

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ  
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования

«Башкирский государственный педагогический университет им. М.  
Акмуллы»

Кафедра философии, социологии и политологии

## **Учебно-методический комплекс**

### **Роль религии в современных социальных процессах: секуляризация и десекуляризация**

Рекомендуется  
для магистратуры по направлению 033300 - Религиоведение

**Уфа 2013**

## **ПОЯСНИТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКА**

Курс религиоведения как и отдельная дисциплина «Роль религии в современных социальных процессах: секуляризация и десекуляризация» принимает непосредственное участие в профессиональной подготовке специалистов в педагогической, правовой областях, в сфере здравоохранения, культуры, искусства, журналистики, управления, социальной работы, в военной области: экономистов, философов, историков, юристов, политологов, социологов, психологов, врачей, искусствоведов, библиотекарей, работников правоохранительных органов и др. Опосредованно курс религиоведения оказывает помощь в профессиональной подготовке магистрантов других специальностей.

### **1. ЦЕЛИ И ЗАДАЧИ:**

**Цель:** внести свой вклад в овладение достижениями мировой и отечественной культуры, свободное самоопределение молодежи в мировоззренческих позициях, формирование духовности личности.

В ходе ее достижения решаются следующие задачи: познакомить магистрантов с основными теоретическими подходами социологической интерпретации религии, показать соотношение социологии религии с философией и теологией, рассмотреть основные направления социологии религии, подчеркнуть глубинные причины секуляризации/десекуляризации; трансформации религии, изучить влияние религии на образ жизни верующих.

### **2. ТРЕБОВАНИЯ К РЕЗУЛЬТАТАМ ОСВОЕНИЯ ОСНОВНЫХ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ПРОГРАММ МАГИСТРАТУРЫ**

**Магистрант должен обладать следующими общекультурными компетенциями (ОК):**

- способностью совершенствовать и развивать свой интеллектуальный и общекультурный уровень, добиваться нравственного и физического совершенствования своей личности (ОК-1);

- способностью к самостоятельному обучению новым методам исследования, к изменению научного и научно-производственного профиля своей профессиональной деятельности, к изменению социокультурных и социальных условий деятельности (ОК-2);

- готовностью к активному общению в научной, производственной и социально-общественной сферах деятельности (ОК-3);

- способностью свободно пользоваться русским и иностранными языками, как средством делового общения; способность к активной социальной мобильности (ОК-4);

- способностью использовать на практике навыки и умения в организации научно-исследовательских и научно-производственных работ, в управлении коллективом, влиять на формирование целей команды, воздействовать на ее социально-психологический климат в нужном для достижения целей направлении, оценивать качество результатов деятельности (ОК-5);

- готовностью к принятию ответственности за свои решения в рамках профессиональной компетенции, способность принимать нестандартные решения, разрешать проблемные ситуации (ОК-6);

- способностью к адаптации к новым ситуациям, переоценке накопленного опыта, анализу своих возможностей (ОК-7);

- способностью методами участия в совместной работе в составе коллектива над общими научными проектами, требующими углубленных профессиональных знаний (ОК-10);

- способностью во всех областях своей учебной и научной деятельности целиком и полностью соответствовать общим и специфическим нормам преподавательской этики (ОК-12).

### **3. Магистр должен обладать следующими профессиональными компетенциями (ПК):**

*в области научно-исследовательской деятельности:*

- способностью использовать знание природы и специфики современных религиозных проблем, места религиоведения в культуре нашего времени, основных тенденций ее развития; роли религиоведения в современных интеграционных процессах формирования единой культуры (ПК-1);

- способностью использовать знание специфики онтологического, гносеологического и аксиологического аспектов религиозного знания, знание основных категорий религиозных дисциплин (ПК-2);

- способностью использовать знание основных современных концепций мирового и отечественного религиоведения, их главных авторов, школ и направлений, концептуальных различий между ними, основного содержания религиозных дискуссий современности (ПК-3);

- способностью использовать знаний специфических особенностей религиозной и религиозно-философской мысли Запада и Востока, религиозной и светской философии, знакомство со священными текстами религий мира (ПК-4);

- умением самостоятельно анализировать религиоведческую, философскую, социально-политическую и научную литературу, на основании научного анализа тенденций социального, экономического и духовного развития общества делать прогнозы и выдавать рекомендации, осуществлять поиск информации через библиотечные фонды, компьютерные системы информационного обеспечения, периодическую печать (ПК-8);

- способностью внести оригинальный вклад в дисциплину в соответствии с основами предметной области (ПК-9);

*в области педагогической деятельности:*

- способностью использовать профессиональные знания в области педагогики высшего профессионального образования (ПК-17);

- способностью использовать профессиональные знания в области методики преподавания религиоведения (ПК-18);

- способностью использовать профессиональные знания в области информационных технологий в науке и религиоведческом образовании (ПК-19);

- способностью использовать профессиональные знания в области истории отечественного и зарубежного религиоведения (ПК-20);

- способностью использовать профессиональные знания в области социологии религии (ПК-21);

- способностью использовать профессиональные знания в области религии и политики (ПК-22);

*в области организационно-управленческой деятельности:*

- готовностью к практическому использованию полученных углубленных знаний в принятии управленческих решений (ПК-25);

- способностью использовать на практике умения и навыки в организации исследовательских и проектных работ в управлении коллективом (ПК-26).

#### 4. Структура дисциплины (учебно-тематический план)

Общая трудоемкость дисциплины составляет 2 (две) зачетные единицы, 72 часа, из них 36 часов аудиторных занятий, 36 часов самостоятельной работы и зачет.

№ п/п	Раздел Дисциплины	Семестр	Неделя семестра	Виды учебной работы, включая самостоятельную работу студентов и трудоемкость (в часах)			
				лекции	семинары, коллоквиумы	практич. зан.	самостоятельная работа
	<b>РАЗДЕЛ I. Базовые проблемы и основные теоретические подходы социологической интерпретации религии</b>	2	1-2				
1	<i>Тема 1.1. Введение. Основные принципы социологического рассмотрения религии. Понятие секуляризации.</i>			1	2		2
2	<i>Тема 1.2. Веберовская социология религии. Проблема секуляризации.</i>			1	2		2
	<b>РАЗДЕЛ II. Понятие и роль религии в феноменологической социологии знания</b>	2	2-4				
	<i>Тема 2.1. Феноменология религии в социологии (П. Бергер, Т. Лукман).</i>			1	2		
	<i>Тема 2.2. Интерпретация секуляризации в социологии знания.</i>				2	2 эссе	2
	<b>РАЗДЕЛ III. Религия и секуляризационные процессы в системном функционализме.</b>	2	4-5				
	<i>Тема 3.1. Религия и легитимация нормативного порядка в функционализме Т. Парсонса.</i>			1	1		4

	<i>Тема 3.2 Религия в процессе модернизации современного общества (Т. Парсонс, Р. Белла)</i>				1	2 реферат	4
	<b>РАЗДЕЛ IV. Интерпретация секуляризационных процессов в теологической мысли XX века.</b>						
	<i>Тема 4.1. Проблема «безрелигиозного христианства» (Д. Бонхеффер, Д. Робинсон, Х. Кокс)</i>			1	2	2 презентация	4
	<i>Тема 4.2. Теология «смерти Бога» (Т. Альтицер, Дж. ван Бурен)</i>				2		4
	<b>РАЗДЕЛ V. Проблема десекуляризации в социальной мысли к. XX - н. XXI века.</b>	2	6-7				
	<i>Тема 5.1. Понятие постсекулярного в философии Ю. Хабермаса</i>			1	2		4
	<i>Тема 5.2. Религия в эпоху «поздней современности» (Дж. Ваттимо).</i>				2		4
	Суммативный контроль по всему курсу	2			2		
	<b>Форма контроля</b>						зачет
	<b>ВСЕГО</b>			<b>14</b>	<b>22</b>	<b>6</b>	<b>30</b>

## 5. МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ СВЯЗИ ДИСЦИПЛИНЫ:

№	Наименование обеспечиваемых (последующих) дисциплин	№ разделов дисциплины, необходимых для изучения обеспечиваемых (последующих) дисциплин				
		1	2	3	4	5
1.	философия	+	+	+	+	+
2.	история религий	+	+	+	+	+
3.	теология	+	+	+	+	+
4.	социология	+	+	+	+	+

## 6. Содержание курса

### РАЗДЕЛ I. Базовые проблемы и основные теоретические подходы социологической интерпретации религии

*Тема 1.1. Введение. Основные принципы социологического рассмотрения религии. Понятия секуляризации и десекуляризации в социологии религии.*

Социология религии как научная дисциплина. Соотношение социологии религии с философией и теологией. Предмет социологии религии: религия как социальный феномен, т.е. религиозное поведение как разновидность коллективного поведения. Основные направления социологии религии: функционализм, эволюционизм, феноменологическая социология религии. Понятия секуляризации и десекуляризации в социологии религии.

*Тема 1.2. Веберовская социология религии. Проблема секуляризации.*

М.Вебер: роль религии в социальных изменениях. Религиозная мотивация социальных действий. Проблема социальной укорененности религии – классы, сословия и религия. Проблема влияния религии («путей спасения») на образ жизни верующих. Три способа отношения к миру в мировых религиях. Религия и «расколдовывание мира». Протестантская этика и дух капитализма. «Внутримирская аскеза» и предопределение. Идея профессионального призвания. Проблема модернизации и секуляризации / десекуляризации.

## **РАЗДЕЛ II. Понятие и роль религии в феноменологической социологии знания**

### *Тема 2.1. Феноменология религии в социологии (П. Бергер, Т. Лукман).*

Религия и конструирование реальности в концепции П. Бергера и Т. Лукмана. Религия как универсальный символический универсум. Религия как результат самотрансцендирования. Религия и повседневность. Сигналы трансцендентного. Религия как средство легитимизации. Значение теодицеи в легитимации религии. Значение отчуждения в конструировании религии.

### *Тема 2.2. Интерпретация секуляризации в социологии знания.*

Глубинные причины секуляризации. Специфика западной религиозной традиции. Дезинтеграция вероятностных социально-психологических структур. Утрата монополии в ситуации «рынка религий». Перспективы секуляризации и будущее религии. Трансформация религии как следствие секуляризации. Трансформация в контексте гражданских религий. Трансформация в контексте традиционных религий. Значение феномена «новой религиозности». «Невидимая религия» и «еретический императив».

## **РАЗДЕЛ III. Религия и секуляризационные процессы в системном функционализме**

### *Тема 3.1. Религия и легитимация нормативного порядка в функционализме Т. Парсонса.*

Религиозные обоснования легитимации нормативной системы. Религия, общество и культура. Религия как функциональная универсалия общества. Понимание религии в контексте связи между нормой и ценностью, обеспечивающей «поддержание культурного образца». Религия как составной элемент системы поддержания образцов. Понятие «последней действительности» (Ultimate reality). «Последняя действительность» и теологическое понятие «священного».



*Тема 3.2. Религия в процессе модернизации современного общества (Т. Парсонс, Р. Белла).*

Поздние работы Т. Парсонса и рассмотрение религии как стимула социального изменения. Связь экономики и религии в работах позднего Парсонса: понятие «обществ-рассадников», религиозный и экономический символизм в западном мире, место христианства в современном индустриальном обществе. Попытка Р. Беллы построить неозволюционистскую социологию религии с использованием системного подхода Т. Парсонса. Религия как совокупность символических форм, соотносящих человека с конечными условиями существования. Пять типов религии. Раннесовременная и современная религии.

**РАЗДЕЛ IV. Интерпретация секуляризационных процессов в теологической мысли XX века**

*Тема 4.1. Проблема «безрелигиозного христианства» (Д. Бонхеффер, Д. Робинсон, Х. Кокс).*

Д. Бонхеффер. Безрелигиозное христианство в совершеннолетнем мире. Описание современной ситуации как всеобщей безрелигиозности, при которой человек не нуждается больше в «рабочей гипотезе о Боге» для решения своих проблем. Реализация христианской ситуации в полной потусторонности жизни. Христианская жизнь как «существование для другого», «жизнь для других».

Д. Робинсон. Преодоление супранатурализма традиционного богословия. Теизм – переход от идеи «всевышнего» Бога к идее Бога «потустороннего», превращение Бога в верховную личность, пребывающую над миром и человеком. «Демифологизация» христологии. Иисус – это человек для других, тот, кто предельно открыт основе своего бытия и предельно соединен с нею. Безусловное посреди обусловленного.

Х. Кокс. Библейские источники секуляризации. Проблема «мирского града»: анонимность, подвижность. Церковь в мирском граде. Мирской язык в современной теологии.

*Тема 4.2. Теология «смерти Бога» (Г. Вахнян, Т. Альтицер, Дж. ван Бурен).*

Генеалогический анализ Ф. Ницше в критике традиционной религиозности. Отказ от традиционного христианского толкования Бога как трансцендентной миру реальности. Интерпретация божественного бытия как сопричастного миру культуры. «Смерть Бога» как «закономерное следствие влияния библейской веры на историю». Понятие Бога в человеке, царства божьего, Бога в настоящем времени. Единство реальной истории и «сакрального». Защита «внутреннего христианства».

## **РАЗДЕЛ V. Проблема десекуляризации в социальной мысли конца XX - начала XXI века**

*Тема 5.1. Понятие постсекулярного в философии Ю. Хабермаса.*

Универсализм как основание интерпретации Ю. Хабермасом роли религии в современном обществе. Феномен постсекулярного общества. Зависимость современных светских государств и обществ от религиозных традиций и представлений. Необходимость «перевода» религиозных высказываний на язык секулярного, секуляристских высказываний на язык религиозного.

*Тема 5.2. Религия в эпоху «поздней современности» (Дж. Ваттимо).*

Дж. Ваттимо. Проблема веры в постсовременном мире. Секуляризация как место позитивного утверждения божественного. Смерть или преобразование религии. Христианство и метафизика. Смысл «позитивной» секуляризации христианского послания. Возрождение религии в постметафизическую эпоху, его философская критика. Бог как орнамент. Истории спасения / история интерпретации.

## **7. Тематика лекционных занятий**

### *Лекционное занятие №1.*

Тема: *Введение. Социология религии как научная дисциплина (2 часа).*

План:

1. Введение (количество часов по курсу, список литературы, основные требования по дисциплине и т.д.). Предмет социологии религии.
2. Социология религии и ее взаимосвязь с другими науками.
3. Основные направления социологии религии.
4. Секуляризация как социокультурный феномен. Десекуляризация.

Чтобы представить социологию религии как научную дисциплину, необходимо рассмотреть ее в контексте социологического знания и других наук о религии, а в еще более широком плане - определить соотношение социологии религии с философией и теологией. Учитывая общественную значимость и остроту проблематики (начиная уже с вопроса о том, насколько правомерен социологический анализ религии, не означает ли он недопустимое вторжение в область «сокровенного», оскорбляющее религиозное чувство), важно иметь представление о том, как возникла и развивалась социология религии, как она связана с основными направлениями общественной мысли и социальными процессами последних двух столетий, каковы ее социально-культурные последствия, возможности и характер ее влияния на общественное сознание.

Социология религии, будучи частью социологии, является в то же время одной из многих специальных научных дисциплин, предметом которых является религия. Рассматривая религию с разных точек зрения, эти дисциплины образуют область знания, именуемую наукой о религии, или научным религиоведением. Социологический анализ религии позволяет увидеть в ней то, что остается вне поля зрения других дисциплин.

#### **Предмет социологии религии**

Социолог имеет дело с религией как социальным феноменом, т.е. религиозным поведением как разновидностью коллективного поведения, как одной из систем социальных действий. Хотя социология имеет дело и с индивидом, все же главными объектами ее исследования являются человеческие общности и те социальные отношения,

существование которых обеспечивает поддержание сети и взаимосвязанных действий их членов. Предметом социологии религии являются религиозные группы, их образование и функционирование. При этом наряду с изучением религии в качестве одной из автономных областей социальной жизни (как люди становятся религиозными, как они обучаются поддерживать соответствующие образцы поведения, как складываются отношения между ними и т.д.) изучаются влияние на деятельность религиозных групп и поведение религиозных людей внешних по отношению к ним факторов (экономических, правовых и т.д.), с одной стороны, а с другой последствия и значения деятельности религиозных групп для более широких объединений и обществ, к которым они принадлежат. Религия рассматривается, таким образом, как социальный институт, как комплекс образцов поведения и взаимоотношений, достаточно внутренне связанных, чтобы отграничить их от других сфер социального поведения, с одной стороны, и, что не менее важно, - выявить религиозную мотивацию социального поведения, влияние религии на другие сферы жизни общества.

Религиозное воздействие на поведение индивида осуществляется через верования, включающие представления об общем порядке бытия и формирующие устойчивые настроения и мотивации. Но религиозные учреждения и организации могут влиять на поведение своих последователей, используя дисциплинарные методы, иногда и вразрез с верованиями, стимулируя по тем или иным причинам действия, противоречащие официально принятым догматическим установкам. Предельным в этом отношении является случай тотальных институтов.

«Тотальные институты - это принудительные сообщества, где вся жизнь их членов находится под тщательным контролем; их потребности четко определяются организацией; все, что им дозволено и не дозволено делать, четко регламентировано правилами организации. К модели тотального института в той или иной степени близки школы-интернаты, армейские казармы, тюрьмы, психиатрические больницы. Их подопечные денно и нощно содержатся под присмотром, так что любое отклонение от правил тут же обнаруживается и наказывается, а еще лучше - предотвращается... Полное вовлечение человека как личности в организацию сочетается с требованием абсолютно безличных отношений. Отсюда и другая черта тотальных институтов - строгое разделение их членов на тех, кто создает правила, и тех, кто им подчиняется. Эффективность принуждения как единственной компенсации отсутствия, с одной стороны, эмоциональной привязанности, а с другой - расчетливого эгоистического интереса, зависит от того, насколько велик и непреодолим разрыв между этими двумя сторонами. Внутри тотальных институтов тоже развиваются межличностные отношения, зачастую перекрывающие пропасть между начальниками и подчиненными)».

Наличие среди религиозных организаций модели тотального института не отменяет того основного факта, что религиозное поведение как социальное действие есть действие осмысленное, т.е. его основу составляют выработанные в религиозной сфере нормы, ценности, верования, ожидания и предпочтения индивидов и групп. Отношения между религией и обществом - это отношения диалектического взаимодействия.

Религия как предмет социологии укоренена в повседневной жизни в качестве культурных моделей, символических систем, к которых человеческий опыт, не поддающийся разумному объяснению в повседневных категориях причины и следствия (и прежде всего - опыт смерти, зла и страданий, опыт предельности, порождающий чувство запредельного), приобретает осмысленный контекст и получает объяснение. Задача социологии - опознать религиозно-символические системы, которые соотносят человека с такими предельными, или конечными, условиями его существования и, таким образом, выполняют функцию не только эмоционального утешения, но и решают наиболее острые и неизбежные проблемы смысла.

Нет такой совокупности символических форм, которая выполняла бы функции религии для всех людей. Скорее, можно говорить об огромном многообразии форм.

Важнейшая задача социологии состоит поэтому в том, чтобы обнаружить и классифицировать эти формы и распознать, какими последствиями с точки зрения действия чревата приверженность им, каковы «социальные последствия религиозной ориентации».

Будучи частью социологии, социология религии использует выработанные ею понятия (группа, роль, власть, культура и т.д.), без которых невозможно познание социальной реальности как целостной системы. Применение социологического инструментария и социологических методов в изучении религии оказалось оправданным и эффективным. В свою очередь, на основе анализа религиозного феномена оказалось возможным выработать целый ряд ключевых социологических понятий, определить ряд подходов и методов, имеющих общесоциологическое значение. Положившие начало социологии религии О. Конт и К. Маркс, а затем Э. Дюркгейм, М. Вебер, Г. Зиммель, Б. Малиновский были основоположниками научной социологии в целом. Место, которое занимает социология религии в области социологического знания, таково, что и сегодня теоретические разработки в социологии религии относятся к обязательному для социологического образования стандарту, который необходим любому социологу вне зависимости от его специализации.

### **Социология религии и ее взаимосвязь с другими науками.**

Не только социологи, но и историки, филологи, психологи, т.е. все ученые, имеющие дело с человеком и его культурой, так или иначе в своих исследованиях касаются религии. Однако в состав религиоведения входят лишь те науки, для которых именно религия является предметом исследования. К числу таких религиоведческих дисциплин, наряду с социологией религии, относятся прежде всего психология религии, история религии и такие интенсивно разрабатываемые сегодня научные направления, как семиотика религии и география религии, а также выходящая за рамки строго научных подходов феноменология религии.

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

А) Социология религии и научное религиоведение. Религия - явление сложное, многослойное. Она интегрирована в различные сферы жизнедеятельности человека. Этим объясняется необходимость разных подходов, методов исследования, позволяющих рассмотреть религию под разными углами зрения. Отсюда - multidisciplinaryность религиоведения.

Психология религии имеет дело с религией как психическим феноменом, ее интересует субъективная сторона религии, религия в контексте психической жизни личности, сопутствующие ей специфические переживания и пробуждаемые ею чувства, отличающиеся от других переживаний, например эстетических. Рассматриваемая под этим углом зрения религия предстает не как совокупность готовых ритуалов, учений, учреждений, а как стоящая за ними психология - вызываемая религиозным комплексом функциональная реакция, пробуждение в человеке особого рода чувства соприкосновения со «священным».

При всем различии социологический и психологический подходы к изучению религии взаимно дополняют друг друга. Религиозные переживания человека обусловлены социально, они служат материалом не только для индивидуальной, но и для социальной психологии, т.е. психологии, изучающей психику отдельного человека с тем, чтобы

выявить не индивидуальные различия, а общие для всех членов данного коллектива характеристики.

Религиозные символы несут в себе функцию сообщения и поддержания, воспроизводства в новых поколениях социального чувства, которое в самих объектах, почитаемых в качестве святынь, «физически» отсутствует и придается им в религии.

Религия становится предметом научного изучения в том случае, когда она рассматривается как одна из жизненных функций общества в неразрывной связи со всеми остальными областями социальной жизни, со всей совокупностью жизненных функций того или иного общества в его конкретной исторической обусловленности. Общество, сама способность людей вступать в общение и взаимодействовать, вести общие дела, воспринимать и сообщать действие, невозможны без соединяющих их общих понятий и целей, без разделяемых всеми или большинством чувств, интересов и стремлений. Для общежития необходимы соединяющие людей связи, необходимо, чтобы люди нуждались друг в друге и понимали друг друга, т.е. между отдельными людьми должно быть нечто общее.

Одной из связей, объединяющих людей в исторически разнотипные общества, является связь нравственная, сознание духовного единства, воспитываемое общей жизнью и совместной деятельностью, общностью исторических судеб народа и его интересов.

В качестве исторически сформировавшегося вероисповедания, суммы готовых верований, сложившихся ритуалов и способов организации религия существует как социальный институт, как идеология и форма власти. Социология концентрируется на исследовании религии в ее социальном измерении, ее выражении во всех сферах человеческого поведения, в типических, регулярно и периодически повторяющихся взаимодействиях между людьми, во время которых они руководствуются представлениями о правильном поведении в данной специфической группе.

К числу наук, область исследований которых охватывает всю сферу человеческого поведения, относится также история.

История религии - дисциплина, которая вносит в понимание религии динамику: религия - исторический феномен; как и все на свете, она подвержена изменению, религиозная история является частью человеческой истории. Историческим фактом является необозримое многообразие религиозных форм жизни, каждая из которых, будучи неповторимой, занимает свое место в едином процессе человеческой истории, является реальным и необходимым звеном во взаимосвязи и последовательности человеческого бытия. Этот факт свидетельствует о несостоятельности любых притязаний на исключительность истины какого-либо одного вероучения.

Человеческая личность, людское общество и природа страны - вот те три основные исторические силы, которые строят людское общежитие. Каждая из этих сил вносит в состав общежития свой запас элементов или связей, которыми завязываются и держатся людские союзы. Элементы общежития - это либо свойства и потребности нашей природы, физической и духовной, либо стремления и цели, которые рождаются из этих свойств и потребностей при участии внешней природы и других людей, т.е. общества, либо, наконец, отношения, какие возникают между людьми из их целей и стремлений. По основным свойствам и потребностям человека эти элементы можно разделять на физиологические - пол, возраст, кровное родство, экономические - труд, капитал, кредит, юридические и политические - власть, закон, право, обязанности, духовные - религия, наука, искусство, нравственное чувство".

### **Основные направления социологии религии.**

**Толкотт Парсонс (1902-1979)** – один из наиболее значительных социологов второй половины XX в., наиболее полно сформулировал основы функционализма. Как и Э. Дюркгейм, Т. Парсонс в своих трудах значительное внимание уделял проблеме

социального порядка. Он исходил из того, что для социальной жизни более характерны “взаимная выгода и мирная кооперация, чем взаимная враждебность и уничтожение” и только приверженность общим ценностям обеспечивает основу порядка в обществе. Свои взгляды он иллюстрировал примерами коммерческих сделок. При осуществлении сделки заинтересованные стороны составляют контракт, в основе которого лежат нормативные правила. По мнению Парсонса, страх санкций за нарушения правил недостаточен, чтобы заставить людей следовать им безусловно, главное – моральные обязательства. Поэтому правила, регулирующие коммерческие сделки, должны вытекать из общепризнанных ценностей. Следовательно, порядок в экономической системе основывается на общем согласии относительно коммерческой морали. Сфера бизнеса, как и любая другая составляющая часть деятельности общества, по утверждению Парсонса, с необходимостью является и сферой морали.

Консенсус в отношении ценностей – фундаментальный интегративный принцип в обществе. Из общепризнанных ценностей вытекают общие цели, которые определяют общее направление движений в конкретных ситуациях. Так, в западном обществе работники конкретной фабрики разделяют цель эффективного производства, которая следует из общего взгляда на экономическую продуктивность. Общая цель становится побудительным мотивом для сотрудничества. Средствами воплощения ценностей и целей в действия являются роли. Любой социальный институт предполагает наличие целой комбинации ролей, содержание которых можно выразить посредством норм, определяющих права и обязанности применительно к каждой конкретной роли. Нормы стандартизируют и упорядочивают ролевое поведение, обеспечивают его предсказуемость, что создает основу для социального порядка.

Полагая, что консенсус представляет собой важнейшую общественную ценность, Парсонс считает главной задачей социологии анализ институционализации образцов ценностных ориентации в социальной системе. Когда ценности институционализированы и поведение структурировано сообразно им, возникает стабильная система – состояние “социального равновесия”. При этом есть два пути достижения социального равновесия: социализация, посредством которой общественные ценности передаются от одного поколения к другому (важнейшие институты, которые выполняют эту функцию, – семья, образовательная система); создание разнообразных механизмов социального контроля.

Парсонс, рассматривая общество как систему, считает, что любая социальная система должна отвечать четырем основным функциональным требованиям:

1. adaptation (адаптация), касающаяся отношений между системой и ее средой: чтобы существовать, система должна располагать определенной степенью контроля над своей средой, для общества особое значение имеет экономическая среда, которая должна обеспечить людям необходимый минимум материальных благ;
2. goal attainment (целестремление) выражает потребность всех обществ устанавливать цели, на которые направляется социальная активность;
3. integration (интеграция) относится к координации частей социальной системы. Главным институтом, посредством которого реализуется эта функция, является право. При помощи правовых норм упорядочиваются отношения между индивидами и институтами, что уменьшает потенциал конфликта. Если конфликт все же возникает, то его следует улаживать через правовую систему, избегая дезинтеграции социальной системы;
4. latency (удержание образца) предполагает сохранение и поддержание основных ценностей.

Рассмотренную структурно-функциональную сетку Парсонс применял при анализе любого социального явления.

Консенсус и стабильность системы не означает, что она не способна к изменениям. Напротив, на практике ни одна социальная система не находится в состоянии идеального равновесия, хотя определенная степень равновесия необходима для ее жизнеспособности. Поэтому процесс социального изменения можно представить как “подвижное равновесие”. Так, если изменится взаимоотношение общества со средой, то это приведет к переменам в социальной системе в целом. Процесс “подвижного равновесия” может затрагивать не только части, но и все общество.

**Альфред Шюц** (1899-1959) – австрийский социолог, первым попытался объяснить, как можно использовать феноменологию для проникновения внутрь социального мира. По Шюцу, способ, с помощью которого люди классифицируют и придают значение окружающему их миру, не является сугубо индивидуальным процессом. Люди используют то, что социолог назвал «типизация» – понятие, обозначающее класс предметов, которые они выражают. Так, «банковский служащий», «футбольный матч», «дерево» – все это примеры типизации. Типизации не являются уникальными для каждого отдельного человека; напротив, они воспринимаются членами общества, передаются детям в процессе изучения языка, чтения книг и разговора с другими людьми. Используя типизации, люди могут вступать в общение с другими людьми, будучи уверенными, что те видят мир таким же образом. Постепенно член общества создает запас «знания здравого смысла», который разделяют и другие члены общества, что позволяет им жить и общаться. Социолог считал это крайне важным для выполнения практических задач повседневной жизни, подчеркивал, что, хотя знанием здравого смысла руководствуется подавляющее большинство членов общества, оно не является раз и навсегда данным, неизменным. Напротив, знание здравого смысла постоянно изменяется в процессе интеракции, а каждый индивид по-своему интерпретирует мир, но запас знания здравого смысла позволяет понимать, по крайней мере частично, действия других.

Наиболее своеобразно положения феноменологической социологии Шюца были восприняты двумя различными школами. Первую из них – школу феноменологической социологии знания – возглавили *Питер Бергер* (р. 1929) и *Томас Лукман* (р. 1927); вторую, получившую название «этнометодология» (термин сконструирован по аналогии с этнографическим термином «этнонаука» – зачаточные знания в примитивных обществах), – *Гарольд Гарфинкель* (р. 1917).

П. Бергера и Т. Лукмана отличает от Шюца стремление обосновать необходимость «узаконения» символических универсалий общества. Развиваемая этими американскими социологами теория «легитимизации» исходит из того, что внутренняя нестабильность человеческого организма требует “создания самим человеком устойчивой жизненной среды”. Поэтому они говорят об институализации значений и моделей действия человека в «обыденном мире». Символические значения рассматриваются как основа социальной организации и большее внимание уделяется значениям, вырабатываемым членами общества совместно и стоящим как бы «над» индивидом. Реальная основа этих значений – в религиозных верованиях, разделяющихся каждым. Следовательно, общество оказывается таким социальным окружением индивида, которое он сам создает, внося в него определенные «настоящие» ценности и значения, которых впоследствии и придерживается. Эти значения развиваются и объективируются в социальных институтах, позволяя индоктринировать новых членов общества, вынужденных подчиняться этим «вне-меня-надо-мною» ценностям.



Джордж Каспар Хоманс (р. 1910) – американский социолог. Подчеркивая важность психологии при объяснении социального мира, он тем самым порывает с «социологизмом» Э. Дюркгейма. Социальное действие Дж. Хоманс трактует как процесс обмена, участники которого стремятся максимизировать выгоду (материальную или нематериальную) и минимизировать затраты. По мнению Хоманса, это положение распространяемо на все поведение людей. Он предполагает существование социальных структур, названных им структурами обмена, причем функционализм и экономическая теория достаточно подробно и хорошо описывают эти структуры, но объяснить их неспособны, поскольку такое объяснение может быть основано только на принципах, руководящих психологией участников обмена. Хоманс находит эти принципы в бихевиоризме психолога Берреса Скиннера, который считал человеческое поведение «оперантным», т.е. тождественным инстинктивному поведению животных и предполагающим реакцию на такой регулятор, как взаимное подкрепление в процессе общения.

Изменение взгляда на социальное действие предполагает и изменение взгляда на социальную систему. В отличие от Т. Парсонса социальные системы у Хоманса состоят из индивидов, находящихся в непрерывном процессе материального и нематериального обмена друг с другом. Для объяснения этого процесса Хоманс разработал пять взаимосвязанных положений, основанных на психологическом бихевиоризме:

1. положение успеха, которое состоит в том, что все действия человека подчинены основному правилу: чем чаще отдельное действие индивида вознаграждается, тем чаще он стремится производить это действие;

2. положение стимула, которое описывает отношения между стимулом успешного действия и его повторением. Если какой-либо стимул (или совокупность стимулов) привели к действию, которое оказалось успешным, то в случае повторения этого стимула или подобного ему индивид будет стремиться повторить действие;

3. положение ценности, согласно которому чем более ценно для индивида достижение определенного результата, тем более он будет стремиться произвести действие, направленное на его достижение;

4. положение «насыщения – голодания», в соответствии с которым чем чаще в прошлом индивид получал особое вознаграждение, тем менее ценным будет для него повторение подобной награды;

5. положение «агрессии – одобрения»: если индивид не получает вознаграждения, на которое он рассчитывал, или получает наказание, которого не предполагал, то он стремится продемонстрировать агрессивное поведение и результаты такого поведения становятся для него ценными. Наоборот, если индивид получает ожидаемое вознаграждение, особенно если оно больше, чем то, на которое он рассчитывал, или не получает наказания, которое он предполагал, то он стремится продемонстрировать одобряемое поведение и результаты такого поведения становятся для него ценными.

Этот набор из пяти положений объясняет, по Хомансу, поведение человека в любой ситуации. Хоманс пытается экстраполировать эти положения на объяснение всех социальных процессов. Теория социального обмена Хоманса – очень рационализованная модель человеческого поведения, детерминированного внешними обстоятельствами и внутренними мотивами. При этом рациональность действия заключена не в сознательном выборе людей (как у Парсонса), а в следовании правилам социального обмена, т.е. свобода человека оказывается лишь «иллюзией выбора», подчиненного психологическим правилам.

**Гарольд Гарфинкель** (р. 1917) – автор термина «этнометодология». Этнометодологи изучают методы, с помощью которых люди воспроизводят социальный мир. Представители этого направления отчасти заимствовали социологический подход, развитый Шюцем. Социальная жизнь упорядочена только потому, что члены общества активно заняты приданием смысла социальной жизни. По словам Д.Х. Зиммермана, главный смысл этнометодологии состоит в том, чтобы объяснить, «как члены общества справляются с задачей видения, описания и объяснения порядка в мире, где они живут», особое внимание уделяя исследованию технических приемов, используемых членами общества для решения этой задачи.

Г. Гарфинкель исходит из того, что для осмысления социального мира, придания ему упорядоченного вида члены общества в повседневной жизни используют так называемый документальный метод. Суть его состоит в выборе конкретных аспектов бесконечного множества характеристик, содержащихся в любой ситуации или контексте, определении их особым образом, а затем оценки их как свидетельства наличия того или иного общественного образца. Иными словами, документальный метод состоит в том, чтобы части образца (например, наличие типичных признаков явления или предмета) представить как «документ», предполагающий существование образца.

По Гарфинкелю, в повседневной жизни люди постоянно соотносят части образца для описания ситуации в целом, а также для упорядочения социальной реальности. Гарфинкель концентрирует свое внимание на исследовании единичных актов социального взаимодействия, отождествляемого с речевой коммуникацией. С его точки зрения, основная задача социологии – выявление рациональности обыденной жизни, противопоставляемой рациональности научной. Он критикует методы традиционной социологии как искусственное наложение готовых схем на реальное человеческое поведение.

**Энтони Гидденс** (р. 1938), британский социолог, пытается преодолеть традиционное для социологии разделение структуры и действия, соответствующее двум подходам к анализу общества: в первом подходе внимание акцентируется на том, как структура общества влияет на поведение людей, во втором – на том, как создается общество через действия людей. Отправной пункт предлагаемой им парадигмы достаточно прост. Гидденс считает, что ни структура, ни действие не могут существовать независимо друг от друга. Социальные действия создают структуры, и только через социальные действия осуществляется воспроизводство структур. Для описания взаимодействия структур и социальных действий Гидденс использует термин «structuration» (структурация). Он обращает внимание на «двойственность структуры», имея в виду, что структуры делают возможным социальное действие, а социальное действие создает эти же самые структуры. Это положение Гидденс иллюстрирует на примере соотношения языка и речи. Язык – это структура, состоящая из правил общения, которая кажется независимой от любого индивида. Чтобы язык сохранился, на нем должны говорить и писать согласно существующим правилам. Язык изменяется: появляются новые слова, забываются старые. Таким образом, люди своими действиями могут трансформировать и воспроизводить структуры.

В социальной жизни Гидденс различает два вида структур: правила и ресурсы. Под правилами имеются в виду процедуры, которым индивиды могут следовать в социальной жизни. Иногда интерпретации этих правил обретают письменную форму, например законы или бюрократические правила. Структурные правила могут воспроизводиться членами общества или меняться путем создания новых образцов правил через интеракцию, через действия. Второй вид структуры – ресурсы – также возникает только в

результате человеческой деятельности и может изменяться или поддерживаться людьми. Ресурсы могут быть локализованными или властными. Первые включают в себя полезные ископаемые, землю, инструменты производства и товары и не существуют вне человеческой активности. Так, земля не является ресурсом до тех пор, пока ее кто-то не обрабатывает. Властные ресурсы (нематериальные) проявляются в способности одних индивидов доминировать над другими, заставляя их выполнять свои желания, и в этом смысле люди становятся ресурсами, которые могут быть использованы другими людьми. Властные ресурсы могут существовать лишь в том случае, если они воспроизводятся в процессе человеческой интеракции. Власть не является чем-то, что человек имеет, до тех пор пока он ею действительно не пользуется.

Гидденс, объясняя природу социальных систем, институтов, представляет социальную систему как образец социальных отношений, существующий в определенное время и в определенном пространстве. Такие институты, как государство или бюрократия, рассматриваются социологом в качестве образцов поведения, действующих какой-то период времени. Ввиду «двойственности структуры» системы и институты тесно связаны с деятельностью людей, которых Гидденс зачастую называет агентами, подразумевая при этом их изначально активную позицию в обществе. По Гидденсу, структура влияет на человеческое поведение благодаря знанию об обществе, которым располагают агенты. В обществе есть большой объем «общего знания» о том, как вести себя и как поступать с вещами. Это позволяет агентам ориентироваться в повседневной жизни и оперировать окружающими предметами. В своем поведении агенты используют знание правил общества, которые существуют в его структуре, пользуются материальными и властными ресурсами, являющимися частями структуры общества.

### **Секуляризация как социокультурный феномен. Десекуляризация**

Секуляризация была связана в европейской истории с возвышением буржуазии, служила основой для характеристики процесса, который неизменно привлекал внимание социологов, начиная с Дюркгейма и Вебера, и представлялся основополагающим в становлении современного мира.

На протяжении Нового времени начиная с XV-XVI вв. отчетливо выражена тенденция уменьшения влияния религии - и в жизни общества, и в жизни отдельного человека. Секуляризация - процесс освобождения различных сфер общественной жизни от контроля духовенства как социальной группы и церкви как института или моральной силы; уменьшение религиозного влияния и усиления светского начала ведут, по выражению М. Вебера, к «расколдованию мира», «обмирщению» социума.

Впервые слово «секуляризация» в этом контексте было произнесено в 1646 г. на переговорах, предшествовавших заключению Вестфальского мира после Тридцатилетней войны.

Речь шла об удовлетворении материальных претензий победивших держав за счет конфискации монастырских владений - секуляризации церковного имущества в пользу победителей. Отчуждение в пользу светского государства земель и другой церковной собственности довольно широко практиковалось европейскими монархами в XVII- XVIII вв. (в России - Петром I и Екатериной II), но наиболее радикальным было принятое по предложению Талейрана Национальным собранием Франции 2 ноября 1789 г. решение: "Все церковное имущество находится в распоряжении нации". Это означало конфискацию церковного имущества, закрытие монастырей. Легитимность действий, ущемлявших всевластие церкви, обосновывалась идеей народного суверенитета: народ самовластен, своей волей он устанавливает политические и гражданские порядки и свободы, а не получает их из рук церкви или от имени Бога.

Впоследствии понятие секуляризации приобретает более широкое значение - она воспринимается как фактор, формирующий современную культуру и современное общество в качестве светской культуры и светского общества. События, произошедшие в Венецианской республике в начале XVII в., могут служить наглядным примером секуляризации, установления светского контроля в делах, которые ранее считались прерогативой церкви.

Венецианские власти сочли полезным для республики ограничить размеры допустимых церковных вкладов граждан; поставили под контроль светской власти строительство церковных зданий; ввели порядок, согласно которому лица духовного звания, обвинявшиеся в уголовных преступлениях, должны были привлекаться к ответственности обычными судами, как и миряне; духовенство и клерикально настроенные члены знатных семейств были выведены из состава правительственных советов. Венеция упорно отказывалась участвовать в крестовых походах против «неверных», стремилась сохранить дипломатические и торговые отношения с некатолическим и даже нехристианским миром.

Для папства Венеция являла собой опасный пример утверждения принципа автономии светского начала, разграничения «божественного» и «человеческого». Церковь, полагали венецианцы, должна заботиться о спасении и вечной жизни, а в жизни обычной люди могут и должны действовать, сообразуясь со здравым смыслом и своими экономическими, политическими и культурными интересами. В центре конфликта - вопрос, вправе ли человек заниматься мирскими делами по своему усмотрению, не отчитываясь за свои действия перед церковью и без ее санкции, или же и мирская деятельность должна контролироваться церковными властями и служить высшим духовным целям. Венецианцы были благочестивыми христианами, но в своих мирских делах они не признавали над собой власти папы. В глазах Рима притязания Венеции на самостоятельность в делах, не касающихся веры, означали мятеж против богоустановленного порядка и угрозу традиционному представлению об обществе как структурном целом под властью единоличного главы и как функциональном единстве, в котором вся деятельность должна быть подчинена служению высшим, т.е. религиозным, целям.

На самом деле секуляризация не ставила под вопрос существование религиозной веры. Правители Венеции были преданны христианской вере. Но их вариант христианства, их понимание христианского благочестия отличался от церковной ортодоксии. Он основывался на глубокой убежденности в том, что вечные истины недоступны человеческому интеллекту, что только ограниченные знания, представляемые опытом в этом мире, имеют значение для земной человеческой деятельности. Человек принадлежит двум раздельным мирам - земному и небесному, они несовместимы, поэтому, не отвергая веры в Бога, отдавая «Богу богово», человек в то же время должен воздавать «кесарю – кесарево», т.е. относить вопросы политического характера к компетенции правительства и понимать, что единственный порядок в мирской жизни, в практических делах, который имеет значение, - это вполне мирской порядок венецианской республики, граждане которой вовсе не исключали при этом необходимость проявления христианских добродетелей в жизни. Этот тип благочестия получил в XVI-XVII вв. развитие как среди протестантов, так и католиков, а позже - в пиетизме. Попытки папства заставить светскую власть склониться перед волей церкви в жестокой словесной войне, сопровождавшейся отлучением, на этот раз оказались тщетными. Папство потерпело поражение и никогда больше не пыталось бросать вызов светским порядкам в такой открытой форме. Было признано, что интересы веры следует отличать от государственных интересов.

В России автономия мирской сферы утверждалась не посредством секуляризации, а на основе идеи цезарепапизма - признания первенства светской власти именно как порядка, согласно установлению Божьему. Иван Грозный писал Андрею Курбскому:

«Нигде ты не найдешь, чтобы не разорилось царство, руководимое попами. Тебе чего захотелось - того, что случилось с греками (Византией. - В. Г.), погубившими царство и предавшимися туркам?» «Царь управляет и владеет царством, а рабы выполняют приказания, иначе зачем же самодержцем называется, если сам не управляет?»

Попытка патриарха Никона в XVII в. освободить патриаршую власть из-под влияния светской и установить первенство власти духовной (он ссылаясь на то, что "священство выше царства: не от царей священство приемлется, но от священства на царство помазуются") в конечном счете закончилась подчинением церкви государству. Когда правительством царя Алексея был воспрещен дальнейший переход земель в собственность духовенства, а суд над духовенством по всем гражданским делам был передан в руки созданного для этой цели Монастырского приказа - правительственного учреждения, Никон констатировал, что «Божий суд и Божие достояние переписаны на царское имя».

Решающий импульс развитию процесса секуляризации в России был дан Петром I в связи с предпринятой им попыткой модернизации России.

Он осуществил секуляризацию церковного устройства, заменив Святейшего Патриарха «Святейшим синодом» - правительственным учреждением, в составе общей государственной администрации осуществлявшим внешнее управление церковью. Высшее церковное учреждение было превращено таким образом в государственное и управление церковью при его посредстве было передано в руки государственной власти. Обер-прокурор Синода, со временем ставший членом Государственного совета и Комитета министров, в решении самых важных церковных дел пользовался неограниченной властью, какой не было никогда и у патриарха. В 1764 г. была осуществлена полная секуляризация духовных имуществ: «семь восьмых всех доходов с церковных имений были конфискованы и обращены на государственные надобности».

«Светское житие», секуляризация быта сначала затронула лишь привилегированные слои российского общества. Однако изменения в культуре быта были лишь одним из симптомов трансформации всего российского культурного универсума - постепенного перехода от древнерусской культуры к культуре Нового времени, русской классической культуре XIX в. Главным содержанием этого перехода была секуляризация культуры, ее «обмирщение». Результатом процесса секуляризации было разделение единой до того русской культуры на светскую, секулярную, которая укоренилась в центре культурной и общественной жизни, и религиозную («духовную»), ушедшую на периферию национально-исторического развития.

В Западной Европе практическое осуществление секуляризации началось не с XVII в., а значительно раньше, с замены клириков мирянами в правительственных учреждениях, передачи юридической власти, ранее принадлежавшей церкви, светским судам, секуляризации церковных земель и имущества.

Уже в XVI в. управление госпиталями во Франции и филантропическая деятельность в Англии в значительной степени перешли из рук духовенства к светской администрации. Это мотивировалось тем, что подобные дела относятся к светскому порядку на земле, а не к спасению души в «мире ином» и что нужно отличать интересы веры от интересов государства и его граждан.

Главной движущей силой процесса секуляризации была экономика, те ее области, которые возникали под влиянием развития капитализма и индустриализации: современное индустриальное общество породило занимающий центральное место «сектор», который в отношении религии является своего рода «освобожденной территорией». Из этого сектора секуляризация начала распространяться вовне, «на другие социальные сферы». Так обстояло дело в странах, которые, подобно Англии, успешно продвигались по пути превращения в современные индустриальные общества. В странах, отстававших в индустриальном развитии, секуляризации способствовали политические силы - так было в

XVIII в. во Франции и в России, так обстоит дело во многих слаборазвитых странах сегодня.

Движущие силы этого процесса не содержат в себе ничего таинственного. Они коренятся в процессе рационализации, запущенном модернизацией (то есть установлением сначала капиталистического, а затем индустриального социально-экономического строя) в обществе в целом и в политических институтах в частности. Вышеупомянутая «освобожденная территория» секуляризованных сфер общества занимает настолько «ключевое место» внутри и вокруг капиталистически-индустриального общества, что всякая попытка их «отвоевания» под знаменем религиозно-политического традиционализма ставит под вопрос дальнейшее функционирование экономики... угрожает подорвать рациональные основания современного общества.

Секуляризация в области культуры выразилась, прежде всего, в отрицании за теологией права контроля над другими науками.. Галилей ссылаясь на то, что религия учит, как попасть на небо, а не тому, как оно устроено. Принцип разделенности светского и духовного начала и, следовательно, независимости начала светского наглядно проявился во взглядах на человека и общество: в политической мысли (Макиавелли), в этике, которую начинают рассматривать как светскую науку на том основании, что человеческое поведение не может служить доказательством «вечной мудрости» (Шаррон). Французские вольнодумцы на этой же основе разрабатывали гедонистическую концепцию искусства. Идея и практика меркантилизма вели к отрицанию универсального добра и защите частной выгоды. Признание автономии светской сферы было центром секуляризационного процесса.

Европейское Просвещение углубило процесс секуляризации, способствовало упрочению автономии светского начала. Оно и в теории, и на практике подрывало влияние религии, утверждая самостоятельность мира: человек не нуждается в опеке со стороны религии и церкви. В понятии секуляризации выражается с этих пор главным образом именно идея самостоятельности мира, освобождения человеческого разума от поработающих его теологических догм и запретов, освобождения человеческой совести от насилия в выборе мировоззрения, убеждений.

## ***Лекционное занятие №2.***

*Тема: Веберовская социология религии. Проблема секуляризации (2 часа).*

### **План:**

1. М.Вебер: роль религии в социальных изменениях.
2. Религиозная мотивация социальных действий.
3. Религия в социокультурном контексте.
4. Проблема социальной укорененности религии – классы, сословия и религия.
5. Проблема влияния религии на образ жизни верующих.
6. Три способа отношения к миру в мировых религиях.
7. Протестантская этика.
8. Идея профессионального призвания.
9. Проблема модернизации и секуляризации.

### **М.Вебер: роль религии в социальных изменениях.**

Ответить на вопрос, что такое религия, социолог, по мнению Вебера, может лишь после изучения этого феномена: «Определение того, что есть религия, не может быть дано в начале исследования такого типа, каким является наше, - оно может быть дано только в

его конце». Вебер не снимал проблему определения религии, он просто указывал на то, что социологическое определение религии должно основываться на эмпирических данных. Кроме того, социологическое исследование религии, согласно Веберу, есть исследование совместной деятельности определенного типа, объяснение которой возможно только исходя из понимания субъективных переживаний, представлений, целей действующего субъекта (индивида, группы), т.е. предполагает понимание «смысла» деятельности, в том числе и в религиозной сфере. Но внешне эта деятельность чрезвычайно многообразна, и даже одно и то же ритуальное действие, например похоронный обряд, может быть интерпретировано и понято разными исследователями по-разному.

Социолог должен, таким образом, идти к определению религии прежде всего индуктивным путем, опираясь на данные, которые могут быть обнаружены эмпирически, и эти данные должны по возможности представлять исследуемое явление всесторонне и достаточно полно. Только на такой основе, наблюдая во всем многообразии и противоречивых проявлениях тот тип социального поведения людей, который воспринимается как религиозное поведение, социолог может строить теоретические обобщения.

Из приведенного рассуждения Вебера видно, что социолог сталкивается с серьезными трудностями, решая проблему определения религии. Однако в значительной мере работа социолога сводится именно к определению того, что есть религия и что религией не является, т.е. он должен найти критерий или критерии, которые позволяют выделить из всего многообразия видов человеческого поведения тот, который может быть назван религиозным. Но, анализируя эмпирически и материал, социолог уже предварительно должен иметь критерий такого различия, т.е. с самого начала опираться на определенное решение вопроса о том, что есть религия и что не есть религия.

Не случайно задолго до написания книги «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» Дюркгейм обращается к этой проблеме в работе «Определение религиозного феномена» (1897). Понятно, что невозможно изучать какое-либо явление, не установив критерии его идентификации. Социолог должен иметь четкое определение религии, с которым он мог бы работать, т.е. выделить религию из множества других явлений, определить объект своего исследования.

У самого Вебера такой критерий для определения границ исследуемого феномена был уже в самом начале его исследования. Действительно, в приведенных цитатах из сочинений Вебера содержится определение религии как социальной деятельности, на основе которой индивид и группа решают проблему "смысла", т.е. своего отношения к таким фундаментальным проблемам человеческой жизни и социального существования, как время, смерть, зло и т.п. Это социологически и эмпирически ориентированное определение религии, ясно очерчивающее круг исследуемых проблем и подходов к их решению.

Важно понять, что имел в виду Вебер, говоря о невозможности определить, что «есть» религия, в начале предпринимаемого им исследования. Он не ставил тем самым под сомнение возможность и ценность социологических определений, которые позволяют зафиксировать то или иное явление, классифицировать его, дать ему теоретическое объяснение, - он прежде всего ставил под сомнение и как социолог стремился размежеваться с многочисленными попытками умозрительно сконструировать понятие «сущности религии», выходящее за пределы опыта, под которое затем уже должны подгоняться эмпирически фиксируемые данные (если же факты не укладываются в такие конструкции, то «тем хуже для фактов» - они или игнорируются или подвергаются неадекватной интерпретации).

Однако трудность определения религии не ограничивается таким размежеванием. Поэтому не случайно, что и «в конце исследования» мировых религий, беспрецедентного по своим масштабам, глубине, тонкости, социокультурной значимости, Вебер так и не дал

какого-то другого по сравнению с исходным, более законченного определения религии как социального феномена.

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

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

Так, различие имманентного, посястороннего, и трансцендентного, потустороннего, которое дает возможность идентифицировать в качестве религий европейские конфессии, не годится в отношении большинства неевропейских религий - буддизма, синтоизма, конфуцианства, индуизма, которые все же принято, безусловно, рассматривать как религии.

Но в таком случае возникает вопрос о том, что в них составляет собственно «религиозный момент» - то, что делает религию религией? Как определить этот момент не на интуитивно-субъективном, а интерсубъективном, общезначимом уровне? Что делает некий образ суждений и действий религиозными суждениями и действиями?

Именно эта «объективная» трудность определения религии имеет решающее значение, хотя наряду с этим определенную роль играет и то обстоятельство, что религия определяется позитивно религиозными людьми и негативно - ее критиками, а ученые ищут объективное, свободное от идеологической предвзятости определение. Иными словами, некоторые трудности в определении религии связаны с особенностями не самой религии, а той культуры, в которой она существует. Такими особенностями западноевропейской культуры, в частности, в первую очередь являются секуляризация, плюрализм, влияние научного мировоззрения и светского гуманизма.

### **Религиозная мотивация социальных действий**

За пределами социологии находятся такие определения, основу которых составляет понятие религиозного опыта как опыта соприкосновения с «иным миром». Эти определения религии характерны, прежде всего, для экзистенциалистских вариантов христианской теологии. Так, П. Тиллих видит основу религии в стремлении человека к единению с «предельной реальностью», в захваченности силой этой «основы бытия», которая трансцендирует все конечное и противостоит «силе небытия», силам разрушения и смерти. В еврейско-христианской традиции религия - это личная встреча с «Богом суда и прощения». На самом деле религиозный опыт, по мнению Тиллиха, трудно выразить в адекватных символах; вера - это понятие и в то же время - реальность, которую трудно ухватить и описать. Предложенное Тиллихом определение религии открывает возможность теологического осмысления социальной ситуации, но остается в рамках феномена «религия», который социология должна интерпретировать, включив в систему социального действия.



Начиная с З. Фрейда, психология начинает иначе интерпретировать религиозный опыт и понимание религии. Фрейд обнаруживает источник религии, обращаясь к влечениям, желаниям личности: подавление мощных природных инстинктов социальными нормами порождает религию - иллюзорное исполнение древнейших, сильнейших, навязчивых желаний человека, остающихся неудовлетворенными и вытесняемых в сферу бессознательного. Религия - способ защиты индивида от враждебного ему социального начала, подавляющего его природные инстинкты. Религия представляется здесь в целом в рамках научного дискурса, в качестве социального по своему существу феномена. За пределами социологии оказываются все чисто описательные истолкования религии, которые под предлогом освобождения от «метафизики» предписывают воздержание от каких-либо суждений о реальности, представленной в религиозном опыте.

Феноменологи чаще всего сводят свою работу к описанию и классификации религиозных феноменов. Феноменология не хочет быть спекулятивной «метафизикой». Она предписывает воздержание от суждений о реальности, стоящей за описываемыми явлениями. Эти явления даны феноменологу сами по себе, он имеет дело с религией как системой этих объектов, он не решает вопроса, стоит ли за ними «что-то другое». Если между шаманизмом и христианством, например, можно обнаружить общее, то этим общим является «опыт священного». М. Элиаде формулирует это следующим образом: «Очень жаль, что у нас нет более точного слова, чем «религия», для обозначения опыта священного. Разве не странно обозначать одним и тем же словом опыт Ближнего Востока, иудаизма, христианства, ислама, буддизма, конфуцианства и так называемых примитивных народов? Но искать новый термин поздно, и мы можем использовать понятие «религия», если будем помнить, что оно не обязательно предполагает веру в бога, богов или духов, но означает опыт священного и, следовательно, связано с идеями существования, значения и истины».

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

### **Проблема социальной укорененности религии – классы, сословия и религия.**

Социологи расходятся во взглядах на источники социальной стратификации, но они едины в том, что социальное неравенство является структурным аспектом современной жизни. Говоря о структуризации социального неравенства, социологи имеют в виду не только то, что индивиды и социальные группы различаются по привилегиям, которые они имеют, престижу, который они получают, и власти, которой они обладают. Структуризация означает, что неравенство институциализируется. Неравенство образуется не случайным образом, а в соответствии с повторяющимися, относительно последовательными и устойчивыми моделями; оно обычно передается из поколения в поколение, для чего индивиды и группы, имеющие преимущества, как правило, находят соответствующие способы.

Социологи позаимствовали термин «стратификация» из геологии. Но подразделять людей на слои намного труднее, чем классифицировать горные породы. Геологи обычно довольно легко определяют, где заканчивается один пласт пород и начинается другой. Социальные же слои часто переходят один в другой, и границы между ними нечетки и расплывчаты. В связи с этим очень важен вопрос, как определять классы.

*Класс – это большая социальная группа, отличающаяся от других по критериям доступа к общественному богатству (распределению благ в обществе), власти, социальному престижу, обладающая одинаковым социально-экономическим статусом.* Термин “класс” был введен в научный оборот в начале XIX в., заменив такие термины, как “ранг” и “порядок”, использовавшиеся для описания основных иерархических групп в обществе. Его распространение отражало изменения в структуре западноевропейских обществ после индустриальных и политических революций конца XVIII в. Феодальные ранговые различия начали утрачивать свое значение, а новые, еще только развивающиеся социальные группы – торговые и промышленные капиталисты и городской рабочий класс на новых фабриках и заводах – определялись преимущественно в экономических терминах, на основании владения капиталом, с одной стороны, или зависимости от заработной платы – с другой. Термин “класс” применялся к социальным группам в широком диапазоне различных обществ, включая древние города-государства, ранние империи и сословные или феодальные общества, но более всего он подходит для определения социального разделения в современных обществах, особенно в индустриальных. Следует отличать социальные классы, основывающиеся прежде всего на экономическом интересе, от статусных групп, характеризующихся престижностью профессии, культурным положением или происхождением.

В любом обществе существует социальное неравенство, которое заключается в том, что люди занимают в обществе неодинаковое "положение", разные позиции в системе социальных отношений. Они различаются по своему социальному статусу.

Вебер связывал статус с устройством общества. Он полагал, что классовые расслоения определяются экономическими отношениями, тогда как статус – через позитивное или негативное социальное оценивание. Принадлежность индивида (или группы индивидов) к тому или иному слою (страте, которой может быть класс, каста, сословие) определяет их позицию в системе социальных отношений. Статусные позиции имеют больший или меньший престиж. Но статус человека (группы) определяется не только занимаемым им положением, но и общественным мнением, т.е. оценкой того, в какой мере он отвечает требованиям, предъявляемым ему в связи с занимаемой им социальной позицией. Речь идет, таким образом, об уважении (или неуважении), оказываемом индивиду (группе). Социальный статус определяет место индивида в обществе на ступеньках социальной системы, его принадлежность к статусной группе. Статусные группы – это общности, члены которых ведут похожий образ жизни и придерживаются схожих норм, создают и охраняют традиционные нравы. С понятиями социальной позиции и статуса связано понимание социальной стратификации, мобильности и власти.

Вебер рассматривал общество как многоуровневую систему, в которой наряду с классовой принадлежностью, определяемой отношением к собственности, важное место принадлежит статусу, выполняемой индивидом социальной роли, степени обладания им властью. На основе различий по этим показателям складывается социальная иерархия. По утверждению Т. Парсонса, инструментальная роль социальной стратификации заключается в том, чтобы обеспечивать адекватное восприятие и выполнение социальных ролей посредством санкционируемой системы поощрений, призванных быть стимулом различных типов деятельности.

Принято различать четыре основных типа стратифицированного общества: рабство, каста, сословие и класс. Религия – одно из измерений стратификации в ряду таких, как ранжирование по родственным и этническим группам, профессиям, обладающим разным престижем, по степени власти и могущества, доходам или богатству, образованию или обладанию знанием.

Религия и кастовая система. Разделение на касты в Индии – единственный пример системы социальной стратификации по религиозному основанию: касты занимают

различное положение в обществе по степени "ритуальной чистоты", определяющей разрешенный только их членам образ жизни и род занятий. Именно принадлежность к касте фиксирует, что каждый должен и может делать; возникает конфликт, если кто-то делает то, что положено делать другой касте (при этом считается, что лучше посредственно делать то, что положено, чем отлично выполнять обязанности другой касты). Эта система включает четыре кастовые группы (варны) и одну внекастовую - "неприкасаемых", которые считаются ритуально нечистыми, выполняют самую грязную работу и практически исключены из общественной жизни.

Две высшие касты - брахманов и кшатриев - включают духовных и светских правителей, воинов и землевладельцев, вайшьи - каста предпринимательских средних классов, шудры - работники, слуги, рабы. Варны включают многочисленные подкасты - "джати", каждая из которых имеет собственный социальный ранг и свод правил, призванных обеспечить поддержание ритуальной чистоты группы посредством ограничения или запрещения браков, а также физических и социальных контактов за пределами границ касты. Джати играют главную роль в определении повседневных занятий своих членов, ритуально регулируют трудовую занятость и методы ее выполнения.

Соблюдение правил поддерживается светскими и духовными санкциями, исходящими от обладающих карательными полномочиями властей касты. Оно поддерживается также общественным мнением, а в религиозном плане - индуистским учением, верой в перевоплощение (сансара): божественное присутствует в любом существе, и его душа (атман) неуничтожима; люди умирают, чтобы снова появиться в другой жизни; возрождение имеет моральную составляющую - в зависимости от того, как человек выполняет свое предназначение в обществе, он возрождается в более высоком или более низком положении, а наименее достойные могут возродиться в животном, более или менее нечистом. Принадлежность к касте - ничем не исправимый результат деяний в предыдущей жизни: следует смириться со своим положением в обществе и утешаться надеждой на переход в более высокую касту в будущей жизни. Единственная надежда на достижение более высокого ранга в следующем рождении - точное исполнение кастовых обязанностей. Высшая задача индуиста - избежать цикла перерождения и заслужить освобождение. Для этого используются деяние (или карма) - в основном соблюдение ритуалов своей касты, знание (джняна) - прежде всего знание священных книг и служение (бхакти) - культ в честь одного из богов индуистского пантеона. Такова в индуистском обществе структура духовного и социального управления; ее поддерживают два символа: дхарма - высший и вечный порядок вещей, определяемый абсолютным божественным началом, и карма - учение о перевоплощении. Каждый знает, что должен ждать смерти, чтобы улучшить свое положение. Кастовые запреты носят характер табу и отменяются крайне редко. За нарушение кастовых норм полагаются строгие наказания и мучительные обряды "очищения".

Очевидно, что кастовая система обуславливает стабильность общества. "Решающей для влияния кастовой системы... была ее связь с верой в перевоплощение душ, согласно которой улучшение шансов при новом рождении зависит только от выполнения предписанной кастой профессиональной деятельности. Любая попытка выйти из касты, особенно попытка проникнуть в сферу деятельности других, высших каст, навлекает злые чары и ухудшает шансы при перевоплощении, Это объясняет, почему именно низшие касты - которые, конечно, больше всего заинтересованы в улучшении своих шансов при перерождении - наиболее тверды в выполнении кастовых обязательств и (в целом) никогда не пытались низвергнуть кастовую систему посредством "социальных революций" или "реформ". Библейское, подчеркиваемое и Лютером предписание - "Каждый оставайся в том звании, в котором призван" - поднято здесь до уровня главного религиозного долга и санкционировано религией под угрозой страшной кары" [1, с. 109-

110]. Вебер связывал с индуизмом традиционализм индийского общества, полагая, что кастовая система препятствовала развитию капитализма в Индии:

"Специфическое воздействие религиозного освящения касты на "дух" ведения хозяйства прямо противоположно рационализму. Кастовая система превращает отдельные, возникшие в результате разделения труда, виды деятельности, в той мере, в какой они служат признаком кастового различия, в санкционированную религией и потому "священную" профессию. Каждая индийская каста, даже самая презренная, рассматривает свою деятельность (не исключая занятие воровством) как установленное специфическими богами или во всяком случае специфической божественной волей жизненное предназначение и утверждается в чувстве собственного достоинства посредством технически совершенного выполнения своей профессиональной "задачи". Однако эта профессиональная этика, во всяком случае для ремесленной деятельности, в определенном смысле "традиционна", а нерациональна. Свое назначение и оправдание она находит в области ремесленного производства, в абсолютном качественном совершенстве продукта.

Она далека от мысли о рационализации способа производства, которая лежит в основе всей современной рациональной техники, или систематизации функционирования предприятия, превращая его в рациональное, направленное на получение прибыли хозяйство, - от той мысли, которая лежит в основе современного капитализма" [ 1, с.109].

Краеугольный камень кастовой системы - разграничение "чистого" и "нечистого" в религиозном смысле. Каждая группа располагается в иерархическом порядке каст соответственно степени своей "чистоты". На каждом уровне имеются свои показатели "чистоты" и "нечистоты". Таким образом, для кастового строя решающим является то, что все другие существующие в обществе различия могут быть вписаны в систему координат "чистое - нечистое". В первую очередь принадлежность к той или иной касте определяет профессиональную дифференциацию и структуру власти в обществе. Реальная власть в Индии принадлежала "раджам", князьям из касты кшатриев. Но в религиозно определяемой иерархии они стояли ниже брахманов. Это очевидное расхождение сознательно поддерживалось в качестве идеологического принципа, тогда как в западных обществах доминировала тенденция к сакрализации правителя и приписыванию ему жреческого статуса.

Происхождение кастовой системы в Индии остается нерешенным вопросом. Однако ясно, что одним из важных обстоятельств была монополизация ритуала брахманами, которые впервые провели резкую дифференциацию в культовой сфере общества на "чистое" и "нечистое". Эта религиозно обусловленная система социальной стратификации оказалась исключительно долговечной не в последнюю очередь и потому, что была достаточно гибкой.

Так, целые племенные образования оказались интегрированными в индийское общество посредством их определения в качестве той или иной касты; допускалась - и это было чрезвычайно важно - сама возможность посредством соблюдения предписаний кастовой чистоты перехода в более высокую касту; с помощью аскезы внемирской ориентации отдельные личности, "религиозные виртуозы" могли как бы отрешиться от кастовой системы, не навлекая при этом на себя осуждения. Всегда существовали религиозно мотивированные группы (большое число "сект"), приверженцы которых жили вне кастового строя.

Понятие касты связано со спецификой индийского общества и индуизма как его религии, это понятие невозможно переносить на другие общества иначе как в условном смысле.

До сих пор попытки преодолеть кастовую систему в Индии не привели к полному успеху даже несмотря на то, что жизнь в больших городах делает неосуществимым запрет на соприкосновение между кастами.

Но и в обществах более эгалитарного характера, с менее явно выраженным неравенством, даже сегодня, когда, казалось бы, только успех и власть решают вопрос о престиже и принадлежности к тому или иному слою, дихотомия "чистого" и "нечистого" все же продолжает сказываться (имеют значение и происхождение "из хорошей семьи", "порода" или "чистота крови", и "чистая совесть" и т.д.).

Не экстраполируя кастовую систему на другие общества, тем не менее можно признать, что религиозная (или ритуальная) чистота остается одним из измерений социального статуса и объясняет главный механизм влияния религии на структуру социальной стратификации в обществе. В религиозно-гомогенных обществах и в обществах, где существует религиозный плюрализм, этот механизм действует по-разному. Но достаточно типичной является ситуация, когда в обществе, в котором существуют разные религии и одна из них в силу каких-то обстоятельств является господствующей (государственной, религией этнического большинства и др.), принадлежность индивида к этой господствующей религии способствует повышению его социального статуса.

В Российской империи, где православная церковь была государственной, последователи других вероисповеданий существовали на правах терпимых "иноверцев". В статье о протестантских сектах в США Вебер констатировал, что в этой стране в начале XX в. принадлежность к определенным религиозным общинам являлась показателем респектабельности, значимым для делового успеха, завоевания достойного положения в обществе.

Вебер: сословия, классы и религия. Очевидна связь между спецификой религиозных систем и их "социальной принадлежностью". Вебер настойчиво и убедительно раскрывает многоплановую социальную обусловленность религии. Он увидел в религии, в отличие от Маркса и Дюркгейма, не продукт экономических отношений или социальной связи, а образование, возникающее и существующее каждый раз в исторически конкретном социокультурном контексте. Новое в социологии Вебера - понимание того, что религиозные символы и институты определяются культурным контекстом, специфическим для того или иного социума, социальной среды, социального слоя.

Религия - это вера, которой придерживается та или иная социальная группа. В качестве социального феномена, как предмет социологического анализа "религия вообще" не существует. Христианство, например, представлено в каждом конкретном случае в специфических символах, верованиях, ритуалах, особенности и социальный смысл которых могут варьировать в широких пределах в зависимости от социальной реальности, особенностей и интересов группы, которой они присущи.

Общим является то, что религии в собственном смысле - "религии спасения", этические религии - делают человеческую жизнь осмысленной, обеспечивают ее "моральной архитектурой". Но какова эта "архитектура", можно понять, только исследовав эту религию в ее историческом существовании, определив ее социокультурные параметры. В таком случае религиозный плюрализм означает наличие в одном и том же обществе нескольких способов осмысления жизни, ее конечных целей и безусловных ценностей - способов, которые могут быть представлены как в разных религиях, так и в одной и той же религии.

С этой точки зрения христианство остается абстрактным понятием, "идеальным типом", пока не наполнено конкретным содержанием, пока рассматриваемый феномен не определен во времени и пространстве, т.е. пока он не соотнесен с питающей его социальной и культурной средой, которая дает возможность понять именно это интересующее нас явление, понять, с каким христианством мы имеем дело. Вебер показывает, что христианство как религия крестьян отличается от христианства как религии средневекового рыцарства или городской религии ремесленников, каковой было первоначальное христианство. В этой связи понятно, что социологическое исследование религии является одним из аспектов исследования социальной стратификации и

социальной мобильности. Религия является одним из измерений социального статуса группы или индивида, она выражается в существовании специфических социальных ролей и взаимодействий.

Не существовало хозяйственной этики, которая была бы только религиозно детерминирована. Совершенно очевидно, что она в значительной мере обладает чисто автономной закономерностью, основанной на определенных географических и исторических особенностях, которые отличают ее от обусловленного религиозными или иными моментами отношения человека к миру. Однако несомненно, что одним из детерминантов хозяйственной этики - именно только одним - является религиозная обусловленность жизненного поведения. Она, в свою очередь, также, конечно, испытывает в данных географических, политических, социальных, национальных условиях большое влияние экономических и политических моментов. ...В данной работе речь может идти лишь о попытке вычленив направляющие элементы жизненного поведения тех социальных слоев, которые оказали наиболее сильное влияние на практическую этику соответствующей религии и придали ей черты, отличающие ее от других религий.

"Для каждой данной религии можно большей частью выделить слои, жизненное поведение которых было во всяком случае по преимуществу определяющим. Так, конфуцианство было сословной этикой литературно образованной светской рационалистической бюрократии. Религиозная (или, если угодно, иррелигиозная) этика этого слоя во многом вообще определила жизненное поведение китайцев.

Напротив, носителями раннего индуизма были литературно образованные представители наследственной касты, не занимающие никаких должностей, действовавшие в качестве своего рода ритуалистических пастырей отдельных людей и сообществ, а также в качестве несокрушимого центра сословного членения, которое они определяли. ...Буддизм распространялся странствующими нищими монахами, предававшимися созерцанию и отвергавшими мир... Ислам был вначале религией воинов-завоевателей, рыцарского ордена, состоявшего из дисциплинированных борцов за веру... Иудаизм стал после вавилонского пленения религией "народа пария"... И, наконец, христианство было вначале учением странствующих ремесленников, специфически городской религией по своему характеру и оставалось таковой во все времена своего внешнего и внутреннего расцвета - в античности, в средние века, в пуританизме".

"Религия крестьян" представлена в разные исторические эпохи в разных религиозных системах, но "чем больше развитие культуры ориентировано на крестьянство (на Западе - в Риме, на Дальнем Востоке - в Индии, в Передней Азии - в Египте), тем сильнее этот слой населения влияет на создание традиционных представлений и тем меньше этической рационализации достигает религия. ...Крестьяне очень редко являются носителями какой-либо иной религии, кроме исконной для них, магической".

Вебер рассматривает раннее христианство как "городскую религию". Если израильская религия в эпоху до пророков была в значительной степени "религией крестьян", то уже для позднеиудейского общинного благочестия понятия "сельский житель" и "безбожник" были тождественны, а в раннем христианстве язычник именуется просто сельским жителем (именно таково значение лат. *paganus*). Еще в официальных доктринах средневековой католической церкви и у Фомы Аквинского крестьянин рассматривается как христианин более низкого ранга.

Вебер показывает, что совершенно невозможно представить возникновение организованной христианской общины, какой была первоначальная христианская община, вне городской жизни. Раннехристианская община предполагает разрушение границ между родами, понятие "должности", восприятие общины как "института", служащего объективным целям корпоративного образования. Эти концепции были разработаны сначала в греческой культуре, а затем в римском праве. Специфические черты

христианства как этической религии спасения и личного благочестия обрели почву именно в городе.

Так, именно в городах европейского средневековья качества христианства как этической религии все время поддерживались в противовес попыткам феодальной знати выдвинуть на первый план ритуалистические и магические элементы.

Вебер характеризует специфические черты "рыцарской веры", веры "бюрократической" (чиновничества), бюргерской - веры городского патрициата и ремесленников, непривилегированных низов и интеллектуалов и др. За исходный пункт Вебер берет не конкретную стратификационную систему - он выясняет, какой слой является типическим носителем того или иного вида религиозности. Главное внимание он уделяет при этом выяснению характерного для того или иного слоя отношения к религии.

Примером может служить анализ отношения к религии господствующей бюрократии. Ей присущи трезвый рационализм и идеал дисциплины и "порядка" как абсолютного мерил ценности. Отсюда - обычное для такой бюрократии глубокое презрение ко всякой иррациональной религии и в то же время - сознание ее необходимости для поддержания дисциплины, послушания масс.

Так рассматривали религию в древности римские чиновники, такой же, по мнению Вебера, является позиция государственной и военной бюрократии в XX в. Все они внешне почитают религию как часть своих сословных обязанностей в той мере, в какой это выражается в признанных государством традициях. Правящая бюрократия не заинтересована ни в самостоятельности церкви, ни в возникновении какой бы то ни было общинной религиозности сектантского типа.

Исследования, проведенные в конце 1990-х гг., показали, что самая нерелигиозная из элит сегодня в современной России - экономическая. Лучше всего относится к русской православной церкви (РПЦ) и поддерживает ее интересы политическая элита.

Это понятно, если учесть, что степень доверия населения к РПЦ неизмеримо выше, чем к другим институтам (правительству, милиции, судам, СМИ и т.д.): близость к церкви как бы "освящает" не пользующиеся доверием институты и политиков, и представляющая их церковь как бы передает им частичку своего авторитета. Хотя многие российские политики явно неверующие, большинство демонстрирует официальную показную религиозность; для того чтобы просто заявить о своем неверии, не говоря уже о том, чтобы выступить против тех или иных позиций и интересов церкви, сегодня требуется большое мужество.

Между тем "политическая элита из всех элитарных групп в своем отношении к разным религиям... наиболее нетерпима и особенно нетерпима к религиям, наиболее опасным для сохранения связки "верующий русский - прихожанин РПЦ". ...Она из "светских" элит наиболее близка по своим идейным ориентациям к элите РПЦ. Состав политической элиты очень "пестрый", в нее входят люди разных партий и идеологий и разных карьер - депутаты и чиновники. Тем не менее в целом ей свойственна и максимальная степень поддержки стремлений РПЦ, и националистически-великодержавная тенденция... и большее, чем в других элитарных группах, самоотождествление с государством".

Вклад социологии религии в объяснение социальной стратификации определяется тем, что она помогает установить, каким образом религиозная принадлежность служит средством сплочения тех или иных социальных слоев. Значительно труднее судить о том, насколько социальный слой в большинстве своем прибегает к религиозным средствам, чтобы выразить свои интересы. Во всяком случае, статусное несоответствие (например, между экономическим господством и низким престижным рангом) могло послужить мотивом поиска религиозных средств его выражения и преодоления, в ряде случаев - через развитие новых религиозных движений.

Проблема перехода из одной религии в другую. П. Сорокин рассматривает проблему "религиозного расслоения" под углом зрения "религиозных перегруппировок" -

перехода из одной религии в другую. Он отмечает, что, за исключением эпох острой религиозной борьбы, в нормальных условиях циркуляция индивидов из религии в религию сравнительно слаба и основные религиозные группы, особенно крупные, имеют устойчивые объемы. И лишь на протяжении столетий или тысячелетий религиозные перегруппировки в виде колебания объема религиозных групп оказываются весьма значительными, вплоть до того, что одни из них исчезают, а другие появляются: "Столетиями религиозное расслоение может оставаться почти неизменным. Затем вдруг наступает эпоха кризисов; начинается интенсивное религиозное брожение; индивиды массами начинают перекочевывать из одной религии в другую; одни религиозные группы худеют, иногда исчезают совершенно; другие - появляются и растут с изумительной быстротой (примером таких эпох могут служить первые века распространения христианства, ислам, эпоха Реформации или современная эпоха распространения религии социализма и т.д.). Затем снова наступает эпоха "затишья", продолжающаяся иногда десятки и сотни лет". Сорокин полагает, что такая смена периодов религиозных движений и застоев связана с изменением всего социального уклада жизни населения, меняющего его нравы, стремления и чувства. Новая вера, появившись, сама оказывает воздействие на это изменение.

Сорокина интересуют перспективы, связанные с религиозным расслоением. Он считает, что оно не исчезнет - это могло бы быть в том случае, если бы люди стали членами одной религии, но это маловероятно. История, напротив, говорит не об уменьшении, а об увеличении числа религиозных групп, о росте религиозной гетерогенности общества. Меняются только формы верований, и потому "не приходится надеяться на исчезновение религиозного расслоения... по крайней мере в ближайшие столетия". Более вероятным Сорокин считает ослабление антагонизма, вызываемого различием верований.

Предположения Сорокина о численной стабильности религиозных групп и их состава на протяжении сравнительно небольших промежутках времени получили подтверждение.

Исследования, проведенные в середине XX в., зафиксировали, например, что среди приверженцев конгрегационалистской церкви в конце 1940-х гг. в США 67% составляли представители высших и сред.-них слоев, а среди баптистов - только 32%. За прошедшие десятилетия эта разница несколько уменьшилась (прежде всего за счет миграции), но все еще имеет место.

Чем это можно объяснить? Принимая во внимание, что США - наиболее характерная с точки зрения религиозного плюрализма страна, можно предположить, что для такого общества устойчивость связи религиозной принадлежности с социальным расслоением объясняется специфической для каждого слоя религиозностью и религиозными запросами, которые учитывают и удовлетворяют разные церкви и деноминации (в одних сильнее подчеркнуты ритуалистические, в других - спонтанно-эмоциональные моменты и т.д.). Религиозный плюрализм в данном случае связан с существованием специфической для разных социальных слоев религиозности.

Можно согласиться с выводом Б. Барбера, что в западных обществах христианская вера в идеале нашла выражение в таких принципах как "братство людей во Христе" и "священство всех верующих"(в протестантизме), что имело своим важным последствием значительное уменьшение фактического неравенства в том, что касается религии. Впрочем, "в реальной социальной действительности неравенство в других измерениях стратификации, вероятно, постоянно мешало осуществлению христианского идеала полного равенства в религиозной и ритуальной чистоте, причем в прошлом, пожалуй, в большей степени, чем ныне, хотя нам по-прежнему еще далеко до наступления "царства божия" в этом отношении"<sup>1</sup>.

Религия в ее отношении к социальному неравенству и стратификации должна быть рассмотрена в связи с проблемой легитимации неравенства в важнейших формах его



проявления в обществе. Один возможный вариант - оправдание неравенства, когда оно не считается несправедливостью, поскольку временное неравенство в земной жизни вознаграждается в последующем. На этом представлении строится кастовая система.

Иначе обстоит дело в обществах, которые идеологически утверждают равенство всех людей и в которых тем не менее существуют социальное расслоение и неравенство. Можно оправдывать такое положение ссылкой на различие индивидуальных способностей (как это часто и делается) и сводить проблему равенства к равным "стартовым возможностям". В какой-то мере такая легитимация может быть эффективной в обществах с высокой вертикальной мобильностью, чтобы можно было рассматривать достижение высокого положения как результат индивидуальных усилий. В обществах с малоподвижной системой стратификации чаще всего легитимация осуществляется посредством сакрализации существующего порядка, социально обусловленного неравенства. При этом возможны два типа религиозной легитимации социального неравенства: в одном случае оно обосновывается как Богом установленный порядок вещей, в другом - как нечто связанное с нарушением божественных установлений. С точки зрения христианства "святость", обладание блаженством не связаны с положением индивида в системе социальной стратификации ("Многие же будут первые последними, а последние - первыми").

В христианстве проблема оправдания неравенства решается как проблема теодицеи, оправдания Бога перед лицом зла, царящего в мире. Эта проблема решается христианством в ходе его долгой истории, на протяжении которой не раз ПРОИСХОДИЛИ) кардинальные изменения в системе социальной стратификации; 'Во введении к "Хозяйственной этике мировых религий" Вебер приводит блестящий пример анализа проблемы теодицеи в контексте социальной психологии мировых религий. Он рассматривает связь между религиозной этикой и интересами разных социальных слоев: религия "бедных" отличается от религии "богатых".

Вебер показывает, что развитие рациональной религиозной этики именно в обладающих меньшей социальной значимостью слоях объясняется их положением в обществе. Представители обеспеченных слоев, пользующихся почестями и властью, обычно создают свою сословную легенду об особых достоинствах, достигающихся в силу благородства происхождения; сам характер жизни этих слоев питает их чувство собственного достоинства. Напротив, слои социально угнетенные, место которых в обществе оценивается негативно, основывают свое достоинство прежде всего на вере в свою миссию, которая осуществится тогда, когда все переменится и восторжествует справедливость, - те, кто презираются как "последние", станут "первыми".

Верующие из низших слоев больше склонны к ориентации на потусторонний мир вознаграждение в жизни иной. Они чаще испытывают страдания, соприкасаясь с социальной системой, и острее ощущают это как несправедливость, а потому склонны рассматривать посюсторонний мир как область действия злых сил, сатаны. Они нуждаются в утверждении некоей глубокой справедливости или смысла, который в конечном счете возобладал: добро должно победить зло. Привязанность к "другому миру" знаменует их отказ от погони за мирским успехом, но отказ на условии, что он сулит нечто большее, чем то, от чего здесь приходится отказываться.

Напротив, теодицеи высших слоев - это теодицеи "хорошей судьбы", а не отчаяния и бегства: удачливый хочет знать, что его удача - не слепой случай, а заслуженная награда. У высших слоев экономическое процветание рассматривается как знак милости Божьей, у низших неискоренимо подозрительное или негативное отношение к богатству, в котором часто видят корень зла и угрозу "гибели".

Итак, в каждом обществе, где члены разных социальных слоев исповедуют общую религию, существует тенденция к образованию ее модификаций и реинтерпретаций применительно к интересам и ценностям каждой социально-экономической группы.

Согласно Э. Трельчу, "секты", стоящие на позициях неприятия и осуждения "мира", находят опору в низших социальных слоях, тогда как "церкви", благословляющие существующие порядки, - в высших и средних.

Социальная стратификация получает отражение в религиозном мировоззрении, которое в социальном плане может быть ориентировано существенно различным образом: 1) на воздаяние только в посмертной жизни, поскольку в "этой" остается только нести каждому свой "крест", бремя испытаний, потому что "здесь" ничего изменить нельзя; это позиция социальной пассивности; 2) на продвижение к более гуманному обществу усилиями человека, следующего божественным заповедям и делающего все о него зависящее, чтобы приблизить "Царство Божье": мирская эсхатология социального оптимизма; 3) еще одна разновидность мирской эсхатологии - миллениаризм (от лат. millenium - тысячелетие): спасение ожидается в пределах истории, но не путем постепенного, "эволюционного" совершенствования того, что есть, а путем ухода из "мира греха и зла" или его разрушения под водительством Высшей силы; нынешнее общество уже на пороге этого полного преобразования всей жизни, оно наступит скоро и начнется "тысячелетнее Царство Божье" на земле; 4) самая радикальная разновидность эсхатологии - апокалиптическая: свершится последний и страшный суд, с ним закончится бег времени, зло будет наказано, а добро восторжествует.

С религиозным мировоззрением связана установка на движение членов религиозных групп вверх или вниз в стратификационной системе, т.е. на социальную мобильность.

Социальная мобильность существует в большем или меньшем объеме во всех обществах на разных стадиях истории. В прошлом мобильность осуществлялась в небольшом объеме, т.е. движение вверх или вниз касалось лишь немногих. В ходе социального развития эти возможности расширяются. Изменяются не только объемы, но и каналы социальной мобильности.

Такой традиционный канал мобильности, как продвижение по социальной лестнице с помощью религиозных ролей, продолжает надежно служить и сегодня, хотя часто в несколько модернизированной форме.

Церковные должности разного уровня для разных слоев служили и продолжают служить часто одним из немногих шансов занять "положение" и продвинуться вверх в обществах, где сильны сословные традиции. Церковные учебные учреждения часто выполняли важную функцию, создавая предпосылки для успешной карьеры способных, но неродовитых и бедных молодых людей.

Нехватка священников сегодня, например у католической церкви, объясняется наряду с прочим еще и тем, что стало больше каналов для продвижения вверх в связи с развитием светского образования.

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

### **Религия в социокультурном контексте**

Почему Вебер ограничился "предварительным" определением религии и не вернулся к дефиниции религии в конце предпринятого им исследования? Религиозное действие как действие социальное является осмысленным. Почему же наблюдателю так нелегко понять его значение? Очевидно, прежде всего потому, что это значение действия

не лежит на поверхности, каждый раз его нужно разгадывать. Иногда это несложно, а иногда - крайне трудно и не всякому удастся. Проницательностью люди наделены в разной мере. Но важнее объективная трудность: внешне разные действия для совершающих их людей могут иметь одинаковое значение, и наоборот - сходные действия, жесты и т.д. могут иметь разное, подчас противоположное значение. Нужно знать те системы значений, которые определяют поведение изучаемых социологом индивидов и групп. В религии они заключены в символической системе, включающей культ и верования, и выражены на языке мифа и ритуала. Задача социолога - расшифровать социальный смысл религиозной символики. Таким образом, одна из трудностей определения религии связана с тем, что социальный смысл эмпирически фиксируемого поведения может быть раскрыт лишь в более широком контексте, в рамках более общей теории, чем социологическая теория религии. У Дюркгейма - это теория "моральной общности", солидарности как основы социальной жизни, у Вебера - конфликт между целью и убеждением; у Парсонса - теория социального действия, т.е. религия помещается в более общий контекст - культуры. У П. Сорокина религия - одна из основных культурных систем, наряду с языком, искусством, наукой, политикой, моралью, экономикой, правом, занимающая большое место в общей культуре человечества.

Еще одна трудность понимания религии обусловлена тем, что в современном обществе наиболее характерные «смыслы», культурные ориентации чаще всего уже не воспринимаются как религиозные. Тем самым ставится под вопрос исходная посылка функционалистски ориентированного определения религии: оно оказывается слишком широким и под него подпадает также светская идеология. Таким образом, остается открытым вопрос о специфическом признаке, который позволяет отличить религию от того, что религией не является, хотя выполняет сходные функции.

Во всяком случае, можно руководствоваться тем, что религия обозначает социальный феномен - общность тех, кто разделяет общие верования, практикует общие ритуалы и подчиняется общей власти.

Религия и вера. Религии нет без веры. И все же религию следует отличать от веры. Вера, которой живут люди в ту или иную эпоху в разных сообществах, находит свое выражение в религии, но не только в ней, а и во всех социально значимых решениях, действиях и институтах. Религия - социальный институт веры, так же как наука - институт знания.

Если поиски определения религии все же не приносят полного удовлетворения тем, кто спрашивает, что есть религия, то достаточно определенно можно указать элементы, из которых она складывается, и ее место в социальной системе и культуре, т.е. что представляет собой религия как социокультурный феномен. Чтобы обеспечить ее существование в качестве социального феномена, необходим определенный набор средств коммуникации, форм выражения, способов интернализации интерпретации и распространения: это верования (мифы); ритуалы (культ); этос (склонности и моральные ценности группы); мировоззрение (познавательная перспектива, в которой жизненный опыт рассматривается как составная часть общего понимания бытия как осмысленного целого, космологии) - в целом система символов, помогающих выразить "невыразимое", обозначить словом не укладывающиеся в рациональные понятия чувства, эмоции, переживания, в которых живет вера на психологическом уровне. Таким образом (и это - во-вторых, отвечая на вопрос, что такое религия), следует указать на те функции в жизни человеческих обществ, которые религия выполняет в качестве социального института и культурной системы, поддерживая их жизнедеятельность. Существует огромное многообразие символических форм, которые выполняют функцию религии, формируя человеческий опыт рождения и смерти, зла и добра, страдания и блаженства, опыт личных и социальных неудач или побед не столько на уровне конкретных его контекстов, сколько на уровне обобщения, выходящего за эти пределы и соотносящего человека с конечными условиями его существования. Религиозные символы способны предложить ответы на

вопросы о смысле всего этого, тогда как невозможно получить ответ на эти глубокие вопросы, оставаясь в пределах повседневных категорий причины и следствия. «Именно эта способность религиозных символов формировать значение и чувство на относительно высоком уровне обобщения, выходящего за пределы конкретных контекстов опыта, придает им такое могущество в человеческой жизни, как личной, так и общественной». Задача социологического исследования религии - раскрыть и объяснить социальные последствия такого рода ориентации, которая в традиционных религиях устанавливает общий для всех ее последователей набор определений действительности, "общий универсум, в котором вся социальная жизнь получает общезначимый высший смысл", по выражению П. Бергера. Если социальная деятельность людей - это деятельность осмысленная, то одной из областей производства смыслов является религия во всем многообразии ее форм. Социальные последствия задаваемых ими ориентации неоднозначны. Религия может служить как преградой, так и стимулом социальных перемен. Исторический опыт свидетельствует о том, что на религиозных ценностях основывались как революционные и реформистские социальные и политические движения, так и консервативное утверждение незыблемости существующих порядков как богоустановленных.

Секуляризация - одна из главных сил, которые сформировали современную культуру и общество. Она утверждала тот светский дух, который присущ современному человеку, который сегодня живет в секулярном обществе. Коренным образом изменилось положение религии, веры и церкви в обществе. В понятиях "светская культура", "светское государство", "светское общество" отражается тот факт, что отношения между людьми в обществе перестают быть религиозно обусловленными. Религия и церковь утрачивают прежнее значение как в объяснении мира, так и в решении жизненных проблем общества и личности. Религия, ее понятия все больше отдаляются от повседневного опыта, становятся все более чужеродными по отношению к нему. Все меньше остается точек соприкосновения между жизнью современного мира и церковной проповедью.

Вплоть до XIX в. во всех существующих обществах религия служила фундаментом формирования мировоззрения, составляющего основу той или иной культуры. Напротив, современное общество тяготеет к выработке мировоззрения, независимого от религиозных символов и мифов, опирающегося на науку, обретающего опору в широком распространении и повышении уровня образования. Важнейшие области современного общества и его институты больше не нуждаются в религиозной легитимации. Это относится к современному государству с его законодательством и правом, экономике с ее рыночными механизмами, естествознанию и технике, социальным и гуманитарным наукам, искусству, культуре в целом. В результате длительного исторического процесса все эти области жизни общества и его институты выделились из религиозно обусловленного строя жизни общества, из его культуры, построенной на религиозной основе, как самостоятельные, обладающие собственными мерками и способами деятельности.

Вместе с тем и сама религия превращается в одну из сфер жизни общества, тогда как прежде она была объединяющей его силой.

Теперь она существует в одном ряду с искусством, наукой, философией. Сейчас никому в голову не придет усмотреть в теологии "царицу наук", которая прежде властвовала над умами и осуществляла роль верховного цензора в любой сфере человеческого познания.

Религия не изолирована, конечно, от других сфер жизни, она может включаться в политическую или экономическую деятельность как мотивация поведения верующих. В искусстве религиозная традиция теперь - один из возможных источников, которым может вдохновляться художник в зависимости от его личных склонностей, вкусов или целей. Хотя наука не исключает религию, она в значительной степени лишает ее значения в

качестве объяснения действительности, во многом обесценивает свойственный ей способ объяснения и ценность религиозной картины мира. Такова институциональная сторона секуляризации общества.

В общественном сознании во многом уменьшилось значение религии как "путеводителя" человека, ищущего опору для решения своих жизненных проблем. Светский принцип, секулярность, свобода совести воплощаются в понимании человека, в его самосознании как свободного автономного субъекта: он ничего не обязан принимать просто на веру, слепо подчиняясь силе традиции, он критически воспринимает все и оценивает; мир доступен его пониманию, и он устраивает этот мир сообразно своим целям и возможностям, он ничем никому не обязан. Все, чем он обладает, добыто им самим, а не даровано свыше. В общественном сознании ныне господствуют идеи, определяющие в основном "посюстороннюю, мирскую" ориентацию образованного большинства.

### **Протестантская этика**

Ориентация людей на сверхъестественное может препятствовать переменам в секулярном мире и модернизации. Однако религиозная вера и практика также могут способствовать социально-экономическим изменениям. Макс Вебер провел сравнительный анализ нескольких религий мира с тем, чтобы выяснить, как религиозная этика – взгляды и ценности, порожденные религиозным образом мыслей, могут повлиять на поведение людей. Он пришел к выводу, что в критические моменты жизни общества религия, являясь источником индивидуальной мотивации и определяя взаимоотношения индивидов и социума, может стать причиной крупных исторических преобразований. Хотя религиозная этика механически не определяет социальные действия, она может послужить толчком к формированию восприятия и определения людьми своих материальных и духовных интересов.

В книге "Протестантская этика и дух капитализма" Вебер делает предметом исследования развитие капитализма. Он прослеживает связь между возникновением протестантизма и формированием социальных структур капитализма в западном обществе. По мнению Вебера, развитие капитализма зависело от того, будет или нет создано сообщество индивидов, обладающих мировоззрением и ценностями, оптимальными для предпринимательства. Войдя в силу, капитализм постоянно обновляется и самовоспроизводится. Основная проблема, считал Вебер, состоит в том, чтобы установить истоки побудительных мотивов, присущих капитализму, в докапиталистическом обществе. Он считал, что протестантизм, особенно кальвинизм, был решающим, но не единственным условием возникновения этих мотивов. Основой кальвинизма является учение швейцарского теолога и реформатора Жана Кальвина (1509-1564), нашедшее отражение в различных религиозных движениях, в том числе пуританстве, пиетизме и анабаптизме.

Вебер отмечал, что, во-первых, протестантизм и современный капитализм появились на исторической сцене примерно в одно и то же время. Капитализм достиг своего наивысшего расцвета в протестантских странах, особенно в США и Англии, тогда как католические страны, например Испания и Италия, в этом смысле отставали. Во-вторых, в странах, где существовали регионы, населенные и католиками и протестантами, как это было в Германии, протестанты начали первыми идти по капиталистическому пути. Именно протестанты, а не католики стали первыми капиталистическими предпринимателями. Исходя из этих наблюдений, Вебер пришел к выводу, что протестантская этика, особенно в кальвинистской интерпретации, прививает "стремление к рациональному и систематическому поиску выгоды".

Кальвинистский этос имел в себе другие элементы, питавшие мотивацию к капиталистическому предпринимательству, в частности доктрину судьбы, или предопределения. Кальвин отвергал господствующую идею средневекового католицизма, согласно которой статус человека в загробной жизни определяется его поведением на земле. Кальвин учил, что еще при рождении каждой душе предопределен рай или ад. Эта идея приносила беспокойство, поскольку никто не знал, принадлежит ли он к спасенным или проклятым. По мнению Вебера, последователи Кальвина, ища утешение, считали аскетизм доказательством спасения и истинной веры; в число характеристик аскетизма входили упорный труд, трезвость, бережливость, воздержание, отказ от плотских радостей. Озабоченные своей судьбой, кальвинисты начали умело культивировать эти самые типы поведения. Но самодисциплина и готовность отложить удовольствие – это качества, способствующие накоплению капитала и достижению экономического благосостояния. Капиталистические предприниматели могли идти на все ради прибыли и чувствовать при этом, что выполняют христианский долг. Таким образом, кальвинистский этос трансформировал дух предпринимательства в этические обязательства.

Многие исследователи после Вебера рассматривали проблемы, связанные с его гипотезой (Тауней, 1926; Робертсон, 1933; Самуэльсон, 1961; Коэн, 1980). Объясняя истоки капитализма, они обращали внимание на другие факторы, в том числе на резкий подъем торговли в XV и XVI вв., технические новшества, приток капиталов из колоний Нового Света, неограниченные рынки сбыта и наличие бесплатной рабочей силы. Социолог Рэндалл Стоукс показал, что верования, являющиеся основой протестантской этики, необязательно стимулируют предпринимательскую деятельность. Кальвинизм, будучи внедрен в Южную Африку нидерландскими и французскими гугенотами (африканерами), не дал там ростков капитализма. Хотя кальвинизм африканеров был в теологическом плане идентичен европейскому, он был консервативен и не внес экономической новизны. И все же труд Вебера, пусть не всегда точный в деталях, остается важной вехой в социологических исследованиях. Он показывает, какое влияние может оказать религия на человеческие дела, зачастую приводя к неожиданным и непредсказуемым результатам.

### **Проблема модернизации и секуляризации**

Каково влияние секуляризации на жизнь общества в долговременной перспективе? Является ли процесс секуляризации необратимым? Означают ли те перемены, которые привели к изменению роли религии в жизни общества, постепенное полное исчезновение религии? Ответ на эти вопросы не столь очевиден. Секуляризация сняла преграды на пути развития научно-технической цивилизации. Религия сегодня не воспринимается как помеха прогрессу, как препятствие на пути развития науки. В то же время обнаружились проблемы, возникшие при движении по этому пути, противоречия, с которыми сопряжен процесс секуляризации, и неоднозначность его последствий. В этом контексте в современном мире возникают движения за "возрождение" традиционных религий, за "религиозное обновление".

Феномен "возрождения религиозности" связан с возрастающей сложностью жизни, с поисками стабильности, психологической устойчивости в условиях возникновения проблем, порождаемых современным этапом общественного развития: экологическая (отчуждение от природы), связанная с ломкой традиционных укладов утрата смысло-жизненных ориентиров и возникающая на этой почве аномия, ценностные конфликты, обостренные поиски идентичности. З. Бауман определяет нынешнюю эпоху как "эпоху идентичности", которая "полна шума и ярости".

Означает ли наметившаяся сегодня тенденция возвращения к мифологическим и религиозным мотивам серьезный поворот к религии или это только поверхностный религиозный энтузиазм? Ответ на этот вопрос предлагают теории секуляризации,

отражающие различные подходы к интерпретации и оценке этого феномена в современной социальной науке.

Сегодня неоспоримо, что секуляризация является характерной чертой современного общества, что традиционные религиозные символы и ценности не могут выполнять, как прежде, функцию объединяющей общество силы и что в решении вставших проблем определяющая роль принадлежит науке и технологии. В современном обществе очевидно расхождение между религиозной принадлежностью и другими социальными ролями (примером может служить уравнивание в правах всех граждан в светском государстве вне зависимости от их религиозной принадлежности).

Однако существуют значительные различия в понимании причин и последствий секуляризации. Одни социологи полагают, что секуляризация представляет собой необратимый процесс, который неуклонно ведет к сокращению сферы действия религии, прогрессирующему ее упадку и в перспективе - исчезновению. По мнению других, секуляризация означает лишь видоизменение социального способа выражения религии, что на смену изжившим себя формам приходят новые, но религия продолжает существовать. Секуляризация в этой перспективе - нормальный процесс, следствием которого может быть даже усиление влияния религии в ее обновленных образцах. Неоднозначно оцениваются социальные последствия процесса секуляризации и роль религии в обществе современного типа.

1. Секуляризация как утрата "священного". С точки зрения П. Бергера, социальные последствия секуляризации как для отдельного человека, так и общества в целом неоднозначны. В книге "Священная завеса" (1967) Бергер представляет в качестве коррелята секуляризации сознания феномен плюрализма. Развитие в этом направлении является также отражением конкретного процесса в инфраструктуре современного общества - образовании "освобожденных территорий" (освобожденных от религии) секуляризованных сфер общества. Движущие силы секуляризации коренятся в капиталистически-индустриальной рационализации оснований современного общества, в первую очередь экономики. Всякая попытка "отвоевания" этой освобожденной территории под знаменем религиозно-политического традиционализма ставит под вопрос дальнейшее функционирование экономики, обрекает на экономическую отсталость ориентированное таким образом сообщество.

"Индустриальное общество требует обширного научно-технического персонала, обучение и текущая социальная организация которого предполагает высокий уровень рационализации не только на уровне инфраструктуры, но и на уровне сознания. Всякие попытки "реконквисты" угрожают, таким образом, подорвать рациональные основания современного общества".

Секуляризация неизбежно переходит из экономической области в политическую, поэтому "присутствие религии среди современных политических институтов есть, как правило, проявление идеологической риторики". Религия еще сохраняет на этом этапе значимость для побуждений и самосознания людей - главным образом в сфере семьи и социальных отношений, тесно с ней связанных. Религия перебирается, таким образом, в сферу частной жизни, становится делом "выбора" или "предпочтения".

Секуляризация на уровне социальных структур ("объективная секуляризация", например отделение церкви от государства) сопровождается "субъективной секуляризацией": "человек улицы" становится все более безразличным к религии.

Его повседневная жизнь исключает необходимость обращения к церкви, он постоянно переносит на "потом" обязанности, связанные с церковной жизнью, а то и вовсе забывает о них.

Бергер констатирует, что религия все меньше влияет и на семейную жизнь, становясь даже здесь "антикварной" вещью. Но во всяком случае ценности частной религиозности не играют роли в контексте институтов, выходящих за рамки частной жизни: бизнесмен или политик может быть искренне привержен религиозным нормам в

семейной жизни и при этом действовать в сфере общественной жизни без всяких ссылок на какие-либо религиозные ценности. Религия перестает быть символом той главной святости, которая объединяет и сплачивает в единое целое общество. Там, где религия представляется "общим делом", ей недостает реальности, а там, где она "реальна", ей недостает "общности". Такая религия не способна уже выполнять классическую задачу религии - задачу создания общего универсума, в котором вся социальная жизнь получает общезначимый высший смысл.

Становясь делом личного выбора индивида, религия перестает быть олицетворением единственно возможной истины и одного, единственно возможного жизненного пути. Религия становится частным делом индивида, и это неизбежно приводит к уменьшению ее власти и роли в жизни современного человека. Возникает противоречие между публичной риторикой, признающей социальную и этическую ценность религии как в ее традиционной, так и предельно общей форме "гражданской религии" в качестве духовной опоры общества, и тем, что в секулярном обществе она становится частным достоянием индивида, отдана на откуп его субъективным религиозным предпочтениям. Секуляризация приводит к демонополизации религиозных традиций и, соответственно, к плюрализму. Эта ситуация характеризуется тем, что государство терпимо относится к различным религиозным группам, имеющим одинаковый юридический статус и свободно конкурирующим друг с другом. В результате секуляризации религиозные группы вынуждены также конкурировать в деле определения реальности с различными нерелигиозными соперниками - различными националистическими и прочими идеологиями, современными системами ценностей индивидуализма или сексуального раскрепощения.

Плюралистическая ситуация - это прежде всего ситуация рынка. Если раньше религиозная традиция могла навязываться сверху, то теперь она должна находить сбыт. "Ее нужно теперь "продать" клиентам, которых уже никто не принуждает "покупать". В этой ситуации религиозные институты становятся деятелями рынка, а религиозные традиции - потребительским товаром. Во всяком случае, большая часть религиозной деятельности определяется в этой ситуации логикой рыночной экономики" [3, с. 12]. Все это - эмпирически фиксируемые, наблюдаемые процессы в современном обществе. Религия все в большей степени сводится к набору вариантов психотерапевтических программ или не связанных с конфессиональной принадлежностью субъективных эзотерических практик. В целом, констатирует Бергер, современное индустриальное общество разрушает традиционные религиозные институты, порождая плюрализм и субъективизацию веры. В этом направлении действуют динамика развития современного общества, усложнение социально-политических отношений, средства массовой информации, урбанизация, изменение стиля жизни.

Позднее в творчестве Бергера происходит консервативный поворот: он начинает подчеркивать, что освобождение на путях секуляризации было оплачено весьма дорогой ценой - религия создавала "священный космос", окружая аурой святости устои жизни, набрасывая на них "священную завесу" и наделяя их безусловным смыслом; общность религиозных верований, ценностей и символов была тем "клеем", который связывал общество воедино; религиозные заповеди несли абсолютные непререкаемые императивы и общие цели, без которых общество не может быть устойчивым и жизнеспособным. Между тем секуляризация ведет к представлению о том, что нет ничего "святого", абсолютные ценности становятся относительными, условными, а это ведет к кризису - утрате смысла, аномии, дезориентации. Последствия секуляризации с этой точки зрения, по крайней мере отчасти, деструктивны. В более поздних работах "Слухи об ангелах" (1969) и "Еретический императив" (1979) Бергер подчеркивает значимость внутреннего опыта веры в трансцендентное в современном мире. Этот опыт, по его мнению, не может быть отменен или "превзойден" даже в рамках рациональных смысловых порядков.



Одну из причин и движущих сил секуляризации Бергер, как и Вебер, усматривает в самой религии, точнее - в иудео-христианской традиции, утверждении монотеизма: "Религиозные традиции, развившиеся на основе Библии, можно рассматривать как причинные факторы в складывании современного секуляризованного мира. Однако раз сложившись, этот мир как раз и не дает религии действовать в качестве созидательной силы. Мы берем на себя смелость утверждать, что в этом заключена великая историческая ирония в отношениях между религией и секуляризацией, ирония, образно выражаемая утверждением, что христианство было своим собственным могильщиком" [3, с. 6].

Бергер анализирует тенденцию "расколдования мира", описанную еще Вебером и связанную с индустриальным развитием, демократизацией общества и научной рациональностью, различными сторонами процесса модернизации, фиксируя очень важные глубинные параметры эволюции религии во взаимодействии с обществом в современном мире.

Этот анализ сохраняет значение и в условиях таких отклонений от идеальной модели процесса секуляризации, как оказавшаяся возможной в специфических российских условиях совместимость роста рационализации и бюрократизации с традиционалистскими религиозными институтами и представлениями, стремление использовать церковь как один из источников легитимации власти (при формальном сохранении свободы совести), а на Западе - наряду с сохранением влияния прежних конфессий, пробуждением интереса к нетрадиционным верованиям (от буддизма до New Age). Такого рода явления требуют учета, но не отменяют исходного факта необратимой рационализации социальной и духовной жизни в современную эпоху.

2. Секуляризация как вытеснение религии наукой, рациональным мышлением, светской этикой. Истоки этой точки зрения - в контовском позитивизме с его законом трех стадий истории, согласно которому третья стадия означает торжество науки и по мере ее развития вытеснение религии. Сторонники такого взгляда ссылаются на опросы общественного мнения, которые отразили долговременную тенденцию к упадку влияния религиозной веры в западном обществе. Еще один аргумент состоит в том, что масштабы распространения, влияния и интенсивности религиозной веры обратно пропорциональны росту уровня образованности. Образованные люди все чаще разграничивают "церковность" и "религиозность", предпочитая внецерковные формы веры. Устойчива тенденция падения интереса к религии среди молодежи.

Секуляризацию, рассматриваемую в этом плане, ряд социологов интерпретирует, исходя из таких фактов, как глубокие сдвиги в человеческом мышлении, преодоление мифологичности и утверждение научного видения мира.

Американский социолог О'Ди отмечает в этой связи два обстоятельства: 1) "десакрализация" восприятия человеком окружающего его мира (область сверхъестественного существенно сокращается по мере роста научного знания) и 2) рационализация мышления, вера в разум, логику, науку. Результатом является то, что в мире не остается места для "тайн", "священного". Полностью доступный человеческому разуму мир становится местом, в котором "мистерии" уступают место "проблемам", решаемым с помощью разума, науки. Сама религия, отмечает О'Ди, ссылаясь на протестантскую теологию школы Р. Бульмана, становится на путь "демифологизации" библейских повествований, т.е. такой интерпретации, которая делает их приемлемыми для образованного человека, его критического и рационалистического мышления. Поскольку мир может быть объяснен наукой, полагает О'Ди, отпадает надобность в обращении к трансцендентному Богу и все большее число людей утрачивает интерес к религии: секуляризация ведет к упадку религии. В отличие от Бергера, О'Ди позитивно оценивает последствия этого процесса для общества. Наука и светская этика достаточно эффективно помогают решать стоящие перед современным миром проблемы, делая излишними апелляции к Богу и религиозной вере.

Этот подход может быть подтвержден успешным освоением методов оценки риска и контроля над ним, что является одной из главных особенностей нашего времени. Благодаря достижениям науки, главным образом математики, решения, затрагивающие жизнь каждого из нас, теперь принимаются в соответствии с упорядоченными процедурами, которые позволяют прогнозировать будущее.

"Человечество изымает контроль над обществом из компетенции Провидения. ...Теперь риск - это не шанс проиграть, а возможность выиграть, не проявление сил рока и божественного предначертания, а изощренные, использующие теорию вероятностей методы прогнозирования будущего, не беспомощное ожидание, а сознательный выбор" [13, с. 349, 357].

Менее категоричен З. Бауман. Он полагает, что секуляризация связана не с сознательным намерением исключить святое или божественное из человеческой жизни, а с тем, что сегодня практические различия между неверием в существование Бога и верой в его молчание и непостижимость - невелики: "жизнь людей в эпоху модернизма сделала вопрос о наличии или отсутствии Бога несущественным. Мы живем, как если бы были одни во вселенной".

Э. Гидденс выделяет три аспекта секуляризации. Первый касается членства в религиозных организациях: сколько людей принадлежит церкви, насколько часто они посещают церковную службу? Секуляризация в этом понимании характерна для всех промышленно развитых стран (за исключением США), где наблюдается всеобщее угасание религиозного рвения. Второй аспект - насколько церкви и другим религиозным организациям удалось сохранить социальное влияние, богатство, престиж. И здесь вывод Гидденса вполне определенный: повсюду (кроме Польши) религиозные организации на протяжении XIX в. в основном утратили общественное и политическое влияния, которым некогда обладали. Третий аспект секуляризации затрагивает религиозность: Гидденс утверждает, что в настоящее время люди придерживаются религиозных верований в гораздо меньшей степени, чем раньше, что большинство людей просто не воспринимают окружающую среду как населенную божественными существами или духами. Гидденс приходит к выводу, что "влияние религии уменьшается в каждом из трех аспектов". Он оговаривается при этом, что религия в ее традиционных и новых формах будет еще долго притягательной, что противостояние современных рационалистических взглядов и религиозного мировоззрения будет продолжаться еще достаточно долго и вызывать напряжение: "маловероятно, что человечество в ближайшем будущем откажется от рационального взгляда на природу вещей, благодаря которому оно одержало множество блестящих побед. Тем не менее неминуемо возникает противодействие рационализму, которое приводит к возрождению религии. На земле, наверное, найдется не так уж много людей, никогда не испытывавших религиозных чувств; наука и рационализм хранят молчание по поводу таких фундаментальных вопросов, как смысл и цель жизни - вопросов, всегда составлявших сердцевину религии".

3. Секуляризация как эволюция религии и ее видоизменения входе социальных перемен. Одна из принятых современным религиоведением интерпретаций заключается в том, что секуляризация означает изменение религии, но не обязательно ведет к ее упадку или даже уменьшению ее значения, - оно только иначе проявляется. Согласно Т. Парсонсу, развитие общества идет по пути дифференциации и религия утрачивает прежнее значение его "священного образа", когда обоснованием светской власти служила ссылка на ее божественный источник; в результате секуляризации общества, утраты им сакрального характера религия выделяется в одну из сфер социальной жизни.

Религия в качестве социального института оказывает поэтому меньше прямого влияния на государство, правосудие, экономику, образование. Но это компенсируется тем, что для индивида, который получает теперь возможность сознательно выбирать религиозную веру, освобождаясь от принуждения со стороны церкви и теологии, религия становится более значимой. Таким образом, христианство все еще сохраняет большое

влияние на общественную жизнь. Западное общество создавалось людьми, которые находились под влиянием христианского этоса и христианского взгляда на мир, оно впитало в себя христианские идеи. Конечно, в результате секуляризации власть церкви сегодня - только тень ее былого могущества, а Бог все больше вытесняется за пределы социальной сферы человеческого существования в область глубоко "личного". И все же в целом западная цивилизация сложилась на христианской основе, которая так или иначе способствовала развитию и науки, и светского государства, и гуманизма, и самого секуляризационного процесса.

Современный человек живет сегодня в социальной системе, впитавшей в себя религиозные идеи, и, следовательно - под их влиянием, которое может быть не прямым, как прежде, а косвенным, опосредованным. И сам он в какой-то мере, чаще всего не отдавая себе отчета в этом, неосознанно действует в соответствии с христианской этикой, под влиянием религии, ставшей "невидимой религией". Таким образом, упадок церковной религиозности может вести и ведет к возникновению новых форм религии, соответствующих потребностям человека, живущего в современном обществе, к появлению новых вариантов религиозности.

"...Можно утверждать, что в основе всех социетальных ценностей лежат ценности религиозные. Однако структурные последствия этого обстоятельства могут варьировать в широких пределах, в зависимости от природы конкретных религиозных и социальных систем. ...Всеобщий коллектив является подчас также и религиозным коллективом, говоря словами Дюркгейма - "моральной общиной, обычно называемой церковью". Часто дело все же обстоит не так. Примером тому западное христианство вообще и, как более частный случай, современный плюрализм религиозных течений в той его форме, в которой он институционализирован в Соединенных Штатах. Имеется бесконечное множество церквей, каждая из которых представляет собой добровольную ассоциацию. Государство не является религиозным коллективом, и не существует такой церкви, которая претендовала бы (или которой разрешено было бы претендовать) на установление универсальной религиозной юрисдикции в масштабах общества в целом. Это, однако, не исключает институализацию ценностей, производимых от общепринятых религиозных ориентации. Более того, важная часть нормативной системы общества состоит из правил, управляющих поведением в религиозной сфере - имеются, например, положения Конституции, предусматривающие отделение церкви от государства, а также институализацию свободы вероисповедания и веротерпимости. Таким образом, плюрализм на уровне структуры коллективов и, более того, на ролевом уровне, где каждый индивид в определенных границах волен придерживаться своих собственных убеждений и взглядов, не означает, что институализация религиозных ориентации на уровнях норм и ценностей не имеет места. Эта идея представляет собой широко распространенную неверную интерпретацию того значения, в каком понятие секуляризации используется для описания американского общества.

Приобретя более специализированный и дифференцированный характер, институализация религиозной ориентации стала функцией более разнообразных субколлективов на более низких уровнях социально-структурной шкалы сегментации и спецификации, чем тот, на котором находилась универсальная церковь старого типа. Однако этот процесс совпал с развитием более высоких уровней обобщений религиозных требований, предъявляемых нормальному участию в жизни общества. Например, социетальный общий знаменатель представляет собой значительно более широкое обобщение, нежели общий знаменатель средневекового католицизма. Можно сказать, было доказано, что подобное узко и детально разработанное религиозное согласие не является необходимым условием стабильного ценностного согласия на социетальном уровне.

Р. Белла полагает, что с возрастанием сложности социальной организации религия претерпевает эволюцию, в ходе которой она обнаруживает способность не только

укреплять существующие социальные структуры, но, изменяя сложившиеся нормы и ценности, способствовать дальнейшему развитию общества. Это относится и к секулярному обществу. Более поздние стадии эволюции религии свидетельствуют о возрастающей ее автономии по отношению к социальной среде и возрастающем влиянии на социальное развитие.

В XX в. на Западе, где секуляризация получила большое развитие, как полагает Белла, происходит ослабление организационного контроля над религиозными убеждениями и тем самым ставится под вопрос дальнейшее существование организованной религии в виде церкви; происходит приватизация религии. Эти тенденции взаимосвязаны. Их эмпирическим подтверждением является дистанцирование все больших групп верующих, принадлежащих к разным конфессиям, от церкви как института.

В этой связи возникает вопрос о внецерковной религиозности: современный христианин - это "секуляризованный христианин", который живет в сегодняшнем мире - "мире без Бога", живет мирской жизнью, беря на себя ответственность за решение всех проблем, за удачи и неудачи. Религия должна поэтому искать почву не в потустороннем начале, а в этической стороне жизни человека в этом, посюстороннем мире. И поскольку человек продолжает искать смысл своего существования в этих новых взглядах на мир, новое мироощущение, полагает Белла, все же глубоко религиозно. Отсюда - вывод, к которому он приходит: "Процесс секуляризации влечет за собой не ликвидацию самой религии, а изменение ее структуры и роли. Но мы только начинаем приходить к пониманию этого".

Таким образом, Парсонс и Белла воспринимают секуляризацию прежде всего как процесс, в ходе которого социальная роль и влияние религии изменяются в связи с растущей дифференциацией взглядов на мир и плюрализацией культуры. Они полагают, что тем самым религия в целом не теряет своего значения - лишь механизмы ее влияния на мировоззрение и социальное поведение становятся другими.

Анализ секуляризации не будет достаточно полным, если не дать ответа на вопрос, существуют ли альтернативы религии. Решающим является вопрос, способно ли рациональное мышление, базирующееся на научных методах, выработать мировоззрение, дающее ответы на "последние" или "конечные вопросы" о смысле человеческой жизни. Речь идет, конечно, не о "науке" в узкоспециальном смысле слова, а об интеллектуальном багаже секулярного общества, всех видах светского сознания, его духовном багаже, представленном в философии, этике, эстетическом восприятии, социальной мысли. Одна из альтернатив религии в секулярном обществе - светский гуманизм. Другая альтернатива мировым религиям - возврат к примитивным формам религии (магическим ритуалам, мифологии, астрологии, оккультизму и т.д.). Эти верования, своими корнями уходящие в дохристианскую эпоху, достаточно живучи.

В более широком плане - это также весь спектр "заменителей религии", начиная от социальных утопий и идеологических мифов и кончая коммерческим культом секса.

Бесплодность фундаментализма, слепого следования религиозной традиции в "обезбоженном" секулярном мире не должна служить помехой пониманию того, что столь же бесплодна, чревата тем же моральным хаосом и утратой смысла любая нигилистическая попытка отбрасывания или разрушения этой традиции. Нельзя забывать, что человеческое сознание основывается на огромном многообразии опыта, включая и опыт религиозный, что весь этот опыт и возникшее на его основе понимание жизни формулируются на языке философии, поэзии, эстетики, политики, но также и религии. Без освоения и развития религиозного наследия культуры человечества, без преемственности в этой сфере нет пути в будущее. Но именно освоения и развития, а не реставрации. Анализ процесса секуляризации в своих выводах ценен в том случае, если он объективен - избегает как апологетического, так и нигилистического искушения, стремления любой ценой, не считаясь с фактами, обосновать сохранение религии в неизменном, привычном

виде либо, напротив, просто вычеркнуть религию из жизни общества как пройденный этап, который нужно перешагнуть и забыть. Нужны объективный анализ роли религии и оценка ее возможностей в той или иной конкретной ее форме, в том или ином конкретном обществе.

Такой подход особенно актуален для оценки роли религии в посткоммунистическом обществе. Крушение социализма в тех его вариантах, в которых он реально существовал, привел не только к дискредитации коммунистической идеологии, одной из ипостасей которой был "воинствующий атеизм". "Строительство социализма" представлялось как исторический эксперимент создания "общества без религии", воспитания "нового человека", свободного от религиозных "пережитков прошлого". Однако нельзя ставить знак равенства между секуляризацией как объективно детерминированным социальным процессом и насильственным разрушением религии. Вместе с тем крушение социализма отразилось в общественном сознании как крушение атеизма не только в качестве неотъемлемой составной части идеологии правящей коммунистической партии, но как крушение любой нерелигиозной формы сознания. Этому выводу способствовало искушение представить атеизм в качестве главного виновника тоталитаризма.

В результате сегодня можно констатировать кризисные явления в тех современных светских течениях культуры, которые в исторической перспективе развития процесса секуляризации выражали себя вне религиозной традиции или в оппозиции к господствующей религиозной культуре. "Поворот к религии", "религиозное возрождение" в переходную эпоху, в обществе, расстающемся с прежними идеологическими устоями и ведущем поиск новых мировоззренческих основ, понятен. В этом поиске есть и тупиковые варианты, соблазнительные своей простотой, будь то надежда заимствовать готовый образец извне, будь то искушение понять задачу восстановления разрушенной национальной традиции как простую реставрацию пройденного. Единственной не тупиковой, а открывающей пути плодотворного культурного развития реакцией на такого рода фундаментализм и реставрационные утопии является не попытка отрицания религии в духе радикальных вариантов ее критики (Маркс, Ницше, Сартр), а признание преемственности и целостности процесса культуротворчества, включающего религиозную составляющую. В конце XX - начале XXI в. эта позиция начинает завоевывать все более прочное место в общественном сознании.

Так, анализирующий с "левых", во многом марксистских, позиций условия, в рамках которых пребывает человек сегодня, Славой Жижек в книге "Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие" (М., 2003. С. 31) ставит вопрос о том, как относиться к "возвращению религиозного измерения" в эпоху постмодернизма. Вместо традиционного для "воинствующего материализма" в прошлом яростного отрицания христианского наследия и преемственной связи с ним марксизма Славой Жижек предлагает крутой поворот: вместо того чтобы принимать защитную стойку, "нужно сказать: да, от христианства к марксизму ведет прямая линия наследования; да, христианство и марксизм должны быть по одну сторону баррикады, вместе сражаться с рвущимся в бой неоспиритуализмом. Подлинное христианское наследие слишком драгоценно, чтобы оставлять его на съедение фундаменталистским вырождакам".

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

Секуляризация - сложный и еще недостаточно изученный процесс. Ее исследование до сих пор преимущественно велось на основе анализа общественного развития в его западном варианте. На этой основе вырабатывались методы, понятия,

оценки. Между тем секуляризация развивается в специфических формах в каждом конкретном обществе в зависимости от его особенностей, включая и конфессиональные.

В Турции или Японии секуляризация не является простым воспроизведением того, что происходило или происходит в западно-европейских странах. Нельзя не учитывать значительные различия, которые существуют даже между Западной Европой и Северной Америкой, и, тем более, между этими странами и Россией.

Тем не менее уже теперь понятие секуляризации дает достаточно прочную основу для анализа роли религии в современном мире и ее перспективы на будущее. Этот анализ, в принципе, исключает идеологизированный подход. Он основывается на выявлении реальных функций и возможностей религии в контексте главных тенденций мирового развития, содержание которых составляет переход к более высокому, глобальному уровню человеческой организации, рождение "планетарного сознания" и нового мирового сообщества. Религия в этом контексте выступает как один из типов объединения людей в сообщества наряду с национальными, местными, региональными и пр.

Анализ показывает, что религиозные сообщества - не самые сильные из числа факторов, которые могут способствовать преодолению кризисных ситуаций и решению мировых проблем. Традиционно они были источниками духовности и морали, поддерживали позитивные и осуждали негативные социальные установки, действия, ценности. В то же время они благословляли войны и преследования, поддерживали разрушительные силы. Религиозные сообщества сегодня еще более разобщены, чем государства. Многие из них претендуют на исключительность в определении истинных путей, которыми должно идти человечество. И сегодня конкуренция, конфликты, даже войны, деструктивные формы поведения характеризуют взаимоотношения как различных групп внутри религий, так и между религиями, а также - их отношения к нерелигиозным, светским движениям. В современном мире они зачастую представляют устаревшие верования, мало связанные с борьбой за справедливость, мир и изобилие. Традиционные стратегии религий ныне, по сути, бессильны разрешить мировые проблемы и являются скорее частью этих проблем, нежели их решением. Отсюда вовсе не следует, что противодействие угрожающим тенденциям мирового развития предполагает "искоренение религии". Скорее оно диктует необходимость достаточно радикальной трансформации организованной религии. Не следует сбрасывать со счетов заключенный в ней потенциал: основу культурных ценностей, разделяемых большинством религий, составляют такие универсальные понятия, как любовь, надежда, мир, справедливость.

Можно выделить разрушительные для общества аспекты религии. К ним относятся религиозная нетерпимость и фанатизм, приводящие к войнам и массовым преследованиям иноверцев и атеистов, а также изуверские формы поклонения, связанные с человеческими жертвоприношениями и самоистязаниями.

**Война.** История пестрит войнами, вспыхнувшими по религиозным мотивам, перемешанным с политическими причинами. Например, в период XI-XIV вв. христианские монархи предприняли 9 кровавых крестовых походов в попытках отвоевать у мусульманских стран контроль над Святой Землей (Палестиной). К сожалению, подобные войны нельзя назвать пережитком прошлого. Даже в наше время мы становимся свидетелями того, как в Северной Ирландии протестанты и католики убивают друг друга и как то же происходит между евреями и мусульманами в Израиле, между христианами и мусульманами в Боснии.

**Религия как обоснование преследований.** С XVII по XVIII в., во времена, ставшие печально известными как период великой инквизиции, на кострах жгли приговоренных к смерти "ведьм". В 1692 г. то же самое творили главы протестантского вероучения в Салеме, штат Массачусетс. Немецкий философ-мистик Квиринус Кульман, последователь

Якова Беме, по жалобе пастора был сожжен в Москве в 1689 г. (Последняя публичная казнь по обвинению в ведовстве состоялась в Шотландии в 1722 г.) Справедливости ради следует отметить, что и религия ацтеков имела свои дисфункции. Ацтеки приносили в жертву девственниц, чтобы умилостивить разгневанных богов. Короче говоря, религия часто использовалась для оправдания угнетения и жестокости в любых масштабах.

*Основная литература:*

1. Белла Р. Социология религии // Американская социология сегодня. Проблемы, перспективы, методы. - М., 2009.
2. Бурдые П. Социология веры и верования социологов // Начала.- М., 2004.
3. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Введение // Избранное. Образ общества. - М., 2008.
4. Вебер М. Наука как призвание и профессия // М. Вебер. Избр. произв.- М., 2010.
5. Дюркгейм Э. Курс социальной науки // Эмиль Дюркгейм. Социология. Ее предмет, метод, предназначение.- М., 2005. -С. 167-198.
6. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. - М., 2006.
7. Парсонс Т. Современный взгляд на дюркгеймову теорию религии // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа и Е.Д. Руткевич.- М., 2006.
8. Шютц А. Формирование понятия и теории в общественных науках //Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В.И. Добренкова. М., 2008.

*Дополнительная литература:*

9. Арон Р. Этапы развития социологической мысли.- М., 2008.
10. Бауман З. Мыслить социологически. - М., 2006.
11. Бергер П. Приглашение в социологию.- М., 2006.
12. Вах И. Социология религии // Социология религии: классические подходы. Хрестоматия. Научная редакция и составление М.П. Гапочки и Ю.А. Кимелева. М., 1994.
13. Гараджа В.И. Социология религии // Социология в России / Под ред. В.А.Ядова. - М., 2008. Гл. 15.
14. Гараджа Е.В. Социология религии в России // Развитие социологии в России (с момента зарождения до конца XX века) / Под ред Е.И. Кукушкиной. - М., 2004. - Гл. 16.
15. Йингер Дж. Социология религии как наука: функциональный подход // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа и Е.Д. Руткевич.- М., 1996. С. 161-166.
16. Меншинг Г. Сущность и задачи социологии религии // Социология религии: классические подходы: Хрестоматия по социологии религии. Научная редакция и составление М.П. Гапочки и Ю.А. Кимелева. - М., 2008.
17. Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России.- М.; СПб., 2009.
18. Религия и политика в посткоммунистической России.- М., 2004.
19. Старые церкви, новые верующие. - СПб., 2010.
20. Элиаде М. Священное и мирское. - М., 2008. - С. 16-21.
21. Яблоков И.Н. Социология религии. - М., 2009.

Общая учебная и справочная литература (ко всем главам)

22. Гараджа В.И. Религиоведение. - М., 2012.
23. Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа и Е.Д. Руткевич. - М., 2006.

24. Современная западная социология: Словарь. - М., 2010.

25. Социологическая энциклопедия. - В 2 т.- М., 2009.

### **Лекционное занятие №3.**

Тема: *Понятие и роль религии в феноменологической социологии знания (2 часа).*

#### **План:**

1. Религия и конструирование реальности в концепции П. Бергера и Т. Лукмана.
2. Религия как универсальный символический универсум.
3. Религия как результат самотрансцендирования.
4. Религия и повседневность.
5. Сигналы трансцендентного.
6. Религия как средство легитимизации. Значение теодицеи в легитимации религии.
7. Значение отчуждения в конструировании религии.

#### **Религия как результат самотрансцендирования**

Полемизируя с Марксом, Вебер доказывал, что "идеи" - важный фактор развития общества, что существует каузальная связь между этическими принципами, религиозными верованиями, правовыми нормами, с одной стороны, и экономической, политической и иными видами деятельности - с другой. Специфической для религии Вебер считал ее "смыслополагающую" функцию. Задача социологии - прояснить связь религии с социальными изменениями, в том числе - самыми радикальными, знаменовавшими собой крупные повороты в истории.

Сконцентрировав внимание на социологическом аспекте религии, т.е. религиозной мотивации социальной деятельности, Вебер обратился к изучению главным образом "мировых религий", которыми он считал имеющие наибольшее число последователей и оказывающие наиболее ощутимое воздействие на ход истории.

Предпринятое Вебером исследование мировых религий беспрецедентно по своим масштабам: он изучал христианство, буддизм, ислам, иудаизм, китайские религии, индуизм, изучал детально и целенаправленно, выявляя, какой образ деятельности задается тем или иным комплексом религиозных идей. Эти идеи воплощаются в каждой религии и соответствующее мировоззрение, которое включает помимо религиозных верований философские, этические, правовые и прочие идеи.

На основе сравнительного анализа мировых религий Вебер выделил три самых общих типа, каждый из которых задает специфический способ отношения к "миру". Каждому из этих трех типов свойственна своя установка, определяющая направление жизнедеятельности, вектор социального действия.

Один тип - конфуцианство и даосизм, религии Китая - это религии приспособления к миру, два других - религии неприятия мира:

индуизм и буддизм, религии Индии - это религии бегства от мира', иудаизм и христианство, возникшие на Ближнем Востоке и впоследствии распространившиеся по всему миру, - это религии овладения миром. В каждой из этих религий уживаются, образуя неповторимый сплав, противоречивые тенденции, определяя соответствующий образ и стиль жизни больших масс людей.



Мировые религии - это этические религии, религии спасения. Каждая по-своему учит служить добру и отвергать зло. Каждой присущ свой тип рациональности, задающий общее направление дальнейшей рационализации как "картины мира", системы взглядов, культурных ценностей, так и социальной деятельности в ее разнообразных формах. С точки зрения Вебера, бессмысленно говорить о функции религии вообще, поскольку социальные последствия функционирования разных религий в разных социальных контекстах весьма различны. Скажем, в рамках христианской традиции складываются существенно различающиеся способы рационализации социальной деятельности. Католицизм - лютеранство - кальвинизм предстают в веберовской интерпретации как ступени углубления развивающегося процесса рационализации, как продвижение по пути "расколдования мира". Начало этого процесса было положено предопределившим все последующее первым шагом на пути рационализации, и этим шагом был переход от магии к религии. Этот сдвиг стал решающим, положив начало процессу дифференциации различных типов религиозно-этического отношения к миру.

По мере усиления напряженности между двумя мирами - "миром дольным" и "миром горним" - происходит религиозное обесценение посюстороннего мира, святое уходит из него. Хотя и не сразу, "этот мир" оказывается в распоряжении человека - как его мастерская.

Здесь, покоряя природу, реализуя свои цели, человек ощущает себя творцом. В иудео-христианской традиции Бог - это действующий Бог, Бог-творец. Человек соответственно этому рассматривается как орудие божественного действия, божественного промысла. Отсюда - установка на активное действие, этическая установка, побуждающая к действию в мире, а не бегству от него.

Существенно отличны по своей установке на отношение к миру религии Индии. В их учениях Бог имманентен миру, и поскольку божественное слито с миром, человек осознает себя не как орудие, а как сосуд,местилище божественного начала; отсюда мистически-созерцательная установка на уклонение от мирских забот и деятельности, побуждение к пассивности.

Для Вебера изучение вклада протестантизма в капиталистическое развитие Запада - только часть анализа влияния разных религий на экономическое развитие и социальную жизнь в целом в разных культурах. Анализируя восточные религии, Вебер приходит к выводу, что они явились барьером, который помешал индустриальному развитию по западному типу таких стран, как Китай и Индия. Сложившиеся здесь общества базировались на иных ценностях по сравнению с теми, которые способствовали модернизации Западной Европы.

В начале своих исследований Вебер сосредоточился на анализе связи между религиозно-этическими принципами и формами экономической деятельности. Он сравнивает различные религии, чтобы выявить, какую степень рационализации экономической деятельности допускает та или иная религиозная этика. Степень рационализации обратно пропорциональна силе влияния магического элемента, в разной степени присутствующего в каждой религии. Оппозиция "рациональное - магическое" рассматривается в книге "Хозяйственная этика мировых религий" как один из основных инструментов анализа.

**Расколдование мира.** На самом деле "расколдование мира" Вебер понимает как процесс, в результате которого из отношения "цель - средства" устраняются элементы магической практики, чтобы уступить место исключительно ориентированным на успех, рационально обоснованным средствам, базирующимся на знаниях о мире. Истоки этого процесса - в пророческом иудаизме: отрицание всяческой идолатрии, запрет культов плодородия сводят мир, природу к неживой материи, которой противостоит Бог, действующий в истории. Своей кульминации этот процесс достигает а аскетическом протестантизме, кальвинизме. Такова социально-историческая перспектива, в которой Вебер анализирует воздействие религии на социальное изменение.

## Религия как средство легитимации

Моральная обязательность того или иного образа действий, которая предписывает совершать одни действия и воздерживаться от других, уважать определенные области свободы других людей и брать на себя ответственность за надлежащее использование свободы в таких же пределах, служит проявлением в действии приверженности ценностям, и не просто соблюдения норм. В этом способе санкционирования деятельности происходит сочленение системы норм и экспектации с регулирующими их ценностями, которое Парсонс называет легитимацией нормативной системы. Речь идет о легитимации самого нормативного порядка, связанного с культурной системой ценностей, которая "трансцендентна" по отношению к данной социальной системе. "В конечном счете легитимация восходит к религиозным обоснованиям". Таким образом, системный функционализм основывает понимание религии на связи между нормой и ценностью, обеспечивающей "поддержание культурного образца".

Парсонс показывает, что в сложных обществах, кроме религиозного, имеются и многие другие, ниже лежащие уровни узаконения. Но нас в данном случае интересует религия, ее роль в решении проблемы легитимации нормативной системы и тем самым интеграции общества. Парсонс утверждает, что институционализацию нормативной системы дополняет интернализация системы экспектаций в личности отдельного человека. Он обращается, таким образом, к другой стороне основной проблемы социологической интеграции - "мотивационной", мотивации индивида на данном уровне. Парсонс предполагает, что общим результатом интеграции является совокупность экспектаций, приносящая удовлетворение участвующим в ее реализации индивидам, и эта "удовлетворяющая индивида функция" может быть определена как культурная легитимация нормативной системы. Эти задачи решаются в процессе интернализации соответствующих мотивационных структур - в процессе социализации.

Сложные общества в дополнение к процессам социализации вырабатывают специализированные механизмы социального контроля, посредством которого расхождения между системой экспектаций и фактическим поведением сводятся к минимуму. Дюркгейм, по словам Парсонса, первым понял, что религиозные обряды, усиливающие мотивацию поддержания социальной солидарности, а вместе с тем и более полной реализации нормативных экспектаций, имеют именно этот смысл.

Так, функция обряда похорон заключается в противодействии нарушениям, вызванным тяжелой утратой, сохранении дееспособности социальных единиц, потерявших ценного человека.

Парсонс отмечает, что важную роль играют институты, организованные вокруг "терапевтических" процессов, корнями своими уходящие в историю магии и религии.

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

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

Религия, общество и культура. Согласно Парсонсу, таким образом, в организации религии главным является культурный элемент. Она входит в систему поддержания образцов, делает акцент на ценности и образует религиозный компонент культуры.

Парсонс отмечает, что светская культура также оказывает влияние на ценности - через искусство, преподавание гуманитарных наук и научные исследования в этой области.

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

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

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

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

Теории, основывающие понимание религии на интегративной функции, в сущности, исходят из того обстоятельства, что каждое общество должно выделять из множества возможных способов действия оптимальные для него образцы поведения в качестве предписываемых или, по крайней мере, дозволенных и добиваться того, чтобы "социальные единицы", включая отдельных индивидов, соответствовали им. Для этого

необходимо изыскать средства противодействия отклоняющемуся поведению. Проблема заключается в том, чтобы узаконенные цели и средства их достижения воспринимались индивидом, являющимся членом данного общества, не как нечто принудительное, извне ему навязываемое, а как диктуемое объективным смыслом, заложенным в природе мироздания, т.е. не как случайное установление. Религия представляет собой именно такой способ восприятия действительности, мироощущения, обоснования соответствующих ценностных ориентации.

#### ***Лекционное занятие № 4.***

Тема: *Религия в процессе модернизации современного общества (Т. Парсонс, Р. Белла) (2 часа).*

#### **План:**

1. Поздние работы Т. Парсонса и рассмотрение религии как стимула социального изменения.
2. Связь экономики и религии в работах позднего Парсонса: понятие «обществ-рассадников», религиозный и экономический символизм в западном мире, место христианства в современном индустриальном обществе.
3. Попытка Р. Беллы построить неозволюционистскую социологию религии с использованием системного подхода Т. Парсонса.
4. Религия как совокупность символических форм, соотносящих человека с конечными условиями существования.
5. Пять типов религии.
6. Раннесовременная и современная религии.

#### **Связь экономики и религии**

Исследование Вебера о роли протестантизма в возникновении капиталистической системы хозяйства усилило внимание к взаимодействию между религией и *экономикой*.

Работу в этом направлении продолжил Р. Белла. Он предпринял попытку показать, что определенные черты японской религии сыграли важную роль в быстром экономическом развитии страны. Он показал наличие эквивалентов протестантской этики в религиозно-этической системе японских самураев. Они, по предположению Р. Белла, могли способствовать развитию капитализма в Японии.

Наряду с направлением, предложенным Вебером, ведутся исследования роли магических действий в области экономики. Этнологи показали, что эти действия могут быть достаточно эффективными и обеспечивающими приспособление к окружающему миру.

Проблема экономической обусловленности религиозной веры, ее содержания и религиозных ритуалов еще ждет серьезных исследований.

В целом вся совокупность проблем отношения религии к другим социальным институтам, включая и такое важное отношение, как «религия и семья», связана воедино в

главном вопросе — роль религии в социокультурных переменах. Это вопрос о том, ограничивается ли роль религии тем, что она с каким-то отставанием во времени фиксирует в сознании общества происходящие с ним перемены, или же религия является движущей силой, «мотором» этих перемен. Решение этой проблемы в практическом плане в настоящее время чрезвычайно велико в связи с острейшими противоречиями и трудностями, возникающими в процессе модернизации стран «третьего мира» (об этом см. в гл. VI «Религия в современном мире»).

### **Неоэволюционизм: Т. Парсонс и Р. Белла**

#### **Т. Парсонс: религиозные корни системы современных обществ.**

В 1966 г. в книге "Общества в эволюционной и сравнительной перспективе" Парсонс ввел понятие "обществ-рассадников" применительно к древним Израилю и Греции. Эти общества можно уподобить "полям, дающим, всходы": своим культурным новаторством они во многом определили последующую социальную эволюцию. Здесь были выработаны те культурные элементы, которые, претерпев основательные изменения и взаимодействуя в различных комбинациях, составили большинство из главных культурных компонентов современного общества, ядром которых было христианство.

Вклад религии древнего Израиля заключается в том, что в пророческих обличениях VI в. до н.э. все более трансцендентным становится Бог Израиля Ягве. Следствиями этого процесса стали два важных момента. Во-первых - монотеизм; единобожие возвышает Бога над миром и противопоставляет его миру: Бог - на небе, он больше не живет в рощах, источниках, пещерах, вообще - на земле, мир начинает "расколдовываться", магические средства постепенно вытесняются из практической деятельности, происходит демифологизация религии. Во-вторых, в иудаизме происходит отделение закона от культа. Теперь почитание Бога становится почитанием его Закона, установленных им предписаний и запретов.

Эти моменты иудаизм передал непосредственно из него возникшему христианству. Именно христианство задолго до возникновения современного общества заложило те культурные основы, из которых это общество выросло. Особенно важно то, что христианство сумело утвердить более четкую и последовательную дифференциацию христианской культуры, включая ее мирские элементы, от социальных систем, с которыми она была неразрывно связана и находилась в постоянном взаимодействии. Благодаря тому стало возможным быть одновременно "христианином" (сыном Церкви) и "гражданином" (подданным Кесаря), принадлежать двум культурным мирам - религиозному и светскому. Социальная принадлежность перестала совпадать с религиозной. Такого рода дифференциация - признак современного общества. В христианстве дифференциация "Града небесного" и "Града земного" произошла очень рано, и тем самым возникли новые возможности социокультурной динамики. На протяжении нескольких веков европейской истории вплоть до возникновения "индустриального общества" в XIX в. христианство выступало в качестве действенной и новаторской силы. Уже на начальных стадиях своего развития, отделившись от общества, создав самостоятельный институт церкви, монашеские ордена и монастыри, христианство способствовало развитию социальной дифференциации.

Позднее в работе "Система современных обществ" (1971) Парсонс обосновывает утверждение, что современный тип общества возник в единственной эволюционной зоне - на Западе, п. 11 той части Европы, которая стала наследницей западной половины Римской империи к северу от Средиземного моря. Отсюда, из общества западного христианского мира, и берет начало, согласно концепции Парсонса, "система современных обществ": греческое влияние проникло в современную систему глинным образом через римское общество; в ее основание были инкорпорированы элементы римского права, которые вошли и в канонический закон церкви, и в светские законы средневекового общества и его преемников. Христианство и некоторые элементы

правового порядка Римской империи Парсонс рассматривает как два главных моста между древним и современным миром. "Как культурная система христианство в конечном счете доказало свою способность и впитать в себя наиболее значительные компоненты светской культуры Античности, и создать матрицу, из которой смогли выделиться новые устои секулярной культуры".

### Типы религии

Предложенный Парсонсом подход был рассчитан на то, чтобы признать за религией обе функции - как интеграции и фактора стабильности общества, так и стимула социального изменения. Работы Парсонса способствовали пробуждению интереса к эволюционному методу в социологии, развитию неэволюционизма и появлению исследований религии в рамках этого направления.

Р. Белла, опираясь на идеи Парсонса, предложил пятиэтапную классификацию, основу которой составляет степень дифференциации системы религиозных символов: примитивный, архаический, исторический, раннесовременный и современный этап. Белла анализирует структуру и функции религии как символической системы каждого из пяти типов, выявляет их социальные последствия и прослеживает процесс изменения тех средств для преобразования мира, которыми они располагает. Впервые Р. Белла опубликовал свою концепцию в 1964 г. работе "Religious Evolution"<sup>1</sup>.

Определив религию как совокупность символических форм, соотносящих человека с конечными условиями существования, Белла обращает внимание на то, что нет такой "совокупности символических форм", которая выполняла бы функции религии для всех людей. Существует огромное многообразие таких форм, и задача социологии заключается прежде всего в том, чтобы обнаружить и классифицировать эти формы, а затем посмотреть, к каким социальным последствиям приводит приверженность к той или иной форме.

Выделяя пять типов религии, Белла не имел в виду, что каждая религия должна была неизбежно пройти эти пять этапов. Кроме того, допускается, что более ранние этапы могут существовать с более поздними в рамках одного и того же общества.

Поскольку развитие заключается в дифференциации системы религиозных символов, Белла рассматривает историю религии как смену и преобразование символических систем, а не как развитие "человека религиозного" и не как эволюцию религиозных институтов в их исторической преемственности.

Примитивная религия исчерпывается двумя символическими формами - ритуалом и мифом. На этом этапе еще не существует религиозной организации. Мифы в очень большой степени связа-

<sup>1</sup> Краткое ее изложение содержится в главе "Социология религии", которую Р. Белла написал по приглашению Парсонса для созданной под руководством и при участии Парсонса книги "Американская социология сегодня. Людям действительно свойственно погружаться во время культовых церемоний в сны наяву, мечтания. В сновидении наяву происходит предвосхищение человеческих действий, в нем вообще очень тесно связаны фактическое существование данной группы и парадигматический миф. Этот миф-мечтание легко подвергается перетолкованию, что может вести к обновлению ритуала.

Собственно, примитивное религиозное действие характеризуется не богослужением, не жертвоприношением, а лишь "участием", "воплощением", "приобщением" к коллективному действию. Все присутствующие включаются в религиозное действие на равных: нет ни священнослужителей, ни паствы, ни посредников, ни зрителей. В ритуальном действии участники идентифицируются с мифическими существами, которых они представляют.

В ритуале "всегда" становится "сейчас", практически исчезает дистанция между человеком и мифическими существами - фигурами предков, полуживей-полулюдей, которые еще не являются богами. Им не приписывается власть над миром, и они еще не

стали объектом поклонения, хотя нередко наделяются героическими чертами и способностями, превышающими способности обычных людей. Каждый клан и каждая местная группа определяются в категориях прародителей рода и мифических событий, с ними происходивших. Нет особой религиозной органики ж и. Религиозные роли слиты с другими ролями. Если есть дифференциация, то по возрасту, полу или принадлежности к группе родственников.

Социальные последствия примитивной религии Белла интерпретирует, ссылаясь на Дюркгейма: ритуальная деятельность укрепляет солидарность сообщества и способствует приобщению молодежи к нормам поведения племени. Она дает мало средств для преобразования мира, сама текучесть и зыбкость примитивной религии служат преградой для радикальных нововведений, хотя конкретные мифы и ритуалы находятся в процессе постоянного пересмотра и изменения, так что не исключают переосмысления религиозных символов. Примитивная религия не исключает, таким образом, и "новаторства", хотя главное ее дело - поддержание традиции. Группа в целом представляет собой одновременно социальную и религиозную единицу. В некоторых (руинах имеются религиозные специалисты - шаманы и знахаря, но они - не обязательная принадлежность примитивной религии.

Социальные проявления примитивной религии присущи не только обществам дописьменной эпохи. Их можно наблюдать и в более сложных типах религиозного поведения как те базовые феномены, из которых развиваются все остальные религиозные проявления. Примитивная религия основывается на верованиях в злых и добрых духов, в существование колдовских сил, которые составляют основу магических действий.

В примитивной религии можно выделить три варианта или три подтипа: индивидуалистический, шаманистский и общинный. Все они вплетены в повседневную жизнь людей и не признаются на "официальных" уровнях. Религиозная традиция при этом не отделена от общей (социокультурной) традиции, конституирующей группу. Религиозные учения, практики и искусства передаются вместе с другими культурными достижениями группы из поколения в поколение. Религиозная принадлежность совпадает с принадлежностью к данной группе. И все же в этом достаточно гомогенном комплексе существуют некоторые оттенки.

Часть ритуальных актов преимущественно связана с гарантиями и способами достижения успеха индивидом, его "счастьем". Это разнообразные по цели магические действия (постучать по дереву, отметив свою удачу или выразив надежду на ее достижение;

"присесть на дорогу"; прибить над входом в дом подкову и т.п.). Все эти сугубо индивидуальные действия являются в то же время действиями социальными, включенными в социальную структуру, поскольку предполагают понимание значения принятой в данном обществе символики. Эта форма религии не связана с участием в заданном ритуальном действии группы, не нуждается в услугах религиозных специалистов. Она открыта и доступна для любого члена группы в зависимости от его личных склонностей и нужд. Она опосредованно включена в жизнь группы (это могут быть охотничьи, воинские и другие ритуалы) и практикуется на уровне индивидуального действия. Ее не всегда заметно рядом с официальной религией, и чаще всего она не пользуется признанием "сверху". В социальном аспекте эти индивидуальные культы не имеют большого значения, но не замечать их нельзя, они могут оказывать влияние на организованную религию через поведение ее индивидуальных членов.

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

В рамках примитивной религии появляется, скорее всего, первая форма религиозной специализации - институт шаманства. Это тип, распространенный в большинстве обществ. Собственно, шаман - это человек, который еще не является религиозным специалистом: он может практиковать в тех случаях, когда этого он хочет сам; он действует на свой страх и риск как частное лицо. Но это уже первый шаг к роли жреца как официального публичного деятеля: шаман оказывает услуги индивидам или группам за какое-то вознаграждение и рассматривается как человек, отличающийся от других присущим ему особым даром, "силой", "духом", так что способен выполнять ритуалы, приносящие пользу другим - отдельным лицам, семьям. Его роль не предполагает обязательного участия его "клиентов" в коллективном ритуале. Это харизматическая фигура, его дар выявляется прежде всего в экстатическом возбуждении, приобщающем его к сакральному началу. Шаман обладает штыками аскетических ритуальных приемов достижения экстаза, использования наркотических средств.

В значительной мере деятельность шамана связана с болезнями и смертью. Шаман чаще всего выступает в роли "целителя", которого приглашают для облегчения страданий, изгнания злых духов. В современном обществе для такого типа деятельности существует функциональная ниша, на нее существует спрос. Шаман часто выполняет похоронные ритуалы как лицо, имеющее контакт с миром духов и способное принести пользу духу умершего, а также как-то облегчить переживания участников похорон. Деятельность шамана в большинстве обществ не предполагает связи с какой-либо организацией. От него не требуется представлять клан, данное сообщество или руководить им.

В современном обществе шаман действует там, куда не проникает ни где оказываются неэффективными официальная церковь и медицина. Этого деятеля не называют, конечно, теперь шаманом. Это может быть "народный целитель", "экстрасенс" и т.п. Это может быть человек, обслуживающий религиозные потребности там, где сохранились местные святыни, где исполняются ритуалы, составляющие как бы "неформальные" проявления религиозной жизни. В большинстве крупных церквей практика "чудесных исцелений" ушла в прошлое или "пошла на второй план. Она, во всяком случае широко, не практикуется институциональными структурами современных религий и чаще всего сосредоточивается в руках людей, действующих шаманскими методами. Среди них есть люди, использующие достаточно рациональные средства, но есть просто шарлатаны. Во всяком случае, если они существуют, то потому, что и в современном обществе на их услуги есть спрос. Больше того, целительство процветает, равно как астрология, гадания и т.д., хотя ясно, что роль "шамана" в современном обществе не имеет высокого статуса (при всем том, что он может оказывать сильное влияние на своих клиентов).

Наконец, в примитивных религиях уже существует практика, которую можно обозначить как общинный (или коммунальный) культ, так или иначе представленный и на других этапах эволюции религии. Это события, связанные с изменением статуса индивида в общине, это весь цикл повседневной жизни, ее календарные даты и ритуалы, включая сезонные перемены деятельности. Здесь религиозные роли не отделились от более общих ролей той или иной личности в общине. Группами, которые осуществляют такого рода деятельность, являются "естественные" объединения - семья, родственные или земляческие группы, а также объединения по возрасту или полу. То, что может быть названо семейным культом, не имеет строгих очертаний, форм. Это те действия, которые отмечают важные для членов семьи события и символизируют признание и поддержание их единства и идентичности. В данном случае подтверждается тезис Дюркгейма о том, что общество является одновременно субъектом и объектом религиозного поклонения. Очень часто обряды, символизирующие взаимный интерес и единство членов той или иной общины, утрачивают ориентацию на "высшие силы" и концентрируются на самой этой общности, которая представляет главный объект и цель этих церемоний, объединяющих людей в функционально единое целое, имеющее социальное лицо и значение. Пока такое



единство представляет ценность и в той или иной мере необходимо для полноценного существования и выживания группы, ритуальная деятельность отмеченного типа будет сохраняться, а по мере того как она теряет жизненный смысл и значение для соответствующих объединений, она прекращает свое существование. Объединение сходного, взаимное тяготение и взаимоподдержка в сохранении идентичности - вот основа этой формы религии. Наиболее живуча она в форме национальных культов, народной религии, в которой национальная принадлежность приобретает религиозное значение.

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

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

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

Одним из проявлений социальной дифференциации было образование жречества как особой, специализированной социальной группы. Усложнение верований и ритуалов, жертвоприношения и пруте религиозные действия потребовали наличия специалистов в этом деле, священнослужителей, которые не заняты ничем другим и которые существуют за счет именно этой деятельности. Однако с появлением жрецов не сразу возникает религиозная организация как таковая.

Как символическая система религия архаическая отличается от примитивной тем, что, хотя по-прежнему священное и мирское воспринимаются как различные способы организации единого мироздания, все же дистанция между человеком и божеством увеличивается. Если в примитивной религии участник ритуала вступает в контакт с божеством, воспринимая его и на него оказывая воздействие, то в архаической религии ритуал, включенный в упорядоченную систему культа, устанавливает эту дистанцию и создает потребность в особых ритуалах, нацеленных на уменьшение разрыва между людьми и их божествами, прежде всего - посредством жертвоприношений. "Текучий" миф

примитивной религии становится более определенным и четким, более упорядоченным - понимание космоса с ясно очерченной гранью, отделяющей священное от профанного. Могущественные мифические существа образуют более систематизированный комплекс богов. Примитивные религии продолжают существовать, но они уже не в полной мере в силу коллективистского характера, психологии солидарности отвечают новым условиям функционирования религии в обществе с социальным расслоением. Новый тип религии должен обеспечить выражение нового социального опыта и новых аспектов морального порядка в условиях уже социально неоднородного общества, когда для его функционирования необходимо не столько ощущение причастности к священной основе социального единства, сколько признание священного характера власти, персонифицированной в царе, вожде, первосвященнике, появляется нужда в социальном конформизме.

Верования начинают приобретать авторитарный характер: многие из них принимаются на основе доверия к их источнику - личности или группе, включаются в отношения господства и подчинения. Это прототип институциональных идеологий.

В исторической религии уже ясно выражено представление о "трансцендентном" - совершенно отличной сфере действительности, которая имеет для религиозного человека наивысшую ценность. Это решающий поворот в истории религии: отныне Бог противопоставлен миру и мир лишен самостоятельной ценности. Исторические религии - это религии миро отрицания, "неприятя мира". Это эпоха расцвета "религий спасения". Глубокие изменения претерпевает не только взгляд на мир и понимание смысла человеческой жизни, но и организация религиозной жизни. Имен но на этой стадии возникают религиозные организации людей, отдельные от других социальных форм их организации; возникает "церковь" уже не в понимании Дюркгейма (как "община верующих", идентичная клану), а как дифференцировавшаяся от политической власти.

Историческая религия - это совокупность религий, которые М. Вебер называл "мировыми": иудаизм, буддизм, индуизм, конфуцианство, христианство, ислам. Все они принадлежат к одной эволюционной стадии, и все они очень разные - для каждой исторической религии характерны конкретные обстоятельства ее возникновения.

Важнейшие общие черты исторических религий:

1) идея единого Бога, у которого нет ни придворных, ни родственников и который является единственным творцом и вседержителем мироздания (идея Бога как бытия несотворенного, "совсем другого" по отношению ко всему сотворенному бытию);

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

3) религиозное действие, прежде всего - действие, необходимое для спасения; ритуал и жертвоприношение, если и сохраняют важное значение, приобретают новый смысл; если в архаических религиях в жертвоприношениях человек может искупить невыполнение тех или иных обязанностей перед Богом и людьми, загладить отдельные проступки против веры, то теперь речь идет об испорченности самой природы человека; ведущим к спасению идеалом религиозной жизни в исторических религиях является уход in мирской суеты, религиозное удаление от мира. Критерием благочестивости мирянина становится степень его приближения к идеалу монашеской жизни;

4) дифференциация религиозной организации от других форм социальной организации, большая и меньшая независимость от прочих структур, прежде всего - политической, которая перестала, таким образом, быть носителем принципа узаконения самой себя; теперь узаконение государства в какой-то мере становится зависимым от религиозной иерархии; становясь самостоятельной, религиозная организация отделяется от группы или сообщества, превращается в организацию со своей

постоянно воспроизводящейся группой специалистов-руководителей, которая образует составную часть общей иерархической структуры данного общества.

В отношениях между религией и обществом возникает определенная напряженность. В центре интересов исторических религий - драма спасения, поэтому социальные перемены не имеют для них самостоятельного значения или даже ненавистны как проявление человеческой гордыни, отказа от духа смирения и т.д. Тем не менее все исторические религии выдвинули концепции совершенного общества и, таким образом, стало возможным, чтобы социальные и политические реформистские движения основывались на религиозных ценностях.

Белла полагает, что в течение длительного времени исторические религии тем самым оказывали на общества, в которых существовали, давление в сторону большей реализации ценностей, но, как правило, во имя какого-нибудь предшествовавшего образцового социального строя, возврата к которому они добивались. Характеризуя социальную роль и потенциал исторических религий, Белла полагает, что им была чужда идея преобразования мира действиями человека, путь спасения и служения Богу лежал вне мирской деятельности верующих.

Раннесовременная религия - протестантизм эпохи Реформации и другие похожие движения (по мнению Белла - секта Джо-до-шин в Японии) знаменовали собой сдвиг в сторону посюстороннего мира в качестве главной сферы религиозного действия: спасение надо искать не в бегстве от мира, а в гуще мирской деятельности. Деятельность в миру стала главным средством прославления Бога, тогда как прежде требовалось либо соблюдение закона, либо участие в актах сакральной системы, либо мистические озарения. Между человеком и Богом не должно быть посредников, вера - прямая связь человека с Богом, его индивидуальное отношение со "священным космосом". Церковной иерархии противопоставляется идея "всеобщего священства", отдельным "добрым делам" и соблюдению обрядности - служение всей жизнью и чистотой веры.

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

Роль религии в обществе резко возрастает. Не прорываясь за рамки символической структуры исторической религии, раннесовременная религия сумела переформулировать ее таким образом, чтобы направить дисциплину и энергию религиозной мотивации на преобразование светского мира, что позволило достичь поразительных результатов в экономике, политике, образовании, науке, праве.

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

Белла констатирует сдвиг от раннесовременной религии к современной в большинстве наиболее развитых стран. Это сдвиг к поиску личностно-значимых

этических ориентиров, от церковной приверженности - к личной ответственности. Социальная роль религии возрастает в связи с этим, поскольку областью ее деятельности становится сфера постоянного совершенствования культуры общества и ценностей личностной системы. Новый тип религии имеет личностный и индивидуалистский, но отнюдь не асоциальный или аполитичный характер.

При всем том даже в самых развитых обществах сохраняется к очень активен нижний слой примитивного и архаического: он господствует сегодня в жизни людей: "Любое крупное современное общество представляет собой лабораторию для изучения всех мыслимых типов религиозной ориентации".

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

Парсонс в ряде своих работ анализирует социальные аспекты христианства на трех этапах в соответствии с классификацией Р. Белла - историческом (раннее христианство и христианство в средневековом обществе), раннесовременном (эпоха Реформации и развития индустриального общества) и на этапе современного общества. Самые важные эволюционные события раннего средневековья на Западе произошли, как полагает Парсонс, в католической церкви. Она осталась единственной достаточно всеобъемлющей структурой, чтобы оказать влияние на институциональное устройство по всей Европе. С одной стороны, процесс фундаментального разделения церкви и государства принял здесь наиболее радикальный характер. Он привел к тому, что западному христианству (уже с этого времени, еще до того как оно вошло в протестантскую фазу) оказался присущ особый род религиозный индивидуализм. Совпадение между религиозным и социальным статусом индивида стало не обязательным и отмечалось лишь на самом общем уровне участия в жизни общества. Церковь ведала организацией религиозных интересов и ориентации группы "народонаселения" независимо от ее светских или мирских ориентации, но, конечно, небезотносительно к этим последним. Это было христианское общество, единое христианское светское общество, в котором разделение церкви и государства определялось как разделение духовных и светских "орудий" христианской миссии.

Вовлеченность церкви в мирские дела, ее переплетение экономически и политически с секулярным обществом были гораздо теснее, чем в современную эпоху. Могущество и независимость церкви позволяли ей конкурировать на равных с секулярными структурами, а то и добиваться преобладания. Совсем иным было положение восточного христианства в Византийской империи. На Западе "состояние напряженности между духовным универсализмом церкви и феодальным мирским партикуляризмом, которое проявлялось в организациях и религиозного, и мирского типа, послужило мощным противодействием против соскальзывания западного общества в удобный традиционализм".

В христианском обществе Запады функция религии была в большей мере специализирована, чем в обществах дохристианского и нехристианского толка. В терминологии Парсонса это означает, что ""морально-общинный аспект ""сместился от религиозной организации как таковой в область взаимопроникновения религиозного и светского. Верховный социетальный коллектив стал государством, управляемым

мирянами. Если же им управляли церковники, то делали они это не в своем специфически духовном качестве" [20, с. 586].

После Реформации этот процесс пошел дальше, в особенности там, где возобладал принцип отделения церкви от государства. Но в целом Реформация лишила "видимую" церковь ее сакрального характера. Параллельно этому искусство Возрождения и новая наука, достигшая кульминации в XVII в. в лице Ньютона, первая волна современной философии, послужившая непосредственным фундаментом для развития комплекса светского знания, способствовали общей дифференциации светской культуры из социальной матрицы, выводу из-под опеки церкви ролевой деятельности профессиональных специалистов в делах культуры.

"Главная культурная новация (в эпоху Реформации. - В. Г.) носила теологический характер и состояла в учении о том, что спасение достигается, по лютеранской версии - "одной только верой", а по кальвинистской версии предопределения - путем прямого общения индивидуальной человеческой души с Богом без участия каких-либо усилий со стороны человека. Это новшество лишало протестантскую церковь и ее духовенство "власти над райскими ключами", то есть посреднической миссии по обеспечению спасения через свершение святых таинств. Более того - "видимая" церковь - конкретный коллектив верующих и их духовных предводителей - стала мыслиться как чисто человеческое объединение. Качество святости, статус церкви как "мистического тела Христова", стали присваиваться только невидимой церкви - соединению душ во Христе. Человеческое общество не могло базироваться на основе двух различных... по своему религиозному статусу пластов - церкви, одновременно божественной и человеческой, и - чисто человеческого земного мира. Скорее, оно представляло собой единое общество, все члены которого были одновременно "телами" в своем качестве мирских существ и "душами" в своих взаимоотношениях с Богом. Такое понимание представляло собой гораздо более радикальную институционализацию индивидуалистических элементов христианства, чем римский католицизм. В нем также содержались глубокие эгалитарные тенденции, развитие которых, однако, потребовало длительного времени и осуществлялось очень неравномерно".

Шаг за шагом по формуле "чья страна, того и вера" возобладала тенденция установления над церковью более жесткого секулярного контроля, протестантские церкви становились обыкновенно государственными или "национальными", политическая власть навязывала им конформное поведение. Религиозный распад европейского общества и появление суверенных государств породили жесточайший кризис, достигший кульминации в XVII в. в религиозных войнах. Решение религиозной проблемы было разработано в виде нескольких моделей в ряде европейских стран. В некоторых аспектах альтернативной оказалась англосаксонская модель по типу дифференциации социетального сообщества и религиозной системы. В этой модели были выработаны такие виды социетальной солидарности, которые преодолевали исторически сложившиеся религиозные различия, позволяли совмещать все увеличивавшийся диапазон религиозных приверженностей с членством в социетальном сообществе, религиозный плюрализм с национальным (гражданским) единством. Вместо традиционного слияния религии и государства с социетальным сообществом утвердились и дальнейшая дифференциация, и новый способ интеграции.

В Англии, например, право на религиозное и политическое несогласие получило правовую институционализацию, социетальное сообщество уже не было ограничено только единоверцами короля, а включило в себя также и протестантских нонконформистов.

В целом эти перемены Парсонс связывает с процессом "генерализации ценностей в системе сохранения и воспроизводства образца". В европейских обществах после Реформации основой ценностного согласия должна была стать "мораль" как нечто более общее, чем любая из вероисповедных позиций: принадлежность к конкретным

конфессиям в таком случае не исключает морального консенсуса на уровне общества в целом. В культурной системе на протяжении XVIII-XIX вв. соответственно происходит "этизация религии", а наряду с этим большее признание получает, в том числе и со стороны большинства конфессий, рациональное постижение мира, отчасти - из-за практической полезности науки, но также в рамках процесса генерализации ценностей, общего развития светской культуры. Этот процесс не только усиливал мотивацию, получившую первоначально стимул в протестантской этике, на достижение, жизненный успех в мирских "призваниях". Он создавал ситуацию, наделяющую новым смыслом такое "достижение", которое определяется с точки зрения культуры не как "потустороннее", а как "посюстороннее", ориентированное на построение достойного общества, а не только на спасение души по окончании земной жизни. "Это была универсалистская и новаторская ориентация в том смысле, что мандат на достижение предоставлялся каждому человеку и выдавался не для увековечивания традиции, а для построения нового "царства".

Процесс фундаментального разделения церкви и государства Парсонс рассматривает не как симптом ослабления религии в западном обществе. Основной областью, в которой играет роль ценностное побуждение, остается, с его точки зрения, религия. Меняется отношение между культурной и социальной системами, механизм интеграции, но интегративная функция религии сохраняется. Даже в Соединенных Штатах Америки, где возобладал принцип отделения церкви от государства (которое следует отличать от дифференциации), ценности в американском обществе все еще явственно находят свою основу в теистической религии ("Мы верим в Бога"). Но на уровне коллективной организации моральная община является, вне сомнения, политически организованной общиной. "Произошло, в сущности, то, что всякий орган, ориентированный скорее культурно, нежели социально, лишился законной власти предписывать обществу ценности и следить за обязательным соблюдением норм; в этом смысле можно сказать, что общество подверглось секуляризации. Ценности по-прежнему уходят своими корнями в религиозную почву, но религия организуется плюралистическим и частным образом. Формально ценности воплощены в Конституции и в ее официальных толкованиях, даваемых в первую очередь судебными законодательными органами".

Религиозный плюрализм в США проявляется в том, что существует множество церквей, каждая из которых представляет собой добровольную ассоциацию. Государство не является религиозным коллективом, и не существует такой церкви, которая претендовала бы (или которой позволено было бы претендовать) на установление универсальной религиозной юрисдикции в масштабах общества в целом. Плюрализм существует и на ролевом уровне: каждый индивид в определенных границах волен придерживаться своих собственных убеждений и взглядов. Политическая структура общества является в религиозном отношении плюралистической, но это не означает, что институционализация религиозных ориентаций на уровнях норм и ценностей не имеет места. Она стала функцией более разнообразных субколлективов на более низких уровнях социально-структурной сегментации, чем тот, на котором находилась универсальная церковь старого типа. Однако этот процесс разгосударствления церквей, дифференциации организованной религии от социетального сообщества совпал с развитием более высоких уровней обобщений религиозных требований, предъявляемых к нормальному участию в жизни общества. Американское общество свидетельствует, что узко и детально разработанное религиозное согласие не является необходимым условием стабильного ценностного согласия на социетальном уровне. Довольно хорошо интегрированное американское социетальное сообщество устанавливается на основах, не являющихся по преимуществу религиозными или этническими, но, в первую очередь, - на основе принципа добровольной ассоциации. Универсализм, проявившийся в раннесовременную эпоху в этике аскетического протестантизма, оказал ценностное давление в пользу

религиозного плюрализма - включения иноверия в сообщество, с одной стороны, а с другой - в пользу активистской убежденности в возможности построения хорошего общества в соответствии с волей Божьей.

"На раннесовременной стадии наиболее важной основой сообщества в Европе была этнонациональная принадлежность. Однако, по всей Европе совпадение между этнической принадлежностью и территориальным принципом ее организации не было полным. Этноцентрический национализм поэтому не стал адекватной заменой религии как основы социетальной солидарности, хотя важность его возростала номере "секуляризации" и включения религиозного многообразия в рамки единой политической юрисдикции. Наиболее значимой основой для включения в социетальное сообщество стало гражданство...

В стабильном социетальном сообществе, столь радикально, как это произошло в американском обществе, покончившем с религиозным и этническим единообразием, на центральное место выходит высокоразвитая правовая система. Пуританская традиция и Просвещение создали основательные предпосылки для писаний конституции, в которой слышны сильные отзвуки Завета и общественного договора".

### *Лекционное занятие № 5.*

Тема: *Проблема «безрелигиозного христианства» (Д. Бонхеффер, Д. Робинсон, Х. Кокс) (2 часа).*

План:

1. Д. Бонхеффер. Безрелигиозное христианство в совершеннолетнем мире.
2. Описание современной ситуации как всеобщей безрелигиозности, при которой человек не нуждается больше в «рабочей гипотезе о Боге» для решения своих проблем.
3. Теизм – переход от идеи «всевышнего» Бога к идее Бога «потустороннего», превращение Бога в верховную личность, пребывающую над миром и человеком.
4. Х. Кокс. Библейские источники секуляризации.
5. Проблема «мирского града»: анонимность, подвижность.
6. Церковь в мирском граде.
7. Мирской язык в современной теологии.

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

**Религия в процессе модернизации европейского общества.** Парсонс в ряде своих работ анализирует социальные аспекты христианства на трех этапах в соответствии

с классификацией Р. Белла - историческом (раннее христианство и христианство в средневековом обществе), раннесовременном (эпоха Реформации и развития индустриального общества) и на этапе современного общества. Самые важные эволюционные события раннего средневековья на Западе произошли, как полагает Парсонс, в католической церкви. Она осталась единственной достаточно всеобъемлющей структурой, чтобы оказать влияние на институциональное устройство по всей Европе. С одной стороны, процесс фундаментального разделения церкви и государства принял здесь наиболее радикальный характер. Он привел к тому, что западному христианству (уже с этого времени, еще до того как оно вошло в протестантскую фазу) оказался присущ особого рода религиозный индивидуализм. Совпадение между религиозным и социальным статусом индивида стало не обязательным и отмечалось лишь на самом общем уровне участия в жизни общества. Церковь ведала организацией религиозных интересов и ориентации группы "народонаселения" независимо от ее светских или мирских ориентации, но, конечно, небезотносительно к этим последним. Это было христианское общество, единое христианское светское общество, в котором разделение церкви и государства определялось как разделение духовных и светских "орудий" христианской миссии.

Вовлеченность церкви в мирские дела, ее переплетение экономически и политически с секулярным обществом были гораздо теснее, чем в современную эпоху. Могущество и независимость церкви позволяли ей конкурировать на равных с секулярными структурами, а то и добиваться преобладания. Совсем иным было положение восточного христианства в Византийской империи. На Западе "состояние напряженности между духовным универсализмом церкви и феодальным мирским партикуляризмом, которое проявлялось в организациях и религиозного, и мирского типа, послужило мощным противодействием против соскальзывания западного общества в удобный традиционализм".

В христианском обществе Запады функция религии была в большей мере специализирована, чем в обществах дохристианского и нехристианского толка. В терминологии Парсонса это означает, что "морально-общинный аспект" сместился от религиозной организации как таковой в область взаимопроникновения религиозного и светского. Верховный социетальный коллектив стал государством, управляемым мирянами. Если же им управляли церковники, то делали они это не в своем специфически духовном качестве".

После Реформации этот процесс пошел дальше, в особенности там, где возобладал принцип отделения церкви от государства. Но в целом Реформация лишила "видимую" церковь ее сакрального характера. Параллельно этому искусство Возрождения и новая наука, достигшая кульминации в XVII в. в лице Ньютона, первая волна современной философии, послужившая непосредственным фундаментом для развития комплекса светского знания, способствовали общей дифференциации светской культуры из социальной матрицы, выводу из-под опеки церкви ролевой деятельности профессиональных специалистов в делах культуры.

"Главная культурная новация (в эпоху Реформации. - В. Г.) носила теологический характер и состояла в учении о том, что спасение достигается, по лютеранской версии - "одной только верой", а по кальвинистской версии предопределения - путем прямого общения индивидуальной человеческой души с Богом без участия каких-либо усилий со стороны человека. Это новшество лишало протестантскую церковь и ее духовенство "власти над райскими ключами", то есть посреднической миссии по обеспечению спасения через свершение святых таинств. Более того - "видимая" церковь - конкретный коллектив верующих и их духовных предводителей - стала мыслиться как чисто человеческое объединение. Качество святости, статус церкви как "мистического тела Христова", стали присваиваться только невидимой церкви - соединению душ во Христе. Человеческое общество не могло базироваться на основе двух различных... по своему



религиозному статусу пластов - церкви, одновременно божественной и человеческой, и - чисто человеческого земного мира. Скорее, оно представляло собой единое общество, все члены которого были одновременно "телами" в своем качестве мирских существ и "душами" в своих взаимоотношениях с Богом. Такое понимание представляло собой гораздо более радикальную институционализацию индивидуалистических элементов христианства, чем римский католицизм. В нем также содержались глубокие эгалитарные тенденции, развитие которых, однако, потребовало длительного времени и осуществлялось очень неравномерно".

Шаг за шагом по формуле "чья страна, того и вера" возобладала тенденция установления над церковью более жесткого секулярного контроля, протестантские церкви становились обыкновенно государственными или "национальными", политическая власть навязывала им конформное поведение. Религиозный распад европейского общества и появление суверенных государств породили жесточайший кризис, достигший кульминации в XVII в. в религиозных войнах. Решение религиозной проблемы было разработано в виде нескольких моделей в ряде европейских стран. В некоторых аспектах альтернативной оказалась англосаксонская модель по типу дифференциации социетального сообщества и религиозной системы. В этой модели были выработаны такие виды социетальной солидарности, которые преодолевали исторически сложившиеся религиозные различия, позволяли совмещать все увеличивавшийся диапазон религиозных приверженностей с членством в социетальном сообществе, религиозный плюрализм с национальным (гражданским) единством. Вместо традиционного слияния религии и государства с социетальным сообществом утвердились и дальнейшая дифференциация, и новый способ интеграции.

В Англии, например, право на религиозное и политическое несогласие получило правовую институционализацию, социетальное сообщество уже не было ограничено только единоверцами короля, а включило в себя также и протестантских нонконформистов.

В целом эти перемены Парсонс связывает с процессом "генерализации ценностей в системе сохранения и воспроизводства образца". В европейских обществах после Реформации основой ценностного согласия должна была стать "мораль" как нечто более общее, чем любая из вероисповедных позиций: принадлежность к конкретным конфессиям в таком случае не исключает морального консенсуса на уровне общества в целом. В культурной системе на протяжении XVIII-XIX вв. соответственно происходит "этизация религии", а наряду с этим большее признание получает, в том числе и со стороны большинства конфессий, рациональное постижение мира, отчасти - из-за практической полезности науки, но также в рамках процесса генерализации ценностей, общего развития светской культуры. Этот процесс не только усиливал мотивацию, получившую первоначально стимул в протестантской этике, на достижение, жизненный успех в мирских "призваниях". Он создавал ситуацию, наделяющую новым смыслом такое "достижение", которое определяется с точки зрения культуры не как "потустороннее", а как "посюстороннее", ориентированное на построение достойного общества, а не только на спасение души по окончании земной жизни. "Это была универалистская и новаторская ориентация в том смысле, что мандат на достижение предоставлялся каждому человеку и выдавался не для увековечивания традиции, а для построения нового "царства".

Процесс фундаментального разделения церкви и государства Парсонс рассматривает не как симптом ослабления религии в западном обществе. Основной областью, в которой играет роль ценностное побуждение, остается, с его точки зрения, религия. Меняется отношение между культурной и социальной системами, механизм интеграции, но интегративная функция религии сохраняется. Даже в Соединенных Штатах Америки, где возобладал принцип отделения церкви от государства (которое следует отличать от дифференциации), ценности в американском обществе все еще

явственно находят свою основу в теистической религии ("Мы верим в Бога"). Но на уровне коллективной организации моральная община является, вне сомнения, политически организованной общиной. "Произошло, в сущности, то, что всякий орган, ориентированный скорее культурно, нежели социально, лишился законной власти предписывать обществу ценности и следить за обязательным соблюдением норм; в этом смысле можно сказать, что общество подверглось секуляризации. Ценности по-прежнему уходят своими корнями в религиозную почву, но религия организуется плюралистическим и частным образом. Формально ценности воплощены в Конституции и в ее официальных толкованиях, даваемых в первую очередь судебными законодательными органами".

Религиозный плюрализм в США проявляется в том, что существует множество церквей, каждая из которых представляет собой добровольную ассоциацию. Государство не является религиозным коллективом, и не существует такой церкви, которая претендовала бы (или которой позволено было бы претендовать) на установление универсальной религиозной юрисдикции в масштабах общества в целом. Плюрализм существует и на ролевом уровне: каждый индивид в определенных границах волен придерживаться своих собственных убеждений и взглядов. Политическая структура общества является в религиозном отношении плюралистической, но это не означает, что институционализация религиозных ориентаций на уровнях норм и ценностей не имеет места. Она стала функцией более разнообразных субколлективов на более низких уровнях социально-структурной сегментации, чем тот, на котором находилась универсальная церковь старого типа. Однако этот процесс разгосударствления церквей, дифференциации организованной религии от социетального сообщества совпал с развитием более высоких уровней обобщений религиозных требований, предъявляемых к нормальному участию в жизни общества. Американское общество свидетельствует, что узко и детально разработанное религиозное согласие не является необходимым условием стабильного ценностного согласия на социетальном уровне. Довольно хорошо интегрированное американское социетальное сообщество устанавливается на основах, не являющихся по преимуществу религиозными или этническими, но, в первую очередь, - на основе принципа добровольной ассоциации. Универсализм, проявившийся в раннесовременную эпоху в этике аскетического протестантизма, оказал ценностное давление в пользу религиозного плюрализма - включения иноверия в сообщество, с одной стороны, а с другой - в пользу активистской убежденности в возможности построения хорошего общества в соответствии с волей Божьей.

"На раннесовременной стадии наиболее важной основой сообщества в Европе была этнонациональная принадлежность. Однако, по всей Европе совпадение между этнической принадлежностью и территориальным принципом ее организации не было полным. Этноцентрический национализм поэтому не стал адекватной заменой религии как основы социетальной солидарности, хотя важность его возростала по мере "секуляризации" и включения религиозного многообразия в рамки единой политической юрисдикции. Наиболее значимой основой для включения в социетальное сообщество стало гражданство...

В стабильном социетальном сообществе, столь радикально, как это произошло в американском обществе, покончившем с религиозным и этническим единообразием, на центральное место выходит высокоразвитая правовая система. Пуританская традиция и Просвещение создали основательные предпосылки для писаний конституции, в которой слышны сильные отзвуки Завета и общественного договора".

### **Церковь как социальный институт**

Организованная религия при наличии определенных условий выражается в такой специфической организационной форме, как церковь. Церковь характеризуется рядом признаков. В христианстве она утверждает себя как сакральное установление

сверхъестественного происхождения, как мистическое "тело Христово". Как таковая, она ведаёт священными институциями - "таинствами", с которыми внутренне связаны духовные дары, которые могут быть переданы верующим. Священники являются служителями церкви, церковь всегда есть церковь священников (хотя на разных этапах церковной истории были попытки преодолеть идею распределяющих благодать священнослужителей, но преодолена она так и не была, даже в протестантизме, провозгласившем идею "всеобщего священства").

Церковь всегда претендует на непогрешимость в качестве авторитета в вопросах вероучения, на эксклюзивность в этом отношении: если она является "священным институтом" в мире, то рядом с ней не может быть другой церкви с аналогичными притязаниями.

Церковь выступает в своих исторических воплощениях как форма власти, господства, она всегда есть институт принуждения. Мировые религии основываются как свободные сообщества, приобщение к которым является делом свободного личного решения. Однако очень скоро они превращаются в организации, характеризующиеся эксклюзивностью и тотальностью. В последующем дети верующих включаются в существующие уже при их рождении общины не по личному выбору и решению, а просто по рождению и остаются в них часто в силу инерции, без внутреннего приобщения. Преследования еретиков, инквизиция - насильственные средства, с помощью которых церковь стремилась обеспечить свою власть не только над телом, но и душой своих чад.

Итак, первой специфически религиозной формой организации ("религиозным сообществом") была община, в которую входили учитель и его ученики. Здесь впервые выражена идея, - а на ней строится организация, - идея "союза", который может осуществляться в разных формах (в таких социологических образованиях, как община, орден, секта, церковь). Главное отличие нового типа религиозных сообществ, ранней общины исторических религий в том, что принадлежность к ним не предопределена судьбой, фактом рождения, а является делом выбора индивида, хотя бы в принципе, "по идее". В последующем восстанавливается принцип включения в общину по рождению. Но иначе быть не могло: первичные общины должны были измениться, они-то как раз не были организованы, не знали священнослужителей, были не формой господства, власти, но общинами любви. Эти общины характеризовались спонтанностью проявлений веры: "дух веет, где он хочет", - а это возможно при минимуме организованности религиозной жизни. Там, где царит дух, там не нужны организационные формы. Но когда жизненный порыв, энтузиазм веры улетучивается, возникает необходимость в организации, объединяющей, руководящей, направляющей "жизнь духа" в определенное русло, облекающей ее в организационную форму. Чтобы сохранить духовное наследие основателя, его нужно закрепить в твердо фиксированных понятиях и доступных массовому пониманию воззрениях. Так возникает "учение" в отличие от возвещения, откровения основателя религии: живое слово уступает место рационализации, интеллектуалистической обработке верований, религиозного опыта. Разные варианты такой интерпретации создают основу образования разных сообществ даже в пределах одной и той же религии, появляются конфессии. Складывается традиция, и появляется духовенство как ее хранитель и посредник в передаче религиозного наследия. Возникает феномен организованной религии, появляется религиозная организация, в том числе такого типа, как церковь.

Ранние христианские общины уже называли себя церковью, но тогда это понятие обозначало иную социологическую структуру, чем в последующую эпоху. Первоначально это просто название христианских общин, о членах которых в Новом Завете говорится: "Они оставались в учении апостольском, и в общине, и в преломлении хлеба, и в молитве". Здесь перечислены все элементы, образующие церковь как первохристианскую общину: учение, община, совместная молитва, сакральный праздник общины - совместная трапеза. Учение, пение и совместная молитва перешли из синагогальной богослужебной

традиции, общинный же ритуал совместной трапезы имеет аналог в эллинистических мистических братствах. Первоначально действительная трапеза во II в. становится символическим действием и в конце концов приходит к идее мессы как бескровному воспроизведению жертвы Христа.

Эта социологическая структура ранней христианской общины была преобразована ап. Павлом. Ранняя община объединяла входивших в нее верой в Христа. Первоначально церковь - это христианская община как избранный Богом народ, т.е. сообщество людей, ожидающих конца этого мира и наступления царства их Господа и свершения его обещаний. "Церковь" в этом смысле есть частица "Царства Божьего" уже здесь, на земле, находящаяся под водительством Божиим; это не только невидимая духовная общность верующих, но и вполне зримая величина, реально существующая организация верующих христиан. Благодаря ап. Павлу понятие церкви приобретает новое значение: появившиеся в разных местах христианские общины Павел называл также "эκκλeσιa" (в пер. с греч. - "народное собрание"), имея в виду и обозначая этим понятием собрание всех христиан, живущих в одном месте, собирающихся время от времени в одном помещении, - людей, преисполненных "духом Христовым". Все вместе такие общины, мистически связанные духом Христа, образуют церковь как "тело Христово", в которую входят совершением обряда крещения и пребывают через причастие, вкушая "тело Господне".

Эта исходная модель христианской церкви изменилась сравнительно мало, ее основные характеристики: территориальный принцип построения, который полное значение получил с конца III столетия; внутреннее разделение функций и образование иерархии; правила, регулирующие "акт приема", появления новых членов; своя юрисдикция и нормы, регулирующие отношения с внешним миром. Последний момент очень важен: входя в христианскую общину, индивид не выключается из всей совокупности существующих общественных отношений, т.е. той социальной жизни, которой живут нечлены христианской общины (в той мере, в какой эти отношения не являются религиозно и морально предосудительными подобно проституции, ростовщичеству и т.п.). Тем самым возникает определенная двойственность положения христианина, обязанного проявлять двойную лояльность - к гражданским обязанностям и религиозным. Эта двойная лояльность всегда таит в себе возможность конфликта, противоречия, в основе которых - притязания церкви на эксклюзивность и тотальность, притязания, свойственные религиозной организации как таковой.

Однако возможен и другой тип организации религии, церковь образуется не во всех религиях спасения. Так, в исламе, хотя дело шло к образованию церкви, перед побегом в Медину Мухаммед сплотил вокруг себя группу последователей. Не произошло образования церкви в силу особенностей дальнейшего распространения ислама. Уже будучи в Медине, пророк заключил договор с несколькими племенами, которые приняли новую веру, так что эта вера стала составной частью культуры этих племен и дальше распространялась путем расширения их влияния и распространения областей их господства, т.е. экспансии власти исламизированных арабских племен. Завоевываемые области становились частью Уммы, исламизировались.

На первых порах в Мекке образовалась настоящая религиозная община, членом которой объединяли лишь чувство зависимости от Аллаха и харизматический лидер: "Держитесь за вервь Аллаха все, и не разделяйтесь, и помните милость Аллаха вам, когда вы были врагами, а Он сблизил ваши сердца, и вы стали по его милости братьями!" [Сура 3, 98]. Однако в Медине характер ислама изменился - религиозная община трансформировалась в политическое образование, чтобы потом, при первых халифах, превратиться в мирское сообщество-государство. Черты настоящей религиозной общины присущи местным объединениям мусульман (особенно пятничным богослужениям, в которых должно участвовать не менее 40 верующих и которые складываются из совместной молитвы и проповеди, т.е. имеют тот же вид, что и иудаистское или христианское богослужение).

В социологии религии наиболее исследована организация христианской религии - церковь, ее роль в качестве социального института. Церковь - человеческая организация. Цели существования и деятельности церкви, как она их сама понимает, выходят за рамки земной ситуации человека (спасение души и обретение вечного блаженства), позволяют объединять людей чем-то большим, чем только межчеловеческие связи, устанавливаемые ею отношения - это отношения мистического единения в Боге.

Но церковь складывается не только из отношения людей к Богу, но и из отношений между людьми. Ее члены - люди, и организационные структуры и проблемы церкви в значительной степени те же, что и организационные проблемы нерелигиозных объединений. Социология религии рассматривает церковь в понятиях социологии организаций. Подобно другим организациям, церковь имеет определенную структуру - сложившуюся модель отношений. Люди создают структуры, стремятся рутинизировать свою деятельность, чтобы иметь возможность концентрироваться на самом главном. Каждое человеческое сообщество, каким бы малым или большим оно ни было, создает определенные образцы поведения. Критическая для всех сообществ проблема заключается не в том, может ли оно существовать без институциональных структур, а в том, может ли оно создать структуры, которые не превращали бы себя из средства - в цель.

Особенности стиля деятельности организованных структур зависят от характеристик культуры, в рамках которой существует данная структура, а также решаемых ею задач. Одна из важнейших проблем церкви как религиозной организации обусловлена тенденцией канонизировать однажды сложившиеся образцы отношений, оправданные для определенных ситуаций, но не отвечающие изменившимся условиям.

Каждая организованная система должна решать задачи, к которым относятся характер взаимоотношений с окружающим миром, взаимодействие с изменяющейся средой своего существования, в ходе которого она всегда стремится, насколько это возможно, сохранить свою идентичность. Поскольку оказывается, что это взаимодействие невозможно обеспечить, сохраняя принципы организации неизменными, существует опасность слишком большой приспособляемости, которая чревата утратой идентичности. И напротив, организация может утратить значение в изменившемся обществе, пытаясь слишком жестко пресекать любые изменения, соответствующие требованиям среды, избегать любых компромиссов. Эти две крайности применительно к религиозной организации можно идеально типически обозначить как "церковь" и "секта".

### **Церковь и секта**

Уже во времена раннего христианства возникли и существовали в более или менее модифицированном виде дожившие до наших дней различные социологические формы его выражения помимо церкви. Преобладал тип общины, живущей в мире с обществом и не предъявлявшей своим членам каких-то из ряда вон выходящих требований, мученических подвигов во имя веры. Наряду с этим существовали радикальные группы, как правило небольшие, которые противопоставляли себя обществу, отвергали всякий компромисс с "миром", для которых венец мученика был образцом настоящей веры. Поскольку доминировал первый тип общины, о втором говорили как о меньшинствах, используя такие понятия, как "сектанты", "схизматики", т.е. отклоняющиеся от обычной нормы, поначалу не вкладывая в эти понятия негативного смысла, который данные понятия приобрели позже, превратившись в оружие внутрицерковной борьбы. Чтобы придать понятию "секта" негативный смысл, его связывали с латинским *sectare* - разделять, тогда как на самом деле оно происходит от латинского *secvi* - следовать.

Немецкий социолог и историк Э. Трельч в работе "Социальные учения христианских церквей и групп" (1912) показал, что тексты Нового Завета позволяют установить существование по меньшей мере двух организационных форм христианской религии того времени: церкви и секты. Они самостоятельны в том смысле, что не

являются порождением, модификацией, искажением одна другой. Трёлч воспринимал церковь и секту как различные способы социального самовыражения религиозной идеи. Расхождения в понимании христианской идеи и ее этических требований оформляются в различных способах религиозной организации. Трёлч стремился установить корреляцию для европейской христианской культуры между определенными образцами (моделями) организации соответствующими особенностями теологической ориентации (вероучения) и специфическим взглядом на общество и отношением к нему.

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

2) критерий членства; 3) организационная структура.

Религиозная группа представляет собой "церковь" или "секту" прежде всего в зависимости от того, каким образом она определяет свое отношение к "миру" и свое место в нем. Если она не противопоставляет себя миру, если приемлет его культуру и соглашается с его порядками, добиваясь того, чтобы стать универсальной организацией, вписанной в этот мир, то мы имеем дело с церковью. Когда Вебер в этом контексте говорит о стремлении религиозной организации к универсальности, то он имеет в виду преследуемую ею цель – максимального включения в свои ряды членов данного общества. Эта цель в Средние века была практически достигнута. Такая универсальность достигается ценой отступления от максимально высоких требований, предъявляемых членам организации. Церковь должна была идти на послабления и компромиссы в требованиях соблюдения своими членами христианских ценностей и норм, особенно в тех случаях, когда достаточно остро обнаруживалось расхождение между светской моралью и церковными ценностями (например, в области сексуальной морали, использования насилия в борьбе с "врагами" и т.д.). Церковь, теология должны были находить средства сглаживания таких расхождений.

Секта, напротив, тяготеет к неприятию, осуждению "мира", мирских порядков. По выражению Вебера, в отличие от церкви секта не стремится к универсальности, она хочет быть общиной "избранных". Секты являются эксклюзивными группами, тогда как церкви - инклюзивными.

Церкви предъявляют умеренные требования к своим членам. Критерии членства в них таковы, что практически каждый может быть и оставаться членом церкви, за исключением еретиков и богохульников. Крещение в детском возрасте - логическое следствие такой позиции. Церковь обращается ко всем членам общества, ее требования относительно участия в специфических церковных действиях достаточно умеренны, она требует соблюдения дисциплины и послушания в необременительных пределах.

Членство в секте предполагает добровольное, сознательно принимаемое решение. Отсюда, например, у баптистов - крещение взрослых. Членами секты становятся не по рождению, а по сознательному обращению к вере; в секту принимают в зависимости от соответствия определенным критериям, необходимым для вступления.

Обычно необходимым считается "обращение" - как свидетельство того, что вступающий преобразуется из "падшего", "поврежденного" состояния. Община устанавливает также требование, которое касается отношения вступающего к нечленам секты, к "миру". Оно основывается на представлении об избранности "сохраняющих верность Богу", избегающих разного рода соблазнов и составляющих "народ Божий".

Нарушение моральных принципов группы или отступление от учения наказывается исключением из группы. Считается, что спасение достигается лишь совершенствованием, моральной чистотой; и поскольку это требует преодоления мирских соблазнов (алкоголь, курение и т.п.), для секты характерны аскетизм, самоограничение, суровость нравов.

Этим секта также отличается от церкви, в которой обычно подчеркивается, что спасение дается как Божья милость, а не благодаря индивидуальным заслугам. Согласно

церковному вероучению благодать передается посредством церковных таинств и, таким образом, находится в распоряжении духовенства.

Наконец, церкви свойственна бюрократическая организация. Руководство в церкви принадлежит к специально подготовленному профессиональному духовенству. В ранней христианской церкви одним из спорных оказался вопрос о том, может ли впавший в грех, но затем раскаявшийся священнослужитель обладать правом совершать таинства. Церковь решила этот вопрос бюрократически, признав, что для совершения таинств необходима компетенция и обладание правом: таинство действительно, если священник законно занимает свою должность независимо от его личных достоинств.

Секты решили эту проблему противоположным образом, исходя из требований к личным религиозным и моральным качествам своих членов. Внутри секты должны существовать отношения, складывающиеся между людьми, близкими по духу. Лица, занимающие те или иные должности, должны по своим качествам им соответствовать. Это предполагается как необходимое условие, хотя понятно, что на практике все, как правило, выглядит не столь идеально. Секта тяготеет к руководителю харизматического, церковь - к руководителю административного типа.

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

### **Типология религиозных организаций**

Понятия "церковь" и "секта" - идеальные типы разных моделей религиозной организации. Реально существующие религиозные организации практически никогда не соответствуют этим моделям по всем показателям. Однако эти понятия имеют эвристическую ценность. Они помогают разрабатывать типологию религиозных организаций. Оказалось, что с помощью этих двух понятий невозможно описать все многообразие религиозных организаций - существуют еще и другие, промежуточные и отклоняющиеся формы.

Изучая религиозные организации в США, Р. Нибур обратил внимание на то, что секты со временем утрачивают типические для них черты. Замкнутый характер и элитарность уступают место готовности принять в свои ряды любого, принимающего вероучение; такой признак как "сознательное вступление" утрачивает прежнее значение, поскольку большинство членов общин вербуются из семей единоверцев и получают соответствующее воспитание с детства. Отрицание или безразличие к "миру" уступает место "принятию" или активной поддержке существующих социальных порядков.

Но претерпевшие такие изменения общины баптистов, методистов и других религиозных объединений не могут считаться в полном смысле церковью, поскольку не могут претендовать на универсализм, т.е. на массовое распространение среди разных социальных слоев. Дело не только в численности. Эти объединения не могут служить символом национальной идентичности или преданности государству.

Этот тип религиозной организации Р. Нибур назвал "деноминацией" - промежуточной формой между церковью и сектой. Нибур считал деноминационализм типично американским явлением, связанным с установившимся в американском обществе религиозным плюрализмом, отсутствием такой организации, которая могла бы претендовать на статус государственной церкви.

Существуя во многих европейских странах в качестве церкви, лютеранство, например, является одной из крупных деноминации в Америке (всего их насчитывается свыше 200 в стране).

В то время как церкви стремятся охватить своим влиянием большинство членов общества, а секты - лишь "избранных", деноминации конкурируют между собой, стремясь

привлечь новых членов, не рассчитывая при этом завоевать позиции такого масштаба, как государственные религии.

Нибур обратился к вопросу о социальных источниках американского деноминализма, опираясь на работы Трельча и Вебера. В частности, Вебер анализировал процесс рутинизации харизмы, составным компонентом которого был переход от "личной харизмы" к "харизме должностной". Иными словами, со временем религиозная организация претерпевает неизбежные изменения. Всякое новое религиозное движение, возникавшее в прошлом, например христианство, или возникающее в настоящее время, на первых этапах представляет собой спонтанное движение, более или менее массовое, не имеющее четко установленных ритуалов, догматов вероучения, организационных форм. Все держится на харизматической фигуре - личности основателя религии. И чаще всего эти движения носят оппозиционный характер, противопоставляют себя обществу, в котором действует церковь, и самой церкви. Неудовлетворенность обществом и действующей церковью приводит к религиозному протесту, чаще всего организованному в виде сектантского движения.

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

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

Первое поколение членов секты подчеркивает свое "обращение" (принятием веры во взрослом состоянии, строгим следованием ее предписаниям, "жизнью по вере"). Но это поколение начинает осуществлять программу религиозного воспитания своих детей, так что дети становятся членами группы уже в силу знаний о вере, полученных от взрослых. Личное обращение в истинную веру и драматическое изменение жизни, сопутствующее обращению, перестают превалировать. Часто следующее поколение уже пользуется большим благосостоянием, перестает быть бесправным. Секта постепенно институализируется, появляется профессионально обученное духовенство, происходит отход от принципа личного обращения как основы членства, приспособление к социальной разобщенности общества, неравенству. Ключевым в этом процессе является отказ от преображения жизни посредством "обращения" в истинную веру в пользу программы религиозного обучения: религия перестает быть результатом спонтанного и эмоционального "преображения", обращения в веру как обретения новой жизни. Исчезает



первичный критерий различения секты и церкви - ценностный, лежащий в сфере социальной этики.

Толчком к продвижению от церкви к группе другого типа, секте, может быть конфликт между групповой идеологией (вероучением) и ценностями большого общества.

Христианство призывает к чувству братства между всеми людьми, которые должны быть людьми свободными. Конфликт между этими императивами и социальной реальностью - неравенством, предубеждениями, враждой - может вызвать в группе раскол (схизму): одни могут склоняться к большей "реалистичности" и компромиссу, другие - призывать к возвращению первоначальной чистоты веры и строгому следованию заповедям. Подобный конфликт может породить схизмы и обусловить появление новых групп.

Многие социологи считают, что представление об обязательном переходе от секты к деноминации является спорным. Во всяком случае, очевидно, что некоторым сектам удастся существовать на протяжении ряда поколений. Следовательно, есть факторы, которые способны предотвратить или по крайней мере задержать на время превращение секты в церковь: строгая дисциплина вплоть до исключения колеблющихся (такое строгое отношение часто интерпретируется как результат стремления лидера удержать власть в секте, но на самом деле это условие выживания секты, если она не хочет пойти путем церкви); самопополнение и запрещение браков "на стороне" и др. Эффективность таких механизмов была подтверждена в ряде исследований.

Таким образом, судьба сект неодинакова: одни распадаются, другие, вписавшись в общество, расширив свои ряды и развив бюрократическую структуру, превращаются в деноминацию, третьи (например, квакеры) достаточно эффективно используют средства самосохранения.

При всех различиях церкви, деноминациям и сектам свойственно нечто общее: в их рамках относительно прочно определены место и роль каждого их члена. Но существуют такие религиозные группы, которые, являясь аморфными, выживают главным образом благодаря харизматическому лидеру. Г. Беккер, имея в виду современное общество, выделил и описал такую форму религии, которая держится исключительно на энтузиазме ее приверженцев, не опираясь на организацию; Беккер назвал такую религиозную форму "культом".

В настоящее время этот термин используется для обозначения различных образований. Это может быть малая религиозная группа, сплоченная, без бюрократической структуры, возглавляемая харизматическим лидером, часто использующая эзотерические и оккультные идеи, - такое образование можно рассматривать как начальную стадию образования секты (харизматическая секта); это может быть совокупность людей, объединенных общим взглядом на какой-то узкопартикулярный аспект действительности (эзотерическая вера), людей, объединенных чисто духовным интересом и не прибегающих к организационным связям, дисциплине, обязательствам. Обычно (но не обязательно) в этой группе есть харизматический лидер. Это, например, люди, увлеченные парапсихологией, верящие в жизнь после смерти, в возможность общения с духом умершего и т.д. Они могут одновременно принадлежать к обычным церковным группам, основным деноминациям, иметь профессию, образование. Чтобы войти в такое сообщество, не нужно никаких формальных актов, никакого разрешения. Культ в таком смысле не является началом развития секты, это самостоятельный тип религиозного феномена. Основные его признаки - отсутствие структуры и связи между верованиями и другими областями жизни.

Наконец, слово "культ" употребляется как обозначение начальной фазы развития новой религии. Отличительный признак - требование полного разрыва с существующими религиозными традициями. В этом их отличие от сект, которые всегда ориентируются на возвращение к истинным истокам веры, сознают себя как сохранение "древней веры" в ее чистоте. Культ же предстает как нечто новое, как более "современная", "передовая"

религия, появление которой лишает ценности и смысла традиционные выражения веры. Для таких движений неважна преемственность с существующими религиями, они не ищут в такой преемственности своей легитимации. Культам часто присущ мистический или экстатический опыт, а не апелляция к письменным источникам. В принципе, культ, подобно секте, также способен к институализации. В то же время враждебное отношение окружения может вызвать превращение секты в культ. Такой переход облегчается наличием общих черт: отсутствие внутренней сложной организации и отрицание по крайней мере некоторых ценностей секулярного общества. Чаще всего культ или перестает существовать, или превращается в институализированную религию. Часто культ является импортированным и для данного общества чем-то новым. Упадок традиционных религий, вызванный развитием процессов секуляризации, способствует успеху, усилению влияния новых религиозных движений.

Примеры современных культов - спиритуализм, трансцендентальная медитация, увлечение НЛЮ, астрологией.

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

Каждая из рассмотренных в этой книге крупных социологических теорий религии представляла в качестве итогов своего анализа прогноз о дальнейших судьбах религии, так или иначе определяя свое отношение к являющейся центром дискуссий эволюционной модели человечества.

В социологии эта проблема, которую со своих позиций рассматривают философия истории, культурная антропология, социальная и политическая философия, конкретизируется в виде ряда вопросов, теоретический анализ которых должен исходить из эмпирических данных. В качестве центральных можно выделить следующие: происходит ли на самом деле упадок религии? если она утрачивает свое бывшее значение и влияние на общество, то что может быть конечным результатом этого процесса - полностью безрелигиозное общество? или в перспективе рождение новых религий, когда старые боги умрут, а им на смену придут новые боги, о которых мы сейчас не знаем? или же религиозное Возрождение позволит доминировавшим на протяжении полутора - двух тысяч лет и продолжающим доминировать в сегодняшнем мире религиям обрести новое дыхание? И тогда впереди новое христианское общество, равно как новое мусульманское или буддийское общества? Новое потому, что само общество становится другим, кардинально меняется и темп перемен неуклонно возрастает. Самым непосредственным образом на религию влияют изменения в области науки, морали, в политической жизни, экономике. Вопрос о будущем религии - один из аспектов вопроса о будущем человеческого сообщества, а значит, наряду с прочим и о том, что несет с собой процесс глобализации.

Первый социологический прогноз относительно будущего религии не оправдался: основатель социологии О. Конт утверждал, что религия будет в конце концов вытеснена и заменена наукой. Эта идея благодаря влиянию позитивизма проникла в общественное сознание и пользовалась широким признанием на протяжении второй половины XIX - начала XX в. Среди ученых-естественников, придерживавшихся этого взгляда, были крупный физик Э. Мах, математики философ, создатель логического позитивизма, Б. Рассел, многие представители позитивистского направления в социологии. Они полагали, что наука дает миру знания, способные обеспечить счастье всем людям, и что главной преградой на пути использования научного знания на благо людей является религия. Но оказалось, что наука и религия не похожи на сообщающиеся сосуды: если научных открытий становится больше, то это вовсе не означает, что влияние религии становится или должно становиться меньше.

Все же и Конт в конечном счете усомнился в способности науки заменить религию. Как социологу ему была ясна ее социальная функция: обществу необходим идеал, способный побудить к альтруизму, самопожертвованию, великодушию. Поэтому Конт предложил вместо христианства новую, рациональную религию, соответствующую характеру и потребностям позитивной стадии истории, облик и судьбы которой определяет наука. Эта религия оказалась в основе своей моралью. Объектом религиозного почитания должно стать будущее, то состояние, к которому идет и ради которого существует род человеческий. Впоследствии Э. Дюркгейм заметил, что Конт забыл одно важное обстоятельство: религии никогда не возникали как результат сознательных усилий - они как бы "случались", возникали сами собой как порождение социальной жизни людей; религии преднамеренно не проектируются, им не присущи черты рациональных конструкций, наоборот, в них много иррационального. Между тем обнаружившиеся негативные последствия крайней рационализации и бюрократизации общества в современную эпоху провоцируют скорее сомнение в возможности на основании разума управлять человеческой жизнью и миром. Реакция на рационализм в массовом сознании выражается в характерном для нашего времени росте спроса на иррационализм, мистику и, что не менее важно, способствует дискредитации в массовом сознании науки и укоренению представлений о моральном бессилии разума.

В России 1990-х гг. этим настроениям способствовали технократический подход к реформированию общества, модернизация страны ценой колоссального обнищания основной массы населения, полное пренебрежение не только моральными, но и правовыми нормами, криминализация общества. Интеллигенция, система образования практически оставили народное сознание без поддержки как раз в период кризиса, когда все ценности и идеалы, которыми жили несколько поколений советских людей, были дискредитированы и образовался духовный вакуум. Религиозная вера многих россиян означает не что иное, как просто инверсию вчерашнего неверия: то, что вчера было со знаком плюс, стало сегодня со знаком минус, и наоборот. Вчерашние атеисты в одночасье стали верующими. В начале 1990-х - буйное увлечение "магией", оккультизмом, пришлыми экзотическими культами вместе с обращением к традиционной вере и этноконфессиональной идентичности (русский - православный). Во второй половине 1990-х гг. - укрепление при государственной поддержке "традиционных" религий, прежде всего - православия как "культурообразующей" и "государствообразующей" конфессии большинства (80% населения РФ - русские). Но вместе с тем - возрождение религиозной нетерпимости и усиливающееся влияние фундаментализма.

Вторая половина XX в. принесла потрясающие достижения в важнейших областях науки, но вопреки прогнозу Конта на фоне научно-технического развития одновременно в развитых обществах произошло возвращение религиозного измерения в разнообразных его проявлениях, включая фундаментализм и спиритуалистические проявления; стали возможными казавшиеся еще вчера немислимыми попытки сближения науки с мистицизмом.

Второй социологической теорией, прогнозирующей исчезновение религии, была теория К. Маркса. В религии Маркс видел прежде всего проявление отчуждения. Коммунизм означает преодоление экономического угнетения, ликвидирует в целом мир "превратных" отношений между людьми. С победой коммунизма религия как иллюзорное, "превратное" сознание ("дух бездушных порядков", "сердце бессердечного мира", "опиум народа") уступит место адекватному, реалистическому пониманию общественной жизни. Для Маркса религия - форма "ложного сознания", прикрывающая иллюзиями жестокою правду насилия и эксплуатации человека человеком. Она существует постольку, поскольку в обществе существует потребность в иллюзиях относительно реальной жизни. Но общество созревает в процессе исторического развития для того, чтобы перестать утешаться иллюзиями и ликвидировать тот "превратный мир", который создает потребность в иллюзиях. Социологический анализ религии был у Маркса

односторонним. Он исходил из того, что реально наблюдаемая модель религии, какой она существует в классовом обществе и утверждает его богоустановленность, направляет энергию человека на обретение "Царства небесного" и противостоит в этом отношении социализму как построению достойной жизни уже здесь, "на земле", является единственно возможной. Религия в результате перехода от классового к бесклассовому обществу, "из царства необходимости в царство свободы" исчезнет естественным путем по мере преодоления стихийности социального развития, утверждения гуманных начал в жизни общества.

Поскольку эта цель достигнута, т.е. создано бесклассовое общество, преодолевающее отчуждение, религия просто остается не удел, в ней больше нет надобности. Именно поэтому она отмирает, согласно Марксу, а не потому, что люди поняли наконец, что "Бога нет". К "утверждению человека" ведет не "отрицание Бога", а ликвидация частной собственности на средства производства, т.е. не атеизм, а коммунизм. Для Маркса, не просто расставшегося с фейербаховским атеизмом, но преодолевшего его, стал неприемлем атеизм, провозглашающий "отрицание Бога во имя утверждения человека". Атеизм, объявляя войну иллюзиям, вместо того чтобы изменить положение вещей, которое порождает потребность в иллюзиях, низводит гуманизм до уровня пустой фразы. В перспективе преодоления отчуждения всем ходом реального исторического развития для Маркса лишается былого значения противоборство теизма и атеизма. Исход этого противоборства не в победе атеизма над теизмом или наоборот: "снимается" сама эта альтернатива как утратившая реальный смысл для общества. В этой перспективе атеизм предстает как пройденный в истории культуры феномен, в изменившейся ситуации он означает не более чем проявление "сектантства" - не столько даже политического, сколько культурного. Теизм также лишается реального содержания. Бог, описываемый на языке теизма, все традиционные символы, помогавшие человеку выносить превратности судьбы и ужас смерти, утратили силу: "провидение" стало суеверием, а "бессмертие" - плодом воображения. Исчезло то, что раньше придавало силу этим символам.

По мнению одного из крупнейших христианских богословов XX в. П. Тиллиха, мужество быть дает современному человеку тот Бог, который "потоу сторону Бога теизма", "тот Бог, который появляется, когда Бог (теизма) исчезает в тревоге сомнения". Тиллих видит шанс христианства в преодолении теизма, преодолении "в опыте безусловной веры", осознании того, что "Бог, встречающий человека, - не объект, и не субъект. Он над той схемой, в которую теизм пытается его втиснуть" [10, с.131, 130].

Спустя несколько десятилетий после Маркса Макс Вебер предложил задуматься над тем, существует ли такая социальная функция, в которой религия незаменима. Он предположил, что в религии реализуется способность человека переосмысливать свою жизнь и религия, порождая новые смыслы, содержит потенциал радикальных социальных изменений (напомним, что веберовская теория социального изменения строится на двух понятиях - харизмы и пророчества).

Тем не менее третья из наиболее известных - теория "утраты священного" принадлежит именно Веберу. Он полагал, что господство в современном мире технологии и бюрократии неизбежно суживает человеческий опыт, ограничивая человеческое сознание прагматическими интересами, заботой о пользе и комфорте, а в конечном счете создает полностью "заорганизованное" общество, в котором все распланировано и обобществлено, некое подобие "железной клетки". Вебера страшила перспектива угасания в таком мире великих человеческих страстей, поэтической силы воображения, любви к прекрасному, героического порыва и религиозного опыта. Он назвал этот процесс утраты иллюзий "расколдованием мира". Как и Конт, Вебер исходил из неизбежности конфликта между религией и современным сознанием и предвидел победу последнего над религией.

Но если причину упадка религии Конт усматривал в освобождающем и просвещающем воздействии на умы современной науки, то Вебер связывал его с пробуждаемым научной картиной мира банальным утилитаризмом. Это различие в

оценках между Контом и Вебером показательно: в XX в. все в большей мере упадок религии воспринимается (в отличие от XIX в.) не как триумф человеческого разума, а скорее как симптом духовного заболевания, вызванного гипертрофией рациональности. Этот прогноз следует рассматривать скорее как выражение негативного восприятия Вебером современного ему мира, нежели в качестве вывода опирающегося на факты строго научного исследования. Позиции Вебера, столь отличной от оптимистического взгляда в будущее у его предшественников - Конта и Маркса, позиции социального и культурного пессимизма, была близка выраженная несколько позже в экзистенциалистской философии и фрейдистской психологии мысль об обществе как силе, враждебной свободе и самоосуществлению личности.

#### *Литература:*

1. Б. Дубин. Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х годов) // Вестник общественного мнения. № 3 (71), май-июнь 2004.
2. А. И. Клибанов. Религиозное сектантство и современность (социологические и исторические очерки). - М., 2009.
3. В.Д. Кобецкий. Социологическое изучение религиозности и атеизма. СПб., 2008.
4. К обществу, свободному от религии.- М., 2010.
5. М. Мчедлов. Об особенностях мировоззрения верующих в постсоветской России. Некоторые результаты социологического мониторинга // Религия и право. №1.- 2002.
6. Проблемы гармонизации межнациональных и межконфессиональных отношений в Северном регионе. Ханты-Мансийск, 2009.
7. Реформирование России: реальность и перспективы. Социальная и социально-политическая ситуация в России в 2012 году. - М., 2012.
9. Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России. - СПб.; М., 2010.

#### ***Лекционное занятие № 6.***

Тема: *Теология «смерти Бога» (Г. Ваханян, Т. Альтицер, Дж. ван Бурен)*

*(2 часа).*

#### План:

1. Генеалогический анализ Ф. Ницше в критике традиционной религиозности.
2. Отказ от традиционного христианского толкования Бога как трансцендентной миру реальности.
3. Интерпретация божественного бытия как сопричастного миру культуры.
4. Понятие Бога в человеке, царства божьего, Бога в настоящем времени.
5. Единство реальной истории и «сакрального».
6. Защита «внутреннего христианства».  
конфессиональным различиям.

Важнейшим каналом социокультурной детерминации религиозности является нравственность. В становлении религии решающим этапом является появление обязывающего требования - ты должен как этического фактора. Религиозная вера так или иначе включает в себя этос: наряду с чисто ритуальными она приводит в движение этические регуляторы поведения. Религиозное влияние на поведение человека - это влияние, в решающей степени опосредованное этикой. Соединение воззрения на мир с вытекающим из него пониманием смысла и нравственных обязательств жизни человеческой дает возможность религии выполнять педагогическую

функцию, удовлетворять психологические потребности людей, оказывать психотерапевтическое воздействие. Социально-психологическая интерпретация религии дает возможность выявить важный аспект религиозности, связанный с тем, что поведение человека определяется влиянием культурных образцов. Эта возможность появляется благодаря тому, что современная психология религии преодолевает как традиционный подход - редукцию, сведение религиозности к чисто психологическому феномену, проявлению индивидуальной психологии, — так и сведение религии к социальной механике, игнорирующей в религии ее собственно психологическую компоненту. Такой подход все же и сегодня достаточно распространен. Его наиболее наглядно демонстрирует трактовка религии в поведенческой психологии Б. Ф. Скиннера. Основываясь на опытах с животными. Скиннер разработал теорию управляемого поведения. Поведением можно управлять, каким-либо образом поощряя нужный образ действий и тем самым формируя весь репертуар человеческого поведения. В работе «По ту сторону свободы» Скиннер определяет религию как социальную систему усиления, которая управляет человеческим поведением с помощью вербальных усилителей. Эффективность религиозного управления поведением держится на воображаемом, мнимом контакте со сверхъестественным, от которого зависит вечное блаженство или вечное мучение, в будущем ожидающее человека в зависимости от избираемой им линии поведения. Техника управления поведением заключается в определении того, что нужно делать и чего не нужно делать. Социальная группа делает это с помощью различения того, что хорошо и что плохо; государство - устанавливая, что законно и что незаконно; нужное поведение в религии обозначается как богоугодное, в отличие от греховного; традиционное описание неба и преисподней, райа и ада и есть, по Скиннеру, используемые религией, усилители - позитивный и негативный. Отличие религии от других социальных усилителей (экономических стимулов, системы воспитания и др.) в том, что она вводит в качестве стимула представление о том, что наступит только после смерти. Власть религиозных инстанций зависит от того, насколько эффективно действуют соответствующие вербальные усилители. На поддержание их действенности направлены религиозная проповедь, воспитание, в которых усилители, выраженные в словах рай, ад, благочестие, грех, сочетаются с другими, в особенности относящимися к таким важнейшим сферам, как мораль и государство. Религиозное управление, по мнению Скиннера, может осуществляться одним человеком, например в первобытно-родовом обществе, если он доказывает с помощью магических обрядов свою способность приносить счастье или несчастье другим, или же жреческим сословием, церковной иерархией, если они представляют достаточно убедительные доказательства своей способности оказывать нужное им влияние на существующий порядок вещей и ход событий. Скиннер утверждает, что в эксперименте можно показать наличие у животных аналогов человеческих суеверий, что человеческое поведение управляется с помощью социальной технологии, в основе которой лежит механизм, одинаковый у животных и у людей. Психологическое оформление этого механизма у человека, в том числе и в религии, имеет второстепенный характер. В психологии религии в качестве основного и наиболее плодотворного направления изучения религии утвердился сегодня ее социально-психологический анализ, преодолевающий обе крайности - сведение религии к индивидуальной психологии, как это было у У. Джемса, и бихевиористский подход в духе Скиннера. На смену им приходит анализ религии в рамках решения проблемы осмысленности человеческой жизни как проблемы социокультурной. Психологический аспект этой проблемы разработан австрийским психологом В. Франклом в учении о смысле жизни, в контексте которого предлагается и соответствующая интерпретация религии. Франкл занимался не

просто теоретической разработкой проблемы смысла, но и тем, что он назвал логотерапией, т. е. оказанием практической помощи людям, страдающим смыслоутратой. Франкл полагает, что в недавнем прошлом, во времена Фрейда, человек страдал главным образом от комплекса неполноценности, от скрытых, непонятных ему желаний и тревог. Психоаналитик, проникая сквозь сны, фантазии, ассоциации в эти желания и тревоги, помогает пациенту справиться с ними, связывая их с моральными проблемами, выступая в качестве врача души. В наше время ситуация изменилась: самая серьезная угроза сегодня - утрата многими людьми ощущения осмысленности жизни. Логотерапевт тоже врач души, но его задача несколько иная, чем у психоаналитиков, — помочь человеку найти смысл жизни. Проблема в том, полагает Франкл, что никто не может дать нам единственный смысл, который мы можем найти в нашей жизни, в нашей ситуации. Мы сами, каждый из нас в отдельности должен отыскать тот единственный смысл, который кроется в жизни каждого как в уникальной, неповторимой ситуации. Личностью делает человека стремление к реализации уникального смысла своей жизни. Нахождение смысла - вопрос не познания, а призвания. Не человек ставит вопрос о смысле своей жизни, а жизнь ставит перед нами этот вопрос, и человеку приходится отвечать на него ежедневно, ежечасно, отвечать не словами, а действиями. Искать готовый и годный на все случаи жизни ответ — это все равно, что спрашивать у чемпиона мира по шахматам, какой ход в шахматах он считает лучшим. В каждой позиции - это свой ход. Каждая ситуация несет в себе свой смысл, разный для разных людей, и для каждого он является единственным. Смысл не задан нам, мы не можем выбрать себе смысл, мы можем выбрать себе лишь призвание, деятельность, в которой мы обретаем смысл.

Это не значит, что в поисках смысла человек лишен всяких ориентиров. Такими ориентирами являются ценности - смысловые универсалии, как их называет Франкл. Ценности - понятия, в которых кристаллизовался опыт, обобщающий типичные ситуации, с которыми человечеству пришлось сталкиваться в своей истории. Смысл жизни человеческой личности всегда связан с обществом, в нем человек вырабатывает и обретает ценностные ориентации - то, что обобщает возможные пути, посредством которых человек может сделать свою жизнь осмысленной. Существуют три группы ценностей: то, что мы даем обществу (ценности творчества); то, что мы берем от мира (переживание ценностей); и, наконец, позиция, которую мы занимаем по отношению к судьбе, к тому, что выпадает на долю каждого и что он уже не может изменить, но как-то должен принять. Франкл уверен, что человек способен бросить вызов самым тяжелым условиям. Он видит цель человеческой жизни не в том, чтобы реализовать заложенные в человеке потенции, реализовать себя, а в том, чтобы сделать то, что нужно в данной ситуации, в данный момент. Иными словами, задача заключается в том, чтобы каждый раз стремиться не к возможному, а к должному. Поэтому истинной проблемой для человека остается проблема ценностей; ему необходимо решить, какая из существующих, открытых перед ним возможностей достойна реализации.

Это проблема нашей свободы и нашей ответственности. Фрейд полагал, что если поставить некоторое количество самых разных людей в одинаковые условия голода, то с возрастанием голода все индивидуальные различия сотрутся и вместо них появится однообразное выражение неукротимого побуждения: инстинкт — общий знаменатель для самых разных людей. В противоположность Фрейду истинным, как обнаружил в своем опыте Франкл, было другое. В концентрационных лагерях - а еврей Франкл в 40-х годах был узником нацистских концлагерей - люди стали более различными: маски были сорваны - с животных и со святых. Голод был одним и тем же, но люди были различны. Сознательно или бессознательно, но каждый человек решает за себя сам, делая свой

выбор: будет он противостоять или сдастся. Вещи детерминируют одна другую, человек же определяет себя сам, в нем самом - причина, он - свободен. Свобода человека по отношению к внешним обстоятельствам занять по отношению к ним ту или иную позицию. Человек свободен благодаря тому, что его поведение определяется ценностями и смыслами, локализованными в поэтическом измерении - так Франкл называет совесть. Совесть - вот что помогает нам искать и находить смысл

жизни. Этой проблеме посвящена одна из книг Франкла с примечательным названием - Подсознательный бог. Человека направляет в поисках смысла его совесть, она является органом смысла.

Совесть принадлежит к числу специфически человеческих проявлений, она неотъемлемое условие человеческого существования. Только с ее помощью человек может обрести осмысленную жизнь, но она может и дезориентировать человека. Никто не может дать нам тот единственный смысл, который мы можем найти (или не увидеть) в нашей ситуации, в нашей жизни. Эта ситуация предоставляет разные возможности, таит в себе разные смыслы. Нужно выбрать один, который - насколько нам

позволяет судить наше ограниченное знание — мы считаем истинным в и ее установления дарованы ему - свыше. Он во власти этих сил, они в конечном счете определяют его индивидуальную судьбу и судьбы мира. Человек верующий ощущает себя связанным со всезнающим и всемогущим творцом, с управителем мира и вершителем его судеб, верховным судьей, карающим зло и вознаграждающим добро. Волю этого начала человек призван выполнить в своей земной жизни, всякое же человеческое своеволие ведет к гибели. Религиозное отношение к действительности вовсе не исключает значения человеческой активности, больше того - она может рассматриваться и действительно рассматривается во многих религиях сегодня как заповедь божья человеку, который выступает как продолжатель дела божественного творения. Многое в жизни и с точки зрения верующего зависит от самого человека, который несет ответственность за свои поступки. Как уже давно замечено, среди верующих бывают разные люди - высоко моральные и безнравственные. Это относится и к людям нерелигиозным. Следовательно, различие между ними не в том, что одни живут по совести, а другие аморальны.

Религиозная мотивация нравственности проста и доступна: нравственное поведение есть исполнение божьей воли. Нерелигиозная позиция в обосновании нравственности предполагает, что человек в себе самом должен найти силу следовать добру и отвергать зло. При этом неизбежно возникает вопрос: если все зависит от меня самого, то почему я должен считаться не только со своими желаниями, но и с другими людьми? Разрушение религиозной нравственности на том уровне развития человеческой культуры, который недостаточен для самодисциплины,

чревато нравственной катастрофой. Для нерелигиозного человека мир, частицей которого является он сам, существует по своим законам, над ним не стоит никто, мир доступен для нашего понимания, никто не вмешивается в него извне, произвольно.

Человек - соучастник саморазвития мира. Он обладает способностью познавать мир и ставить цели в своей деятельности. Человек в этом мире заслуживает уважения, представляет собой высшую ценность не потому, что он творение бога и создан по его образу и подобию. Человек ценен сам по себе, просто потому, что он человек - существо, в котором природный мир познает себя. Не приемля веру в бога, человек тем самым, не отвергает высших духовных ценностей и по-своему приходит к пониманию смысла и ценности полнокровной человеческой жизни. В том мире, в котором мы живем - это признают и многие теологи, - человеку приходится действовать так, как если бы бога не было.

### *Лекционное занятие № 7.*



Тема: Понятие постсекулярного в философии Ю. Хабермаса (2 часа).

### План:

1. Универсализм как основание интерпретации Ю. Хабермасом роли религии в современном обществе.
2. Феномен постсекулярного общества.
3. Зависимость современных светских государств и обществ от религиозных традиций и представлений.
4. Необходимость «перевода» религиозных высказываний на язык секулярного, секуляристских высказываний на язык религиозного.

#### **Священное в современном обществе**

Вопреки прогнозам религия сохранилась. В XXI в. значительная часть мира, включая Россию, вступила под знаком религиозного возрождения. Священное продолжает существовать. Это дает основание некоторым социологам предположить, что религия - особый феномен, в той или иной форме всегда присутствующий в жизни людей. Дюркгейм отмечал, что в религии есть нечто вечное. Это "вечное", конечно, не те или иные конкретные символические формы, в которых выражалось религиозное сознание на протяжении истории. Дюркгейм имел в виду, что в религии воплощен социальный опыт, опыт восприятия людьми общества как той материнской почвы, с которой неразрывно связано все их существование. Религия - не иллюзия и не ложное объяснение мира, вытесняемое истинным - научным. Исторически она связана с развитием науки и культуры. Ее нельзя приравнять к идеологии, хотя идеологический момент в религии присутствует. Она способна пробуждать в людях социальную энергию, нечто такое, что выходит за рамки индивидуальных побуждений и интересов. В религии индивид имеет дело с "трансцендентным", тем, что превосходит его самого, и это трансцендентное, этот объект его религиозного поклонения и почитания - общество как целое.

Как и Веберу, Дюркгейму было ясно, что для его современников, тех, кто живет под влиянием современных институтов и чье мировоззрение формируется эмпирическими науками, традиционные западные религии мало интересны и привлекательны. "Старые боги", писал в 1912 г. Дюркгейм, "находятся при смерти или уже мертвы, а новые еще не родились". Традиционные религии не отвечают больше социальному опыту современного человека. Ему нужны другие религии. И если это так, то вопрос о том, имеет ли религия будущее, должен быть, с позиций Дюркгейма, поставлен более корректно. Прежде всего - возможно ли общество без религии? Если понимать религию так, как ее понимал Дюркгейм, то на этот вопрос следует ответить отрицательно: без "священных вещей" общество жить не может, сама потребность в сакральном отмереть не может. Однако, согласно Бонхёфферу, тот Бог, которого предлагала традиционная религия, ныне преодолен и отброшен как естественно-научная, политическая, моральная и философская гипотеза.

Современное общество может жить без веры в трансцендентного Бога теизма. У каждого общества, как и у сменяющихся поколений и эпох, свои святыни. Дюркгейм констатирует упадок религии, имея в виду, что исповедуемые веками религии ныне перестают быть для большинства "религией", т.е. в изменившемся мире утрачивают былое сакральное значение. Дюркгейм считает при этом, что реставрировать с этой целью - вернуть сакральное значение - одну из религий прошлого, например христианство, уже невозможно. Оно было причастно к свершению слишком многих несправедливых вещей и больше не отвечает запросам современной эпохи. На вопрос, какова религия, которая заменит христианство, - у Дюркгейма не было готового ответа, но он был уверен, что это будет новая религия. В "Элементарных формах религиозной жизни" Дюркгейм пишет:

"Наступит день, когда наши общества снова узнают минуты творческого возбуждения, в ходе которых возникнут новые идеи, появятся новые формулы, которые на какое-то время будут служить человечеству руководством; и однажды пережив эти минуты, люди произвольно испытают потребность время от времени мысленно возрождать их к жизни, т.е. поддерживать воспоминания с помощью праздников, которые регулярно воскрешают их плоды... Нет евангелий, которые были бы бессмертны, и нет основания считать, что человечество впредь будет неспособно придумывать новых".

### **Сегодняшние боги**

Религия сохранилась и продолжает существовать. Значит ли это, что теории Конта, Маркса, Вебера были неверны и религия вечна? Или она оказалась более живучей за счет конъюнктурных факторов, поддержавших ее на время, но не отменивших действие более фундаментальных, на которых строились пессимистические прогнозы относительно будущего религии? И если религия сохраняется сегодня в неузнаваемо изменившемся мире, то в каком виде и какой ценой? Как один из социальных институтов, будучи частью общества, обеспечивающей выполнение жизненно важных для него функций смыслополагания и коммуникации, религия изменяется вместе с изменением всей социальной системы. Всякое социальное изменение означает кризис переживающих трансформацию структур, отмирание нежизнеспособных и перестройку дающих начало новому. Кризис в религиозной сфере оказывается весьма болезненным в силу ее специфики, особой остроты конфликтов, сопряженных с пересмотром традиции.

Кризис теизма. Одним из определяющих современное общество и тенденции его дальнейшего развития является процесс рационализации социальной и духовной жизни, связанный с индустриальным развитием, демократизацией общества и научной рациональностью. Этот процесс описан Вебером как процесс "расколдования мира" (другие его именованья - "обмирщение", секуляризация, десакрализация общества). Внешне положение вещей в начале XXI в. свидетельствует одновременно о двух фактах - росте рационализма и сохранении или даже росте влияния традиционных конфессий в развитых странах Запада. Означает ли это, что, вопреки прогнозам об упадке религии, традиционные религии на самом деле оказались совместимыми с изменившимся обществом?

Религии действительно продолжают существовать, но в результате всепобеждающего роста рационализма - в ином, нежели прежде, качестве. Прежде всего религия совмещается с обществом современного типа, помещается в его системе только в качестве частной сферы жизни, перестав быть центральным институтом, формировавшим "общий универсум" и наделявший социальную жизнь общезначимым высшим смыслом (П. Бергер). Конечно, сохраняются попытки государственной власти использовать религию в качестве идеологического ресурса, а церковь (церкви) - как один из источников легитимности. Однако низкая эффективность этих попыток и необходимость прикрывать их формальным признанием свободы совести свидетельствуют о том, что на самом деле религия в современном обществе становится делом индивидуального выбора, что государство освободилось от влияния церкви, а политика - от необходимости религиозного обоснования, даже если светская политика продолжает прикрываться традиционными символами религиозно-политического единства. Не только политика, но и повседневная жизнь (не говоря об экономике) оказывается также в очень высокой степени секуляризованной (хотя различные слои современного общества затронуты секуляризацией в разной степени).

Таким образом, присутствие религии среди современных институтов (экономических, политических, правовых) остается данью традиционной символике или идеологической риторике, но в наше время ничто социальное - этнос, культура, государство - уже не несет в себе религиозного смысла и не может его иметь, так что всякая попытка наделить их религиозным смыслом, как прежде - ложь или заблуждение.

Но это не означает "конца религии", "смерти Бога" - это означает конец традиционных форм религии, традиционных образов Бога.

Существование религии в рационализированном секулярном мире заставляет уточнить не только диагноз об отмирании религии, но и само понятие религии. Под этим понятием мы имеем в виду существовавшие и существующие (исторические) религии, которые донныне культивировали чувства и импульсы, связанные с одним из возможных способов поведения человека в отношении других людей, религиозность. Г. Зиммель обращает внимание на то, что "религия" этого рода настолько монополизировала религиозность, выстроив мир трансцендентного, церковную догматику, фактичность священного, что сама возможность проявления религиозности за пределами "религии" воспринимается как нечто сомнительное, хотя на самом деле соответствующие чувства и импульсы существовали до возникновения религии и проявляются далеко за ее пределами. С этой точки зрения никогда нельзя заранее сказать о содержании религии, что оно религиозно. "Религия" строго укладывает религиозную веру в "так, а не иначе существующее трансцендентное" и не терпит никаких отступлений. Именно нерелигиозным людям в наибольшей мере требуется религия в историческом смысле как вера в трансцендентную реальность: "кто не имеет Бога в себе, тот должен иметь его вовне".

Дилемму, стоящую перед традиционными религиями в современном мире, Зиммель формулирует в виде риторического вопроса: "Помогут ли надолго все попытки замкнуть религиозные ценности в реальности исторической веры, чтобы таким образом их законсервировать?". Ответ он дает отрицательный. В осуществлении этого замысла не могут помочь ни попытки "подпереть" религию моралью, ни мистика, ни церковная организация в качестве необходимого посредника между индивидом и священными предметами. Судьба религии подошла к радикальному повороту- повороту "в иную форму деятельности и осуществления, чем творение трансцендентных построений и отношений к ним". Зиммель констатирует, таким образом, кризис теизма. С его точки зрения, происходит не десакрализация мира, а нечто иное - традиционные способы его освящения историческими религиями утратили сакральный смысл для большинства современных людей ей, причем не только для тех, которые внутренне не связаны ни с одной существующей религией, но и для тех, кто искренне старается эту связь сохранить. Первые ведут мистически-романтическую игру с представлениями о "Боге", "а в результате получается кокетливое полуприкрытие верой неверия". Для вторых остается раздражающее современное положение, когда "имеются некие содержания веры, которые несовместимы с интеллектуальной совестью и к признанию которых нет никакого пути. При этом именно высшие по своему духовному и интеллектуальному развитию люди не считают их несомненной реальностью. У современного человека возникает ощущение тревоги: у него нет как раз того органа чувств, с помощью которого другие, находясь на его месте, воспринимают нечто как реальное. Он же может поклясться, что там ничего нет и быть не может".

Социологический анализ кризиса традиционной веры в трансцендентное, вызванный изменением положения религии в современном обществе, приводит социолога Зиммеля к выводам, которые совпадают с выводом теолога П. Тиллиха о необходимости преодоления теизма.

Будущее религии Тиллих видит "за пределами теизма". Чаще всего слово "Бог" людьми, считающими себя религиозными, не объясняется - просто они не представляют себе, как жить без Бога, каким бы этот Бог ни был. Они испытывают потребность в том, что ассоциируется со словом "Бог", называют себя верующими в Бога, не преследуя при этом никаких особых целей, и боятся того, что они называют атеизмом. Однако такой "пустой теизм" в силу традиционных и психологических ассоциаций способен вызвать в людях путем рассуждений о Боге чувство благоговения. Такой теизм должен быть преодолен в силу его несостоятельности, полагает Тиллих. Однако чаще всего им

исчерпывается содержание религиозности как продукта "массовой культуры". Такой теизм не способен "достичь состояния веры" даже если он выступает в более облагороженной форме, как поэтический или просто удобный символ для эмоционально окрашенного выражения этической идеи. Вера в такого "Бога" расплывчата и беспомощна, не способна противостоять злоупотреблению словом "Бог": "Политики, диктаторы и все те, кто прибегает к демагогии, стремясь произвести впечатление на публику, охотно используют слово "Бог" в этом значении. У слушателей создается благоприятное впечатление относительно серьезности и нравственных качеств ораторов. Особенного успеха они добиваются в том случае, если могут заклеить своих противников как атеистов".

Напротив, теологический теизм стремится доказать необходимость единственно правильной и потому для всех обязательной веры в Бога как всезнающего и всемогущего Творца и управителя мира. В сознании человека современной культуры, базовыми ценностями для которого являются свобода, индивидуализм, плюрализм, толерантность, "Бог предстает непобедимым тираном, по сравнению с которым все прочее лишено свободы и субъективности". Теологический теизм Тиллих считает ложным и социально опасным: "Именно про этого Бога Ницше сказал, что необходимо убить Его, потому что человек не может допустить, чтобы Его превратили в простой объект абсолютного знания и абсолютного управления, вот глубочайший корень атеизма. Этот атеизм оправдан, так как он есть реакция на теологический теизм и его опасные последствия".

Теизм может, наконец, означать представление о вере как личной встрече человека с Богом. Религиозная традиция иудаизма и христианства настаивает именно на личном характере отношений человека с Богом, с которым он может встретиться, а может и не встретиться: атеизм означает с этой точки зрения попытку человека избежать встречи с Богом. Социальный смысл религии зависит, полагает Тиллих, от того, как мыслится "Бог, встречающий человека". Церковь, основанная на авторитете "Бога теизма", неизбежно становится коллективистской системой, насаждающей конформизм. "Бог теизма" есть воплощение тех традиционных символов, которые помогали прежде человеку выносить превратности судьбы, а ныне утратили силу. В такого Бога и его благовествование больше не верят, - говорил Вебер в начале XX в. Вернуть эту силу способен лишь "Бог, который над Богом теизма", и вера, у которой "нет имени, церкви, культа, теологии" [10, с. 131].

Религиозный индивидуализм и плюрализм. Социологический портрет такой нетрадиционной религиозной веры, содержание которой обосновывал Тиллих в середине века, дал Р. Белла на основе исследования религии в США, проведенного группой социологов в конце XX в. Итоги этого исследования представлены в книге "Привычки сердца. Индивидуализм и "коммитмент" в американской жизни" [5]. Религия рассматривалась в этом исследовании как один из элементов структуры частной и публичной жизни в США, как один из важнейших способов, с помощью которых американцы включены в жизнь своей общины и общества в целом. Один из важнейших выводов этого исследования: в современном обществе место религии, как и остальных важнейших институтов, существенно изменилось.

Речь не идет об "упадке религии" в обычных показателях уровня религиозности населения страны: американцы жертвуют больше времени и денег религиозным организациям и обществам, чем всем другим добровольным ассоциациям вместе взятым; примерно 40% американцев участвуют в богослужении по крайней мере раз в неделю; около 60% всего населения США - члены религиозных организаций. Все эти показатели в Западной Европе и России существенно ниже. Разница такова, что позволяет предположить:

на примере Нового и Старого света можно убедиться в существовании двух моделей религии в современном обществе. Обе модели представлены и тут, и там - за океаном. Разница лишь в том, какая модель доминирует.

В обоих случаях можно констатировать, что традиционные представления о

божественном, небесном блаженстве и преисподней, наказании и искуплении потеряли былое воздействие на людей, т.е. и там и тут налицо симптомы "кризиса теизма", описанные Тиллихом. Но в одном случае можно наблюдать утрату веры и упадок религии, фиксируемый по внешним показателям, а в другом (у американцев) религия воспринимается если не как главное средство проявления интереса к национальным или даже мировым проблемам, то как нечто очень важное, во всяком случае в частной жизни (семьи, местной общины). Почему такая разница, каковы причины? Ответ можно получить, рассмотрев две вещи: во-первых, о какой религии и, во-вторых, о каком обществе идет речь. "Дюркгейм доказывал, что религия происходит не от веры в сверхъестественное или богов, но от деления мира (вещей, эпох, людей) на священное и светское. Если религия переживает упадок, то это происходит потому, что земная сфера священного сократилась, объединяющие людей чувства и эмоциональные связи расшатались и ослабли... Люди утратили способность поддерживать устойчивые связи, объединяющие их как в пространстве, так и во времени. Следовательно, говоря, что "Бог умер", мы, в сущности, говорим, что социальные связи порвались и общество умерло".

Религиозная вера, которая была способна удерживать эти связи в прошлом, в том обществе, которого уже больше нет, не способна сделать это сейчас, у нее нет способа справиться с этой задачей в мире господствующей рациональности, плюрализма, индивидуализма. Изменилось общество, и Бог теизма умер. Возврата к той религии нет, как нет возврата к пройденным историей формам общественной жизни: "в ходе развития и дифференциации современного общества - мы называем этот процесс секуляризацией - социальный мир религии сократился; все больше и больше религия превращалась в личное убеждение". Но личное убеждение - это необязательно асоциальное. Один возможный случай приватизации религии в обществе современного типа - религия начинает искать опору в этике, в эстетическом субъективизме эмоционального отношения к миру, и когда это удается, религиозный способ миропонимания утрачивает способность сплачивать общество. Функцию приспособления или идентификации берут на себя светские институты: труд, культура. Они решают сегодня те задачи, которые прежде решала религия. Но тем успешнее, что они не разрушают, а берегут и используют религиозное наследие. На Западе - это христианское наследие. На фоне реальных общих проблем спор теистов и атеистов становится беспредметным. Если сегодня происходит упадок религии, то это не повод "потопаться на ее костях". Религия - часть того культурного багажа, с которым человечество вошло в третье тысячелетие.

Вот почему сегодняшняя борьба за культуру против фундаменталистского обскурантизма объединила современно мыслящих и ответственных людей. Ныне интеллеktуал левой, марксистской ориентации убежден, что "подлинное христианское наследие слишком драгоценно, чтобы оставлять его на съедение фундаменталистским выродкам".

Религия общества, в котором все является предметом выбора. Для большинства американцев религия - дело индивидуальное, дело личного выбора, совершаемого до и помимо вступления в религиозное сообщество. Им трудно понять традиционную модель церковной религии, предполагающую признание превосходства религиозной общины по отношению к индивиду. Большинство американцев считают, что "человек приходит к своим религиозным убеждениям помимо церквей и синагог". Именно человеческая личность является источником всякого религиозного смысла. Глубоко верующий американец, как правило, считает, что его отношения с Богом выходят за рамки принадлежности к какой-либо конкретной церкви. Если главное в религии - формирование характера и поведения граждан, то все религии могут иметь одинаковую ценность, если они с этой задачей справляются. Важен результат. Свою веру американец отождествляет прежде всего с тем, что происходит в его семье и приходе. На религиозные представления даже американских католиков (для которых "церковь" всегда имеет больший смысл, чем для остальных) гораздо меньше влияют заявления епископов или

даже папы, нежели члены семьи и местный священник. Большинство американцев понимают слово "Бог" более или менее одинаково, связывая свою веру с принятыми в обществе правилами поведения, моральными принципами, которых придерживаются члены разных религиозных общин. Будучи приватной на двух уровнях - индивидуальном и местной церкви, на третьем - культурном уровне она является частью публичной жизни. Но на этом уровне собственно христианские, например, представления предстают как одно из возможных проявлений отношения человека к тому, что считается священным. Понимание обязательств перед Богом независимо от церкви определяет на этом уровне понимание религиозным человеком своих социальных и политических обязательств. Этот вариант религиозной веры очень близок к тому, что Тиллих называет "теизмом за пределами теизма". С такой личностной, но не асоциальной верой связано признание того, что только чрезвычайно сложная институциональная структура гражданского общества, включающая в себя определенный тип семьи, школы и церкви, в состоянии сформировать и поддерживать личность, способную функционировать в мире, где буквально все, вплоть до самых заветных идеалов человека, радикальным образом становится предметом выбора и где возможности сбиться с пути огромны, но также огромны возможности роста [2, с. 280]. На этом уровне присутствует то единое измерение религиозной жизни, которое можно назвать гражданской религией, - более или менее согласованная основа для религиозного единства общества, отличительной чертой которого является ярко выраженный плюрализм. Гражданская религия есть проявление в религиозной сфере того, что в социальной означает умение самого общества заботливо и эффективно культивировать способность людей поддерживать объединяющие их чувства и эмоциональные связи. Эта "национальная вера" со своими секулярными святынями существует не просто рядом со множеством американских церквей. Она создается ими вместе с другими добровольными объединениями американских граждан вокруг общих ценностей всего американского сообщества. В результате в США успешно сложилось довольно хорошо интегрированное общество на основах, не являющихся по преимуществу этническими или религиозными, на базе ценностной системы, включающей в себя иноверие в разных формах, обеспечивающей, таким образом, универсалистскую веротерпимость и дополненной активистской убежденностью в возможности построения хорошего общества в соответствии с волей Божьей.

Еще одна важная характеристика этой модели - религиозный индивидуализм, придающий большее значение личному опыту, чем упражнению в религиозном благочестии. Возможность для большого числа людей выбирать ту форму религии, которая больше соответствовала их склонностям, привела прежде всего к тому, что религиозные сообщества вынуждены были конкурировать на своего рода потребительском рынке, так что их влияние возрастало или падало в зависимости от меняющихся индивидуальных религиозных вкусов. Поэтому при всем различии в учении и богослужении большинство церквей в США определяют себя как сообщества, дающие человеку опору. В американской культуре вовсе не является очевидным для многих верующих ответ на вопрос, является ли церковь необходимым условием их веры, организацией, которая устанавливает системы ценностей, формирует сознание людей и тем самым становится влиятельной силой в их жизни, действительным авторитетом, или это организация, необязательная для христианина, без которой можно обойтись или даже предпочтительней обходиться. Для религиозного индивидуализма критика институциональной религии или церкви как таковой более типична, чем критика тех или иных религиозных представлений. В результате религиозный индивидуализм в США не мог быть включен в рамки церкви при всем их многообразии. Для религиозных индивидуалистов типична позиция: "В каком-то смысле я религиозен, но ни к какой конфессии я не принадлежу". Внецерковная религиозность приобрела очень внушительные масштабы, но и она включена в то единство, поддерживаемое в качестве гражданской религии, смысл и назначение которого заключается в том, чтобы включить

самых разных членов общества в признаваемый справедливый социальный порядок.

Религия в том виде, в каком она сложилась в США, на протяжении всей американской истории играла важную роль в общественных движениях. Люди стремились действовать, руководствуясь своей верой, и занимали четкие позиции в главных этических и политических вопросах своего времени. Эти позиции чаще всего не были едиными, но, развязывая полемику, привлекали внимание общества к важным вопросам. Движения, подобные "социальному евангелизму", в значительной степени способствовали смягчению худших проявлений раннего промышленного капитализма (чего нельзя сказать, к сожалению, об организованной религии в России 90-х гг. XX в.).

Самым значительным общественным движением, вдохновлявшимся религиозными идеалами и изменившим сам характер американского общества, было Движение за гражданские права негров, которое возглавил пастор баптистской церкви Мартин Лютер Кинг.

В современном мире можно выделить два русла религиозного развития в двух разных его областях: в развитых западных странах и в развивающихся. Рассмотренные характерные черты религиозного развития в США можно оценивать как парадигматические для большинства наиболее развитых западных стран. Они знаменуют собой сдвиг, который, используя терминологию Р. Беллы, можно охарактеризовать как переход от "раннесовременной религии" к "современной". Это страны с высоким уровнем благосостояния и образования. Хотя социальные проблемы борьбы с нищетой и несправедливостью остаются, хотя в политике остаются конфликты, связанные с борьбой за справедливое распределение власти, для этих обществ на первый план выходят социокультурные проблемы, связанные с тем, что многие прежние ценности устарели (наследственные привилегии, классовая и этническая принадлежность), проблематичной остается мотивационная основа солидарности, а главное - ее интеграция с нормативной структурой. Пытаясь распознать, какую форму примет религия в "постсовременном" мире, американские социологи связывают ее будущий облик с масштабной социально-культурной трансформацией, означающей появление нового общества, которое должно функционировать на уровне, отличном от тех, что привычны нашей интеллектуальной традиции: оно должно выйти за те пределы, где правят политическая власть, богатство и факторы, их порождающие, и подняться на уровень ценностных приверженностей и механизмов влияния. Такому обществу не подходят уместные на предыдущих стадиях категорические религиозные и идеологические формулировки со сравнительно простыми мировоззрениями и непосредственной установкой к действию. Религиозные группы больше не могут принимать на веру традиционные обязательства. Это общество нуждается в недогматических системах мысли с высоким уровнем самосознания. Символическая структура "раннесовременной" религии распадается, ей на смену приходит новая. А. Шюц описал это общество как включающее множественность миров в сложной сети взаимоотношений между человеческим "я" и реальностью. Главная разновидность религии в таком обществе имеет личностный и индивидуалистский характер (но отнюдь, как мы видели, не асоциальный и не аполитичный). Конечно, даже в самых развитых обществах присутствуют и другие религиозные ориентации вплоть до самых архаичных. Но при всем религиозном плюрализме в этом обществе получает развитие в качестве единого измерения религиозной жизни гражданская религия, основа для религиозного единства.

Другая религиозная ситуация в большинстве развивающихся стран, в которых религия вовлечена в процесс модернизации, ломающий религиозные и этические убеждения людей, не принадлежащих к западному миру, и ставящий перед ними проблему защиты собственной самобытности. Западной культуре и христианству противопоставлялись местные традиции - ислама, индуизма, конфуцианства. Реакцией на вызов Запада стал фундаментализм. Однако использование традиционных религиозных символов и образцов для осмысления личных и социальных действий привело к

серьезному кризису. Объективно здесь назрела необходимость сдвига от "исторической" к "раннесовременной" религии, от преимущественно потусторонних к преимущественно посясторонним религиозным интересам и установкам, способным эффективно направить мотивацию на мирские сферы жизни и укрепление солидарности и единства, на признание роли самостоятельной ответственной личности, выработку добровольных организационных форм. Оборонительно-фундаменталистская позиция должна была сочетаться со стремлением к переменам. Часто перемены представлялись как возвращение к более чистому состоянию дозападной традиции (ислама, индуизма, конфуцианства), хотя, по существу, были направлены на приспособление к современному миру. Большая часть эмоциональной и умственной энергии направляется здесь на решение насущных экономических и политических проблем, и наиболее подходящими для этих целей являются обращенные к массам простые мировоззрения с четкими императивными установками к действию. Как во времена европейской Реформации, сдвиг от традиционной религии к раннесовременной (в Европе это был протестантизм) сопряжен с сопротивлением реформам со стороны традиционалистов и фундаменталистов, как правило, имеющих массовую опору в сельских местностях, в городских низах с низкой религиозной культурой. Образованию добровольных ассоциаций противостоит стремление замкнуть религию в этноконфессиональную общность и дистанцироваться от всякого инаковерия из страха перед современным миром - "Западом", стремление к самоизоляции, подавлению всяких ростков плюрализма религиозных позиций во имя неплюралистического единства общества на общей религиозной ценностной основе, очищаемой, как правило, от "новомодных" искажений. Фундаментализм - это не просто стремление защитить традицию, это стремление преодолеть модернизацию и секуляризацию.

Это объясняет, почему в XX в. преобразования во многих странах вдохновлялись не религиозными идеями, а наоборот – шли под антирелигиозными лозунгами (Россия, Турция, Китай и др.). После Первой мировой войны религия понесла весьма ощутимые, но все же временные потери. Религия сумела уже во второй половине XX в. упрочить свои позиции, включившись в движение за национальное освобождение и возрождение во многих регионах (Индия, арабский Восток, Израиль и т.д.). Религиозные организации включились в деятельность, направленную на решение насущных проблем современности (экология, апартеид, антивоенное движение и др.).

Религия получила сегодня возможность вступить в диалог с миром, судьбы которого зависят от нравственной состоятельности человеческого сообщества перед лицом стоящих перед ним глобальных проблем. Такой диалог делает возможным то обстоятельство, что в основе своей культурные ценности, разделяемые большинством современных религий, - это такие общечеловеческие ценности, как любовь, мир, надежда, справедливость. Однако политическая, социальная и культурная направленность конкретных религий и религиозных движений весьма различна.

С одной стороны - ориентация на возрождение традиционных ценностей как реакция на вызов современности, политическую нестабильность и социальные потрясения.

Такова, например, направленность протестантского фундаментализма 1970-80-х гг. в США, выступавшего за буквальное понимание Библии, традиционные моральные ценности, монопольное право религии на руководство духовной жизнью общества.

Приверженность определенных слоев населения традиционным формам религии, как можно видеть на примере исламского фундаментализма, является реакцией на болезненные процессы модернизации традиционных обществ. Религия в таком виде символизирует приверженность своих последователей политическим или культурным моделям прошлого. Религиозный фундаментализм в социальном плане деструктивен.

С другой стороны - религиозное сознание, открытое контактам с другими религиями (межрелигиозному диалогу, экуменизму) и светскому гуманизму. Эта



тенденция созвучна духу "планетарного сознания", этики общечеловеческой солидарности, преодолевающей те традиции, которые разъединяют и противопоставляют людей.

Обновление религии в современном мире возможно лишь на пути обретения нового опыта в условиях глобализации. Жизнь всех людей на Земле сегодня связана в единое целое технологией, средствами коммуникации и транспортной связи, межконтинентальной сетью научных и информационных связей, торговлей и промышленностью, общими угрозами, ставящими под сомнение дальнейшее существование человечества. Однако процесс глобализации внутренне противоречив.

Взрыв этнического самосознания в наши дни свидетельствует о страхе перед нивелирующими тенденциями глобализации, международный терроризм - о глубине и остроте конфликтов, сопутствующих глобализации.

Если наиболее важным фактором, от которого зависит судьба мирового сообщества, являются человеческие качества населяющих землю миллиардов людей, то будущее религии зависит от того, в какой мере может быть социально значимым ее вклад в поиски ответа на вопрос, что значит быть человеком в мире, в каком мы сегодня живем.

## **8. Перечень тем практических занятий**

### *Практическое занятие №1.*

Тема: *Предмет и основные принципы социологического рассмотрения религии (2 часа).*

#### *План:*

1. Особенности социологического рассмотрения религии.
2. Соотношение социологии религии с философией и теологией.
3. Предмет социологии религии: религия как социальный феномен.
4. Основные направления социологии религии: функционализм, эволюционизм, феноменологическая социология религии.
5. Понятия секуляризации и десекуляризации в социологии религии.

#### **Литература (основная):**

1. Белла Р. Социология религии / Пер. с англ. // Американская социология: Перспективы, проблемы, методы. М., 2012. - С. 265-281.
2. Гараджа В.И. Социология религии. М.: ИНФРА-М., 2010. - Глава 1.

### **Литература (дополнительная):**

1. *Кырлежев А. И.* Постсекулярная эпоха // *Континент*, № 120, 2004. С. 84 - 92.
2. *Davie G.* The sociology of religion. Sage Publications, 2007. - P. 7-26.
3. *Hamilton M.* The sociology of religion. London; New York Routledge, 2002.- P. 11-37.

### *Практическое занятие №2.*

Тема: ***Социология религии М. Вебера (2 часа).***

#### *План:*

1. М. Вебер и эволюционистский подход в социологии религии.
2. Религиозная мотивация социальных действий.
3. «Хозяйственная этика мировых религий».
4. Проблема влияния религии («путей спасения») на образ жизни верующих.
5. Три способа отношения к миру в мировых религиях.
6. Религия и «расколдовывание мира».
7. Протестантская этика и дух капитализма.
8. «Внутримирская аскеза» и предопределение.
9. Идея профессионального призвания.
10. Проблема модернизации и секуляризации / десекуляризации.

### **Литература (основная):**

1. *Вебер М.* Социология религии (Типы религиозных сообществ) / Пер. с нем. // Вебер М. Избранное. Образ общества.- М., 2009. - С. 78- 309.
2. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. // М. Вебер Избранные произведения. - М. Прогресс, 2010. - С. 61-272.

### ***Литература (дополнительная):***

1. *Гараджа В.И.* Социология религии. - М.: ИНФРА-М., 2010. Глава 4.

2. Зарубина Н.Н. Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации. СПб., 1998. – С.36-68.

*Практическое занятие №3.*

Тема: **Феноменология религии в социологии (П. Бергер, Т. Лукман) (2 часа).**

*План:*

1. Значимость религии как символического универсума.
2. Религия как результат самотрансцендирования.
3. Религия как созданный человеком священный космос или «космизация в форме священного».
4. Значение теодицеи в легитимации религии.
5. Типы теодицей.
6. Интеграция в единый исчерпывающий номос данного общества всех маргинальных ситуаций.
7. Значение отчуждения в конструировании религии.
8. Отчуждение как средство поддержания номических структур и конструирования смыслового универсума.

**Литература (основная):**

1. Бергер П. Религия и проблема убедительности // Неприкосновенный запас. 2003, №6(32).

2. Бергер П., Лукман Т. Повседневная жизнь и религиозный опыт / Пер. с англ. // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. - М., 2009. - С. 535-538.

**Литература (дополнительная):**

1. Бергер П. Религиозный опыт и традиция / Пер. с англ. // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. - М., 2009. - С. 339-363.

2. Berger P. L. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.- N.Y., 1990. - P. 3-29, 105-175.

#### *Практическое занятие №4.*

Тема 2.2. ***Интерпретация секуляризации в социологии знания (2 часа).***

##### *План:*

1. Глубинные причины секуляризации в специфике западной религиозной традиции.
2. Процессы модернизации и индустриализации и их роль в дезинтеграции вероятностных социально-психологических структур.
3. «Плюрализация социальных миров» и секуляризация.
4. «Демонополизация» религиозной традиции.
5. «Индивидуализация» и «приватизация» религии.
6. Перспективы секуляризации и будущее религии.
7. Значение феномена «новой религиозности».
8. «Хартфордское воззвание» и проблема потери современным обществом трансцендентного ядра.
9. «Невидимая религия» и «еретический императив».

##### **Литература (основная):**

1. *Berger P L.* «The Desecularization of the World: A Global Overview». In *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, edited by Peter L. Berger. Washington D.C. Ethics and Public Policy Center, 1999.- P. 1-18.
2. *Berger P., Peter L.* *The Heretical Imperative.*- New York, 2009.- P. 31-63, 125-179.

##### **Литература (дополнительная):**

1. *Гараджа В.И.* Социология религии. М.: ИНФРА-М., 2010.- Глава 4.
2. *Сафронов Р.* Современные социологические теории религии в США и Европе // *Религиоведческие исследования*, 2009.- № 1-2.

#### *Практическое занятие №5.*

Тема: ***Религия и легитимация нормативного порядка в функционализме Т. Парсонса (1 час).***

*План:*

1. Интегративная функция религии.
2. Религия как функциональная универсалия общества.
3. Понимание религии в контексте связи между нормой и ценностью, обеспечивающей «поддержание культурного образца».
4. Роль религии в усилении мотивации поддержания социальной солидарности и более полной реализации нормативных экспектаций.
5. Понятие «последней действительности» (Ultimate reality).

**Литература (основная):**

1. Парсонс Т. Система современных обществ. М., 2009. – С. 41-83.
2. Парсонс Т. О социальных системах. М., 2012. – С. 24-67.

**Литература (дополнительная):**

1. Гараджа В.И. Социология религии.- М.: ИНФРА-М., 2010. - Глава 4.
2. Йингер Дж. Функциональный подход к религии // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 2008. - С. 161-170.

*Практическое занятие №6.*

Тема: ***Религия в процессе модернизации современного общества (Т. Парсонс, Р. Белла) (1 час).***

*План:*

1. Р. Белла: анализ структуры и функций религии как символической системы.
2. Пять типов религии, их социальные последствия и процесс изменения тех средств для преобразования мира, которыми они располагает.
3. Современная религия: индивидуализм, мироутверждение.
4. Возрастание социальной роли религии. Понятие гражданской религии.
5. Т. Парсонс: анализ социальных аспектов христианства на трех этапах: историческом (раннее христианство и христианство в средневековом обществе), раннесовременном (эпоха Реформации и развития индустриального общества) и на этапе современного общества.

6. Современное западное общество - организация религии плюралистическим и частным образом.

**Литература (основная):**

1. Белла Р. Основные этапы эволюции религии в истории общества // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич.- М., 2009. - С. 665-677.

**Литература (дополнительная):**

1. Гараджа В.И. Социология религии. М.: ИНФРА-М., 2010.- Глава 4.

2. Parsons Talcott. Christianity and Modern Industrial Society // Edward Tiryakian (ed.) Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim Sorokin.- New York: Free Press, 2008. - P. 33–70.

*Практическое занятие №7.*

Тема: **Проблема «безрелигиозного христианства» (Д. Бонхеффер, Д.Робинсон, Х. Кокс) (2 часа).**

*План:*

1. Д. Бонхеффер. Принципиальная разница между религией как чисто человеческим представлением и верой как «пересотворением человеческого существования».

2. Нерелигиозная интерпретация всех религиозных понятий.

3. Дж. Робинсон. Возможность нового понимания Бога как предельной глубины всего нашего бытия, творческой основы и смысла нашего существования.

4. Новое истолкование трансцендентности.

**Литература (основная):**

1. Бонхеффер Д. Соппротивление и покорность. - М.: Прогресс, 2011. – С.110-291

2. Робинсон Д. Честно перед Богом. - М.: ИНИОН, 2012.- С.21-74.

### **Литература (дополнительная):**

1. Кокс Х. Мирской Град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. - М, 2010. – С.28-93.

2. Коначева С.А. Свидетельство о Христе в безрелигиозном мире. О теологическом наследии Дитриха Бонхеффера. // ХРИСТИАНОС, 2010, N.IX. - С. 84 - 92.

### *Практическое занятие №8.*

Тема: **Теология «смерти Бога» (Г. Ваханян, Т. Альтицер, Дж. ван Бурен) (2 часа).**

### *План:*

1. «Смерть Бога» как символ гибели конкретного образа творца мироздания, сложившегося в европейской культуре.

2. Интерпретация божественного бытия как сопричастного миру культуры.

3. «Смерть Бога» как «закономерное следствие влияния библейской веры на историю».

4. Единство «Града божьего» и «града земного», «сакральной» и «мирской» истории.

5. Значимость миссии церкви в расшифровке исторической судьбы человечества.

6. «Евангелие христианского атеизма».

7. Защита «внутреннего христианства».

### **Литература (основная):**

1. Альтицер Т. Смерть Бога: Евангелие христианского атеизма. М.: Канон+, 2010.- С. 83-140.

### **Литература (дополнительная):**

2. Buren P.M. van. The Secular Meaning of the Gospel.- N.Y., 2009. - P. 28-59, 112-136.

3. *Caputo J., Vattimo G. After the Death of God.*- N.Y., 2007. - P. 27-47, 163-179.

*Практическое занятие №9.*

Тема: ***Понятие постсекулярного в философии Ю. Хабермаса (2 часа).***

*План:*

1. Секулярность, постсекулярность и универсализм.
2. Секуляризация как двоякий и взаимодополняющий процесс обучения.
3. Феномен постсекулярного общества.
4. Зависимость современных светских государств и обществ от религиозных традиций и представлений.
5. Секуляризирующее освобождение религиозно замкнутых потенциалов значений.

**Литература (основная):**

1. *Хабермас Ю.* Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. - М.: Весь Мир, 2012.- С. 23-48.
2. *Хабермас Ю., Ратцингер Й.* Диалектика секуляризации. О разуме и религии. - М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010.- С. 39-107.

**Литература (дополнительная):**

1. *Хабермас Ю.* Постсекулярное общество - что это? // <http://www.mnperu.ru/go.php?n=53&aa1=418> (от 24.05.2008).
2. *Узланер Д.* Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. // Религиоведение. — 2008.- № 2.- С.128-136.

*Практическое занятие №10.*

Тема: ***Религия в эпоху «поздней современности» (Дж. Ваттимо)(2 часа).***

*План:*



1. Дж. Ваттимо. Проблема веры в постсовременном мире.
2. История интерпретации бытия как история интерпретации христианства.
3. Смысл «позитивной» секуляризации христианского послания.
4. Секуляризация как осуществление божественного.
5. Этические/кенотические посылки христианства в мире интерпретации.
6. Бог как орнамент.
7. Истории спасения/история интерпретации.

#### **Литература (основная):**

1. *Ваттимо Дж.* После христианства. - М.: Три квадрата, 2007. - С.17-32, 50-80, 118-138.

#### **Литература (дополнительная):**

2. *Кырлежев А. И.* Постсекулярная эпоха // *Континент.* - № 120, 2011. - С. 84 - 92.
3. *Rorty R., Vattimo G.* The Future of Religion. - N.Y., 2010. - P. 22-71.

#### *Практическое занятие №11.*

Тема: ***Итоговый семинар по всему курсу (2 часа).***

*План:*

1. Основная идея реферата (эссе).
2. Источники и литература.
3. Авторская (творческая) составляющая реферата (эссе).
4. Структура работы и логика изложения (поощряется использование Power-point презентации).
5. Использование имеющихся знаний в режиме научной дискуссии.
6. Использование положений реферата (эссе) в подготовке выпускной квалификационной работе.
7. Полнота тезауруса курса.

## **9. Оценочные средства текущего контроля и промежуточной аттестации**

### **9.1. Примерная тематика письменных работ и рефератов**

1. Религия и социальные изменения: Макс Вебер.
2. Религия как универсальный символический универсум в социологии знания.
3. Понятие «невидимой религии» в трудах Т. Лукмана.
4. Секуляризация и десекуляризация в интерпретации П. Бергера.
5. Роль «еретического императива» в постсекулярную эпоху.
6. Религия как функциональная универсалия общества в работах Т. Парсонса.
7. Описание роли религии в современном западном обществе у позднего Т. Парсонса.
8. Понятие «современной религии» в работах Р. Беллы.
9. «Безрелигиозное христианство» Д. Бонхеффера.
10. «Смерть Бога» в протестантской теологии 1960-1980-х годов.
11. Ю. Хабермас: Постсекулярное общество в условиях продолжающейся секуляризации.

12. Проблема веры в обществе «поздней современности» (Дж. Ваттимо).

*Магистрант может выбрать тему письменной работы, по согласованию с преподавателем, не входящую в данный список.*

## **9.2. Тематика докладов, эссе и рецензий**

1. Роль религиозных ценностей в становлении капиталистических отношений (По Н. ВеберМ. Протестантская этика и дух капитализма. // М. Вебер Избранные произведения. – М. Прогресс, 2010).

2. Секуляризация как утрата «священного». (По Н. Berger P. L. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.- N.Y., 2009).

3. Секуляризация и «невидимая религия» (По Н. Luckmann Th. The Invisible Religion : the problem of religion in modern society. – New York, 2007).

4. Концепция десекуляризации П. Бергера (По ст. Berger, P L. «The Desecularization of the World: A Global Overview». In *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, edited by Peter L. Berger. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 2009: 1-18 ).

5. Современная религия в концепции Р. Беллы (По ст. Белла Р. Основные этапы эволюции религии в истории общества // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич.- М.,2006. – С. 665).

6. Христианство в «совершеннолетнем мире» (По Н.Бонхеффер Д. Соппротивление и покорность.- М.: Прогресс, 2004).

7. Проблема преодоления традиционного теизма (По Н. Робинсон Д. Честно перед Богом. – М.: ИНИОН, 2012).

8. Теология «смерти Бога» и проблема атеизма (По Н. Альтицер Т. Смерть Бога: Евангелие христианского атеизма.- М.: Канон+, 2010).

9. Понятие постсекулярного в философии Ю. Хабермаса (По Н. Хабермас Ю., Ратцингер Й. Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006)

10. Будущее религии в постметафизическую эпоху (по Н. Rorty R., Vattimo G. The Future of Religion.- N.Y., 2005. – S. 82-139).

*Магистрант может выбрать тему реферата (эссе), рецензии, по согласованию с преподавателем, не входящую в данный список.*

### **9.3. Контрольные вопросы**

1. Предмет и методы социологии религии.
2. Соотношение социологии религии и религиоведения, влияние социологии религии на богословские концепции.
3. Современные направления в западной социологии религии.
4. Проблема секуляризации и десекуляризации в социологии религии.
5. Социология религии М. Вебера.
6. Роль религии в системном функционализме Т. Парсонса.
7. Классификация религий Р. Беллы.
8. Секуляризация как эволюция религии в концепции Т. Парсонса и Р. Беллы.
9. Описание религии в социологии знания П. Бергера и Т. Лукмана.
10. Секуляризация и десекуляризация в концепции П. Бергера.
11. Проблема секуляризации в «безрелигиозном христианстве».
12. Имманентность и трансцендентность Бога в «безрелигиозном христианстве».
13. Теология «смерти Бога».
14. Религия в концепции «постсекулярного общества» Ю. Хабермаса.
15. Интерпретация христианства в эпоху завершения метафизики в работах Дж. Ваттимо.

## **10. Учебно-методическое и информационное обеспечение**

### **10.1. Основные источники**

1. *Альтицер Т.* Смерть Бога: Евангелие христианского атеизма. М.: Канон+, 2010.- С. 83-140.

2. *Белла Р.* Социология религии / Пер. с англ. // Американская социология: Перспективы, проблемы, методы. - М., 2012. - С. 265-281.
3. *Белла Р.* Основные этапы эволюции религии в истории общества // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. - М., 2006. - С. 665-677.
4. *Бергер П.* Религия и проблема убедительности // Неприкосновенный запас, 2003.- № 6 (32).
5. *Бергер П.* Религиозный опыт и традиция / Пер. с англ. // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. - М., 2006. - С. 339-363.
6. *Бергер П., Лукман Т.* Повседневная жизнь и религиозный опыт / Пер. с англ. // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич.- М., 2006. - С. 535-538.
7. *Бонхеффер Д.* Сопротивление и покорность.- М.: Прогресс, 2004. - С.110-291.
8. *Ваттимо Дж.* После христианства. - М.: Три квадрата, 2007.- С.17-32, 50-80, 118-138.
9. *Вебер М.* Социология религии (Типы религиозных сообществ) / Пер. с нем. // Вебер М. Избранное. Образ общества.- М., 2010. - С. 78- 309.
10. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. // М. Вебер Избранные произведения. - М. Прогресс, 2009. - С. 61-272.
11. *Кокс Х.* Мирской Град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. - М, 2009. - С.28-93.
12. *Парсонс Т.* Система современных обществ. - М., 2007. – С. 41-83
13. *Парсонс Т.* О социальных системах. - М., 2012. – С. 24-67.
14. *Робинсон Д.* Честно перед Богом. - М.: ИНИОН, 1992.- С.21-74.
15. *Хабермас Ю.* Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. - М.: Весь Мир, 2012.- С.23-48.

16. *Хабермас Ю., Ратцингер Й.* Диалектика секуляризации. О разуме и религии. - М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006.- С. 39-107.

17. *Хабермас Ю.* Постсекулярное общество - что это? // <http://www.mnperu.ru/go.php?n=53&aa1=418> (от 24.05.2008).

## **10.2. Дополнительные источники**

1. *Berger P. L.* The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. - N.Y. 2010. - P. 3-29, 105-175.

2. *Berger P L.* «The Desecularization of the World: A Global Overview». In *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, edited by Peter L. Berger. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 2009: 1-18.

3. *Berger; Peter L.* The Heretical Imperative. - New York, 2009. - P. 31-63, 125-179.

4. *Buren P.M. van.* The Secular Meaning of the Gospel. - N.Y., 2008. - P. 28-59, 112-136.

5. *Caputo J., Vattimo G.* After the Death of God. - N.Y., 2007. - P. 27-47, 163-179.

6. *Casanova José.* «Secularization». In *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*, edited by J. Smelser Neil and Paul B. Baltes, 20.- Amsterdam, Paris et.al.: Elsevier, 2011.- P. 13786-13791.

7. *Luckmann Th.* The Invisible Religion : the problem of religion in modern society. - New York, 2007- P. 23-61.

8. *Parsons Talcott.* Christianity and Modern Industrial Society // Edward Tiryakian (ed.) *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim Sorokin.* - New York: Free Press, 2009. - pp. 33–70.

9. *Rorty R., Vattimo G.* The Future of Religion.- N.Y., 2009. - P. 22-71.

10. *Taylor Ch.* A Secular Age. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007. - P. 423-538.

### **10.3. Основные хрестоматии:**

1. Социология религии: классические подходы. Хрестоматия / Сост. М.П. Гапочка, Ю.А. Кимелев. - М., 2008.
2. Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. - М., 2006.
3. The SAGE handbook of the sociology of religion. Sage Publications, 2007.
4. The Blackwell companion to sociology of religion / ed by Richard K. Fenn. Blackwell Publishing Ltd, 2009.
5. Handbook of the Sociology of Religion / Edited by Michele Dillon. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore: Cambridge University Press, 2009.

### **10.4. Энциклопедические издания и словари:**

1. Современная западная философия. Энциклопедический словарь / Под ред. О. Хоффе, В.С. Малахова, В.П.Филатова. ИФ РАН. - М.: Культурная революция, 2009. -392с.
2. Религиоведение. Словарь. Серия: Gaudeamus.- М.: Издательство Академический Проект. 2007. – 637.

## **11. Материально-техническое обеспечение дисциплины**

### **Адреса ресурсов Интернет**

<http://www.religion-online.org/>

<http://filosof.historic.ru/>

<http://www.philosophy.ru/>

*Материалы портала:* <http://www.bogoslov.ru/>

## **12. Словарь терминов**

*Англиканство* - одно из основных направлений протестантизма (см.), зародившееся во время Реформации XVI в. Крупнейшая англиканская Церковь – Церковь Англии, до сих пор остающаяся государственной.

*Английская модель* - тип религиозно-политического взаимодействия, основанный на самообеспечении граждан, основная роль в области обеспечения нуждающихся отводится государству, однако оно разделяет бремя с общественными фондами и институтами, в т. ч. с церковью.

*Антииудаизм* - неприязнь к сторонникам иудаизма, наиболее ярко проявившаяся в средневековой Европе, а ее истоки восходят к обвинению христианами иудеев в богоубийстве и не признании Христа мессией со II в.

*Антисемитизм* - по большому счету в основе этого термина лежит неприязнь к еврейскому народу, оформившаяся в период появления национализма в Европе в начале XX в.

*Боснийцы* - южнославянский народ, проживающий на территории бывшей Югославии (в основном Боснии Герцеговины), исповедующий ислам суннитского толка, общая численность составляет 2,3 млн. чел.

*Ваххабизм* - течение в современном исламе, основным лозунгом которого является возврат к его первоначальной «чистоте». Многие ваххабиты склонны считать абсолютно всех, кто не разделяет их воззрения, не мусульманами, полагая возможным «очищение» ислама в том числе и с помощью насилия.

*Веротерпимость* - практика допущения существования в государстве, наряду с господствующей, и других религий, количество которых, однако, обычно жестко регламентировано. Приверженцы этих религий, как правило, не имеют равных прав с теми, кто следует государственному вероисповеданию.

*Геноцид* - истребление отдельных групп населения по расовым, национальным или религиозным мотивам.

*Государственная религия* - закрепленное законом или традицией привилегированное положение той или иной религии по сравнению с другими вероисповеданиями. Статус государственной религии предполагает тесное сотрудничество государства и религиозной общины, которое охватывает различные сферы общественных отношений.

*Государственно-церковные отношения* - совокупность исторически складывающихся и меняющихся форм и практики взаимосвязей между государственными институтами и институциональными образованиями различных христианских Церквей.

*Гражданская религия США* - свод не писанных правил, связанных с особенностью веротерпимости в Америке, а также с верой в сами Соединенные Штаты, выступает в качестве интегрирующего элемента в обществе, обеспечивая возможность сосуществования различных культур при формировании единого гражданского самосознания.



*Гуманизм* - совокупность взглядов, признающих высокое общественное признание человека; признание прав человека на проявление своих способностей; свободное развитие личности, уважение к его достоинству.

*Джихад* - в исламской традиции - борьба за веру. Термин «джихад» имеет широкий характер, включая духовное самоусовершенствование, борьбу с безнравственностью и т.д. Лишь один из видов джихада-«джихадмеча»- подразумевает вооруженную борьбу за ислам, допустимую, согласно мнению наиболее авторитетных богословов, только в том случае, если сами мусульмане подверглись агрессии.

*Епископ* - в православии и католицизме - священнослужитель высшей, третьей степени священства. В православной традиции также именуется архиереем.

*Закон о свободе совести и религиозных объединениях РФ 1997 г.* - основной нормативно-правовой акт, уравнивающий все религиозные конфессии на территории России, закрепляющий за гражданами свободу вероисповедания. Во время принятия этого закона наибольшая критика обрушилась со стороны представителей РПЦ, так как он не закрепил её в качестве доминирующего религиозного объединения в РФ.

*Кальвинизм* - направление протестантизма, сформированное на основе идей французского теолога Джона Кальвина, включающее в себя пресвитерианство, конгрегационализм и реформаторство, базовыми элементами в кальвинизме выступают отсутствие авторитетов кроме бога и пересмотренные с позиции рационализма основные положения библии.

*Кардинал* - второй после папы титул в иерархии католической Церкви. Новый папа всегда избирается из числа кардиналов.

*Католицизм* - крупнейшее направление в христианстве, образовавшееся после разделения Церквей в 1054 г. Имеет ряд вероучительных и обрядовых особенностей по сравнению с православием и протестантизмом. Отличительной чертой католицизма является единство вероучения и организационной структуры, которая, в отличие от православия и протестантизма, охватывает весь мир.

*«Кашмирская проблема»* - в 1949 году в результате военного конфликта между Индией и Пакистаном, Кашмир, население которого было мусульманским, а правитель индуистом, был разделен между ними примерно поровну и остается таким. Конфликтная ситуация вокруг штата привела к индо-пакистанской войне 1965 г. и Каргильскому конфликту 1999 г.

*Конкордат* - вид международного правотворчества с участием Ватикана, аналогично международному договору.

*Конфессия* - вероисповедание, также отдельное направление в рамках той или иной религии.

*Концепция «плавильного котла»* - распространенная в США идея о том, что этнокультурные черты новых мигрантов не исчезают бесследно, оказывая влияние на формирование американской нации, однако, влияние это происходит в рамках англосаксонского культурного мейнстрима.

*«Кровавый навет»* - обвинение евреев в убийстве людей других вероисповеданий (главным образом христиан) для использования их крови в ритуальных целях.

*Культура* - внебиологически выработанный и передаваемый способ человеческой деятельности, адаптивный механизм, облегчающий человеку жизнь в мире, исторически определенный уровень развития общества, творческих сил и способностей человека; высокий уровень чего-нибудь, высокое развитие, современное умение.

*Культура межнациональных отношений* - высокая степень совершенства и развития этих отношений, которые проявляются в межнациональных, экономических и духовных связях разных народов, в соблюдении определенного нравственного такта и взаимной уважительности людей различных национальностей друг к другу, в их общении и недопустимости какого-либо пренебрежения к языку, национальным обычаям, традициям других народов.

*Легат* - личный представитель Папы Римского, выполняющий данное им поручение.

*Латинская модель* - принципы социальной политики в католических странах, основанной на ряде документов, издававшихся Ватиканом в XX в. Латинская модель основное внимание уделяет принципу вспомогательности, позволяя индивиду обращаться за помощью сначала к семье, затем к общине, это способствует небольшим государственным расходам на социальное обеспечение.

*Лютеранство* - одно из наиболее старых протестантских течений в христианстве. С лютеранством связано самовозникновение понятия Протестантизм, поскольку именно лютеран стали называть протестантами после их протеста в Шпайере. Имеет широкое распространение на севере Европы.

*Муфтий* - высшее духовное лицо у мусульман-суннитов, дающее заключение по вопросам применения мусульманского права.

*Нунций* - постоянный дипломатический представитель (посол) Папы Римского (города-государства Ватикан) в государствах, с которыми последний поддерживает дипломатические отношения. В ряде стран нунций является дуайеном (старшиной) дипломатического корпуса.

*Ольстерский сепаратизм* - вооруженный конфликт в Северной Ирландии 1969-2005 гг., направленный на достижение наиболее радикальными католиками полной независимости Северной Ирландии от Соединённого Королевства, в том числе - и главным образом - воссоединение Северной Ирландии (Ольстера) с Республикой Ирландией.

*Папа Римский* - глава Римско-католической Церкви и монарх города-государства Ватикан.

*Православие* - третье по числу приверженцев, после католицизма и протестантизма направление в христианстве. Образовалось в 1054 г. После разделения Церквей. В отличие от католицизма для православия характерно лишь вероучительное, но не организационное единство. При наличии общей и единой догматики, которая никогда не претерпевала изменений, православные Церкви сохраняют организационную самостоятельность.

*Протестантизм* - второе по числу приверженцев направление в христианстве. Возникло в XVI в. в процессе Реформации. Отвергает авторитет Римско-католической Церкви, провозглашает принцип спасения личной верой в Иисуса Христа при опоре на Библию. Протестантизм и идейно, и организационно многолик, представляя собой совокупность различных Церквей и направлений.

*Религиозный экстремизм* - противоправная или грозящая стать таковой деятельность с использованием религиозных лозунгов и аргументации.

*Сакральное* - святое, священное; относящееся к вере, религиозному культу; обрядовое, ритуальное.

*Свобода совести* - право человека на осуществление свободного мировоззренческого выбора, право выбирать, иметь, менять и распространять религиозные и иные убеждения.

*Секуляризация* - процесс освобождения культуры от монополии религиозной идеологии; ослабление роли религии в общественной жизни, уменьшение ее влияния.

*Сикхи* - приверженцы сикхизма - самостоятельной религии, распространенной в индийском Пенджабе, возникшей в среде индуизма и ислама, но не похожей на другие религии и не признающей преемственности.

Сикхи верят в единого бога, всемогущего и всепронизывающего творца, проповедуют любовь и братские отношения ко всем людям на Земле независимо от происхождения.

*Сионизм* - еврейское национальное движение, целью которого является объединение и возрождение еврейского народа на его исторической родине - в Израиле (Эрец-Исраэль), а также идеологическая концепция, на которой это движение основывается.

*Суннизм* - наиболее многочисленное направление в исламе. В отличие от приверженцев шиизма (см.), отрицают обязательность перехода власти после смерти пророка Мухаммеда к его прямым потомкам. Суннизм преобладает в подавляющем большинстве мусульманских государств.

*Суфийские братства* накшбандийа и кадирийа - накшбандийа - суфийское братство, вставшее в конце XIV века и прозванное по имени Бахааддина Накшбанда (1318–1389). В накшбандийа не существует унитарного

центра, отрицается аскетизм, все «братья» являются суфиями мирянами.

*Кадирийа* - суфийское братство, получившее название по имени видного ханбалитского благовестника Абд ал Кадира ал Джилани (1077–1166), превратившего суфизм в морально-этическое учение вычищенное от экстатических и теософско-спекулятивных ингредиентов.

*Теократия* - форма государственного правления, при которой вся полнота власти светской и религиозной сосредоточена в руках духовных лиц.

*«Тибетский вопрос»* - проблема, вставшая перед мировой общественностью после захвата КНР Тибета в 1950 г., а затем и бегства Далай-ламы в Индию, где было сформировано правительство в изгнании. Особенно сильно эта проблема отражается на Индийско-китайских отношениях.

*Тигры освобождения Тамил-Илама* - тамильское повстанческое движение, сражавшееся за создание независимого тамильского государства Тамил-Илама, территории Шри-Ланки. Существует с 1976 г., после гражданской войны 1983 - 2009 гг. практически полностью разгромлено правительственными войсками.

*Толерантность* - способность к признанию или практическое признание и уважение убеждений и действий других людей; проявление терпимости к другим людям; умение жить в гармонии, как с собой, так и с миром людей.

*Фундаментализм* - в христианстве и исламе - движение, направленное на восстановление, «очищение» некоторых положений вероучения, подвергшихся, по мнению фундаменталистов, искажению или забвению. В исламе в

качестве образца для «возвращения» выдвигается его первоначальный вариант, существовавший во времена пророка Мухаммеда, в протестантизме акцент делается на буквальном понимании Библии и отрицании ее модернистских толкований. В православии и католицизме фундаментализм выступает в форме абсолютизации церковной традиции, отрицания необходимости каких-либо реформ.

*Хамас* - правящее в секторе Газа (с 2007 г.) палестинское исламистское движение и политическая партия.

*Хизболла* - военизированная ливанская шиитская организация и политическая партия, выступающая за создание в Ливане исламского государства по образцу Ирана.

*Шиизм* - второе по числу приверженцев (после суннизма) направление в исламе. Шииты считают, что законными преемниками пророка Мухаммеда могут быть только его прямые потомки. Наибольшее распространение имеет в Иране.

*Экуменизм, экуменическое движение* - движение, направленное на объединение христианских Церквей - в качестве максимальной задачи, и на улучшение отношений между ними, развитие диалога - в качестве минимальной.

### 13. Примеры тестов для самопроверки

#### Вариант(1) тестовой проверки знаний магистрантов.

1. Что означает слово «религия» в переводе с латинского языка?

- А) строгость;
- Б) надобность;
- В) таинственность.

2. Отрицание существования бога – это ...

- А) атеизм;
- Б) анимизм;
- В) тотемизм.

3. Вера в существование душ – это ...

- А) атеизм;
- Б) анимизм;
- В) тотемизм.

4. Комплекс верований и обрядов первобытного общества – это...

- А) атеизм;
- Б) анимизм;
- В) тотемизм.

5. Ритуал, приводящий в экстатическое состояние, называется ...

- А) шаманизм;
- Б) фетишизм;
- В) магия.

6. Культ неодушевленных предметов – это ...

- А) шаманизм;
- Б) фетишизм;
- В) магия.

7. Обряды, связанные с верой в сверхъестественную способность человека воздействовать на людей называют ...

- А) шаманизм;
- Б) фетишизм;
- В) магия.

8. Этика – политическое учение в Китае

- А) конфуцианство;
- Б) даосизм;
- В) индуизм.