего встречаются среди представителей весьма определенного типа профессий (охотники, рыбаки, моряки, игроки в азартные игры и т. п.), поскольку в этих профессиях и увлечениях фактор случайности играет важную роль и отсутствует уверенность, что известное действие непременно приведет к определенной цели.

К этому можно добавить, что суеверия и тяга к мистике встречаются у той части интеллигенции, которая объективно поставлена в ситуацию пассивных потребителей культурных ценностей и, плохо ориентируясь в сложных проблемах современной социально-политической и экономической жизни, пытается на свой манер проявить культурную активность.

Указанный тип «суеверного» мышления рождается не сам из себя, а определяется специфическими особенностями структуры человеческого опыта. Строение опыта должно быть таким, чтобы отсутствовала возможность определенных указаний относительно выполнения соответствующих действий, от которых зависит достижение желаемых результатов. В опыте с хаотичной структурой действий сознание поставлено перед хаосом случайностей. Все это крайне усложняет задачи, которое оно призвано решать. Если задачи оказываются принципиально неразрешимыми для данного сознания, то оно начинает устанавливать связи между вещами не в плане реальных зависимостей, а в плане совершенно произвольных соответствий, находясь при этом в паническом состоянии. Например, человек неизлечимо болен. Современная медицина не в состоянии ему помочь. Будучи здоровым, он скептически относится к знахарям-шарлатанам, но, попав в безвыходную ситуацию, этот человек, наперекор своим убеждениям, начинает хвататься за соломинку хотя бы для того, чтобы заглушить чувство страха. Для объяснения происходящего нет надобности в том, чтобы выдумывать богов, дьяволов, особые трансцендентные силы и т. п.

Предлагаемая характеристика так называемого магического мышления лишний раз подтверждает то хорошо известное философам положение, что объективный состав и строение социального опыта определяет форму человеческого мировосприятия и мироистолкования.

Итак, если в жизни человека господствует случайность, то создается известное поле опыта, питающего всякого рода суеверия, держащего сознание в состоянии суеверного страха. Когда же подобная ситуация устраняется, рушится опора всяческих суеверий, отпадает надобность в мифотворчестве. Иначе говоря, если объективная жизненная ситуация хаотична, то произвольны будут и правила, которыми отдельный человек руководствуется в своем поведении.

Социология религии М. Вебера. Взгляды его предшественников и современников на социально-политический смысл Реформации. Существенный вклад в социологию религии внес Макс Вебер. Весьма показательной для многих работ Вебера, включая работы по социологии религии, является попытка ответить на существенный для культурологов вопрос: почему именно на Западе, а не на Востоке имели место явления культуры, которые в ходе дальнейшего развития получили универсальное, мировое значение (например, наука)?

Для ответа на этот вопрос Вебер в качестве конкретного материала выбирает специфический модус капитализма — европейскую культуру Нового времени.

При этом он особенно подчеркивает такие черты капиталистического «духа» (мировоззрения), как тяга к рентабельности, росту прибылей, рациональной организации трудовых процессов и пр. Наибольшее значение Вебер придает рационализации хозяйственной жизни при капитализме. Причем сам термин «рационализм» им трактуется в двояком смысле — экономическом и идеологическом. Это необходимо ему для того, чтобы осуществить типологический анализ, например, религиозно-этических идеологем и соответствующих социально-экономических факторов.

Особое место в культурологическом анализе Вебера отводится китайской цивилизации с ее предельной рационализацией общественной жизни. На ее примере он показывает интересный аспект отношений кадровых императорских чиновников к религии.

Чиновники, отмечал Вебер, рассматривают религиозные императивы, религиозную догматику как разновидность служебного долга, разновидность священной социальной обязанности. Они пренебрежительно относятся к «сказочной» стороне религиозной идеологии, считая ее прагматически полезной для подчинения «черни» требованиям всеобщего социального порядка. Религиозность такого чиновничества отличает высокий рационализм и скептическое отношение к мистике.

Наиболее ярко и концентрированно суть веберовской методологии социального анализа явлений культуры и религии проявилась в его знаменитой работе «Протестантская этика и дух капитализма». По мнению Вебера, важным фактором возникновения капитализма было развитие «духа» рациональности, проявившегося в использовании методов бухгалтерского учета в промышленности. Идеологическим прототипом этого буржуазного рационализма послужила протестантская религиозная этика.

Если католицизм придавал особое значение спасению, приходящему с неба, то протестантизм стремился утвердить идею посвящения нашей жизни трудовой деятельности. Для большинства представителей среднего класса, принадлежащих к протестантской церкви, высшим призванием были их повседневные дела в сфере бизнеса. Экономическая деятельность здесь выступает как нечто святое и поэтому приобретающее для буржуа высокое духовное значение.

Протестантизм в понимании Вебера является одной из причин некоторых характерных черт капиталистической цивилизации, одним из источников рационального стиля жизни, откуда и ведет свое происхождение «дух капитализма» и наука Нового времени. Однако, как подчеркивал известный ученый-медиевист А. И. Неусыхин (1898 — 1969), не следует понимать дело так, будто Вебер дает только религиозное объяснение генезиса капитализма. От подобного взгляда отмежевывался и сам Вебер. Он писал, что капитализм не является порождением Реформации, поскольку некоторые существенные формы капиталистического хозяйствования значительно старше Реформации. Вебер ставит перед собой более узкую задачу: выяснить роль религиозных факторов в процессе распространения капитализма и его «духа». Поэтому, говоря о протестантизме в связи с генезисом капитализма, немецкий ученый обошел стороной политико-экономический аспект протестантской идеологии.

В связи со ссылками на Реформацию уместно напомнить, что отличительной чертой духовной жизни Германии XV — XVI вв. являлось нарастание борьбы против римско-католической церкви и ее апологетов. Знаменитые лютеровские «Тезисы» были нацелены против основных положений католической догматики (исконная греховность всего человеческого рода, спасение души посредством церкви и т. п.). Это была откровенно политическая акция. Политическая направленность лютеровских «Тезисов» явствует из того, что они подрывали авторитет церковников, разоблачали теократические поползновения

Рима. Поэтому выступление против церкви являлось одновременно выступлением против церковной политики.

Лютеровские идеи, отрицавшие претензии духовенства на господствующее положение в мире, утверждали кощунственные для католицизма мысли о важной роли мирских дел в христианской жизни. Основной политической подоплекой в данном случае являлась идея борьбы за возвеличивание светского государства и его учреждений.

Значение Реформации для социально-политической жизни Западной Европы Маркс сравнивал с открытием Коперника. Если Коперник, отмечал он, выбрал Солнце в качестве центра Вселенной, то в новой социально-политической ситуации центром мира стала не церковь, а светское государство. В соответствии с этим идеологи новой генерации, начиная с Макиавелли и кончая Гегелем, выводили законы государства из реальной жизни и опыта, а не из богословия.

Действительно, Реформация имела не келейный характер, то есть она не являлась продуктом деятельности узкого круга теоретиков, а в первую очередь отражала движение широких народных масс. В лице Мартина Лютера (1483—1546) была предпринята попытка подчинить массы интересам светских властей. В лице же Томаса Мюнцера (1490—1525) была предпринята попытка сделать народ главным действующим лицом истории. Так, например, для достижения этих целей Мюнцер не только отделил религию от догматики, но и отважился сделать следующий шаг, подвергнув резкой критике догматы и христианство вообще.

Вебер не считал себя пионером выявления влияния религиозного фактора на становление «духа» капитализма. В качестве одного из своих предшественников он указывает на лидера германской социал-демократии, теоретика и публициста Э. Бернштейна (1850—1932). Своей же заслугой он считал попытку вскрыть характерные и необходимые черты связи Реформации с капиталистическим «духом».

Рассматривая веберовскую оценку протестантизма, известный юрист, философ и социолог, последний демократически избранный ректор Киевского университета Св. Владимира Евгений Васильевич Спекторский (1873—1951, умер в США) писал, что уже Гегель в своей «Философии истории», характеризуя Реформацию как «знамя свободного духа», связывал подъем экономической жизни в Европе с появлением протестантизма. Гегель считал себя именно протестантским мыслителем. Последнее явствует не только из традиции гегелевского семейства (прадед великого философа был правоверным протестантом, изгнанным из-за своих религиозных убеждений за пределы владений эрцгерцога Карла, последовательного католика), но также из поступков самого Гегеля, который на жалобу одного из слушателей его лекций (настоятеля католической церкви) по поводу антикатолического характера лекций писал, что слушатели-католики поступили бы лучше, если бы не посещали в евангелическом университете лекции профессора, хвалящегося тем, что он крещен и воспитан как лютеранин.

Свои религиозные симпатии Гегель подкреплял определенными политическими аргументами, согласно которым только в протестантских странах возможно согласие между религией и государством, тогда как в государствах других религий наблюдается больше разногласий, больше конфликтов, которые препятствуют созданию целостного государственного организма.

Аналогичных взглядов на протестантизм придерживался и Генрих Гейне (1797—1856), считавший, что вся немецкая философия вышла из Реформации. В таком же духе высказывался известный русский экономист и философ С. Н. Булгаков (1871—1944), в частности в работе «Очерки по истории экономических учений» (Москва, 1913).

В своей фундаментальной монографии «Проблема социальной физики в XVII столетии» (Киев, 1917) Спекторский писал, что Реформация не внесла существенных изменений в богословское понимание и оценку экономического быта. Особенно это касается Лютера, который в высшей степени подозрительно относился к торговым и кредитным операциям, в частности к процентщикам. Процентщики, по словам Лютера, «не работают, сидят за печкой и пекут яблоки». Солидаризируясь с учениями схоластических богословов, он утверждал, что деньги бесплодны и даже тленны. Таким образом, высшим мерилом труда должны быть не деньги и не труд сам по себе, а труд как средство против греха и как религиозное призвание. Присоединяясь к мнению Э. Трельча, Спекторский резюмирует, что у Лютера встречаются все характерные черты средневековой богословской и схоластической хозяйственной этики.

Чтобы вызванные Вебером «духи прошлого» помогли ему обосновать исключительно важную роль протестантской этики в развитии капиталистической идеологии, немецкий ученый делает ставку не столько на Лютера, сколько на Ж. Кальвина (1509 – 1564). По Веберу, понятие аскетизма получило у кальвинистов совершенно новое значение, а именно: вместо непроезводительных в экономическом отношении упражнений (пост, самобичевание, паломничество к святым местам и т. п.), которых требовал католический средневековый аскетизм, аскетизм кальвинистов требовал деятельной, трудовой жизни, соединенной с ограничением потребления и роскоши, что не могло не повлечь за собой образование и рост капиталов.

На подобные доводы в пользу кальвинизма Спекторский отвечает следующим образом. Еще у католических богословов Средневековья, включая «ангельского доктора» Фому (Томаса) Аквинского (1225 или 1226 – 1274), можно найти ряд существенных уступок потребностям растущей торговли. А в XVI – XVII вв. католические богословы иногда так решали экономические вопросы, что и современные теоретики капитализма едва ли могут что-либо возразить. Достаточно, отмечает Спекторский, сослаться хотя бы на трактат испанского иезуита Марианы о монете.

На основе тщательно проделанного анализа Спекторский приходит к выводу, что, вопреки ходячему мнению, протестантство до XVIII в. не только не носило рационалистического характера, но даже противилось рационализму как философскому, так и религиозному. Поэтому он решительно отвергает мысль о том, что светский рационализм XVII в. шел рука об руку с протестантской идеологией и даже в значительной степени был обязан своим возникновением именно ей. Спекторский настаивает на том, что не протестантизм повлиял на рационалистическую философию, а наоборот, рационалистическая философия оказала сильное влияние на развитие идеологии протестантизма, которая во второй половине XVIII в. приобрела характер рационалистической системы, существенно отличной от предшествующей строго схоластической системы. Здесь, по словам Спекторского, важную роль сыграло вольфианство, неоспинозизм и кантианство. Что же касается философского рационализма XVII в., то он обязан своим происхождением не гуманизму и не протестантизму, а влиянию со стороны технических наук и естествознания Нового времени.

Несколько иных взглядов на веберовский историко-социологический анализ протестантизма придерживался Неусыхин, резонно считавший, что веберовский подход к анализу идеологических явлений вполне правомерен. По его мнению, постановка вопроса о происхождении «капиталистического духа» была бы надуманной, если бы Вебер вкладывал в понятие «капиталистический дух» какое-либо мистическое содержание, ничего общего не имеющего с капиталистической хозяйственной деятельностью, или если бы он считал «капиталистический дух» фактором, определяющим всю структуру капиталистического общества. Но Вебер отнюдь не был склонен отождествлять происхождение

«капиталистического духа» с происхождением капитализма вообще. В отличие от работ зрелого Маркса, которого в первую очередь интересовали объективные предпосылки капиталистического строя хозяйства, Вебера занимал вопрос о субъективных предпосылках капиталистического строя мышления. И здесь он выходил на вопрос о связи протестантского богословия с политической нарождающейся буржуазии.

Христианство, клерикализм и социализм. Как известно, ранние христиане отвергали официальную религию и освящаемую ею политику римского мира, за что и преследовались, преимущественно по политическим мотивам. Однако христианство не смогло бы выжить, распространиться и приобрести статус мировой религии, не породи оно собственной политики на основе богословских интерпретаций происходящего в мире. Рассмотрим эту политику на примере политической идеологии христианского социализма.

История христианского социализма начинается во Франции с попыток опровержения на началах Евангелия экономической теории шотландского философа и экономиста Адама Смита, изложенной в его книге «Исследование о природе и причинах богатства народов». Ортодоксальных богословов ужасно возмутило то, что «невидимая рука», но вполне светская, которая, согласно Смиуту, регулирует рыночные отношения, заменила «божественную руку» с ее милостью. Отсюда проистекает игнорирование роли многих этических ценностей в хозяйственной жизни общества, все более выходящего из-под тотального контроля церкви. Против этого и выступили представители зарождающегося христианского социализма, считавшие, что основополагающие идеи социализма в глубине своей базируются на христианской традиции. Показательно, что даже сам термин «социализм» был введен в оборот французским евангелистом А. Вине, а спустя несколько месяцев его употребил философ и последователь Сен-Симона П. Леру (1797–1871), который, наряду с аббатом Ф. Р. Ламенне (1782–1854), является одним из первооснователей христианского социализма.

Ламенне выводил христианский социализм из идеи евангельской любви и братства как всеобщего принципа христианской религии. Вторым таким апостолом христианского социализма был Леру, видевший в социализме Сен-Симона «новую религию человечества», морально преобразующую мир буржуазных отношений. В отличие от Ламенне он резко критиковал католицизм.

Сенсимонистский вариант социализма определил и воззрения Ф. Буше (1789–1865), бывшего карбонария (итал. carbonaio букв. – угольщик; члены существовавшего в Италии в первой четверти XIX в. тайного общества, боровшиеся против чужеземного гнета; организации карбонариев были также во Франции и других странах) и атеиста, считавшего, что общество наживы и эксплуатации человека человеком необходимо преобразовать на началах евангельской справедливости. Христианско-социалистические идеи Буше повлияли на французского утопического социалиста Луи Блана (1811–1882) и французского социалиста, теоретика анархизма П. Ж. Прудона (1809–1865).

Со второй половины 50-х гг. XIX в. на авансцену духовной жизни Западной Европы выходят коммунисты типа французского публициста и писателя Э. Кабе (1788–1856), стремящиеся в своих коммунах восстановить христианство без церквей, священников и таинств.

В это же время активными защитниками некоторых положений христианского социализма выступили священники-католики, что вызвало гнев Рима и появление соответствующих энциклик (лат. encyclicla от гр. enkyklios – *общий, для всех*; послание папы римского ко всем католикам) папского престола, в которых социализм обличался как «безнравственная теория».

Со времени своего зарождения и до Второго Ватиканского Собора (1962–1965) христианский социализм принимался в штыки папским Римом. Тем не

менее церковь не сидела, сложа руки. В 70-е гг. XIX в. различные церковные круги начинают создавать под своей эгидой рабочие организации.

Наряду с организацией христианских рабочих обществ, клерикалы приступили к созданию политических партий. Первой такой партией стала партия «Центр», возникшая в Германии в 1870 г. Несколько позже аналогичные партии были созданы в других странах. Так, например, в Люксембурге в 1880 г. возникла Христианско-социальная партия, в Нидерландах в 1908 г. — Христианско-историческая партия, в Швейцарии в 1912 г. — Демократическо-христианская партия. Эти партии получили название клерикальных, поскольку основную роль в их создании и деятельности играл клир (от гр. *klergos* — жребий; христианское духовенство первоначально избиралось по жребию; общее наименование служителей культа какой-либо церкви; клиром в христианской церкви именуется совокупность священников и церковных служителей).

Клерикальные партии официально провозгласили своей целью переустройство общественной жизни на принципах христианства.

Современный клерикализм располагает крупными политическими партиями. Им созданы свои профсоюзы, молодежные, женские и другие общественные организации. В настоящее время в странах Европы и Америки действует более 40 клерикальных партий.

В конце XIX в. начинают активизироваться христианские социалисты в Англии, как бы продолжая традицию чартизма (англ. *chartism* от *charter* — хартия; гр. *chartion*, уменьш. от *chartes* — бумага; массовое движение английских рабочих середины 30-х — начала 50-х гг. XIX в., борющихся за проведение Народной хартии, требования которой касались демократизации государственного строя Англии), в котором религиозный компонент был обозначен еще в первой половине XIX в. После 1877 г. этот компонент интенсивно культивировался в рамках гильдии св. Матфея, социалистической организации, объединяющей представителей духовенства англиканской церкви (государственной церкви Англии, возникшей в период Реформации в XVI в. и сочетавшей католический догмат о спасающей силе церкви с протестантским учением о спасении личной верой). Гильдия была особенно активна в период с 1877 г. по 1914 г.

Аналогичную активность проявили Христианский социальный союз (1889 — 1919), объединявший представителей различных исповеданий и включавший 25% священников, и Церковная социалистическая лига (1906 — 1924), близкая к лейбористской партии (Рабочая партия Великобритании, основанная в 1900 г.).

Общим для всех этих организаций как в Англии, так и на континенте, было признание социализма как «экономической реализации Св. Писания», а также участие в рабочем движении.

Не минула сия чаша и Русской православной церкви. В феврале 1905 г. группа видных церковных деятелей подготовила официальную записку «О современном положении православной церкви». Одновременно на рассмотрение правительства была внесена записка «Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас православной церкви», составленная комиссией профессоров Петербургской Духовной Академии от имени первенствующего члена Синода митрополита Антония (1864 — 1936). Идеи церковного обновления, представленные в этих и других записках, нашли поддержку у многих провинциальных священников. Затем на этом поприще были предприняты еще более смелые шаги, связанные с идеей русского «христианского социализма».

После Февральской революции 1917 г. в России были предприняты попытки сблизить церковь с рабочим классом. В этот период наибольшую известность получил образовавшийся в марте 1917 г. Всероссийский союз демократического духовенства и мирян, одним из руководителей которого был священник А. И. Введенский (1888 — 1946). Это союз выступал в поддержку эсеровской (эсеры —

партия социалистов-революционеров, выражавшая преимущественно интересы крестьянства) социально-политической программы.

С приходом к власти большевиков наметился новый и глубокий раскол в православной церкви. На данном этапе религиозного обновленчества, отмечал Введенский, главной задачей является нахождение таких гибких форм христианства, которые соответствовали бы XX в. — веку новых социальных проблем, веку радио и Альберта Эйнштейна.

Новая политическая ориентация обновленческого движения, осудившего консервативные круги церкви и заявившего о своей поддержке политики социалистического государства, была резюмирована в 1923 г. Поместным Собором обновленческой церкви.

Позднее движение обновленцев было заторможено патриархом Тихоном (В. И. Белавин, 1865—1925). После 1923 г., провозгласив принцип аполитичности церкви, Тихон объявил обновленцев раскольниками и предал их проклятию. Постепенно обновленческое движение стало идти на убыль. Вполне определенно наметилось их сближение со староцерковниками. Со смертью Введенского в 1946 г. погасли последние искры обновленчества.

Идеи «православного социализма» вновь ожили в 90-е гг. после развала СССР и начавшегося вслед за этим глубокого социально-экономического кризиса, а также кризиса нравственных и политических устоев общественной жизни. Пропагандисты «обновленного социализма» устремили свои взоры на Запад в надежде, что тот поделится своим позитивным опытом. И что же они узрели?

С 1960 г. в Англии было учреждено Христианское социалистическое движение. В 80-е гг. оно призвало лейбористскую партию поддерживать ориентацию на общественную собственность и сотрудничать с рабочими кооперативами.

В XIX в. идеи христианского социализма начали находить своих сторонников в США, которые попытались создать различные религиозные колонии и коммуны, декларируя при этом совпадение идеологий социализма и христианства.

В 1951 г. намечается сближение социализма и католицизма. К тому времени Ватикан обнаружил, что между социальным учением церкви и Франкфуртской декларацией Социалистического интернационала имеются многие точки соприкосновения. В ходе этого сближения руководству римской церкви пришлось отказаться от главных обвинений в адрес христианского социализма, а социал-демократы вынуждены были скорректировать свои представления о марксизме. В качестве общего социального идеала социалисты и католики выдвинули борьбу за экономическую демократию, которая должна заменить «олигархию капитализма» и «тиранию социализма».

Прологом к этому диалогу можно считать активизацию экуменического (ср.-лат. *oecumenicus* — вселенский от гр. *oikoumene* — обитаемая земля; движение за объединение всех христианских церквей) движения, начало которому в XX в. положила протестантская церковь США и Англии. В 1948 г. усилиями различных экуменических групп была создана межхристианская организация Всемирный совет церквей. В 1961 г. это совет пополнился Русской православной церковью. На базе экуменизма была провозглашена доктрина «христианского объединения Европы».

На всех этапах разработки планов «европейской духовной интеграции» Ватикан прилагал много сил для теоретического обоснования необходимости существования объединенной на христианских началах Европы. При этом он открыто претендовал на роль руководящей религиозно-моральной силы в решении многих проблем Европейского континента.

Сказанное не следует понимать только как политику церкви, забывая о богословской подоплеке этой политики. Сегодня богословие — не просто систематизированное изложение вероучения, но и своеобразная «политология», замешанная на светской философии и социологии. Примером последнего служит

так называемая «теология освобождения», претендующая на то, чтобы отвечать чаяниям бедных и угнетенных, поскольку, во-первых, солидаризируется с ними и, во-вторых, стремится объяснить их положение при помощи социального анализа.

Представители «теологии освобождения» призывают не закрывать глаза на то, что современная богословская наука не может не испытывать влияния со стороны социально-экономической и культурной жизни общества, не может игнорировать животрепещущие социально-политические проблемы. Поэтому исходной познавательной-практической установкой для этих богословов служит включенность в проблематику современного мира. Их не интересует абстрактные, вневременные отношения к Богу. Они в первую очередь озабочены тем, что означает вера в Бога в жизни современного им общества.

Еще более радикально проблема включенности религиозно настроенной личности в социальную ситуацию трактуется современными неопротестантами в лице богословов, отрицающих существование Бога как особой «идеальной сущности». Знаменем этой переоценки традиционных религиозных ценностей является теология «смерти Бога». Представители данной теологии утверждают, что вместе со «смертью Бога» должны отмереть и некоторые черты, обычно приписываемые Иисусу Христу. Последнее означает усиление человеческого начала в Христе и освобождение людей от мистического страха перед бесконечно загадочным, потусторонним Богом. При этом подчеркивается, что современный верующий интересуется не просто Богом, «повисшим в метафизическом небе», а жизнью и смертью Иисуса.

По словам радикальных богословов неопротестантизма, «смерть Бога» повлекла за собой возвышение человеческого начала в Иисусе. Поэтому быть христианином — значит быть не богобоязненной «тварью», а человеком, который страдает, любит, творит себя и мир культуры. Именно таким примером и служит Иисус, который активно участвовал в политической жизни современного ему общества и ему не были чужды человеческие чувства ненависти, любви и пр. Его необыкновенность и исключительность заключаются в отсутствии всякого эгоизма, в жизни для других и с другими.

Теологи «смерти Бога» считают, что самый сильный удар по основам христианства нанес современный протест против безропотной и бездумной веры. В связи с этим они ставят вопрос о той роли, которую в XX—XXI вв. должно выполнять христианство.

Современное христианство, по мнению представителей данной теологии, идущих вслед за датским философом-экзистенциалистом С. Кьеркегором (1813—1855) и Ф. М. Достоевским (1821—1881), приняло на себя всю тяжесть страданий и мук, вызванных потерей Бога. Это определяет необходимость новой разновидности атеизма, одновременно являющегося новой разновидностью религии — «атеистического христианства», для которой Иисус является воплощением живого человеческого опыта, чувственной реальности, лишенной всяких мистических потусторонностей. «Смерть Бога» означает очеловечивание Бога, то есть перенесение его святости на человеческий мир.

Благодаря подобного рода богословским построениям их идеологам удалось связать богословие и социологию. Например, в «теологии освобождения» богословский анализ основан не на умозрительных умозаключениях, а на объективных данных, полученных с помощью социологических исследований.

Хотя «теология освобождения» и считает себя церковной теологией, но она не связывает себя с каким-то идеальным образом церкви, который не отражает ничего реального. Более того, «теологи освобождения» не считают себя поставленными на службу церковной иерархии в качестве официальных богословов. Они рассматривают церковь как своеобразно понятый народ, который делится на классы, вовлечен в социальные конфликты и т. д.

Особенно бурно расцвела «теология освобождения» в Латинской Америке, знаменуя зарождение новых форм и нового понимания церкви, которая призвана изменить структуры власти, относящиеся как к традиционной институциональной церкви, так и к существующему социально-политическому и экономическому порядку.

По словам английского исследователя Д. Б. Форрестера, в отличие от южного полушария в северном полушарии «церкви бедняков» как таковой не существует. Позиция же традиционной церкви весьма двусмысленна, ибо она утверждает одновременно и общечеловеческие, гуманные ценности христианства, и ценности в целом благополучного среднего класса, вряд ли осознавая при этом глубину противоречий между ними. Такая социальная позиция возможна только для «приватизированного» буржуазией варианта христианской веры. Тем не менее, считает Форрестер, уже наблюдаются признаки зарождения новой теологии, имеющей реальное будущее. Об этом свидетельствует реакция верующих христиан на ряд современных кризисов (кризис законности, институциональности и т. п.).

Социальный смысл секуляризации. Кризис современного богословского сознания христианина можно рассматривать в контексте процесса секуляризации (ср.-лат. *oecumenicus* — *вселенский* от гр. *oikoumene* — *обитаемая земля*; движение за объединение всех христианских церквей), то есть в контексте процесса освобождения человека и общества от власти церкви и организованной, институциональной религии.

Процесс секуляризации имеет длительную и непростую историю. Поначалу понятием «секуляризация» обозначались акции по изъятию из-под юрисдикции церковных властей земельных владений. Позднее антиклерикальные крути стали оценивать явления секуляризации как позитивный процесс, приводящий к освобождению современного человека из-под власти религиозных структур. В данном случае имеется в виду отделение церкви от государства, освобождение сферы образования от церковного надзора и т. д.

По мнению Р. Мертона, процесс секуляризации направлен не столько на размежевание с религией, сколько на размежевание с богословием. Религия, писал он, понимается в данном случае как единство моральных верований и соответствующей религиозной практики, что в совокупности образует систему веры и благочестия. Религиозная этика способна косвенно стимулировать науку, хотя отдельные научные открытия могут вызывать ожесточенные нападки богословов. Поэтому следует разграничивать сознательные намерения, четко сформулированные цели религиозных лидеров и последствия богословских учений, часто непредвиденные. Если это понятно, не таким уж удивительным и необъяснимым покажется тот факт, что Лютер и его сподвижник Ф. Меланхтон (1497—1560) прокляли космологию Коперника. «Этот болван, — ругался Великий Реформатор в адрес Коперника, — хочет перевернуть все астрономическое искусство. Но, как указано в Священном Писании, Иисус Навин остановил Солнце, а не Землю». Кальвин тоже противился признанию многих научных открытий своего времени, тогда как восходящая к нему религиозная этика вдохновляла желающих на занятия естественными науками.

Любопытно, что такой известный протестантский теолог, как Д. Бонхёффер (1906—1945), казненный гитлеровцами за участие в движении Сопротивления, допускал возможность усиления религиозного начала в человеке благодаря секуляризации, которая освобождает некоторые сферы жизни общества и культуры от чрезмерной опеки со стороны религиозных институтов. По мнению Бонхёффера, в современном мире «Бог как моральная, политическая, естественнонаучная гипотеза отброшен», а вместе с ним отброшена и «пастырская миссия» церкви. Нынешний мир не нуждается в идее Бога, которая раскалывает мир на две несоединимые части. Сущность же христианства

заключается, по Бонхёфферу, в любви к ближнему. Христианское учение о любви к ближнему должно реализовываться не на словах, а практически, то есть в «делании справедливого для людей», что предполагает активное сопротивление силам социального зла.

Антирелигиозная пропаганда, как отмечает немецкий социолог П. Бергер, усиливает эффект секуляризации, но лишь до определенного предела, о чем свидетельствует опыт атеистической пропаганды и репрессивных мер в бывших социалистических странах. В то же время прорелигиозная политика также не может сдерживать темпы секуляризации. По мнению немецкого ученого, протестантизм гораздо в большей мере «ответственен» за секуляризацию, чем католицизм, ибо именно протестантизм «расколдовал» европейский мир (М. Вебер) и способствовал превращению церкви в сообщество верующих, а не во всеохватывающий социальный институт.

Наследниками секуляристских идей в современном западном обществе являются группы интеллигенции, представленные двумя крупными международными организациями — Всемирным союзом свободомыслящих и Международным гуманистическим и этическим союзом. Платформы обеих организаций объединяют отрицание сверхприродных начал и потусторонней жизни, проповедь светской морали и стремление выработать альтернативу религии.

В русле движения современных свободомыслящих оформился так называемый эволюционный гуманизм, представители которого настаивают на радикальном пересмотре идей христианского гуманизма, касающихся места и роли человека в мире, а также ратуют за отделение сферы морали от религиозных ценностей. В позитивном плане ими ставится задача с помощью науки помочь человеку осознать цели эволюции мира и сообразно этому действовать.

Такой взгляд на духовный мир человека предполагает новое понимание взаимоотношения этики и эволюционной науки. Основную задачу эволюционной этики свободомыслящие видят в том, чтобы согласовать все следствия человеческих действий с познанной эволюционной тенденцией развития человеческого вида.

Некоторые сторонники эволюционного гуманизма апеллируют к религии как области, в которой может быть открыта тайна смысла жизни. По их мнению, если смысл жизни нельзя найти в самой биологической науке, то его необходимо найти где-то «посередине» между религией и эволюционной теорией.

Бергер считает, что современное состояние теологии можно назвать с известными оговорками «неолиберализмом», допускающим радикалистские варианты типа полного отрицания религии в виде «атеистического христианства», но при этом требующим сохранения веры. Этот «неолиберализм» допускает предельную субъективизацию религиозной жизни, связанную с перемещением ее центра из космогонии (создание мира Богом) в психологию (сопереживание религиозных ценностей), из истории (история от Адама и Евы до наших дней) в биографию (биография Иисуса Христа).

Религия все в большей степени превращается или в набор вариантов психотерапевтических программ, или в совокупность экзистенциалистских символов, или в комбинацию первого и второго. Это особенно характерно для современного протестантизма, но похожие процессы имеют место и в других конфессиях.

Таким образом, констатирует Бергер, структуры современных индустриальных обществ разрушают традиционные религиозные институты, порождая секуляризацию, плюрализм и субъективизацию веры.

Очень остро проблема секуляризации стоит в современной Индии в связи с обострением религиозно-общинных конфликтов.

После провозглашения независимости Индии ее Конституция отвергла систему каст. Все вопросы, связанные с браком и разводом, были существенно реформированы и унифицированы, зачастую совершенно противоположным

образом по сравнению с традиционным индуским правом, ставящим женщину в бесправное положение. Это было настоящей революцией, но значение ее не следует переоценивать, поскольку новый закон оставался законом именно индуского права, хотя и реформированного, так как он применяется только к индусам (за исключением некоторых отсталых общин), а не ко всем гражданам Индии.

Принципы секуляризации, закрепленные в Конституции Индии 1950 г., стали идеологическим и правовым базисом для последующей модернизации и кодификации традиционного права индусов.

Актом о 42-й поправке Конституции, принятым в 1976 г., Индия стала называться «Суверенной, Социалистической, Светской Демократической Республикой».

Как отмечает Н. А. Крашенинникова, в мировой литературе существуют разные точки зрения на феномен индийского секуляризма в правовой сфере. Некоторые авторы ищут корни индийского секуляризма в самом индуизме. Их точка зрения стала идейным оружием индийских умеренных реформаторов, доказывающих полную совместимость индуизма с западным понятием секуляризма. По словам этих авторов, в индуизме всегда отсутствовала религиозная организация, которая могла бы конфронтировать с государством, а множество гуру, пандитов, садху и т. д., выполняющих в той или иной форме клерикальные функции, не способны к эффективной политической роли. Подобные аргументы оказываются весьма уязвимыми, если учитывать реальное состояние дел в политической жизни современной Индии, где религиозно-общинная рознь отнюдь не затухает, а националистические настроения крайних радикалов, использующих в своей борьбе религиозный фактор, часто выплескиваются на политическую арену Индии в виде антигосударственных демаршей.

Широкая веротерпимость как основа индийского государственно-правового секуляризма, а не отказ от религии как таковой, стала программным требованием партии Индийский Национальный Конгресс перед принятием Конституции Индии 1950 г.

До 1976 г. в индийской Конституции не было прямых указаний на светский характер государства. Не упоминаются слова «секулярный» и «светский» в тех статьях Конституции, которые дают основание говорить об особой форме политического секуляризма, закрепленного Конституцией. Главные положения индийского секуляризма были закреплены в части III Конституции Индии об основных правах индийских граждан: о равенстве индийских граждан перед законом (ст. 14), о равных возможностях при найме на работу (ст. 16), о защите некоторых прав, касающихся свободы слова (ст. 19). Эти права должны действовать без учета религиозной принадлежности индийских граждан.

В настоящее время индуское право остается для огромного большинства индусов единственным важным корпусом права, регламентирующим их личный статус, который включает имущественные и неимущественные права, предпринимательское право. Однако не будем забывать, что больше половины индусов, живущих в деревнях, не спешат следовать новым прогрессивным законам и продолжают руководствоваться теми законами, которым следовали их предки. Поэтому успех законодательных реформ не может быть достигнут одним росчерком пера, а требует длительной, кропотливой работы и во многом зависит от темпов развития экономики Индии.

В результате проведения политики индустриализации, укрепления позиций государственного сектора в национальной экономике, развития собственной промышленной базы Индия превратилась из аграрной страны в крупную аграрно-индустриальную державу. По общему объему валового национально-го продукта к концу 70-х гг. он вошла в первую десятку стран мира.

Значительные достижения имеет Индия и в социальной сфере. В настоящее время средняя продолжительность жизни индийцев по сравнению с 1947 г.

возросла на 20 лет. Ликвидированы такие болезни, как оспа и холера, в прошлом ежегодно уносившие миллионы человеческих жизней. Резко возросло число учащихся и студентов.

Достижения независимой Индии не означают, что на пути своего продвижения вперед она не сталкивается с многочисленными и серьезными трудностями. К их числу относятся демографические проблемы, существенно влияющие на экономический рост страны. Ежегодно население Индии увеличивается примерно на 15 млн. человек, которых нужно прокормить, обучить, обеспечить жильем и работой. На территории страны, занимающей всего 2,4% площади земного шара, сосредоточено 15% мирового населения.

В условиях прогрессирующего роста населения и порождаемых демографической напряженностью проблем усиливается политическая борьба, происходит всплеск националистических и шовинистических настроений, крепнет тяга к авторитарным формам правления.

Сегодня демографическая проблема в Индии приобрела вполне определенный политический характер, обусловленный конфликтами на религиозно-общинной почве, особенно в связи с ростом безработицы.

Вполне естественно, что в подобных условиях в индийском обществе обостряются социальные проблемы, усиливается напряженность, происходит активизация различных партий, организаций, групп, движений, выступающих на религиозно-общинной, кастовой, этнической и языковой основе. Используя недовольство ухудшающимся социально-экономическим положением слоев и групп, возмущения дискриминациями, основанными на принципе кастовости, на религиозной и племенной принадлежности, на языке и т. п., эти политические организации далеко не всегда способствуют преодолению социальных конфликтов, а подчас даже обостряют их.

Повышение местных языков в общественной жизни Индии требовало изменения административного деления страны, установленного англичанами в ходе завоевания Индии, то есть возникла проблема выделения этногеографических областей, связанных единством языка и традиционной культуры. Так на повестку дня был поставлен вопрос о языковых (или лингвистических) провинциях. Первым практическим шагом в этом направлении явилось решение, принятое на сессии Индийского Конгресса в 1920 г. о преобразовании сети местных организаций Конгресса по новому принципу — на основе лингвистических провинций, получивших название «конгрессовских», поскольку они не имели официального признания и не соответствовали принятому административному делению страны. Предложенная схема послужила основой того административного деления, которое было осуществлено уже после завоевания Индией независимости, а именно — в 1956 г.

В колониальный период политико-лингвистическая ситуация резко осложнялась усилением вражды между индусами и мусульманами в связи с позицией Мусульманской лиги, взявшей в 1939 г. курс на раздел страны в соответствии с концепцией «двух наций» — индийской и мусульманской. Эта псевдоконцепция оправдывала тезис о двух «национальных языках» — хинди и урду.

Языковая проблема в Индии, еще весьма далекая от своего приемлемого если не для всех, то для многих решения, оказывается одним из инструментов в борьбе и столкновениях разнонаправленных политических сил, включая те силы, которые представлены крайними националистами и сепаратистами.

В 70—80-е гг. многочисленные межобщинные столкновения имели место в таких штатах, как Мадхья Прадеш, Гуджарат, Бихар и др.

Религиозная и кастовая принадлежность продолжает играть немаловажную роль в подборе и расстановке кадров в управленческом аппарате монополистических групп. В Индии наиболее предприимчивой религиозной общиной являются парсы, выходцы из Ирана, откуда они бежали в VII—IX вв., спасаясь

от насильственного насаждения ислама. Их религия — зороастризм. В настоящее время во всем мире насчитывается почти 120 тыс. парсов, из них около 60% живут в Бомбее. В отличие от индусов наиболее высокое положение в общине парсов занимают деловые люди. До 70-х гг. в числе 20 крупнейших монополистических групп две контролировались парсами. Среди них самой знаменитой и богатой является группа Таты, которой принадлежат крупные сталелитейные, автомобильные, цементные, химические, текстильные, джутовые предприятия, фешенебельные гостиницы, ряд ведущих периодических изданий страны.

Во многих районах Индии активизировали свою деятельность разнообразные силы регионализма и этнического шовинизма, находящие свое выражение прежде всего в требовании трудовой занятости для коренного населения данного штата, поскольку большинство индийских штатов созданы на основе языковой общности проживающего на их территории населения.

Наличием определенной напряженности всегда отличалась политическая ситуация в северо-восточных штатах Индии с их пестрым этническим и религиозным составом населения. Мелкие и крупные беспорядки постоянно будоражат штат Ассам. В последние десятилетия они провоцировались такими националистическими организациями, как «Всеассамский студенческий союз» (возник в 1978 г.) и «Олл Ассам гана санграм паришад» (эта организация создана в 1979 г.). Выдвинув лозунг «Прочь чужаков!», шовинистические группировки этих организаций настаивают на лишении избирательных прав и высылки из Ассама всех лиц неассамского происхождения, переселившихся сюда после 1951 г., а их насчитывается около 5 млн. человек из 20-миллионного населения штата. Ради достижения своей цели националисты прибегают к тотальному насилию в отношении всех бенгальцев, мусульман, непальцев. При этом совершаются нападения на государственные учреждения, полицейские участки, дома граждан, разрушаются дороги, физически устраняются прогрессивные политические деятели. Шовинистический террор доходил до того, что вырезались жители целых деревень.

Социальная напряженность в современной Индии обычно принимает и форму межкастовых столкновений, которая характеризуется индийскими журналистами как «кастовая война». Согласно данным полицейских властей, за 1974—1976 гг. число зафиксированных случаев жестокого обращения с неприкасаемыми (хариджанами) увеличилось на 41%. Еще быстрее эта цифра стала возрастать в период правления «Джаната парти». Так, например, если в 1976 г. было зарегистрировано 7262 подобных случаев, то в 1977 г. уже фигурировало 12017 аналогичных случаев, в 1978 г. — 16685, в 1979 г. — 13793, в 1980 г. — 13748.

Неэффективность разрешения современных социальных проблем индийского общества в рамках межкастовых противоречий толкает массы отчаявшихся на поиск новых способов преодоления жизненных невзгод. Однако эти новые способы, как правило, не отличаются новизной и вполне вписываются в религиозную традицию. Под религиозными знаменами сплачиваются касты, образуются межкастовые союзы и разгораются религиозные конфликты, часто жестокие, беспощадные и кровавые.

Пример Индии для нас весьма поучителен тем, что убедительно демонстрирует следующее: проблема секуляризма — это отнюдь не повод для сугубо академических диспутов, а животрепещущая для современного общества проблема, требующая для своего решения тщательного экономического, социологического и правоведческого анализов.

Религия в жизни современного секулярного общества. При рассмотрении вопроса о роли религии в жизни современного промышленно развитого и секулярного общества невозможно обойтись без социологического анализа. В данном случае предметом такого анализа будут США, где религия проявляет

себя одновременно и как политический фактор, и как публичная риторика, и как приватное достояние личности.

В Соединенных Штатах, где отделение церкви от государства было провозглашено еще в 1789 г. в Билле о правах, религиозные предпочтения отданы на откуп индивидууму, хотя религия и объявляется духовной опорой общества. Именно в Соединенных Штатах религиозная традиция со всей определенностью ориентирована на рыночные отношения. Она должна быть «продана» клиентам с учетом «маркетинговых затрат», а клиенты не ограничены в праве «покупать» религиозный «товар» (П. Бергер).

Плюралистическая ситуация в духовной сфере — это прежде всего ситуация «рыночного многоголосия». В таком случае религиозные институты становятся в известном смысле «торговыми агентствами», а религиозные ценности — разновидностью «потребительских благ». И это вовсе не преувеличение и не метафора. В современном промышленно развитом обществе церковь не выглядит «ангелом», парящим над миром. В лице своих представителей она весьма активно и энергично проводит свою собственную экономическую политику по всем правилам рыночных отношений. Перефразируя известную поговорку, можно сказать: не духом единым жив человек.

Социологические исследования подтверждают тот факт, что в США доля религиозной активности становится проявлением рыночной экономике, где понятие «престиж» играет весьма существенную роль для указания на принадлежность к определенным социальным группам (например: престижно в ряде случаев посещать церковь, престижно в определенных ситуациях считаться набожным человеком и т. д., чтобы тебя не заподозрили, скажем, в финансовой несостоятельности).

Большинство американцев принимают в качестве непререкаемого постулата, что мораль коренится в религии. Этой же точки зрения придерживались практически все американские президенты, начиная с первого президента Джорджа Вашингтона (1732–1799).

Несмотря на отделение церкви от государства, почти все президенты США считали себя христианами, хотя одни из них были чисто формальными приверженцами той или иной христианской церкви, другие же — более благочестивыми.

Здесь надо заметить, что отделение церкви от государства в Соединенных Штатах было вызвано не антиклерикализмом американских политических деятелей, а отсутствием доминирующей традиционной церкви, способной претендовать на роль народной и официальной церкви. Отделяя церковь от государства, политики одновременно провозглашали, что государственные институты зиждутся на религиозных основаниях. Поэтому религиозная символика включается в систему государственной символики США (например: клятва на Библии, молитвы перед открытием заседаний Конгресса, участие духовенства в инаугурационной обрядности и т. д.).

Анализ отношения президентов США к религии свидетельствует, что над всеми вероисповедными различиями царственно парит представление об особой миссии Соединенных Штатов в мире и божьем покровительстве янки. Эти представления можно назвать «гражданской религией» американцев. Главную роль в определении смысла данной «религии» для общества, где имеется множество различных вероисповеданий, сыграл Дж. Вашингтон, выступивший против преимуществ для любой из религий.

Американский социолог Л. Уорнер в своей работе «Гражданская религия и моральный порядок» (1983) пишет, что поиски «общей веры» американцев и их ключевых ценностей имеют свой исторический и институциональный контекст. Американская «гражданская религия» — это совокупность общенациональных представлений и символов о богоизбранности США, а также соответствующие

им формы поведения. Данный вариант «религии» нельзя отождествлять с какой-либо определенной социальной группой или конфессией, в частности, потому, что она постоянно меняет свои характеристики, расширяет свои морально-политические границы.

В процессе исторического развития выяснилось, что Америка не может стать «сообществом святых». Примерно в третьем поколении пуритан эта мечта стала забываться. Дух «новой Америки» во второй половине XVIII в. во многом выразил известный американский просветитель, естествоиспытатель и государственный деятель Бенджамин Франклин (1706—1790). Этот дух, считал Франклин, характерен своей устремленностью к мирским утилитарным ценностям, своими попытками секуляризировать ценности протестантской этики и сделать их достоянием усиливающихся средних слоев в Америке.

В центре моральной жизни американцев наряду с Богом и его заповедями постоянно стоял и стоит секулярный успех в мирских делах при соблюдении этических обязательств перед согражданами. Не случайно на первое место выдвигаются не отношения в рамках богослужений, а взаимные кредитные обязательства.

Хотя в последние десятилетия американцы отказались от идеи избранности своей страны и стали смотреть на будущее более трезво и даже скептически, но тем не менее продолжают призывать к повсеместному возрождению моральных ценностей, обусловленных ценностями религиозными. Эти призывы исходят в первую очередь от американских «новых правых», которые с американским флагом в одной руке и с Библией в другой руке уже не первые годы маршируют по улицам городов Соединенных Штатов.

Термин «новые правые» возник в 1975 г. для обозначения пестрой группы ультраконсерваторов, считающих себя «христианскими фундаменталистами» и утверждающих, что США утрачивают свой традиционный облик и свою ведущую роль в мире.

Американские «новые правые» не только широко декларируют свои взгляды, но и подтверждают их практическими действиями. По словам президента Общества христианской этики (США) Д. Магуайра, не так давно они способствовали поражению видных либеральных политических деятелей на выборах в Конгресс, провалили в 15 штатах поправку о равных правах для мужчин и женщин, содействовали активному проникновению религии в средства массовой информации, составили ударную силу в повороте республиканской партии вправо, побудили к регистрации на выборах ранее индифферентных к политике людей, агитируют за постоянное увеличение военных расходов, осуждают порнографию, употребление наркотиков, алкоголя. Все эти действия, декларации, призывы и осуждения пороков служат способом концентрации власти в руках правых, а не сколько-нибудь эффективным средством решения действительно существующих проблем, связанных с кризисными явлениями в духовной жизни американского общества.

Как отмечает Р. Хатчесон, в 60-е гг. устои «гражданской религии» поколебались под натиском новой мощной волны секуляризации. Углубились моральные кризисы, широко распространились восточные культы и многое другое, ранее чуждое духу янки. И тогда президенты решили усилить позиции «гражданской религии», начав подчеркивать свою личную религиозность в качестве преграды процессам духовной дивергенции (от лат. *divergere* — *обнаруживать расхождение*; расхождение, расщепление). Например, президент Л. Джонсон (1908—1973) стал часто посещать протестантские и католические храмы. Президент Р. М. Никсон (1913—1994) ввел моления в Белый дом. Однако война во Вьетнаме и Уторгейт (скандал с подслушиванием) продемонстрировали показной характер религиозности первого и второго. Поляризация религиозного и морального начал продолжала нарастать.

С избранием президента Дж. Э. Картера (р. 1924) началась борьба с секулярным гуманизмом, было выдвинуто требование введение молитв в публичные школы и т. п.

По словам Хатчесона, современное американское президентство напоминает пустую городскую площадь, на которой отсутствует церковь в качестве здания, организующего архитектуру этой площади. В этой ситуации институт президентства вынужден как бы заменять зримую церковь конкретной религиозной личностью, воплощающей в себе авторитет религии.

Выпячивание президентами в 70–80-е гг. своей принадлежности к определенному религиозному направлению предполагает не выступление против других направлений или вероисповеданий, а выступление против секулярной Америки. Но это, как считает Хатчесон, не помогает заполнить «пустоту городской площади».

По мнению социологов, секуляризационные процессы идут в США не столько за счет ухода людей из церквей, их разрыва с религией, сколько за счет переосмысления религиозных ценностей и переориентации на другие религиозные ценности, в том числе ценности вневероисповедной мистики.

Эта своеобразная роль религии в жизни современного американского общества предполагает и своеобразную роль религии в политике Соединенных Штатов. Если в европейских странах «национальные» церкви являются основой для разного рода клерикальных партий, то в США ничего подобного не наблюдается. Многочисленные американские церкви никогда не претендовали на «партийное строительство», чтобы противопоставить себя антиклерикальным партиям. К тому же они никогда не были в роли гонимых. Поэтому формы взаимодействия религии и политики в американском обществе имеют больше разнообразия и больше гибкости.

Опыт Соединенных Штатов со всей очевидностью свидетельствует, что институт президентства в многонациональных странах, где с самого начала их существования делалась ставка на «трудовую этику» в духе протестантизма, функционирует с опорой на «гражданскую религию», то есть с опорой на религиозно окрашенный морализм. Это отражается и на политике, проводимой президентом. По форме такая политика выглядит общенациональной и нравоучительной, а по существу выражает интересы наиболее влиятельных социальных сил. Весьма характерен в этом отношении пример 26-го президента США Теодора Рузвельта (1858–1919), который открыто заявлял, что хочет быть представителем «правлящего класса».

По словам одного из биографов Рузвельта, «будь его происхождение иным, то осенью 1881 г. ему не светило бы даже избрание в законодательное собрание штата». Конечно, блестящее выполнение Рузвельтом своих обязанностей даже на самых незначительных постах, мужество, проявленное им в испано-американской войне, многогранность и широта его интересов — все это свидетельствовало о его кипучей энергии и незаурядных способностях. И все же решающую роль в становлении Рузвельта как политика сыграл, по словам известного американского историка Эдварда Пессена, тутой кошелек, позволивший ему не придавать ни малейшего значения низким окладам на государственных должностях, заниматься литературой и жить на широкую ногу.

Заключение. Подводя итоги, можно отметить следующее:

1. Социология религии как самостоятельная социологическая дисциплина берет свое начало от работ Э. Дюркгейма и еще в большей степени от работ М. Вебера, хотя установочные ее положения коренятся в материалистическом понимании истории, представленном произведениями К. Маркса и Ф. Энгельса.

2. Социология религии как теоретическая дисциплина находится на стыке религиоведения, философии, социальной психологии, этнографии и политологии, поскольку социолог должен хорошо владеть знаниями из истории и теории

религии, свободомыслия и атеизма, а также знать основные предметы споров между философами и богословами, разбираться в вопросах социально-психологической мотивации поведения верующих и неверующих, для чего требуется учитывать разнообразные этнические факторы, не говоря уже о том, что этнография поставляет конкретный научный материал, обеспечивающий историческое изучение религии социологическими методами. Что же касается политологии, то вся история религии демонстрирует тесную связь деятельности церковных институтов с политикой в государственном масштабе. Таким образом, социологию религии следует рассматривать как комплексную дисциплину.

3. Ключевыми понятиями современной теоретической социологии религии являются: «социальный институт», «интеллигенция», «культурная гегемония», «церковь», «секта», «религиозная община», «религиозное сообщество», «теократия», «секуляризация» и др. Каждое из этих понятий, указывающее на определенную предметную область социологических исследований, предполагает спецификацию исследовательских методов, диапазон которых достаточно широк — от исторических методов анализа до структурно-функциональных. Поэтому для теоретической «состыковки» полученных с помощью этих методов результатов необходимы как методы теоретического моделирования, так и методы эмпирической проверки теоретических обобщений. Все это крайне усложняет работу социологов и требует создания неординарных исследовательских программ, учитывающих сложность и многогранность изучаемой предметной области.

КОНТРОЛЬНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ

1. Охарактеризуйте предметную область современной социологии религии.
2. Как вы понимаете связь религии в качестве социального института с социально-историческими функциями интеллигенции?
3. Что такое фетишизм и анимизм?
4. В чем заключается отличие фейербаховской трактовки религиозного сознания от марксистской?
5. Каковы характерные черты социологии религии М. Вебера?
6. Что такое теократия?
7. Что такое секуляризация?

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Боги, брахманы, люди.** Четыре тысячи лет индуизма: Пер. с чеш. — М.: Наука, 1969. — 416 с.
- Богословский В. А.** Очерк истории тибетского народа. — М.: Восточная литература, 1962. — 192 с.
- Бойс М.** Зороастрийцы. Верования и обычаи: Пер. с англ. — М.: Наука, 1987. — 303 с.
- Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.** Индия в древности. — М.: Наука, 1985. — 758 с.
- Бэшем А. Л.** Чудо, которым была Индия: Пер. с англ. — М.: Наука, 1977. — 616 с.
- Васильев С. Ф.** Культы, религии, традиции в Китае. — М.: Наука, 1970. — 484 с.
- Вебер М.** Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения: Пер. с нем. — М.: Прогресс, 1990. — С. 61—272.
- Гараджа В. И.** Протестантизм. — М.: Политиздат, 1971. — 200 с.
- Граммши А.** Тюремные тетради // Избранные произведения: Пер. с итал. — В 3 т. — Т. 3. — М.: Политиздат, 1959. — 565 с.

- Григорьева И. В.** Исторические взгляды Антонио Грамши. — М.: Изд-во МГУ, 1978. — 296 с.
- Григулевич И. Р.** История инквизиции. — М.: Наука, 1970. — 448 с.
- Грюнебаум Г. Э. фон.** Классический ислам: Пер. с англ. — М.: Наука, 1986. — 216 с.
- Гусева Н. Р.** Индуизм. — М.: Наука, 1977. — 327 с.
- Донини А.** У истоков христианства: Пер. с итал. — М.: Политиздат, 1989. — 366 с.
- Ислам:** Краткий справочник. — М.: Наука, 1983. — 159 с.
- Кривелев И.** История религий. — В 2 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1988. — 445 с.; Т. 2. — М.: Мысль, 1988. — 382 с.
- Куручкин П. К.** Эволюция современного русского православия. — М.: Мысль, 1971. — 270 с.
- Левада Ю. А.** Социальная природа религии. — М.: Наука, 1965. — 263 с.
- Лозинский С. Г.** История папства. — Москва: Политиздат, 1986. — 382 с.
- Лосев А. Ф.** Античная мифология в ее историческом развитии. — М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1957. — 620 с.
- От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела.** — М.: Мысль, 1969. — 304 с.
- Религия в политической жизни США.** — М.: Наука, 1985. — 225 с.
- Смирин М. М.** Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. — М.: Наука, 1978. — 237 с.
- Степанянц М. Т.** Мусульманские концепции в философии и политике (XIX — XX вв.). — М.: Наука, 1982. — 248 с.
- Тайлор Э. Б.** Первобытная культура: Пер. с англ. — М.: Политиздат, 1989. — 574 с.
- Токарев С.** Религия в истории народов мира. — М.: Политиздат, 1976. — 1986. — 576 с.
- Философия эпохи ранних буржуазных революций.** — М.: Наука, 1983. — 584 с.
- Францев (Францов Г. П.) Ю. П.** У истоков религии и свободомыслия. — Москва — Ленинград: Изд-во АН СССР, 1959. — 574 с.
- Фрейдэнберг О. М.** Миф и литература древности. — М.: Наука, 1978. — 606 с.
- Фрзсер Дж.** Золотая ветвь. — М.: Политиздат, 1986. — 703 с.
- Чаттопадхья Д.** Индийский атеизм. — Москва: Прогресс, 1973. — 344 с.
- Шарль де Бросс о фетишизме.** — М.: Мысль, 1973. — 208 с.
- Шейнман М. М.** Христианский социализм. История и идеология. — М.: Наука, 1969. — 316 с.
- Яблоков И. Н.** Методологические проблемы социологии религии. — М.: Изд-во МГУ, 1972. — 133 с.
- Яблоков И. Н.** Социология религии. — М.: Мысль, 1979. — 182 с.
- Ясперс К.** Философская вера // В кн.: Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. — М.: Политиздат, 1991. — С. 420—508.

