

Федеральное агентство по образованию  
Государственное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
Владимирский государственный университет

Кафедра социологии

# СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Конспект лекций

Составитель  
Л.М. БАРАНОВА

Владимир 2010

УДК 316.74:2  
ББК 60.563.05  
С69

Рецензент

Кандидат философских наук, доцент  
кафедры философии и религиоведения  
Владимирского государственного университета  
*Д.И. Пономарёв*

Печатается по решению редакционного совета  
Владимирского государственного университета

С69 **Социология** религии : конспект лекций / Владим. гос. ун-т; сост.  
Л.М. Баранова. – Владимир : Изд-во Владим. гос. ун-та, 2010. – 88 с.

Курс лекций по дисциплине «Социология религии» восполняет пробел, вызванный недостаточным количеством учебного материала по социологии религии, базовом в комплексе социологических дисциплин. Социология религии определяется как составная часть социологии и в её связи с другими науками о религии. Социология религии как теория среднего уровня представлена в своей эволюции за последние сто лет через персоналии, которые внесли наибольший вклад в её генезис. При этом не забыты русские и советские специалисты, плодотворно работавшие в этом направлении.

Особое внимание уделено религии как социальному институту, органично существующему в системе общественных отношений; рассмотрены основные организационные формы религии, а также её роль в стратификации любого общества.

Пособие предназначено, в первую очередь, в помощь студентам-социологам дневного отделения, изучающим данный предмет на 4 курсе, а также студентам гуманитарных специальностей, желающим расширить свой кругозор и увеличить знания о феномене религии.

Библиогр.: 25 назв.

УДК 316.74:2  
ББК 60.563.05

## ВВЕДЕНИЕ

В продолжение многих лет социология религии, как и социология в целом, в нашей стране либо не считались наукой, либо воспринимались искажённо. В рамках советских общественных наук религию изучал только научный атеизм, и изучение это было специфическим: с марксистской точки зрения о неизбежном отмирании религии в ходе строительства социализма и коммунизма. Социология религии как наука и самостоятельная учебная дисциплина в вузах появилась в постсоветской России в русле гуманизации и гуманитаризации высшего образования.

Социологическое изучение религии состоит преимущественно в исследовании её современного состояния. Но необходимость понять, что привело к такому состоянию, стимулирует движение социологической мысли к истокам религии. Эмпирическим материалом для этого служит огромный массив сравнительно-исторических исследований первобытных культур, на основании которого возникает его историко-социологическое видение.

Социология религии рассматривает религию как явление, функция которого – объединение культурных, социальных и личностных систем в единое целое. Благодаря этому можно говорить о религии как о социокультурном институте.

Социология религии занимается объяснением не столько «внешних» форм религиозной социальной деятельности, сколько объяснением и пониманием социальной обусловленности возникновения и функционирования форм этой деятельности. Она не является наукой о «священном» и не изучает отношение к «священному»; она является наукой о человеке и его поведении и, следовательно, о его отношении и к тому, что он считает «священным». Религиозное поведение – это одна из форм социального поведения, а сама религия и по происхождению и по социальной природе является превращённой формой социального. Социология религии изучает структуры и процессы религиозной деятельности, статус религии в обществе, самоопределяясь в процессе обнаружения социальной природы религии, исследования её значения в различные периоды генезиса общества.

Таким образом, социология религии, во-первых, исследует взаимосвязь религии и общества и формы их взаимодействия, а также религиозные институты, их функции и происходящие в них процессы и изменения. Во-

вторых, на эмпирическом уровне предметом социологического анализа является практическое воплощение религии в форме культового поведения, уровень религиозности различных социальных групп в обществе, а также общественное мнение по поводу религии и её значения в истории каждого народа.

## Лекция 1

### СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ КАК НАУКА

1. Объект и предмет социологии религии.
2. Методологические основы науки.
3. Методы социологии религии.

#### **1. Объект и предмет социологии религии.**

Социология религии – одна из наук о религии и, естественно, связанная с ними, пользующаяся их данными. Наиболее важно выявить взаимоотношения социологии религии с философией и теологией.

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.

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 взаимосвязанных действий их членов. Объектом социологии религии выступает вся сфера религиозных отношений и связей, существующих в любом обществе. Предметом социологии религии являются религиозные группы, их образование и функционирование. При этом наряду с изучением религии в качестве одной из автономных областей социальной жизни изучают 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 организаций.

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.

## **2. Методологические основы науки.**

Общим для всех наук о религии (включая социологию религии) является принцип опоры на эмпирические данные. Этот конституирующий научные знания о религии принцип одновременно является разделительной чертой между научным подходом к изучению религии и феноменологическим, философским и теологическим подходами.

Социолог, изучая религию, имеет дело с тем, что доступно чувственному восприятию. Предметом социологического анализа является не Бог, а поведение людей, верующих в Бога, социальные причины, смысл и последствия этой веры. Социолог занимается тем, что может быть измерено, что можно наблюдать и подвергнуть проверке. Если предметом исследования является, например, отношение между религией и нравственностью, то социолог должен фактами подтвердить или опровергнуть утверждение, что люди, верующие в Бога, более нравственны, чем неверующие, т. е. не просто рассуждать о том, что предпочтительнее для поддержания нравственности в обществе, а прежде всего показать, что есть в действительности. Он может предварительно сформулировать ту или иную точку зрения в качестве гипотезы.

Вопросы о том, существует ли Бог и какая из претендующих на истину религий является истинной, решает не социология, а теология, а выяснением того, отвечает ли религиозная вера в Бога критериям истины, – философия религии. Для социолога исходным является тот факт, что многие люди верят в Бога, хотя и по-разному в разных религиях, и его задача заключается в том, чтобы понять смысл и значение религии как "социального факта" (по выражению Э. Дюркгейма), который можно наблюдать, теоретически обосновать и объяснить. Для социолога религия – совокупность поведенческих актов индивидов и групп, продукт или результаты их деятельности (материальной и духовной), т. е. то, что говорят, думают и чувствуют люди, их мнения и переживания, а также то, что ими сделано, достигнуто, реализовано в этой области. Таким образом, предметом социологии религии является доступное наблюдению религиозное поведение человека и его взаимодействие с другими сферами его социальной жизни.

Плодотворность социологического анализа религии в значительной мере зависит от того, насколько широко использованы данные, полученные в результате исследования религии в других областях научного знания. Помимо исторической науки и психологии важный вклад в развитие социологии религии внесли культурная (социальная) антропология, этнология, лингвистика, семиотика и другие науки. В свою очередь, социологическая концепция религии способ-

ствуется развитию исследований в других научных дисциплинах. Так, теоретические разработки Вебера в области социологии религии оказались весьма важными для экономических исследований, понимания природы политической власти, развития теории модернизации и т.д.

Существуют религии, в которых понятия о Боге нет. Но нет религии без понятия о "священном", или "нуминозном", которым исчерпывается первичный религиозный опыт. Этот опыт полностью иррационален, он не включает ничего похожего на последующие наслоения - нравственных и рациональных аспектов, в развитых религиях выходящих на первый план. Религия, интерпретируемая таким образом, означает попытку человека выразить невыразимое, понять и объяснить необъяснимое и недоступное для понятийного, рационального истолкования. "Священное" в этом качестве для феноменолога есть не просто психологический или социальный факт, но нечто существующее как особого рода бытие, проявляющееся в различных формах в зависимости от исторического и культурного контекста. В отличие от теологии феноменология не выносит суждения о ценности и истинности той или иной религиозной данности, конкретных форм религиозного опыта других эпох, других народов и личностей. С этих позиций задача религиоведа заключается в том, чтобы проникнуться специфическими религиозными чувствами и попытаться описать их, все остальное - "пустое теоретизирование".

В то же время феноменологический метод представляет религиозный феномен в таком ракурсе, который позволяет исследователю освободиться от всякого рода "шелухи" в виде давно и во многом случайно сложившихся представлений, стереотипов, обладающих силой предрассудка. Этот метод привлекает внимание к существу религиозного феномена, редуцируя побочные и второстепенные обстоятельства: девиз феноменологии - "назад, к самим вещам!" Однако в качестве средства достижения этой цели феноменология предлагает вневременной взгляд на религиозные явления, рассматривает их вне исторической связи и обусловленности.

Теология основывается на признании действительного существования объекта религиозного отношения. Предмет теологии - Бог и его самообнаружение в мире, его "откровение". Теолог находится в религиозной связи с объектом, который он стремится осмыслить. В противоположность этому научное знание о религии является объективным. Наука о религии не берет на себя несвойственные ей функции обоснования и защиты или опровержения религии. Социология религии занимает нейтральную позицию в споре между воинствующей верой и воинствующим неверием. Вопросы "как ты относишься

к религии?" и "что ты знаешь о религии?", конечно, соприкасаются, но все же это разные вопросы.

После Второй мировой войны, на фоне волны клерикализации общества, в 50-60-е гг. XX века в социологии получили развитие (сначала в Европе, а затем и в США) исследования организованной религии, деятельности церквей и религиозных групп. Опыт этих исследований показал довольно узкие пределы возможного сотрудничества между теологами и социологами. Взаимный интерес заключался в том, что церковные власти, как и социологи, заинтересованы в том, чтобы иметь реальную картину религиозной ситуации, состояния и влияния различных религиозных групп. В 1960-е гг. вошло в практику, особенно в США, выполнение социологами заказов различных религиозных организаций. При этом обнаружилось, что теологи рассматривают социологические исследования чисто прагматически, как сбор данных для оценки, например, степени эффективности церковной проповеди и т. п. Профессиональный интерес социологов заключался в исследовании религии как социального и культурного феномена, ее места в жизни современного секулярного общества. С точки зрения теологии церковь может быть вовлечена в поток социальных изменений, но в них она проявляется как начало, социально не детерминируемое и научному объяснению не поддающееся. Размежевание между теологией и социологией не сводится к разногласиям в интерпретации тех или иных отдельных социальных явлений, оно лежит глубже, в исходных основах понимания человека и его социального поведения, в методологических принципах видения социальной реальности.

Своего рода аналогом такого рода прорелигиозной социологии была широко представленная в советской литературе 1970-80 гг. концепция социологии религии как составной части "научного атеизма". Она также строилась на предвзятой заинтересованности взгляда на религию, только внешне представлявшегося объективным. В данном случае оказывалось, что воинствующее неверие может быть лишь инверсией религиозной веры. Фактически в советском "марксистском религиоведении", включая и социологию религии, религия в социалистическом обществе рассматривалась как внесоциальный феномен: как чуждый природе нового общества пережиток прошлого. Таким образом, теология и "научный атеизм", преследуя противоположные цели, сошлись в отрицании специфически социологического видения религии.

Научное знание о религии не является ни прорелигиозным, ни антирелигиозным. Среди ученых, успешно работающих в области религиоведения и социологии религии, есть люди религиозные и не-

религиозные, имеющие свои предпочтения и убеждения, в том числе и касающиеся религии. Однако профессиональные обязательства и этика обязывают их в исследовательской деятельности не переступать границы, отделяющие ученого от религиозного проповедника или атеистического критика религии. М. Вебер считал соблюдение этих обязательств "интеллектуальной честностью" настоящего ученого.

Объективность может даваться нелегко, когда исследователь вне зависимости от того, соглашается он или нет с деятельностью и взглядами религиозной группы, которую изучает, строго следует фактам, конечно, требует самодисциплины. Как и любая другая наука, социология религии основывается на "методологическом атеизме", т. е. ищет объяснения изучаемых явлений, в том числе и религии, "как если бы Бога не было". Социология руководствуется принципом, который Э. Дюркгейм сформулировал следующим образом: социальные феномены должны получить объяснение в социальных категориях.

### **3. Методы социологии религии.**

Социолог использует для анализа религии те же методы, которые применяет в исследовании социальных явлений вообще: опрос и статистический анализ; наблюдение и эксперимент; кросс-культурный сравнительный анализ; анализ письменных источников, исторических документов, контент-анализ.

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

Опросный метод полезен в установлении корреляций между теми или иными специфическими чертами религиозности и определенными социальными установками и характеристиками. Для установления более глубоких причинных связей он нуждается в дополнении данными, полученными с помощью статистического анализа, наблюдения, эксперимента. Весьма существенное значение имеет интерпретация полученных в результате опроса данных.

Наблюдение может быть стандартизированным, когда социолог располагает определенной программой исследования и осуществляет

по определенной процедуре фиксацию выделенных им показателей; включенным, когда исследователь живет или работает в среде тех, кого он изучает (этот метод использовался, в частности, в последнее время социологами, изучавшими новые религиозные движения); скрытым или открытым, если наблюдаемые доверяют новому члену группы. Этот метод имеет очевидные преимущества хотя бы потому, что дает возможность выявить такие обстоятельства, которые могут быть обнаружены только при условии участия в наблюдаемых действиях. Можно сопоставить то, что говорят исследователю верующие, с тем, что они делают. С помощью наблюдения можно получить достаточно точные и глубокие данные. Однако этот метод требует высокой квалификации наблюдателя, его умения обобщать, устанавливать по возможности объективно то, что имеет существенное значение, отсеивая второстепенное (преодолевая при этом собственные, подчас неосознаваемые предубеждения). Включенное наблюдение почти исчерпывает возможность для социолога религии в какой-то мере контролировать исследуемые обстоятельства.

Метод экспериментирования, применяемый в других областях социологического исследования, в социологическом изучении религии почти не применялся по той причине, что религия затрагивает глубокие, сокровенные чувства личности, которые по этическим мотивам не должны становиться объектом манипулирования в каких бы то ни было целях. Правда, в некоторых ситуациях по тем или иным причинам индивиды согласны на проведение эксперимента и его проведение не сопряжено с этическими проблемами - например, демонстрация необычных особенностей (экстрасенс, целитель, шаман) или внедрение программ религиозного обучения для изучения эффективности предлагаемых моделей.

Кросс-культурный анализ заключается в сравнении религиозных феноменов, бытующих в разных культурных условиях. Вебер сравнивает понятие спасения, как оно трактуется в буддизме или христианстве, соотнося его содержание не только с вероучением, но и с определяющей соответствующее понимание спасения специфической для данной религии культурой.

Анализ исторических данных, письменных источников, документов был с успехом использован в разработке типологии религиозных организаций, исследовании этапов эволюции религии в истории общества, влияния протестантизма на развитие капитализма и т. д.

Достаточно полезным является метод анализа содержания текстов разного рода, контент-анализ (от англ. *content* - содержание), например текстов проповедей, характерных для какого-то отдельного проповедника или религиозной организации. Это может быть анализ

популярной религиозной литературы или церковных официальных документов. При этом в зависимости от целей исследования фиксируется либо наличие в тексте определенного элемента (например, темы социального неравенства в официальном документе, излагающем социальное учение церкви), либо не просто наличие, а частота встречаемости того или иного элемента содержания анализируемого текста (например, частота ссылок на церковные авторитеты в исследовании религиозного влияния в СМИ).

В. В. Розанов предлагает воспользоваться таким методом, чтобы выяснить, что преобладает в христианстве - "свет" (радостное, светлое, "лепота", праздничные сюжеты мира и священной истории, какими предстают библейские сюжеты у художников Возрождения) или "темнота" - восприятие жизни как бесконечной скорби, неодолимого греха, где плач и рыдание, пугающий строгостью и суровостью лик Спаса в его византийских изображениях, т. е. понимание христианского взгляда на жизнь в духе реформаторов - Кальвина и Лютера, у христианских аскетов, в сектантских движениях, осуждающих мирские радости.

Таким образом, социолог располагает разнообразными и взаимодополняющими методами, позволяющими исследовать религию как элемент социальной реальности.

## Лекция 2.

### ГЕНЕЗИС СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

1. Протосоциология о религии.
2. Становление социологии религии: Э. Дюркгейм и К. Маркс.
3. М. Вебер о религии.

#### **1. Протосоциология о религии.**

Социология религии начинает формироваться как научная дисциплина с середины XIX в. Своим возникновением она во многом обязана тем процессам в европейском обществе, начало которым положила эпоха Просвещения и антифеодальных буржуазных революций. Одним из важнейших источников социологии религии была социально-философская критика феодальных общественных отношений и церкви как социального института, в особенности - со стороны французских философов XVIII в.

Европейское средневековье и начало Нового времени полны многообразных конфликтов на религиозной почве. Реформация привнесла в столкновения на религиозной основе такую остроту, что для достижения хотя бы относительного мира и спокойствия в обществе оказалось необходимым разграничить сферы влияния церкви и государства, изыскать средства противодействия религиозной нетерпимости и фанатизму. Социальные теоретики этого времени не видели в религии той силы, которая по самой своей природе безусловно благотворна для единства общества, несет с собой умиротворение, стабильность. Напротив, Гоббс анализирует опасные для общества, разрушительные силы, заключенные в религии, ссылаясь на свидетельства из истории христианства. Идеологи поднимающегося к власти "третьего сословия" видели в господстве католической церкви опору феодальной системы сословных привилегий. Радикальная критика религии этого времени в лице французских просветителей (Гольбах, Дидро) призывала упразднить религию и поставить на ее место разум и мораль "естественного человека". Более умеренное в критике религии направление Просвещения признавало социальную полезность религии, учитывая, что обществу нужны не только хорошие законы, но и законопослушность граждан.

Проблема заключалась в том, что официальная религия в событиях европейской истории Нового времени была скорее источником

споров и социальных конфликтов, нежели гарантом мира и безопасности. Нужно было, следовательно, найти для религии такое место в обществе и определить такие условия ее деятельности, при которых она не представляла бы угрозу социальному порядку. Для этого нужно было выработать нерелигиозный взгляд на религию, увидеть в ней часть общественной жизни, регулируемой людьми, а не Божьим установлением.

Локк усмотрел возможность совместить исповедание гражданами религиозной веры с поддержанием стабильности и гражданского мира, "приватизировав" религию, т. е. отделив ее от государства, признав исповедания той или иной веры "частным делом", одним из прав и свобод человека. Государство охраняет имущество граждан и условия для его преумножения, не вмешиваясь в их личную жизнь. Церковь - сугубо добровольное объединение, которое создается людьми, объединяющимися для совместного почитания Бога, в существование которого они верят.

Другой вариант решения этой проблемы предложил Ж.-Ж. Руссо в работе "Об общественном договоре" (1762), выразив взгляд на религию как на интегрирующий общество фактор: "Государству важно, чтобы каждый гражданин имел религию, которая заставляла бы его любить свои обязанности". Правда, Руссо имеет в виду не существующие "исторические" религии, которые сеют рознь и разделение между людьми, а "гражданскую религию". Догматы этой гражданской религии просты и немногочисленны, это триада деизма: вера в существование Бога, бессмертие и добродетель, утверждающая "святость общественного договора и законов". Тот, кто не принимает эти догматы, должен быть исключен из общества не как безбожник, "нечестивый", а как "человек противообщественный, неспособный искренно любить законы". Поиски нового понимания религии и ее места в обществе привели к необходимости подвергнуть критическому анализу все сложившиеся религиозные традиции и саму религиозную картину мира.

Критика религии, получившая мощное развитие в XVIII-XIX вв., была связана с пробуждением интереса к вопросам о социальной обусловленности религии и ее роли в жизни общества. Религия выделяется из совокупности общественных институтов как институт особого рода - сакральный, прерогативой которого в обществе является духовная власть, по отношению к которому все остальные общественные реалии рассматриваются как мирские. "Град Божий" и "град земной", церковь и государство, клирики и миряне, сложившаяся к исходу Средних веков христианская религиозная культура и бурно развивающаяся начиная с эпохи Возрождения светская культура со-

существуют в европейском обществе. Это сосуществование отмечено острыми конфликтами в разных областях общественной жизни на протяжении всей истории Нового времени. Одной из важнейших характеристик этой истории является процесс секуляризации - постепенного, но неуклонного роста влияния в обществе светской культуры, науки, разума, десакрализации всех сфер жизни.

Идеология Просвещения рассматривала человека прежде всего как "человека разумного". "Просвещенный" человек способен, полагаясь на собственный разум, на науку, устроить свою жизнь на разумных и справедливых началах. Перед ним открывается перспектива безграничного прогресса, ведущего в "царство разума". При этом возникает вопрос о том, как следует разумному индивиду относиться к поклонению Богу или богам, как правильно оценить существующие традиционные формы веры и их реальное значение в его жизни, в жизни общества. Свободный от традиций и предвзятости объективный взгляд на религию в ее социальном аспекте возникает в условиях, когда в процессе социальных изменений, происходящих в европейском обществе в Новое время и эпоху Реформации, сами перемены в обществе ставят под вопрос представления о его "богоустановленности", священности, незыблемости существующих в нем устоев.

Особую остроту приобрел вопрос об отношении религии к науке, которую просветители рассматривали как движущую силу развития общества. По мнению О. Конта, наука - та решающая сила, в корне меняющая основы социальной жизни людей, развитие которой знаменует наступление новой, приходящей на смену религиозной, "позитивной" формы жизнедеятельности социума. Борьба между наукой и религией, начало которой связано с именами Коперника и Галилея, рождением научной картины мироздания, достигла кульминации в середине XIX века в схватке сторонников и клерикальных противников дарвиновской эволюционной теории.

Радикальные критики (Фейербах, Маркс) представляли религию как тормоз на пути развития научного познания и силу, противодействующую социальному прогрессу. Напротив, романтическая реакция на просветительский рационализм была апологией религии как возрождающей общество силы.

***На подступах к социологии религии: Конт и Спенсер.*** В отличие от умозрительных и идеологически мотивированных интерпретаций религии социология вместе с другими науками о религии обращается к непредвзятому, опирающемуся на факты исследованию религиозного поведения людей, стремясь раскрыть роль религии в их жизни. Первые шаги в этом направлении были сделаны О. Контом

(1798-1857). С помощью социологии Конт надеялся найти пути преодоления кризисных явлений в европейском обществе, вызванных потрясениями французской революции, средства, обеспечивающие стабильность и развитие общества в "нормальном" русле. Вследствие этого возник вопрос: что составляет основу социального порядка, и в этой связи - какова социальная роль религии?

Учение Конта о социальной динамике содержит эволюционную модель общества, построенную с помощью понятий, почерпнутых из истории религии. Это учение о прогрессе общества, которое проходит три стадии, соответствующие периодам жизни человека - детству, юности и зрелости. Первая стадия - "теологическая"; на этой стадии человек тщетно пытается достичь "безусловного познания внутренней сущности" явлений и причин их возникновения. Объяснение строится по принципу аналогии: вещи и действующие силы наделяются человеческими свойствами, например, волей. На этой стадии религиозное сознание представлено тремя типами: фетишистским, политеистическим и монотеистическим; последний тип знаменует собой уже разложение теологического мышления и переход к спекулятивному умозрению, которое доминирует на второй - "метафизической" стадии. На этой стадии господствуют абстрактные понятия, божества уступают место "сущностям", отвлеченным или персонифицированным абстракциям. На третьей - "позитивной" стадии человек стремится познать не "конечные причины", недоступные наблюдению, а эмпирически фиксируемые связи между явлениями, выделяя повторяющиеся в качестве закономерных. На этой стадии руководящая роль в обществе переходит к людям науки. В учении Конта для науки о религии важны два момента:

1) религия, по крайней мере на первой стадии, представляется как неотъемлемый и весьма важный элемент общества (хотя в ходе развития общества религия в конечном счете уступает место науке). Это способствовало развитию теории секуляризации - представления о том, что в своем развитии человеческое общество в конце концов перестает нуждаться в религии, общественная жизнь начинает строиться на рациональной основе, ее определяющей силой становится наука;

2) каждая историческая стадия связана с определенными социальными структурами, властными отношениями. Господству теологических идей, которое охватывает человеческую историю от ее начала до XIII в., соответствует доминирующая роль в обществе духовенства и военных, на метафизической стадии - бюрократии, юристов, т. е. классов, по преимуществу непродуктивных с точки зрения позитивизма.

Последней исторической формой теологического порядка вещей был, согласно Конту, соответствующий христианскому монотеизму "католический и феодальный режим". Если на протяжении почти всей истории религиозные верования служили связующей силой, основой социального порядка, то из-за неизбежного упадка религии возникает угроза распада социальных связей. Нужны новые опоры для социального здания. На "позитивной" стадии, утверждающейся в XIX в., в обществе ведущую роль начинают играть инженеры, ученые. Задачей объединения общества теперь, когда религия приходит в упадок, становится позитивный синтез научного знания, которого добивается социология, чтобы связать воедино идеи порядка и прогресса. Впоследствии Конт, разочаровавшись в надежде на разумную организацию общества посредством просвещения умов, приходит к выводу о необходимости "второго теологического синтеза" как духовной опоры социальных связей. Он предлагает вместо "позитивной религии" - культ человечества как единого "Великого существа", огромного социального организма. Верховным жрецом этой религии должен стать социолог, лучше других знающий механизмы социальной жизни и потому способный руководить обществом.

Конт еще не создал социологию религии как научную дисциплину, но подготовил почву для ее возникновения, заронив мысль о том, что религия - по крайней мере в традиционном обществе - является частью его социальной структуры и способна выполнять в обществе определенные, в том числе позитивные, функции.

## **2. Становление социологии религии: Э. Дюркгейм и К. Маркс.**

Основоположники социологии религии: Дюркгейм, Маркс, Вебер, Малиновский. Э. Дюркгейм (1858-1917), французский философ и социолог, главная работа которого - "Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система Австралии" (1912) по праву считается одним из основоположников социологии религии.

Дюркгейм стремился открыть главное, что присуще всем религиям, что делает религию религией. Главной задачей изучения социальных явлений и религии в качестве "социального факта" Дюркгейм считал изучение их функций. Для него важно было также найти простейшие структуры, "первокирпичики", из которых строится религия в ее многообразных вариантах и которые дают ей возможность выполнять в обществе некую важную для его существования функцию. Если религия существует во всех известных нам обществах, то это значит, по мнению Дюркгейма, что она не может быть простой иллюзией, заблуждением.

В книге "Элементарные формы религиозной жизни" Дюркгейм представил результаты исследования трех взаимосвязанных тем раз-

ного уровня: общая теория общества, в которой религия представлена как фактор, обеспечивающий "солидарность" - интеграцию общества; теория религии как социокультурного феномена, в основу определения которого положена дихотомия священного и профанного, и наконец, теория тотемизма, но на данный момент его трактовка тотемизма устарела. Но чрезвычайно плодотворным для социологической теории оказалось определение структуры и функций религии в обществе.

Дюркгейм, исходя из того что религия встречается во всех известных нам обществах и в этом смысле представляет собой универсальный социальный феномен, предположил, что она выполняет в обществе некую необходимую для его существования функцию. И если это так, то социологический анализ религии важен не только для понимания самой религии, но и для построения теории общества в целом. Социологию религии, согласно Дюркгейму, интересуют не отличия одной религии от другой, а прежде всего - общие для них черты, присущие всем религиям структурно-функциональные характеристики. При этом обнаруживается, что содержание религиозных верований может быть разным в разных обществах и меняться в ходе истории, но за религией сохраняются функции, которые поддерживают социальные связи между людьми в обществах разного типа.

С этой точки зрения на религию для социолога, по мнению Дюркгейма, оценка религий в категориях истины и заблуждения бессмысленна: не существует религий, которые были бы ложными, все они истинны на свой собственный лад. Полагая, что все существующие элементы религиозного мышления и поведения могут быть обнаружены (по крайней мере в зародыше) в наиболее примитивных религиях, Дюркгейм обратился к изучению тотемистических верований австралийских аборигенов, усматривая в тотемизме религию в ее "наиболее элементарной форме". Ее анализ оказался в социологии Дюркгейма ключевым в объяснении того, как возникает общество, что заставляет людей поддерживать необходимый нормативный порядок и как он вырабатывается. Дюркгейм исходит из того, что общество есть нечто большее, чем сумма индивидов, его составляющих. Существуют "коллективные представления", "надындивидуальные" образования, такие, как язык и религия. Главная идея Дюркгейма: индивид - производное от общества, а не наоборот.

К. Маркс (1818-1883). Особенности развития социальной науки в Германии в XIX - начале XX в. были связаны с доминированием в общественной жизни политических интересов. Религия привлекала внимание в первую очередь как идеологический компонент политической борьбы, в контексте социального конфликта, а не в качестве

фактора социальной солидарности. Если общество представляет собой "превратный мир" и задача заключается в том, чтобы его изменить, то сама по себе критика господствующих в этом обществе идей, включая критику религии, полагал К. Маркс, эту задачу не решает. Не религия порождает этот мир, наоборот - она сама является порождением "мира человека" - общества, построенного на имущественном неравенстве и социальной несправедливости: религия - "сердце бессердечного мира". Маркс рассматривал религию наряду с политикой, правом, моралью, искусством как "надстроечное" образование, включенное в систему общественных отношений и определяемое в первую очередь "базисными", экономическими отношениями. Ключевым в марксистском понимании религии является понятие "отчуждения". Религиозное отчуждение сопутствует отчуждению социальному: как при капиталистическом производстве над человеком господствует продукт его собственных рук, так "в религии над человеком господствует продукт его собственной головы". Религиозное отчуждение, "священный образ человеческого самоотчуждения" - лишь эпифеномен "самоотчуждения в его несвященных образах". Обещая награду за тяготы земной жизни в загробном мире, религия учит смиряться с существующими жизненными условиями, социальной несправедливостью. В этом смысле она - "опиум для народа". Но социальная несправедливость не упраздняется запрещением религии. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть глупость, если оно не означает требования отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях. Критику "неба" Маркс превращает в критику "земли", т. е. критику религии - в критику той системы общественных отношений, которая нуждается в иллюзиях, идеологии как "превратном сознании". Дело не в том, что религиозные идеалы и ценности являются ошибочными, выдуманскими. В религии заключена "человеческая основа", человеческая действительность, выраженная как "божественная", в отчужденной от самого человека форме, претворенная в фантастическую действительность.

Критика религии Марксом завершается не атеизмом - "отрицанием веры в Бога", не "требованием отказа от иллюзий", а "требованием отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях". В контексте той концепции социальной природы и функций религии, которую обосновывает Маркс, бессмысленна не только насильственная борьба против религии, но и атеизм, понимаемый как отрицание Бога во имя утверждения человека.

Маркс способствовал развитию функционального подхода к анализу религии как социального института, внешним и принудительным образом воздействующего на людей. Одна из отличительных

особенностей теории Маркса - представление об исторической природе религии как порождении преходящих социальных условий, в основе которых - присвоение чужого труда, социальный протест, способствующие зарождению и распространению массовых движений. Главной движущей силой социальных перемен в прошлом на протяжении долгого времени были религиозные движения. Раннее христианство было революционным движением низов римского общества. Впоследствии на протяжении двухтысячелетней своей истории, после того как в Римской империи оно стало государственной религией, а доминирующей моделью государственно-церковных отношений стал "союз алтаря и трона", социальные принципы христианства оправдывали социальное неравенство и учили мириться с ним, обещая, что страдания в этом мире будут вознаграждены в будущей жизни, где праведники обретут "Царство Божье". Когда интересы господствующего меньшинства обеспечиваются за счет большинства, только иррациональные верования, которые не могут быть рационально обоснованы и не подлежат проверке, которые заданы извне в качестве сакральных, способны поддерживать социальный порядок, обеспечивать интеграцию общества в интересах господствующих классов.

### **3. М. Вебер о религии.**

М. Вебер (1864-1920) в работах по социологии религии изучал взаимодействие религиозных верований с поведением человека в различных областях жизни и в различных культурах ("Протестантская этика и дух капитализма", 1905; "Хозяйственная этика мировых религий", 1916-1919 и др.).

Предположение о рациональном характере социального действия связано у Вебера с понятием идеальных типов. Идеальный тип - не воспроизведение того или иного конкретного явления, а обобщенная модель социального поведения, базирующегося на определенных целях и ценностях и представлениях о возможных последствиях. Такие понятия социологии религии Вебера, как аскетизм, мистика, магия, церковь, секта и др., в качестве идеальных типов нужны для того, чтобы соизмерять и сравнивать с ними то или иное изучаемое явление с точки зрения близости или отдаленности его от идеального типа.

Выделение идеальных типов положено Вебером в основу изучения религий, экономических отношений и отношений власти. Вебер настаивает, что идеальные типы не должны смешиваться не только с самими реальными явлениями, но и с их оценкой. Научное объясне-

ние, по Веберу, объективно, оно обязывает ученого к "воздержанию от оценки" изучаемых им явлений. Не дело науки обосновывать или опровергать ценность тех или иных культурных феноменов - она лишь объясняет и учит их понимать. Вопрос, каким ценностям служить, адресован не науке и не ученому. Даже признание важности результатов научной работы и ценности науки недоказуемо средствами самой науки. «Можно только указать на ее конечный смысл, - утверждает Вебер, - а затем уже дело каждого отклонить или принять, в зависимости от собственной конечной жизненной установки, предложенное решение».

Дело социальной науки, как ее понимает Вебер, заключается именно в том, чтобы выявить важнейшие типы смыслов - выбираемых людьми жизненных установок, способов рационализации человеческого поведения и определяемых ими направлений культурно-исторической жизни человечества во всем ее многообразии. Таким образом, можно объяснить и понять, почему, например, в одних культурах возникает наука, а в других нет, почему капитализм начинает развиваться в западноевропейском обществе, а имевшиеся предпосылки для его развития в Китае и Индии, например, не были реализованы.

В работе "Протестантская этика и дух капитализма" Вебер на примере протестантизма показал, "какое вообще значение могут иметь идеи в истории", каким образом религиозные движения через институализацию берущих в них начало ценностей могут стать стимулом социальных изменений, в данном случае - развития общества современного индустриального типа. Изучая религиозный компонент идеологии промышленного капитализма, Вебер обратил внимание на то, что лютеранство сделало важный шаг, уничтожив примат аскетического долга над мирскими обязанностями. Но только кальвинизм и пуританство покончили с остатками традиционализма в толковании "мирского призвания" и создали религиозную основу капиталистической психологии и идеологии.

Решающее значение Вебер придавал кальвинистскому учению о предопределении, согласно которому Бог по непостижимым для людей соображениям избрал одних к вечной жизни, а других проклял и осудил. Он сделал это не за грехи или заслуги людей, а только потому, что так он захотел. Каждый христианин в одиночку идет по предназначенному ему пути навстречу своему спасению или гибели, помочь не может ничто - ни крещение и исповедь, ни проповедник и церковь. Кальвинизм, по словам Вебера, уничтожил все надежды на магические средства спасения, окончательно расколдовав мир. В этом мире нельзя приобрести избранность, обеспечить вечное бла-

женство даже самыми богоугодными делами, но с их помощью, в неустанной работе во славу Божию можно освободиться от страха и сомнения в своей избранности. Вся земная деятельность должна выражать стремление "рукотворного" к совершенству, которое угодно Богу. Каждый день верующий должен вести себя так, чтобы он мог сказать себе: "Я делаю угодное Богу, следовательно - я избран". Кальвинисты ощущали себя монахами, остающимися в миру, их "святыне" здесь несли свое служение Богу. Учение об испытании избранности посредством работы и выполнения профессиональных обязанностей как призвания отвечало потребностям капиталистического развития. Экономический успех становился серьезным знаком избранности и особого предназначения. "Дух капитализма" находил свое религиозное выражение в "духе протестантизма", его этосе. Пуританская этика осуждала роскошь и праздность. Исключая гедонистические поползновения, религиозно-аскетическая установка направляла все жизненные силы и энергию в русло трудовой профессиональной деятельности, культивировала трудовую этику, утверждавшую угодные Богу качества: добросовестность и обязательность, расчетливость, рациональное поведение, основанное на отношении к профессии как призванию. Дело, к которому христианин призван Богом, должно быть сделано наилучшим образом. Он должен самостоятельно определить, в чем состоит его призвание и как оно должно быть реализовано.

Изучение роли протестантизма в начавшемся процессе модернизации, развитии Запада по капиталистическому пути было для Вебера только частью анализа связи религиозных этических принципов с экономической деятельностью. Он предпринимает беспрецедентное по масштабам исследование, сравнивая влияние мировых религий не только на экономическую деятельность, но и на другие важнейшие сферы жизни общества - интеллектуальную, художественную, политическую и др. Анализируя восточные религии, Вебер приходит к выводу, что они обусловили иной по сравнению с западным тип развития таких стран, как Китай и Индия, культивируя иные базовые ценности, чем те, которые определяли европейскую культуру Нового времени.

Изучение религиозной мотивации социальной жизни для Вебера было важно не только потому, что давало возможность объяснить роль религии в историческом развитии. Оно подтверждало исходный принцип, согласно которому все общественные институты, структуры, формы поведения регулируются смыслом, которым их наделяют люди. В своих социальных действиях люди следуют тем или иным образцам поведения ("идеальным типам"). Решающие факторы соци-

альной активности коренятся в ценностях, нормах, культуре. Рассматривая историческую динамику экономических отношений и отношений власти, Вебер обосновывает вывод о постепенном вытеснении традиционного типа общества современным, в котором поведение социальных субъектов определяется именно осознанными мотивами.

Сравнивая мировые религии, Вебер выясняет характер и степень рационализации, допускаемой той или иной религиозной этикой. Он исходил из того, что степень рационализации обратно пропорциональна силе влияния магического элемента, присутствующего в большей или меньшей мере в каждой религии. Отправная точка истории человечества - мир во власти магических сил, ее завершение - "расколдованный мир", который в наше время находится в распоряжении человека. Это мир, в котором не только вещи, но и живые существа утратили магическое начало, харизму.

"Расколдование мира" - это процесс, в ходе которого из соотношения "цель - средство" шаг за шагом устраняются элементы магических практик. Начало этого процесса Вебер видел в пророческом иудаизме с его отрицанием идолов, культов плодородия и пр. Переход от магического воззрения, еще не знавшего сколько-нибудь отчетливого разделения мира на посю- и потусторонний, к религии с трансцендентным Богом, действующим в истории, был первым актом религиозной рационализации мира. Этот шаг повлек за собой последующую дифференциацию различных типов религиозно-этического отношения к мирской жизни в поисках разрешения возникшей напряженности между "миром дольным" и "миром горним".

Вебер выделил три типа религиозного отношения к "миру": религии приспособления к миру - конфуцианство и даосизм; религии бегства от мира - индуизм и буддизм; религии овладения миром - иудаизм и христианство. Та или иная религия представляет определенный идеальный тип отношения к миру, в каждой заключен соответствующий образ и стиль жизни, тип рациональности, задающий направление последующей рационализации как "картины мира", системы убеждений и культурных ценностей, так и социальной деятельности в ее разнообразных формах. Социальные последствия функционирования разных религий в разных социокультурных контекстах весьма различны. В рамках христианской традиции неприятия мира складываются существенно различающиеся типы рационализации. Католицизм - лютеранство - кальвинизм предстают как ступени процесса рационализации религией социальной деятельности, процесса, ведущего к "расколдованию мира" и означающего самоотрицание иудео-христианского типа религиозности, его обмирщение - секуля-

ризацию, замену религиозной картины мира научной, религиозной культуры - светской. Вебер видел в этом судьбу нашей эпохи.

Он считал, что нам выпало жить в богочуждую, лишенную пророка эпоху, которую трагическим образом пронизывает внутренне присущая ей антиномия. Это эпоха двоевластия, непреодолимого напряжения между ценностными сферами науки и религии. Вопрос, каким ценностям следует служить, адресован Спасителю, но в расколдованном мире пророков и Спасителя больше нет: "благоговению больше не верят". Теперь, когда человеческая земная жизнь основана на самой себе и когда в науке она получает объяснение из нее самой (в том смысле, что наука не прибегает к ссылке на Бога для объяснения природных и общественных явлений), главным признаком действительно верующего человека Вебер считает достижение им того пункта, когда верующий вынужден совершить акт "принесения в жертву интеллекта". Потому что в жизни, основанной на себе самой, больше нет Единого Бога монотеистических религий.

Какой человек отважится "научно опровергнуть" этику Нагорной проповеди, например, или заповедь "непротивления злу", или притчу о человеке, подставляющем и левую, и правую щеку для удара? И тем не менее ясно, что здесь, если взглянуть на это с мирской точки зрения, проповедуется этика, требующая отказа от чувства собственного достоинства. "Противься злу, иначе ты будешь нести свою долю ответственности, если оно победит". В зависимости от конечной установки индивида одна из этих этических позиций исходит от дьявола, другая от Бога.

Вебер во многом не был согласен с Марксом и в то же время многим ему обязан. Вебер исходил из того, что религия обладает мощным потенциалом воздействия на человеческую деятельность, и рассматривал ее прежде всего как фактор социального изменения. В значительной мере вся его концепция социального развития основана на двух понятиях - харизмы и пророчества. В отличие от Дюркгейма Вебера интересуют прежде всего мировые религии, то есть те, которые имеют наибольшее число последователей и оказывают наибольшее влияние на ход истории. Вебер исследует вклад христианства в историю Запада, преобразование феодальной Европы в общество, олицетворявшее достижения современной культуры. Ему удалось органически связать конкретно-эмпирический и абстрактно-теоретический уровни социологического исследования с помощью сравнительно-исторического анализа. Он осуществил небывалое по масштабам исследование, охватившее практически весь мир. Вебер стремился, таким образом, обнаружить связанные с религией корни новой истории, современной западной культуры.

Второе важное направление исследований Вебера - анализ процесса "расколдования" мира, секуляризации, процесса, благодаря которому из отношения "цель - средства" устраняются элементы магической практики, уступая место "целерациональным", ориентированным на успех средствам и действиям, направленным на подчинение мира человеку.

Работы Маркса, Дюркгейма и Вебера заложили основы и во многом определили главные направления развития социологии религии: религия и солидарность, интеграция общества (Дюркгейм); религия и конфликт (Маркс); религия и социальное изменение (Вебер). Существенный вклад в развитие функционального подхода в социологии религии внес Б. Малиновский (1884-1942). Его главная тема - религия как институт культуры, способствующий разрешению кризисных ситуаций.

## Лекция 3

### СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В РОССИИ

1. Мыслители XIX в. о религии.
2. Советский дискурс: религиозность – атеизм.
3. Социология религии в постсоветский период.

#### **1. Мыслители XIX в. о религии.**

В России социология религии еще не сложилась в виде теоретико-методологически и институционально закрепленной научной традиции, какая существует на Западе благодаря методологии, разработанной прежде всего Э. Дюркгеймом и М. Вебером в целях социологической концептуализации религиозного феномена. Лишь в конце XX в. начали предприниматься попытки разработки социологии религии в качестве исследовательской и учебной дисциплины с учетом российской специфики. Это не значит, что религия выпала из поля зрения русской социальной мысли, - наоборот, с середины XIX в. религия неизменно относится к темам, наиболее активно обсуждаемым большинством направлений и школ. Это понятно, если учесть, что вопрос о социальной роли религии и ее месте в обществе оказался неразрывно связанным с идейной борьбой, центром которой была проблема осмысления особенностей исторического пути и судеб России.

В истории отечественной мысли вопрос о том, какую роль играет религия в жизни общества, ставился и обсуждался главным образом как вопрос о роли православия в общественной жизни России. Рассмотрение этого вопроса имело не столько теоретическое, сколько практически-политическое значение. Идейная атмосфера, в которой начиная с 40-х гг. XIX в. обсуждается вопрос о роли религии в обществе, в истории России, определяется прежде всего полемикой между славянофилами и западниками. Официальная идеология формулирует именно в это время свое кредо - "православие, самодержавие, народность".

Религия как фактор социокультурного развития оказывается в поле зрения русских мыслителей, пытающихся понять и объяснить причины расхождения исторических судеб России и Европы. И П.Я. Чаадаев, который стоит у истоков западничества, и старшие славянофилы при всех расхождениях между ними согласны с тем, что западный мир сформирован католицизмом, тогда как Россию "сдела-

ло" православие, и именно на этом основано коренное различие западноевропейской и российской цивилизаций. При этом различия между католицизмом и православием выявляются не в традиционно богословском ключе констатации догматических расхождений, а сопоставляются как два разных источника социокультурной интеграции, формирования основ жизнедеятельности, образа жизни, политического уклада, морали.

Существенные различия между западным и восточным христианством вождь славянофилов А. С. Хомяков ищет именно в социальном начале: он рассматривает религию как феномен, основанный на вере, которая не является и не может быть "частным делом": природа религии общественна, так как вера - от соединяющего и единого Духа, она всегда есть "общее дело". Главное в религии для Хомякова - не религиозная этика и не религиозная организация, а церковность. Религиозная рационализация базируется не на убежденности, достигнутой собственными усилиями индивидуального разума, и не на внешнем авторитете учения, которому индивидуальный разум подчиняется, а на опыте жизни в церкви. Соборность как "Богочеловеческое единство" не совпадает с "общественностью", социальной солидарностью, поскольку социальность, рассматриваемая в этом аспекте, имеет чисто человеческую природу.

Дальнейшая разработка идеи соборности идет по линии акцентирования дихотомии "соборность и общественность". Ф.М. Достоевский формулирует смысл общественно-исторического призвания России, определяющего самобытность ее исторического пути и общечеловеческое значение, следующим образом: "Церковь как общественный идеал", соборность как социальный принцип, противопоставленный двум одинаково губительным крайностям - буржуазному индивидуализму и социалистическому коллективизму.

Вопрос о роли религии в общественной жизни ставится славянофилами иначе, нежели в развивающейся в это же время от Конта - к Дюркгейму и Веберу социологии религии. Речь идет не о том, что религия определенным образом формирует индивидуальное сознание, подчиняя его авторитету "коллективных представлений" и организуя вокруг коллективного культа некую моральную общность (Э. Дюркгейм); и не о том, что религия рационализирует социальное поведение индивидов через нравственный императив - систему этических предпочтений и правил оценки (М. Вебер). Религия понимается как влияние на общество, являющее ему непосредственно в опыте жизни в церкви идеальный принцип человеческого общения. При этом возможность осуществления этого принципа "в мире" не обусловлена никакими императивами, правилами или нормами, а зави-

сит только от благодати Божией, от присутствия Духа Святого, который "веет где хочет". Реально поэтому социальная функция религии в свете идеи соборности определяется как противостояние "обмирщению церкви" и обеспечение "воцерковления мира". Оставляя в стороне политические и идеологические (охранительные по отношению к существующему порядку) интенции этого "оценочного" (в веберовской терминологии) подхода, внимание обращалось на то, что разделение религий на истинные и ложные исключает возможность объективного научного анализа религии как социального феномена. Чем благотворнее для общества "истинная религия", тем губительнее для него последствия ее искажения "ложными религиями". Н.Я. Данилевский утверждал, например, что католицизм, исказив христианскую истину, вверг Европу в гибельную анархию.

Идущий от славянофилов взгляд на религию не исключает критического отношения к существующему православию. Это критика, продиктованная неудовлетворенностью подчинением Церкви государству, слабостью ее влияния на жизнь общества, далекого от желанного идеала "Святой Руси". Но эта критика, подчас очень острая, направлена против отступления от идеала "истинной веры", уступок церкви мирским соблазнам, это критика, которая переводит "критику политики" в русло критики теологии.

Если славянофилы видели в православии спасительное для России начало, то западники, начиная с Чаадаева, - преимущественно наносящее ущерб ее развитию. Критика религии была для западников инструментом социальной критики, критики крепостничества и самодержавия (Белинский, Герцен). При этом, однако, социалистический идеал западников несет в себе секуляризованный вариант идеи соборности, коллективизма, общинности, обращенный против клерикализма, критика которого смыкается нередко со славянофильской критикой официальной церковности. И те и другие критикуют государственно-бюрократическую регламентацию церковной жизни, утвердившуюся благодаря реформам Петра I.

Интерес представляет следующее обстоятельство: одна и та же религия в одних и тех ее проявлениях получала у славянофилов и западников прямо противоположную оценку! В русской общественной мысли складывается, таким образом, специфическая ситуация: взгляд на религию вырабатывается как выражение определенной социальной позиции, в качестве идеологемы, а не научной концепции. Самая возможность возникновения социологии религии в России и интрига ее развития заключались, таким образом, в проблематичности перевода рассмотрения религии, включая вопрос о роли православия в отечественной истории, в русло объективного научного анализа. Ре-

лигия должна была предстать в ином по сравнению с идеологическим дискурсе - не как объект апологии или критики, а как социальный факт, подлежащий исследованию в его социальной обусловленности, как один из институтов совместной жизни людей, в ряду других, делающих социальную жизнь возможной и влияющих на ее трансформации.

В России социология религии в русле этой религиозной традиции зарождается, таким образом, как "христианская социология". В той мере, в какой соборность противопоставляется "общинности", т. е. социальности в научном понимании, и ставится задача "возрастания" общинности в соборность, встает вопрос о путях и условиях сочетания мирских и "благодатных" начал в жизни общества, принцип которого задается девизом "монастырь в миру". Именно здесь обозначается проблемное поле этого варианта социологии религии.

Наиболее полно он был разработан П. Флоренским. В его трактовке общества культовый ритуал, священнодействие, таинство, а не мифы и догматы, и тем более не правила поведения, составляют ядро религии: все же остальное около культа наслаивается, служа вспомогательным моментом культа и получая самостоятельное значение только через некоторое в большей или меньшей степени "разрушение целостной религии". Социокультурная роль культа определяется тем, что человеческая деятельность, вне культа распадающаяся на относительно самостоятельные теоретическую (мировоззрение) и практическую (хозяйство), обретает целостность в деятельности литургической. Главная функция культа - освящение реальности. Речь идет также об изучении структуры символической реальности, которая структурируется по линиям категорий культа. Эта структура образуется элементарными религиозными символами, которые, будучи конкретными и зримыми, в то же время не связаны с единственной чувственной оболочкой и могут воплощаться в самых разных вещах. Так, крест является универсальной структурой, которая обнаруживается в строении и человека, и мира, и молитвы и т. д. Задача науки о религии - систематизация элементарных символов, образующих смыслоносные узлы (коды) реальности.

Развитие западнически ориентированной социальной мысли в России испытало влияние немецкой классической философии, включая Л. Фейербаха, а позднее - марксизма и позитивизма. В пореформенной России второй половины XIX - начала XX в. религия не выпадает из поля зрения основных направлений и школ развивающейся социологии. Так или иначе эта тема затрагивается в работах многих видных социологов той поры - от П. Лаврова и Б. Чичерина до М. Ковалевского и П. Сорокина. Значимые работы в этой области, издан-

ные за рубежом, быстро рецензируются или переводятся (в том числе «Протестантская этика и дух капитализма» Вебера и «Элементарные формы религиозной жизни» Дюркгейма). Однако обзор социологической литературы этого периода показывает ничтожно малый удельный вес публикаций, посвященных религии, по сравнению с исследованиями других социальных институтов – права, государства, морали, семьи, науки, образования. Религиозная проблематика, в том числе и ее социологический аспект, рассматривается в это время преимущественно либо в философских работах, либо историками (В. О. Ключевский), либо в исследованиях отечественной культуры (П. Н. Милюков), либо в политической публицистике (П. Струве). История социологии как эмпирической науки начинается позже, лишь в советский период.

## **2. Советский дискурс: религиозность – атеизм.**

Существо поставленной в начале XX в. Русской историей национальной проблемы заключалось в выборе путей модернизации страны, определении ее движущих сил, массовой опоры. Русский вариант «социального христианства» предлагали С. Булгаков, Н. Бердяев, уповая на то, что базой российской модернизации сможет стать 29ыпосовое христианское движение за демократические реформы. Это была попытка связать социальное обновление России с православной церковью, тоже требующей обновления, или «православной этикой», новым религиозным сознанием. Мотивировалось это тем представлением, что в России только религиозная вера способна «проникнуть к сердцу народному». Ни Г. В. Плеханов, ни В. И. Ленин не смогли принять вызов, брошенный представителями «религиозного ренессанса» марксизму, и вступить в полемику по существу поставленной проблемы – революция и православная религия. Ленин «с порога» отменил саму мысль о том, что религия может рассматриваться как «комплекс идей, будящих и организующих социальное чувство». Его позиция сводилась к тому, что никогда идея Бога не связывала личность с обществом, что она всегда усыпляла и притупляла социальные чувства. В рамках таким образом понимаемого марксизма для социологии религии места не было. Ближе других к собственно социологии религии подошел П. Сорокин. Уже в первой своей работе «Преступление и кара, подвиг и награда» (1914) он рассматривает религию как деятельность, вырабатывающую нормы в качестве специфических регуляторов социального поведения.

В советский период российской истории определение религии как социального феномена происходит в контексте марксистской теории общества, согласно которой способ производства материальной жиз-

ни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни. Исходя из этих посылок, религия должна рассматриваться как одна из форм общественного сознания.

Дисциплина, в которой сосредоточивается теоретическая разработка религиоведческой проблематики, в этот период институционализировалась как «научный атеизм», сочетавший в себе философскую критику религии и изучение религиозных феноменов в историко-культурологическом, этнографическом, психологическом, социологическом и других аспектах.

В философско-историческом аспекте религия мыслится как форма общественного сознания, в ходе социально-исторического прогресса (радикального преобразования общественных отношений при переходе от классового общества к бесклассовому) уступающая место светскому философскому и научному мировоззрению, и в этом смысле рассматривается как «пережиток». Концептуализация религиозного феномена как «пережитка» ориентирует изучение религии в социалистическом обществе под углом зрения выяснения объективных социальных условий, способствующих ее сохранению или преодолению, привлекает внимание к социальным условиям, способствующим развитию секуляризации общественного сознания, которая в советской литературе трактуется как его «атеизация».

Закономерность процесса отмирания религиозных «пережитков» и «атеизации» общественного сознания, решенная на общетеоретическом уровне, требует подкрепления конкретными эмпирическими исследованиями динамики религиозности населения в различных регионах, в городах и сельской местности, в различных профессиональных, возрастных группах и т. Д. Соответствующие этим интересам социологические исследования проводились, хотя и нерегулярно и без достаточной методологической базы, уже с начала 1920-х гг. Они выполняли социальный заказ, связанный с предполагаемым программой коммунистического строительства «воспитанием нового человека», и помогали решать задачи идейно-воспитательной работы в массах.

С 1960-х гг. начинается освоение западной социологии религии. Появляются переводы работ западных социологов, включающие разделы по социологии религии. В работах Ю. А. Левады вводятся в научный оборот подходы Э. Дюркгейма, Б. Малиновского и др. Отечественное религиоведение начинает осваивать язык западной социологии религии, рассматривая религию как социальный институт, связанный с регулятивной функцией, как одну из семиотических систем и форм коммуникации. В книге Д. М. Угриновича «Введение в теоретическое религиоведение» (М., 1973) в разделе «Социологический

анализ религии» представлена панорама послевоенной западной социологии религии с концепциями П. Сорокина, Т. Парсонса, Р. Мертона, П. Бергера, Т. Лукмана, Э. Грили.

Разработка религиоведческих проблем, включая социологию религии, получает в 1960-е гг. организационную базу: в это время создается ряд кафедр научного атеизма в университетах и гуманитарных вузах, ведется работа в академических институтах, в первую очередь в Институте философии АН СССР. В Академии общественных наук при ЦК КПСС создается Институт научного атеизма. Расширяются международные контакты. Ученые из СССР начинают принимать участие в работе Исследовательского комитета социологии религии на многих международных социологических конгрессах.

В 1970-80 гг. продолжается освоение западной социологии религии. Появляются монографии, посвященные творчеству западных социологов – Дюркгейма, Вебера, Зиммеля, Парсонса, Мангейма, Сорокина и др., в которых социология религии представлена как составная часть их учения. Среди них – работы Е. В. Осиповой «Социология Эмиля Дюркгейма» (1977), Л. Г. Ионина «Георг Зиммель – социолог» (1981), П. П. Гайдено и Ю. Н. Давыдова «История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс» (1991). В ИНИОН АН СССР выходит под редакцией М. П. Гапочки и В. И. Гараджи серия реферативных сборников и обзоров по современной западной социологии религии: «Эволюция религии и секуляризация», (М., 1976); «Социология религии», (М., 1978); «Зарубежные исследования социальных функций религии», (М., 1988) и др.

Марксистская социология религии разрабатывается как составная часть "исторического материализма" и "научного атеизма". При этом она, ориентируясь на совершенствование управления процессом атеистического воспитания, должна опираться на данные конкретных социологических исследований, которые начинают проводиться довольно активно. Здесь внимание сосредоточивается прежде всего на процессе кризиса и отмирания религии в условиях социалистического общества. Такой подход представлен в книге И.Н. Яблокова "Социология религии" (М., 1979), исследование которого подытожено следующими выводами. Религия в нашей стране имеет "периферийный статус". Население и различные социально-демографические группы в значительной мере освободились от влияния религии. В общественном сознании господствует научное материалистическое мировоззрение, влияние религиозных идей и настроений сравнительно невелико. Резко сужено поле действия функций религии. Они не действуют на уровне общества в целом, в больших социальных группах. В малых социальных группах (например, в семье) функции ре-

лигии могут оказаться значимыми. Но и здесь существенно сужен круг этих функций. Марксистская социология религии сосредоточивает свое внимание на проблемах преодоления религии, секуляризации, перехода от религии к научно-атеистическому мировоззрению. Секуляризация трактуется при этом как процесс постепенной и полной эмансипации общества и личности не только от влияния церкви, но и от религии вообще.

В 1960-70-е гг. в стране интенсивно проводятся эмпирические социологические исследования, в том числе и в области социологии религии. Одним из первых стало изучение христианского сектантства, осуществленное в 1959-1961 гг. в Тамбовской, Липецкой и Воронежской областях под руководством А. И. Клибанова. Хотя по степени охвата и по методам это было скорее этнопсихологическое исследование, которое не могло претендовать на широкую репрезентативность, тем не менее его опыт и результаты оказались ценными для последующих социологических исследований религиозности. Богатый эмпирический материал, собранный в ходе исследования, позволял дать обоснованные характеристики духовного мира, ценностных ориентаций и образа жизни верующих, выявить основные типы религиозности. Тем самым были созданы методические предпосылки для последующих массовых исследований.

Результаты социальных исследований сектантства в эти годы обобщены в сборнике "Конкретные исследования современных религиозных верований" (М., 1969). Постепенно исследования приобретают все больший размах, расширяется их тематика. Предметом социологического исследования становится религиозная община, социально-психологические аспекты религиозности, религиозная психология и нравственное сознание, религиозный синкретизм, общественное мнение по вопросам религии и атеизма и др.

В двухтомной "Советской социологии" (М., 1982), которая подводила итоги развития марксистских социологических исследований в стране и представляла доклады советских участников на X Всемирном социологическом конгрессе, социология религии представлена разделом, написанным Д. М. Угриновичем, - "Принципы анализа религиозности и атеистичности в социалистическом обществе". Отмечая наличие значительного материала, характеризующего отношение к религии и атеизму населения ряда регионов, социальных, демографических и профессиональных групп, автор предлагал типологию мировоззренческих групп, основанием которой является отношение личности к религии, точнее - степень религиозной веры или, соответственно, атеистической убежденности. На основе ранжирования эмпирических признаков религиозности - атеистичности и построения

соответствующей шкалы, включающей в себя несколько возможных типов личности, предлагалась типология мировоззренческих групп. Данная типология была рекомендована Секцией социологии религии и атеизма Советской социологической ассоциации как основа программ и проведения исследований с той целью, чтобы проводимые в разных регионах исследования могли быть сопоставлены друг с другом.

Исследования конца 1970-х - начала 1980-х гг. выявили некоторые неожиданные с точки зрения принятой концептуальной схемы моменты в массовой религиозности - стабилизацию ее уровня, а иногда и некоторый рост; повышение уровня образованности верующих; увеличение доли мужчин в религиозных общинах. Были отмечены также новые тенденции в характере религиозности - в частности, формирование слоя относительно молодых верующих, религиозность которых выражалась как глубоко осознанная и активно отстаиваемая мировоззренческая позиция. Эти верующие проявляли интерес к философским и этическим проблемам, достижениям науки и культуры в поисках подтверждения правоты своих убеждений. Они стремились не только к обладанию истинной верой, но и к "жизни по вере" в соответствии со своими убеждениями. Социологические опросы, проведенные в конце 1980-х гг., зафиксировали изменение в массовом сознании оценки роли религии в жизни общества и православия - в отечественной истории и культуре.

Подводя итоги, можно сказать, что марксистская социология религии в советский период активно осваивала эмпирические методы социологического исследования и использовала их в русле основного интереса к процессу секуляризации массового сознания в социалистическом обществе, понятой как закономерное отмирание религиозных "пережитков".

### **3. Социология религии в постсоветский период.**

В постсоветский период, на протяжении 1990-х гг. активно переводятся и издаются труды классиков западной социологии религии - Г. Зиммеля, М. Вебера, В. Зомбарта, Э. Дюркгейма, М. Мосса, Б. Малиновского, П. Бергера, Т. Лукмана, Т. Парсонса и др. Эти издания, как правило, снабжены развитым научным аппаратом, хорошо откомментированы, и уже не под углом зрения критики буржуазной социологии, как это было в советский период. Выходят в свет хрестоматии и учебники по социологии религии, преследующие цель как можно более полного освоения теоретического багажа западной традиции.

Продолжаются и эмпирические исследования. С 1989 г. динамику религиозности отслеживает в своих систематических опросах Всероссийский центр по изучению общественного мнения (ВЦИОМ). Взаимовлияние религии и политики в контексте современных общественных процессов в России изучалось в 1991 - 1995 гг. аналитическим центром Российской академии наук (РАН) и социологическим центром Российского научного фонда. Институт социально-политических исследований (ИСПИ) РАН, включавший в себя сектор социологии религии, осуществил ряд проектов, в частности по проблемам межконфессиональных отношений, религиозности в российской армии. Исследования межконфессиональных отношений проводились в 1993 и 1995 гг. центром "Религия в современном обществе" Российского независимого института социальных и национальных проблем (РНИСиНП). Наряду с общероссийскими опросами в 1991 – 1995 гг. проводились локальные исследования в Москве, Санкт-Петербурге, в Пермской и некоторых других областях. Одно из наиболее крупных исследований было посвящено изучению связи религии и политики в современном массовом сознании. Исследовательский проект "Религия и ценности после падения коммунизма", работа над которым велась в 1991-1999 гг., подытожен в книге "Старые церкви, новые верующие" (СПб., 2000). Здесь же необходимо упомянуть сборник "Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России" (М., СПб., 2002), в котором обобщаются результаты исследований, проводившихся в 1994-2001 гг. в 78 субъектах Российской Федерации в рамках исследовательского проекта "Энциклопедия современной религиозной жизни России" под эгидой Кестонского института.

Проблемное поле социологии религии в России в настоящий период определяется темой модернизации российского общества. Ее новый контекст возникает в перспективе осмысления неоднозначности результатов как советского типа модернизации, так и процессов социальной трансформации 1990-х гг. в постсоветской России.

Проблема модернизации общества актуализирует изучение социокультурных комплексов, выявление духовных (смысловых и ценностных) предпосылок хозяйственного, политического, культурного развития. И здесь социология религии становится востребованной самым настоятельным образом, оказывается не на периферии, а в самом центре событий.

В этой связи начинают вводиться в научный оборот труды зарубежных исследователей модернизации незападных обществ, таких как Ш. Эйзенштадт, Р. Белла, М. Сингер, Т. Линг, А. Турен и др. С точки зрения изучения ценностных аспектов модернизации значимы работы Б. С. Ерасова, Н. Н. Зарубиной, А. В. Ионовой. Одновременно новую актуальность приобретают труды русских мыслителей "серебряного века" - С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, В. С. Соловьева, С. Л. Франка и др., рассматривавших общественную жизнь и хозяйство как обнаружение и воплощение жизни духовной. В новой перспективе воспринимается и социология религии М. Вебера. Обобщение и развитие этой темы содержится в книге Н. Н. Зарубиной "Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации" (СПб., 1998).

Итак, становление социологии религии в России на протяжении всего рассматриваемого нами периода происходит по трем основным проблемным линиям: соборность (индивидуализм и коллективизм, Россия и Запад) - секуляризация - модернизация. В ходе этого процесса, с одной стороны, происходит освоение западной социологии религии как в теоретической, так и в эмпирической ее составляющей, а с другой - все более отчетливой становится проблема принципиального общетеоретического обоснования, разработки теоретико-методологического инструментария социологии религии применительно к российскому обществу с учетом его специфики.

Только при этом условии социологией религии может быть освоен огромный материал, накопленный трудами отечественных ученых-историков, этнографов, фольклористов, лингвистов, культурологов, философов и богословов, работавших как до, так и после 1917 г., материал, включающий в себя и значимые для социологии религии теоретические разработки.

В качестве примера достаточно привести работы В. О. Ключевского, посвященные особенностям монастырской колонизации русского Севера, влиянию православной церкви на институт холопства, значению института нищенства для древнерусского общества; исследование русской культуры П. И. Милюковым; работы А. Ф. Лосева, Е. М. Мелетинского по структуре мифа; работы В. Н. Топорова, посвященные мифу и ритуалу, а также его фундаментальное исследование феномена русской святости; работы Ю. М. Лотмана, А. Я. Гуревича и др. Эти труды, как и многие другие, содержат бесценный ма-

териал, который отечественной социологии религии только еще предстоит освоить.

Насущной потребностью, от которой зависит дальнейшая судьба социологии религии в России, является фундаментальная социологическая теория религиозного феномена. Сегодня важны также и прикладная проблематика, накопление эмпирических данных о религиозной стороне жизни российского общества в различных аспектах и выходах на демографические, этнические, образовательные и другие проблемы. Отсутствие такой эмпирической основы приводит к тому, что религиозный фактор недооценивается или вовсе не учитывается в экономической, политической социологии, даже в социологии семьи и образования, хотя, казалось бы, очевидно, что этого не должно быть, если мы хотим иметь достаточно полную и достоверную картину.

## Лекция 4

### ПРОБЛЕМЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ РЕЛИГИИ

1. Дефиниция религии по М. Веберу.
2. Определение религии: основания и школы.
3. Религия в социокультурном контексте.

#### **1. Дефиниция религии по М. Веберу.**

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 поведе-

ния тот, который может быть назван религиозным. Но, анализируя эмпирический материал, социолог уже предварительно должен иметь критерий такого различения, т. е. с самого начала опираться на определенное решение вопроса о том, что есть религия и что не есть религия.

У самого Вебера такой критерий для определения границ исследуемого феномена был уже в самом начале его исследования. 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, и 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.

Трудности прежде всего связаны 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 со-

держание. 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" - что делает религию религией? Как определить этот момент не на интуитивно-субъективном, а интерсубъективном, общезначимом уровне?

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, являются секуляризация, плюрализм, влияние научного мировоззрения и светского гуманизма.

## **2. Определение религии: основания и школы.**

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.

Феноменологи чаще всего сводят свою работу к описанию и классификации религиозных феноменов. 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. Движение от целого к более простым составляющим его частям ведет к тому, что специфика целого утрачивается, сложное сводится к простому.

В противоположность этому "реалистически" ориентированные определения религии исходят из того, что сложный феномен религии нельзя объяснить, используя отдельные элементы, составляющие этот феномен. Это определения, которые выводятся не из обобщения эмпирических факторов, а как выражение схваченной в понятиях "сущности" религии. Типичный пример такого определения дает И. Вах: "Религия есть переживание священного". Преимущество такого определения в том, что оно утверждает объективный характер религиозного переживания в противоположность психологическим представлениям о его субъективной природе. Однако эта дефиниция в духе "реализма" исходит из признания "действительности священного", т. е. выводит то, что составляет "сущность" религии за рамки научного познания и объяснения.

Как полагал Вебер, определения, подобные сформулированному Вахом, находятся за границами научного образования понятий и неприемлемы в качестве научных дефиниций. Для него религия как предмет социологического исследования есть социальное поведение человека, отношение людей к другим людям и целиком лежит в "пределах опыта", доступна наблюдению. Социология религии - наука не о "священном" и не о связи человека со "священным" как таковым, а о поведении человека, обусловленным его отношением к вещам, которые он почитает "священными".

Тем самым была четко проведена граница между социологическим определением понятия религии и определениями с точки зрения теологии, философии, феноменологии, между тем, что видит в религии социолог как ученый, с позиций нерелигиозного отношения к религии, и тем, как религия рассматривается теологией в рамках религиозного самосознания. За пределами социологии находятся, таким образом, те определения религии, предпосылкой которых является признание некой "силы", принципиально отличной и лежащей за пределами той действительности, к которой принадлежит сам человек и "соразмерный" человеку окружающий мир.

Универсальное ядро всех религий - постулирование связи ("встречи") человека с этой "сверхъестественной силой", которая может быть переживаема и понимаема как личность (например, Иисус) или как безличная сила (мана, дух, дхарма), как мужское или как женское начало, как сила добрая или злая и т. д. Существенно то, что эта "сила" понимается как сила абсолютная, ничему не подвластная и властная надо всем, в том числе и над жизнью и смертью человека. Эта "сила" необъяснима и объяснению не подлежит, наоборот – из нее получает объяснение в конечном счете все остальное в мире.

Приняв такое определение религии, социолог становился бы теологом. Для социологии это определение – лишь часть религиозного комплекса, его теоретическое самоопределение и, следовательно, входит в предмет социологического анализа религии и ее определения в качестве социального феномена.

**Религия как социальный факт.** Когда Дюркгейм определяет религию как систему верований и практик, направленных к "священным вещам", это определение имеет социологический смысл постольку, поскольку формулирует проблему, которая должна быть решена: что люди признают "священным" и как они ведут себя по отношению к нему. Ответ на этот вопрос приводит к пониманию религии как "социального факта". Дюркгейм расшифровывает символическое значение сакрального как обожествление общества. Когда мы рассматриваем религию как "веру в Бога", мы только указываем на то, что мы имеем в виду, говоря о религии. Это не определение религии - это определение значения слова "религия". Открытым остается вопрос: на чем эта вера держится, чего она стоит, о чем реально свидетельствует? Ведь мы знаем, что сама по себе вера не является доказательством действительного существования того, во что мы верим. В научном дискурсе религия определяется не через веру в Бога, а через соотнесение с более общим контекстом самого феномена "веры в Бога".

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

В первую очередь необходимо выявить истоки религии, а для этого обратиться к историческому развитию человека, к древнейшим слоям культуры. Дюркгейм предположил, что дожившие до нашего времени примитивные общества можно рассматривать как модель таких стадий развития человечества. Тотемизм, распространенный у австралийских аборигенов, он рассматривал как "элементарную" форму религии, т.е. такую, которая не опирается на какие-то более ранние, предшествующие ей формы. Это самое начало религиозной жизни, и здесь обнаруживается, что объектом религиозного поклонения является символизируемая в тотеме социальная общность. По словам Парсонса, это первый уровень соотнесенности религии с социальностью: животное-тотем и клан - одно и то же. Члены клана, производя ритуалы, ощущают себя мифическими существами, воспроизводя их действия. Религия в данном отношении выступает как ритуальный символизм с социальным содержанием.

Второй уровень соотнесенности религии с социальным определяется тем, что первичная функция религиозного ритуала заключается в формировании и укреплении солидарности: общая вера объединяет тех, кто ее разделяет. Общая вера образует, согласно Дюркгейму, моральную общность, которую на языке современных понятий называют церковью, общность изначально религиозную, но в то же время являющуюся мирской социальной системой. Хотя конкретные формы религиозной организации в различных обществах неодинаковы, важно, что во всех случаях религия означает некий тип общности - группу людей, разделяющих общие верования и образцы поведения.

Парсонс обращает внимание на то, что в книге "Элементарные формы религиозной жизни" Дюркгейм выделил великую триаду основных принципов систем человеческого действия: религиозный, моральный и когнитивный компоненты, которые в его интерпретации составляют три первичных центра (средоточия) культурной системы - конструктивную символизацию, морально-ценностную и когнитивную. К этой триаде Парсонс добавляет еще и экспрессивную символизацию, которую связывает с категорией аффекта (желания, страсти) и рассматривает как обобщенное средство взаимобмена, укорененное прежде всего в социальной системе и лишь специфическим образом опосредующее взаимобмен между личностью и системой

культуры. Эта четвертая "символизация" оказывается весьма важной в анализе религиозного ритуала.

Единство этих категорий на разных уровнях дает возможность понять, каким образом религия мотивирует человеческие действия, связывая их не только с обстоятельствами повседневной жизни индивида, но и "трансцендируя" их - связывая с космическим порядком. Только поэтому религиозные институты могут выступать в качестве наиболее строгих санкций и запретов, противодействуя поведению, которое представляет опасность не только для данной социальной общности, но и для существования самого рода человеческого. Руководство со стороны религиозных институтов часто "перевешивает" не только импульсы других социальных институтов, но даже "большого" общества, не говоря уже об индивидуальных устремлениях.

Религия, таким образом, представляет собой человеческий феномен, объединяющий культурную, социальную и личностную системы в осмысленное целое.

"Структурный функционализм" Парсонса отличается от других подходов к определению религии тем, что позволяет связать в единое целое функциональный и субстанциальный типы определения религии на разных взаимосвязанных уровнях человеческого действия.

С этих позиций религия включает следующие важнейшие компоненты, каждый из которых функционально значим: 1) общность верующих, которые разделяют 2) общие верования, мифы, интерпретирующие абстрактные ценности культуры применительно к определенной исторической реальности, к конкретным условиям существования данной социальной общности, благодаря 3) ритуальным практикам, поведению, предполагающему личное участие, насколько оно возможно, в 4) приобщении к общим символам, обозначающим реальность, отличную от реальности повседневной жизни (это реальность, образующая, по Дюркгейму, мир "священных вещей"). Перечисленные компоненты существуют во всем многообразии конкретных религий, которые включены в жизнь общества, процессы изменения, развития, разрушения.

Хотя структура и функции, если их рассматривать применительно к определенной религии, неразрывно связаны, социологический анализ религии на теоретически абстрактном уровне предполагает возможность рассмотрения двух проблемных областей как самостоятельных: "структура религии" и "функции религии".

### **3. Религия в социокультурном контексте.**

Почему М. 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 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. 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.

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 помогает выразить "невыразимое", обозначить словом не укладывающиеся в рациональные понятия чувства, эмоции, переживания, в которых живет вера на психологическом уровне. Таким образом, 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.

Социология имеет дело с религией как с уже сложившимся и определившим свои границы социальным институтом, имеющим особое, только ему присущее содержание и соответствующие функции. Если социология стремится понять религию, исходя из явлений социальной жизни, находящихся по ту сторону всякой религии, то такой подход должен быть дополнен, полагает Г. Зиммель, выявлением того, что он называет "зачатками" религии, ростков того, что в качестве "религии" обрело самостоятельность и завершенность. Важно найти, где во взаимодействиях между людьми возникают эти фрагменты, ростки, из которых вырастает религия, складывающаяся в самостоятельный, делающий эти фрагменты своим особым содержанием, институт. Любая дефиниция религии, берущая ее только в "готовой", сформировавшейся уже форме, неизбежно подводит, по мнению Г. Зиммеля, к предположению о надэмпирическом и надмирном ха-

рактуре ее содержания. Эти "ростки" образуют "религию до религии" и помогают понять "земные" истоки уже зрелой религии в качестве формы и способа социальной жизни.

Зиммель указывает, что самые многообразные отношения между людьми содержат в себе элемент религиозного. Отношение дитяти к своим родителям, отношение патриота-энтузиаста к своему отечеству или энтузиаста-космополита ко всему человечеству, отношение рабочего к своему поднимающемуся классу или гордого благородным происхождением феодала к своему сословию, отношение подчиненного к своему господину, его гипнотической силе, и настоящего солдата к своей армии – все эти отношения с их бесконечно многообразным содержанием, будучи рассмотрены со стороны формально-психической, могут иметь один общий тон, который необходимо будет называться религиозным. Всякая религиозность содержит своеобразную смесь бескорыстной самоотдачи и эвдемонистского вождения, смирения и возвышения, чувственной непосредственности и бесчувственной абстракции; тем самым возникает определенная степень напряжения чувства, специфическая интимность и прочность внутреннего отношения.

## Лекция 5

### РЕЛИГИЯ КАК СИМВОЛИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

1. Основные понятия.
2. Понятие ритуала и его виды.
3. Значимость символических систем в религии.

#### 1. Основные понятия.

Любое религиозное представление о мире строится на противопоставлении **сакрального и профанного**. Две эти области, в которых протекает жизнь религиозного человека, взаимно исключают и взаимно предполагают друг друга. На представлении о сакральном основывается поведение верующего. По выражению А. Юбера, это идея-матрица религии. Мифы и догматы каждый по своему анализируют ее содержание, ее свойства используются в обрядах, из нее выводится религиозная мораль, ее олицетворяют собой жреческие сословия, ее закрепляют и укореняют в земле святилища, священные места, религиозные памятники. Религия - это система управления сакральным.

В религиозной жизни люди имеют дело с сакральным как свойством, присущим некоторым вещам (объектам культа), некоторым людям (царю, жрецу), некоторым пространствам (святилищу, храму), некоторым моментам времени (Воскресению, Рождеству). В мире нет ничего, что было бы священно само по себе и одинаково священно для всех. Как уже говорилось, священными становятся обычные вещи. Внешне они не меняются, но становятся в представлении верующих совсем другими вещами, с которыми нельзя обращаться как прежде, по своему усмотрению, они вызывают страх и почтение, становятся опасными и "запретными" - тем, к чему нельзя приблизиться, не погибнув. Эти два рода вещей - сакральное и профанное - не могут сближаться: от соприкосновения с профанным сакральное утрачивает свои особенные качества. Профанное и сакральное должны быть разделены, изолированы друг от друга, и в то же время - они оба необходимы для жизни: первое - как среда, в которой разворачивается жизнь, второе - как то, что ее творит, как сила, от которой человек зависит и все-таки может решиться уловить ее и употребить в своих интересах.

Профанное нуждается в сакральном, стремится завладеть им, тем самым рискуя его испортить или быть уничтоженным. Поэтому отношения между ними должны быть строго регламентированы, что обеспечивает функция обрядов, ритуалов. Ритуал представляет собой систему символических действий. Он зависит от системы верований, как правило выраженных на языке мифов. Одни обряды (позитивные) служат для превращения профанного в сакральное (обряды освящения) или наоборот (обряды десакрализации, или искупления, посредством которых человек или предмет возвращаются в профанный мир) - в зависимости от нужд общества. Другие обряды (негативные) имеют целью предохранять сакральное от соприкосновения с профанным посредством табу ритуальных запретов.

Сакральные вещи приобретают способность диктовать людям, что им можно делать и чего нельзя. Запрет никогда не обосновывается никакими моральными соображениями, его нельзя нарушать просто потому, что таков закон, призванный поддерживать нерушимый порядок в мире и заодно - благополучие людей. Мифы повествуют о том, что вначале запретов не существовало, все было дозволено; этому хаосу положили конец боги-творцы или герои-прародители, которые внесли в мир порядок, устойчивость, меру и регулярность, т.е. правильный порядок мироздания и правильный ход событий в нем. Раз и навсегда они определили все отношения в мире - живых существ и вещей, людей и богов. Разграничив области сакрального и профанного, они очертили пределы дозволенного и недозволенного. Область профанного - это область повседневного обихода, где человеку предоставлено право заниматься своими делами без ограничений, поскольку он, занимаясь этими делами, не соприкасается с сакральным. Природный порядок и порядок общественный взаимосвязаны: тот, кто нарушает один порядок, колеблет и другой, поскольку нарушает правильный ход событий во вселенной. Символически это выражается в разграничении чистого и нечистого, смешение которых подрывает мировой порядок.

Ритуал (от лат. *rite* - обряд, церемония) - символическое, внерациональное действие, в котором отсутствует практическое целеполагание (священная трапеза в любых ее видах не имеет целью утоление голода и жажды). Посредством ритуала люди выражают то, что для них важнее всего. Формы выражения ценностей группы при этом не произвольны, в них символически представлены реальные социальные отношения, присущий им нормативный порядок, так что изучение ритуала дает ключ к пониманию главного в устройстве человеческих обществ.

Можно думать, что ритуал был основной, наиболее яркой формой общественного бытия человека и главным воплощением человеческой способности к деятельности, потребности в ней. Людей, которым выпадает "встреча с божественным", немного. Вебер именует их "религиозными виртуозами". Они опознают божественное в вещах и явлениях, которые для других остаются обычными. Но их опыт становится достоянием обычных людей. Благодаря этому опыту между людьми и окружающим миром устанавливается связь, отличная от всех других связей с реальностью, - возникает религиозное отношение.

Религия характеризуется способностью символизации, которая отличает человеческое мышление и поведение. Человек создает и пользуется символическими системами (культурой) в форме языка и других "символических посредников". Религия говорит на языке мифов и ритуалов. Религия входит в культурную подсистему, за которой закрепляется в основном функция сохранения и воспроизводства образца, равно как и творческого его преобразования, тогда как интегративная функция отводится в основном социальной подсистеме. Культурные системы складываются вокруг комплексов символических значений - кодов, на основе которых они структурируются, особых сочетаний символов, в них используемых, условий их использования, сохранения и изменения как частей систем действия.

В религии символы выражают то, что иным способом никак не может быть выражено. Это единственный способ выразить священное. С точки зрения Дюркгейма, "священные вещи" суть символы, значения которых нельзя интерпретировать в терминах свойств, присущих самим этим вещам. Однако не только религиозная, но и вся повседневная жизнь человека связана с символами, которые напоминают ему что-либо, разрешают или запрещают, поражают и покоряют.

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

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

"Священные вещи" в одно и то же время и привлекают, и отталкивают, могут быть полезными, но они же таят в себе и опасность. Эта

двойственность - атрибут могущественной, неподвластной человеку силы, которая потенциально несет и благо, и зло. В обоих случаях священный объект обособлен от всех остальных как нечто аномальное и не предназначенное для обычного повседневного употребления. Отношение людей к таким объектам, где бы они ни встречались и сколь бы ни были внешне различны, одинаково - это страх или даже ужас, вызывающие поклонение и благоговение. Всегда это переживание чего-то необычного, выходящего за рамки рутинной повседневности.

Табу устанавливают ограничения в поведении по отношению к объектам, в которых действует сакральная сила (мана). Приближаться к таким объектам или касаться их следует с большой осторожностью во избежание беды. Лишь тот, кто имеет на то право - в силу занимаемой должности, особого знания или состояния, может прикасаться к вещам, в которых присутствует мана.

Вождь неприкасаем, потому что в нем присутствует мана, и притом в большом количестве, поэтому путешествовать он должен на носилках: земля, на которую он ступил, также становится табу. Может быть, этим объясняется и инцест в высшем обществе, ибо простой смертный не смеет коснуться королевской персоны?

В Ветхом Завете сообщается, что когда непосвященный рискнул коснуться священного "ковчега Завета", то упал мертвым. В библейском повествовании о Самсоне представлено верование (в разных вариантах оно встречается во многих культурах), согласно которому священная сила может быть заключена, например, в волосах, и с обладанием этой силой связано обладание физическим могуществом (вместе с утратой волос Самсон утратил и заключавшуюся в них силу).

Чаще всего мана обитает в людях, занимающих высокие должности, поэтому становится понятно, почему монарх или президент обладает необходимыми способностями и правом управления. Эту особую силу Вебер называет "харизмой", данный термин обычно используется, когда речь идет о людях, обладающих особыми свойствами, тогда как понятие мана имеет более общее значение.

Одну из наиболее распространенных форм восприятия священного Дюркгейм описал как "коллективное возбуждение" в совершаемом группой ритуале, когда участники в общем движении получают навык общения со священными объектами и местами, возбуждающими чувства страха и происходящего чуда. Это общее действие символизирует у индивидов и группы нечто священное; они опасаются что-либо изменять в нем, чтобы не разрушать контакта со священной силой, и распространяют табу на само ритуальное действие: в священнодействии недопустимы какие-либо изменения. Таким образом,

складывается представление, до сих пор бытующее в сознании, что священное - это то, что не подлежит изменению.

Понятие о сакральном проходит несколько ступеней развития. Вначале оно означает все, что не укладывается в обычный ход вещей, вмещает в себя как "чистое", так и "нечистое", несущее и благо, и всевозможное зло. На более поздней стадии священное олицетворяет установленный порядок, образ действий, нормы поведения как гарант сохранения традиций, предотвращения хаоса; и только на стадии перехода от "религии закона" к "религии спасения" сакральное становится "святым", приобретая этические характеристики, становясь воплощением чистоты, блага, истины, красоты. К силам, находящимся за пределами обычного, относятся и магия, и религия. В связи с этим возникает вопрос о соотношении этих двух феноменов, каждый из которых характеризуется общением с сакральным.

Магия означает манипулирование безличной силой с помощью особых приемов, колдовства во имя достижения конкретных, соответствующих интересам индивида целей, не связанных с моральными оценками. Ее эффективность зависит от точности выполнения ритуальных магических действий, соблюдения традиции. Магия связана со стереотипизацией человеческой деятельности, тогда как религиозная рационализация человеческой деятельности осуществляется в ином контексте - когда существование уже не обеспечивается полностью традицией, а священное из безличной разлитой в мире силы трансформируется в божественную личность, возвышающуюся над профанным миром.

В то же время существует структурное сходство магии и религии - на это обращает внимание Вебер, вводя понятие "магического символизма". На определенной ступени происходит замена реальной жертвы, например в погребальной церемонии, жертвой символической, рисунком жертвенного животного, какими-то частями его тела и т. п. В большей или меньшей мере магический смысл ритуального действия сохраняется и в религии. Для понимания религии важно, таким образом, выявить отличия религиозных символов не только от магических, а вообще - от нерелигиозных.

Если божество, т. е. всемогущее "иное существо", находится в другом мире, то доступ к этой силе люди получают в тех действиях, которые составляют практику религиозной жизни (культовой деятельности) и назначение которых - служить связующим мостом между "этим миром" и "иным миром", мостом, по которому могучая сила божества может быть направлена на помощь бессильным людям. В материальном смысле этот мост представлен "святыми местами", которые одновременно находятся и в "этом мире", и за его пределами

(например, церковь считается "домом Бога"), посредниками - "святыми людьми" (священнослужителями, отшельниками, шаманами, вдохновенными пророками), наделенными способностью устанавливать связь с силами иного мира, притом что сами они живут все же в этом мире. Посредник, будь то реальное человеческое существо (например, шаман) или мифологический богочеловек, - наделен "пограничными" чертами: он и смертный, и бессмертный. "Сила Духа Святого" - магическая сила в общем смысле "священнодействия", но она также сексуальная сила - способна оплодотворять женщин.

Важной характеристикой каждой религии является ее отношение к магии и религии как "идеальным типам", т. е. степень присутствия в ней магических элементов и степень ее рационализации: в одних религиях больше одного, в других - другого. В зависимости от этого формируется присущий данной религии тип отношения к миру. Общую тенденцию религиозной эволюции Вебер определяет как "расколдование мира" и усиление религиозной рационализации.

Ритуал, с помощью которого происходит освящение, т.е. введение в область сакрального того, что принадлежало человеку, но от чего он добровольно отказывается есть жертвоприношение. Сакральные силы становятся, таким образом, должниками дарителя и должны предоставить ему, чтобы не остаться в долгу, просимое - материальную выгоду, плодovitость и пр. Жертвоприношение - односторонний жест, который предполагает ответ, позволяющий восстановить равновесие, мировой порядок и в то же время приносящий дарителю желаемое.

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

Мировоззрение и этос, базирующиеся на символах "священных вещей", создают необходимые предпосылки и делают возможным такое восприятие мира, в рамках которого жизнь представляется осмысленной. В религиозной системе, представляющей мир как целое, мировоззрение и этос взаимно дополняют и усиливают друг друга. Мировоззрение подтверждает, обосновывает этос как укорененный в основе бытия, оправдывает его и делает приемлемым в качестве ис-

ходной установки в отношении мира. В христианском мировоззрении это противопоставление (в мифе о грехопадении) мира, какой он есть, и мира - каким он должен быть. Отсюда - религиозная этика неприятия мира или его принятия на определенных условиях: мир не безнадежен, он спасен искупительной жертвой, "крестом", человеческая жизнь в "этом" мире обретает смысл, ей открыт "путь" - путь следования образцу, воплощенном в Богочеловеке, который говорит: Я есть Истина, Жизнь и Путь.

В свою очередь, этос придает авторитет религиозным взглядам на мир, поскольку символы претворяют факты в ценности, абсолюты, кристаллизирующие системы значений и увеличивающие их власть над людьми. Символы, священные образцы связывают мировоззрение и этос в целостную систему значений, охраняя порядок в социальных структурах и в индивидуальном сознании.

В конкретных религиях доминирующим может быть какой-то один из входящих в их структуру элементов. Если это ритуал, то религия относится к ритуалистическому типу, обрядоверию; если доминируют ценности, то это этические религии; если нормы - "религии закона".

Парсонс относит религию к явлениям культуры, рассматривая ее как одну из структурированных, символически значимых систем, в которых (и посредством которых) ориентируются и направляются социальные системы и личности. Дюркгейм, по словам Парсонса, одним из первых понял, что некоторые религиозные ритуалы, усиливающие мотивацию поддержания социальной солидарности, вместе с этим усиливают и мотивацию выполнения нормативных экспектаций, т. е. служат механизмом социального контроля и социализации.

## **2. Понятие ритуала и его виды.**

Во многих религиях центральное место занимает не верование, а ритуальное поведение. Так, в иудаизме, например, от верующего требуется в первую очередь не знание догматов, а определенное, строго регламентированное поведение, соблюдение множества предписаний, обрядов.

В самом широком смысле слова ритуал представляет собой совокупность повторяющихся, регулярно совершаемых действий в установленном порядке. Ритуальное действие является формой социально санкционированного символического поведения и в отличие от обычая лишено утилитарно-практических целей. Его назначение другое - он выполняет коммуникативную роль, символизирует определенные значения и установки в отношениях как повседневной, так и официальной жизни, играет существенную роль в социальном воспитании,

контроле, осуществлении власти и т. д. Ритуал в отличие от этикета связан с убеждением в его глубинном ценностном смысле.

Религиозные ритуалы вместе с соответствующими верованиями направлены на "священные вещи". Магический ритуал - это, собственно, колдовское действие, заговор, заклинание, техника воздействия на явления окружающего мира. Исполнителем этого действия является индивид, а не коллектив. Магический ритуал ориентирован прагматически - в большей степени на "материальный" результат, чем на ценности знакового порядка. Смысл магического действия не в "служении" высшей силе, а в обслуживании человеческих потребностей.

В религиозно-богословских работах этот момент отражается в виде противопоставления архаических верований с нарастающей на них "уродливой корой магии" - "благоговению перед Высшим". А. Менъ характеризует магию как "механический способ заслужить расположение таинственных сил, заставить их работать на себя" по принципу: "я дал Тебе - Ты дай мне".

Люди не были бы людьми, если бы не придавали смысл тому, что их окружает и что они сами делают. Суть культуры в настоящем для людей требовании, чтобы в конкретной, окружающей нас реальности был установлен какой-либо смысл. Глубочайшими корнями надевание смыслом уходит в недра культа. Культурный ритуал - священнодействие, таинство, а не мифы и не догматы вероучений, и тем более не правила поведения, составляет ядро религии. И не мораль составляет сущность религии. Ритуалы значат для общества больше, чем слова и мысли, благодаря ритуалам религия становится в древних обществах частью социального порядка, укореняясь и в общей системе ценностей, в том числе и в этических ценностях сообщества, которые с ее помощью становились общей для всех системой образцов поведения. Одни религии могут быть более этическими, чем другие, но если религия становится моралью, она перестает быть религией.

В основе магического действия лежит представление о том, что все со всем связано, "логика партиципации", по выражению Л. Леви-Брюля. Она и реализуется в магических действиях. На этом уровне магическое действие еще не имеет своей основой определенную космологию. Только с ее появлением (миф о творении) магическое действие трансформируется в религиозный ритуал - образ творения. В религиях стратегической целью мышления и действия становится сохранение сакрального порядка мироздания, космоса в борьбе с угрозой хаоса.

Человеческое общество в первобытных представлениях само выступает как часть космоса: все входит в состав космоса, который об-

разует высшую ценность. Для такого сознания существенно, подлинно, реально лишь то, что сакрализовано (сакрально отмечено), а сакрализовано лишь то, что составляет часть космоса, выводимо из него, причастно к нему. В сакрализованном мире, по утверждению В. Н. Топорова, и только в таком мире, складываются правила организации, ибо вне этого мира - хаос, царство случайностей, отсутствие жизни. Религиозный ритуал связан, следовательно, с мифологическим сознанием как основным способом понимания мира и разрешения противоречий.

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

В жизни архаичных сообществ ритуалы занимали главное место. Мифология служила своего рода его пояснением, комментарием к нему. На это обстоятельство обратил внимание Дюркгейм. Анализируя описания ритуала в религиозной жизни австралийских аборигенов, он выделил феномен возбуждения. Суть этого феномена состоит в том, что участники ритуала - коллективного, т. е. уже религиозного действия, находятся в состоянии сильного эмоционального волнения, экзальтации, которая, согласно Дюркгейму, является психологически подлинной и в то же время - социально упорядоченной. "Сценарий" действия и образцы поведения, взаимодействия участников ритуала, детально разработаны и предписывают, кто и что должен делать в тот или иной момент времени. Таким образом, хотя возбуждение является подлинным в психологическом смысле, его нельзя считать спонтанной реакцией на непосредственные стимулы. Этот упорядоченный организованный характер ритуала определяется тем, что ритуальные действия пропитаны символическими значениями, которые соотносятся со структурой и ситуацией социальной системы. Ритуалы, по Дюркгейму, не только подкрепляют, но и порождают то, что он называет "верой".

Соотнесенность религии с социальностью заключается в том, что первичная функция религиозного ритуала состоит в формировании и укреплении солидарности, в основе которой лежит общий код ритуального символизма. Ни один предмет в ритуале не является самим

собой, он всегда выступает как символ чего-то другого; все операции с предметами в ритуале есть операции с символами, совершающиеся по установленным правилам и имеющие значение для тех реальных предметов, символами которых они являются.

Так, жертвоприношение коня в ведическом ритуале моделирует практически весь космос, так как каждой части жертвенного животного соответствует какой-то определенный мировой феномен (голова жертвенной лошади суть заря, глаз - солнце, дыхание - ветер, ухо - луна, ноги - части света...). Весь космос возникает вновь ежегодно из этого приносимого в жертву коня, мир творится заново в ходе обряда.

Э. Лич, изучавший символическую систему, включающую ритуал, миф, религиозную этику и мировоззрение, пришел к заключению, что ритуал представляет собой своего рода "хранилище" знаний: в соответствующие ритуалы может быть заложена информация, касающаяся, например, хозяйственной деятельности, в виде символов, имеющих власть над людьми, определяющих их поведение. Они передаются от поколения к поколению, влияя на мировоззрение и связанный с ним этос, влияя в значительной степени через ритуал, богослужение.

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

Итак, ритуал относится к области религиозной практики, в то время как миф - к когнитивному компоненту религии. Они связаны таким образом, что миф определяет границы понимания ритуала и дает ему обоснование, хотя это не обязательно на осознанном уровне.

Преимущество символа перед понятием в том, что он не требует предварительной "работы ума", "школы мышления", логической дис-

циплины. Символы воспринимаются гораздо легче и проще интеллектуальных дефиниций, схватываются "налету", на основе понятий, переживаний, верований.

Поскольку ритуальные действия ориентируются на религиозные символы, мифы, которые определяют их смысл, они рассматриваются как совершенно отличные от внешне схожих действий человека в "обычной" жизни: в христианском таинстве причащения человек "вкушает тело и кровь Христову" не для того, чтобы утолить голод и жажду. Ритуал обретает свое значение, становится ритуалом только в контексте соответствующего мифологического верования. Только в контексте евангельского рассказа о последней трапезе Иисуса и его учеников ("Тайной вечере") имеет смысл сам ритуал христианской евхаристии - причащения хлебом и вином. Только в контексте мифа о первородном грехе имеет смысл ритуальное очищение от греха, таинство исповеди.

Социальное значение ритуала - установление связи между людьми, усвоение верований, религиозных установок и ценностей и т. д. Каждый ритуал - это действие, направленное на установление и поддержание порядка; он есть обряд. Боги умирают без совершения ритуалов, смерть человека обязательно сопровождается ими. Обряд знаменует собой власть общества над индивидом. В ритуале индивид устанавливает связь с группой, обществом; крест - символ не только распятия, смерти и страданий Бога, но и отражения идеала.

### **3. Значимость символических систем в религии.**

Религиозные символические системы обеспечивают осмысленность человеческого поведения, соотнося его с общим пониманием смысла жизни в контексте мироздания и общего порядка бытия. Религия занимается не столько конкретными вопросами повседневного существования, сколько пониманием самой жизни, ее смысла перед лицом смерти, страданий, несправедливости. Религиозные символы предлагают осмысленный контекст - модель мира, помогающую религиозным людям понять природу мира и смысла человеческой жизни, т.е. помещают негативный опыт в рамки общей картины мироздания, в которой этот опыт получает объяснение и которая дает человеку тем самым эмоциональное утешение, если он, например, верит, что жизнь есть испытание, ниспосланное Богом, и что праведных ждет "Царство небесное".

Религия представляет собой символическую модель, формирующую человеческий опыт, еще и в том смысле, что в ней описывается не только реальный мир, но и мир, каким он должен быть. Тем самым религиозные символы предписывают, какой должна быть жизнь "по

истине". Если человек понимает свою жизнь как испытание, он стремится вести себя так, чтобы это испытание выдержать. Люди хотят знать, почему существующий мир является именно таким, а не другим, им нужна уверенность в том, что их жизнь имеет смысл. Религиозно-символическая система ориентирована на то, чтобы дать объяснения, помогающие переносить страдание и дающие силы жить, объяснение смысла человеческой жизни.

Только поняв символическую структуру религии, можно объяснить социальные последствия религиозной ориентации. Чтобы такие социально значимые последствия были, т. е. чтобы религиозно-символическая система действовала достаточно эффективно, она должна обладать специфическими свойствами, отличающими ее от других когнитивных систем - философской или научной. Она должна дать полное и окончательное, раз и навсегда значимое решение, которое не может быть поколеблено никем и никак: истина и справедливость в конце концов восторжествуют, страдание не случайно и жизнь имеет смысл. С помощью символов, в которых оно выражено, религиозное мировоззрение приобретает особую ауру, воспринимается как единственно оправданное, истинное и реалистичное. Подобно Лютеру, глубоко религиозный человек может сказать: стою на этом и не могу иначе. Для него есть нечто более весомое, нежели доводы здравого смысла, повседневного опыта или эмпирической очевидности. Открывающееся в религии видение мира, религиозная истина предстают как нечто более глубокое, чем то, что человек постигает своим разумом в повседневном опыте. В Новом Завете говорится, что мудрость "сего мира" есть глупость и что в глазах "мира" христиане должны казаться "неразумными", даже "безумными" и "юродивыми" [I Кор. 1 : 18 - 25].

Важным является то, что отличает религию от других культурных феноменов: в религии происходит сакрализация ценностей, установок, норм поведения, которые воспринимаются благодаря этому как непреложные и безусловные. Религия способна обосновать социально значимые ценности, наделяя их авторитетом помимо обычных способов верификации, опытного подтверждения, так, что предлагаемые ею решения не могут быть опровергнуты никоим образом.

Религия как символическая система представляет в некоей упорядоченной связи различные фрагменты мира и области общественной жизни - те фрагменты реальности, которые для данного общества имеют жизненно важное значение. Они предстают как некое обозримое связное целое. Опорные элементы религиозно-символической системы - ритуалы и мифы, на основе которых получают развитие религиозные концепции общего порядка бытия - мировоззрение

(космология, антропология и др.) и общепринятые, устойчивые установки и мотивации, ценности и нормы - религиозный этос. Религия (хотя и не только она) задает и поддерживает (в разные эпохи по-разному) образцы поведения, соотносящиеся с задачами общества, государства или какой-то иной социальной общности.

Религиозная картина мира, в котором живет человек, дает ему осознание своего местоположения в мире, представляет собой способ пространственной ориентации; прежде всего это относится к среде его обитания. Во многих африканских религиях дом вождя - центр пространственной ориентации, вокруг него строится деревня, ее окружают обработанные земли и используемые пастбища, а за ними начинается уже буш - понятие, обозначающее все неведомое и опасное, место обитания диких животных и чужих племен. Этим пространственным фрагментам присущи определенные нуминозные качества: "дух рода" обитает в центральном помещении, доме собраний, дальше располагаются другие нуминозные образования, убывающие по степени своей значимости по мере удаления от центра. Таким образом, производится маркировка освоенного пространства.

Религиозная символическая система задает также ориентиры хозяйственной деятельности. Воздействия человека на природные объекты и процессы получают объяснение и фиксируются в символической системе-матрице производственно-хозяйственных действий. Она включает ритуальные действия, направленные на повышение плодородия, сохранность урожая и т. д.

В своей символической системе религия представляет природу в том именно виде, в каком она оптимально полезна человеку, и не "отстраненно", а как культивируемую, используемую человеком. В религиозно-символической системе силы хаоса и разрушения сгруппированы и упорядочены так, чтобы они были включены в благодетельный для человека порядок, для поддержания которого имеются средства, ритуалы, позволяющие воздействовать на сакральный источник жизни. Это могут быть жертвоприношения, заклинания, молитвы.

Архаический культ способствует поддержанию жизни космоса, протекающей в различных ритмах, всегда подверженной угрозам, длящейся непрерывно и прерывающейся катаклизмами, продолжающейся через преодоление кризисных экстремальных ситуаций.

Во взаимопроникновении мифа и ритуала разыгрывается драма существования. Так, в ритуалах годового цикла религий древних земледельческих культур смена времен года предстает как кризис, в котором заключена угроза продолжению жизни. Если смена не происходит правильным образом, все приходит в расстройство.

Кризисная ситуация в ритуале представляется в чередовании двух компонентов: кенозиса - упадка жизни, рассогласования, гибели, и плерозиса - восстановления, обновления, нового поворота к жизни. Тем самым отчетливо становится для каждого завершение одного отрезка времени года и начало другого. Открывается новый акт в драме жизни (один год прожит и остается позади, начинается новый). Человек содействует ходу жизни, преодолению кризисных ситуаций перехода. В самом ритуальном действе выделяются три ключевых момента: 1) ритуал умерщвления, 2) ритуал очищения, 3) ритуал оживления и наделения силой, вслед за которым начинается праздничная часть, торжество. На этой основе возникают самые разные вариации, могут переноситься акценты, но существенно то, что миф и ритуал представляют происходящее в природных процессах в упорядоченном виде.

Ритуал и миф делают приход времени года четко определенным, придают этому прихотливо протекающему процессу структуру. Культовая драма представляется поэтому не как простое отражение и воспроизведение природных процессов, скорее наоборот - культовое действие имеет в качестве своего последствия природные изменения.

Пройдя обряд инициации, подросток становится взрослым, получает новый социальный статус, хотя биологический процесс созревания проходит медленно и индивидуально (один человек в 14 лет уже "не мальчик, но муж", а другой и в 20 - сущее дитя).

В религиозно-символической системе представлены социальная и политическая области жизни. В сегментарных обществах доминируют системы родства, в стратифицированных символически представляется социальное расслоение с различным распределением власти и ответственности, и по мере развития государственности она выходит на первый план в религиозной символике, и прежде всего то, что связано с противодействием внешним и внутренним врагам государственного порядка. Но в религиозно-символических системах уделено место и тем "наносящим ущерб" факторам, которые действуют в повседневной жизни, - в первую очередь это болезни.

Одна из главных религиозных тем - причины болезней, отношение к ним, многообразные практики исцеления. Болезнь должна быть ритуально выражена и объяснена, связана с нормальным течением жизни и соотнесена со смертью, которая представляется как вторжение сил зла.

Религиозно-символическая система не только представляет все эти области, но и связывает их воедино, упорядочивает. Принципами порядка в таких системах являются принципы их построения. Основной принцип построения символических систем - бинарный (хотя существуют и триадичные классификации). В космологических ми-

фах речь идет чаще всего о первосуществах, которые соединяют в себе, например, мужские и женские черты, которые потом обретают раздельное существование. В результате отделения возникает первая пара и происходит дальнейшая дифференциация.

В китайском универсуме бинарный упорядочивающий принцип используется для всеобъемлющей классификации всего существующего в действительности. Две противоположные силы - ин и янь - должны находиться в равновесии. Это равновесие обозначается как путь - дао. Оно динамично, постоянно должно восстанавливаться, нужны усилия и умение его поддерживать. Путь пролегает между противостоящими крайностями, символически обобщенно представленными парой "ин - янь", которые раскрываются в противостоянии светлого - темного, активного - пассивного, нечетного - четного и др. На этой классификации строится вся методика рассмотрения и оценки человеческого поведения, достижения равновесия жизненных проявлений и форм, соответствующая этика.

Важную роль в религиозной символике в визуальном ее представлении играет цвет. Самое важное различие - между цветом и нецветом, каковым являются белое и черное. В европейской культуре цвета связаны с повседневностью, тогда как белое и черное - с критическими переходными ситуациями, такими, как свадьба или смерть (белое и черное взаимозаменяемы: в России черный цвет - цвет траура, а у некоторых народов траурным является белый цвет).

## Лекция 6

### ФОРМЫ ОРГАНИЗАЦИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ

1. Необходимость социальной организации религии.
2. Церковь как социальный институт.
3. Секта как модель организации религиозной жизни.

#### **1. Необходимость социальной организации религии.**

Религия - это не только совокупность верований, идей, учений. Это социальная реальность - группы людей, объединенных разделяемыми ими коллективными верованиями, общими символами и ценностями, образом жизни. Религиозные идеи всегда имеют своего носителя, и этим носителем является та или иная конкретная социальная общность. Объединяющая, связывающая сила религии проявляется в том, что она создает общий для данного сообщества символический "универсум", в котором социальная жизнь принадлежащих к нему людей получает общезначимый высший смысл.

С разными формами социальной организации общества связаны разные типы организации религиозной жизни людей. До появления мировых религий священное символически выражало их отношение к "своему" социуму.

Потребность дополнить созданную Римом мировую империю мировой религией сначала обнаружилась в попытках ввести в империю поклонение сколько-нибудь влиятельным чужеземным богам наряду со старыми римскими богами, скроенными по узкой мерке Рима. Индоиранский бог Митра был на первых порах утверждения христианства в римском мире весьма опасным соперником Христа. Однако создать императорскими декретами новую, способную преодолеть ограниченность местных культов религию оказалось невозможным. Христианство возникло иным путем. Первоначально это была религиозность, существовавшая в рамках частной жизни. Ее ценности не играли роли в контексте институтов, выходящих за рамки частной жизни "братьев и сестер во Христе". Но именно она была востребована в качестве мировой религии, когда спустя 200 с небольшим лет при императоре Константине христианство стало государственной религией в том официальном виде, какой придал ему, приспособив к этой новой для него социальной роли, Никейский собор в 325 г.

Как раньше римский император Константин, Великий Киевский князь Владимир Святославович на своем опыте также убедился в бесплодности попыток создать из пантеона языческих богов новую, нужную ему религию и перенес в конце X в. в Киев готовую чужеземную религию - заимствованное у Византии христианство.

Нет такой совокупности символических форм, которая одинаково была бы способна выполнять связующую функцию религии для всех сообществ. Разным типам организации социальной жизни людей присущи разные по содержанию и способам организации типы религии. Огромное многообразие религиозных форм является не только симптомом социальной дифференциации, проявлением и важным измерением социальной стратификации и мобильности в данном обществе, но и показателем уровня и характера востребованной им религиозной рационализации как необходимой предпосылки всякого общества. Религия должна приспособлять всякий раз свою структуру и идеологию к этой цели, чтобы реально влиять на социальные процессы.

На примитивном уровне не существует религиозной организации в качестве отдельной социальной структуры. Церковь и общество – единое целое. Исторически ранние религиозные общности - это общности "витального" типа (семья, род, племя, народ), которые наделяются сакральным характером. Принадлежность к ним переживается как "родство" - единство с теми, кто относится к "своим", и эта принадлежность дает ощущение соприкосновения с основой жизни. Религиозная принадлежность определяется здесь не принадлежностью к какой-то системе веры или специфической религиозной группе, а принадлежностью к данному социальному целому. Такие религии называют "народными религиями", имея в виду, что их социальным носителем является "народ", не специально созданная, а естественно данная, "витальная" общность; такие религии именуется также "диффузными религиями" в отличие от "организованной религии".

Религия существует в таком еще "диффузном" виде и тогда, когда в высокодифференцированном обществе, например в античной Греции и Риме, уже существуют религиозные профессионалы, выполняющие специализированные роли жрецов, существует даже их организация - жреческая коллегия, но еще нет главного отличающего организованную религию признака: религия еще не выработала своего собственного "социального тела", существует еще в структуре группы как часть ее культуры. Религиозная принадлежность определяется как принадлежность этническая или государственная, как роль, приписываемая по рождению. Религиозные ритуалы вписаны в жизненные циклы и сезонный календарь.

Самые первые религиозные организации создавались в обществах с такой диффузной религией прежде всего среди малых девиантных групп. Это группы, которые строятся на изоляции от "большого общества" по типу "коммуны". Как правило, они стремятся к синтезу верований с образом жизни, чтобы не только исповедовать веру, но и "жить по вере". В таком более или менее обособленном от социума сообществе возникает потребность в выполнении функций нормативной регуляции и контроля собственными средствами.

Организация в общесоциологическом смысле есть социальная группа, сформированная для достижения определенных целей. Члены таких групп играют определенные роли, и между ними складываются не только личные, эмоционально окрашенные, но и формальные, рационально упорядоченные отношения. Типичные признаки организации - разделение труда, разделение власти, делегирование ответственности. Разделение функций между членами религиозной группы происходит довольно рано, и прежде всего в области ритуала и культа. В семейных культах, например, отец семейства является одновременно и верховным жрецом, но здесь еще нет специфически религиозного разделения труда, поскольку обязанности жреца являются составной частью его главной роли в семье. Такое разделение появляется в том случае, когда отправление культа становится делом особых специалистов (сами участники культовых действий при этом еще не образуют организацию).

Появление религиозных специалистов может быть связано с тем, что культовая деятельность усложняется и требует овладения особыми знаниями и навыками, не являющимися общим достоянием. Шаман может служить примером такого специалиста, в руках которого сосредоточивается уже обособившаяся магически-религиозная практика, хотя он не выполняет других функций (первосвященника, военачальника и пр.). Специализация и профессионализация исполнителей религиозных действий связана со степенью сложности ритуалов и большой значимостью этих действий для группы. Поскольку успех зависит от правильности заклинаний и строгого соблюдения последовательности действий, они могут быть осуществлены не каждым.

Существенно изменяется ситуация, когда появляются культовые здания, храмы такой величины, что их уже не может поддерживать одна семья, способная поддерживать святилище домашнего очага. Тем более, если храм - как это было нередко, - был связан с центральной политической властью и его функционирование становилось делом государственной значимости и масштабов. Жрецы святилища в Иерусалиме со времен правления Соломона стремились монополизировать отправление культа, подавляя и оттесняя другие ме-

стные культы. Со временем установилось привилегированное положение столичной жреческой династии. Письменные источники свидетельствуют о том, что среди жрецов храма существовало внутреннее иерархическое членение и разделение труда - один из признаков организации. Но это только небольшая часть людей в Иерусалиме, которые жили религией, составляя жреческую аристократию.

И все же дело не дошло до образования "церкви". Организованы были только жреческие слои, тогда как "миряне" находились с храмом в отношениях своего рода "обмена": по их заказу жрецы проводили жертвоприношения, а они платили храмовый налог. Но жители города, посещавшие храм, не входили в какое-либо структурированное социальное образование, не являлись членами храмовой организации. Принадлежность к иудаизму определялась по рождению. Религиозная организация в иудаизме начала складываться в диаспоре вокруг синагог как объединение мирян.

Не только культ, но и другие виды деятельности способствовали возникновению организации, включая и такие виды деятельности, как хозяйственная и торговая.

Огосударствление общества не всегда ведет к организационным изменениям культа. В Риме, несмотря на сильно развитое государство, отправление культа не стало делом специальной религиозной организации. Высшие служители культа не обязательно были профессиональными жрецами, соответствующие роли исполняли знатные римляне в те или иные моменты своей политической карьеры. Низшие роли (содержание в порядке храмов, уход за жертвенными животными и т. п.) исполняли "государственные служащие", так что здесь не происходило образования иерархии. Параллельно существовавшие жреческие коллегии не продвинулись даже на пути к созданию общей организации жрецов.

Таким образом, подобно тому как в современном обществе гражданин не является членом организации "государство", так обычный член древнеегипетского или израильского общества не являлся членом организации "религия". Если такая организация существовала, то в нее входили лишь жрецы и храмовые служители. Участие в религиозных ритуалах, в организационном культе вовсе не означало, что все участники входили в качестве членов в организованную группу, совершающую эти ритуалы. Религиозная принадлежность определяется этнической или государственной принадлежностью. Исторически в подавляющем большинстве случаев религия существовала именно в таком диффузном виде как проявление культуры того или иного общества, и только люди, отправляющие культ и осуществляющие со-

ответствующие руководящие функции в соответствующих условиях, образуют "организацию".

Существенный толчок к образованию специфически религиозных организаций могла дать миграция. Дело в том, что в античном мире участвовать в местном культе имел право лишь полноправный гражданин полиса, чужестранцы из культа были исключены. Они должны были, если это им позволялось, отправлять ритуалы на свой страх и риск. Решающим было то обстоятельство, что государство никак не поддерживало деятельность в этой сфере, так что последователи того или иного культа должны были сами изыскивать для его поддержания время и деньги. В этих условиях складывается кооперация, объединение для обеспечения специфически религиозных целей. Как правило, в античном обществе можно было без особых проблем быть членом нескольких таких объединений, т. е. отсутствовал такой показатель организации, как эксклюзивность: предпочтительное почитание одного бога не исключает почитания других, поскольку вообще еще отсутствует единобожие.

Возникающие подобным образом объединения, как правило, были предназначены для выполнения нескольких задач, не только религиозных.

Часто создание религиозных объединений было обусловлено не собственно религиозными интересами и потребностями, а потребностью в общении и решении определенных житейских проблем. Когда пришлые хотели сохранить свою социокультурную идентичность, они использовали в качестве такого средства культа, отправляемые у них на родине. В иудейской диаспоре эту функцию выполнял даже не сам культ, который был монополизирован жрецами Иерусалимского храма, а синагога и публичное чтение Торы - Учения и Закона. Пророческие обличения идолатрии способствовали сплочению еврейской диаспоры в иудаистскую общину на эксклюзивной основе, так что эту общину уже можно считать религиозной организацией. Наряду с эксклюзивностью она характеризуется также миссионерской деятельностью. Правда, понимание иудаизма как религии одного, избранного Богом, народа обуславливало границы миссионерской деятельности, поскольку евреем можно было стать только по рождению, тогда как обращение в иудейскую веру всегда ставило сложную этническую проблему - проблему принадлежности обращаемого к "народу Бога".

Зерном, из которого проросла универсальная религия и религиозная организация как социальная форма ее существования, стала вышедшая из иудаизма группа христиан: она восприняла структуру античного объединения, предъявив одновременно эксклюзивные требо-

вания своим членам и при этом отказавшись от образования группы по национальному принципу. Такой была организация христианской общины в том облике, который ей придал ап. Павел. Тем самым завершился процесс становления церкви, начавшийся с появления первоначальной общины, состоявшей из ее основателя (Учителя) и его последователей (учеников). Это была, в терминологии Вебера, харизматическая группа. Претерпеваемые этой общиной изменения после драматических событий, кульминацией которых стала гибель ее основателя, Вебер охарактеризовал как "рутинизацию харизмы".

Рутинизация харизмы и представляет собой процесс становления религиозной организации, которая приходит на смену "религиозному братству". Этот процесс был связан в христианстве первоначально с миссионерской деятельностью христианских апостолов, которые проповедовали в уже существующих организационных структурах, прежде всего - в синагогах. Еще в середине I в. христианские общины часто действовали в рамках синагоги, а 50 лет спустя уже имели собственную прочную организацию с четко определенными служебными ролями, причем религиозно-харизматические деятели (пророк, святой) со временем пропустили на первое место исполнявших поначалу административные функции епископов, должность которых впоследствии получила религиозное значение. Основы религиозно-бюрократической структуры были заложены еще до начала "Константиновой эры" христианства.

Раннюю христианскую общину как харизматическую группу объединяла притягательная сила лидера, Учителя. Объединение такого типа представляет собой непосредственную связь между единоверцами, которых отличает от всех остальных, "непосвященных", "заблудших", не знающих "Истины" и идущих путем гибели, знание истины и путей спасения. В харизматической группе нет организационной структуры, служебной иерархии, все строится на личной связи с лидером. Роли членов таких групп определяются этими отношениями. Через них они приобщены к священному, это община святых. Еще отсутствуют устойчивые внутригрупповые нормы, нет ритуала. Начало всех универсальных религий спасения отличает поразительная простота. Дальнейший их путь идет через догматизацию и профессионализацию. В христианстве этот процесс завершается образованием особого религиозного института – церкви.

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

Однако рано или поздно наступает момент, когда члены группы убеждаются, что для ее сохранения недостаточно одной лишь веры. После смерти Учителя перед первым поколением его учеников встает вопрос, как сохранить и передать другим (следующим поколениям и тем современникам, которые не знают истинной веры) их религиозное достояние. Передаваемое из поколения в поколение, оно образует традицию. Необходимость традиции возникает как необходимость твердо установленных культовых форм и признанных правильными учений. Первоначальная община оформляется, когда образуется постоянная группа, стремящаяся охватить по возможности большое число людей, и когда неизбежно возникают разночтения в толковании вероучения, поэтому появляется необходимость размежевания с отклоняющимися от признаваемых большинством толкованиями.

Решение этой задачи, постоянно сопутствующей существованию религиозного сообщества, требует создания определенных инструментов: служебной иерархии (духовенства, священников), которой не было в первоначальной группе. "Живое слово Откровения", которому внимали ученики, слушая Учителя, теперь заменяется учением, выраженным так, чтобы его можно было сообщать и передавать тем, кто уже не может услышать Учителя. Слово Откровения становится Писанием и Преданием, которым можно обучать, и которые уже не связаны с опытом непосредственного восприятия и переживания истины, возвещаемой как пророчество. Таинство Откровения облекается в форму понятий подобно тому, как в понятиях выражается объективное знание; наряду со спонтанным исповеданием веры возникает строго фиксированное вероисповедание. Так появляются, с одной стороны, догма как признанная норма религиозного учения, с другой – конфессиональная дифференциация религии.

Возникновение конфессий как строго фиксированных интерпретаций христианской веры связано с тем, что уже первые ученики воспринимают слова и облик Учителя по-разному и не во всей полноте, а выделяя какие-то отдельные стороны. Образ Иисуса неодинаков и в четырех Евангелиях, и в других текстах Нового Завета. По мере удаления от времени, когда проповедовал Учитель, расхождения в трактовке учения между его последователями увеличиваются, становятся все заметнее и существеннее. Со временем может даже возникать сомнение относительно того, действительно ли у них один и тот же источник и каков он на самом деле. Так возникает мысль о правильном и неправильном истолковании вероучения, о "лжеучителях", об отступниках и еретиках. Первое упоминание о них можно найти уже в Новом Завете.

Мировые религии впервые создают религиозные общины, обособляющиеся от естественных социальных сообществ типа семьи или племени, народа или государства. Сами эти сообщества в результате утрачивают сакральный характер, становятся "профанными", светскими. Принадлежность к ним больше не является религиозной. Индивид, поскольку он является членом такого сообщества, пребывает "вне священного". Исторические религии становятся универсальными в том смысле, что они отрываются от того или иного конкретного, специфического "витального" сообщества, создавая религиозные группы на основе общности исповедуемой веры.

Основатели мировых религий говорят об утрате людьми первоначального единства с Богом и стремлении его восстановить. Они употребляют образ "детей", возвращающихся к "матери" (Лао Цзы), "отцу" (Иисус). Это слова-символы, выражение стремлений восстановить утраченное единство. Религия оказывается обремененной теперь новой функцией - миссионерской, стремлением вовлечь в общину как можно большее число людей ("спасти", "наставить на путь истинный"). Община становится массовой, но за счет людей, которые в отличие от учеников пророка лишены непосредственного опыта восприятия, слышания Слова Божьего. Благовестие претерпевает институциональное преобразование, превращается в некую данную во времени и пространстве реалию, "благодать", которая становится объективно доступной для каждого, включенного в сообщество. Чудо благодати реализуется таким образом, что некая организация берет его в свое распоряжение и появляется учреждение, ведающее распределением благодати. Так возникает "церковь" со служащими в церкви как учреждении, ведающем благодатью, функционерами, священнослужителями. Харизматическая благодать, которая в первоначальной общине была достоянием каждого, теперь становится доступной через систему "таинств", выполняемых священником.

Организованная религия вынуждена в силу возрастающей массовости объективировать стихийно-непосредственный религиозный опыт благодати в систему организованных действий, в которых и посредством которых члены организации становятся посвященными, "воцерковляются". В делах веры личность полагается на авторитет церкви и подчиняется ее контролю. От верующего требуется тот минимум религиозного и этического поведения, который фиксируется внешними показателями и который можно проконтролировать (например - регулярность посещения церкви).

Основатель религии освобождал своих учеников от внешнего авторитета религиозной традиции ("Вы слышали, что сказано древним... а Я говорю вам..."). Он сам - авторитет для своих учеников, по-

следователей. Такой тип авторитета рассчитан не на массы. Религиозные массы должны быть организованы внешним авторитетом, в организации свобода личного решения заменяется сильным институциональным авторитетом. Наряду с этим в ставшей массовой организацией религии оказывается недостижимым на практике высокий этический идеал, возвещенный основателем. Организация не может полагаться на нравственную состоятельность и надежность нравственного суждения отдельных своих членов, не может ожидать от них праведности святых, веры как подвижничества - это удел немногих. Поэтому идеал сводится к минимуму этических требований в пределах внешнего, контролируемого церковью поведения.

## **2. 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 ведает 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, как община, орден, секта, церковь). Главное отличие нового типа религиозных сообществ в том, что принадлежность к ним не predetermined 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, направляющей "жизнь духа" в определенное русло, облакающей 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 откровения основателя религии: живое слово уступает место рационализации, интеллектуальной 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. 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 тех, кто верил в Христа. Первоначально церковь - это христианская община, 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 "экклезиа" (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, значение которого усилилось с конца III столетия; внутреннее разделение функций и образование иерархии; правила, регулирующие "акт приема", появление 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.

Однако возможен и другой тип организации религии, церковь образуется не во всех религиях спасения. Так, в исламе дело шло к образованию церкви, но 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 состав-

ной частью культуры этих племен и дальше распространялась путем расширения их влияния и распространения областей их господства. Завоевываемые области становились частью Уммы, исламизировались.

На первых порах в Мекке образовалась настоящая религиозная община, членов 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.

Каждая организованная система должна решать задачи, к которым относятся определение характера взаимоотношений с окружающим миром, взаимодействие с изменяющейся средой 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 типиче-ски обозначить как "церковь" и "секта".

### **3. Секта как модель организации религиозной жизни.**

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.

Немецкий социолог и историк Э. Трёлльч 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. Трёлльч воспринимал церковь и секту как различные способы социального самовыражения религиозной идеи. Расхождения в понимании христианской идеи и её этических требований оформляются в различных способах религиозной организации.

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 универ-

сальность достигается ценой отступления от максимально высоких требований, предъявляемых членам организации. Церковь должна была идти на послабления и компромиссы в требовании 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 .

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 вероуче-

нию 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, оно менее формализовано, чем церковное, более эмоционально.

## Лекция 7

### РЕЛИГИЯ В СТРАТИФИКАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

1. Влияние религии на типы стратификации.
2. Религия, статусы и социальная динамика.
3. Религия и социальное неравенство: связи детерминации.

#### **1. Влияние религии на типы стратификации.**

*Религия и кастовая система.* 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. 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.

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.

Очевидно, что кастовая система обуславливает стабильность общества. Любая попытка выйти из касты, особенно попытка проник-

нуть в сферу деятельности других, высших каст, навлекает злые чары и ухудшает шансы при перевоплощении. Это объясняет, почему 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". М. Вебер связывал с индуизмом традиционализм индийского общества, полагая, что кастовая система препятствовала развитию капитализма в Индии.

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 божественной волей жизненное предназначение и утверждает в чувстве собственного достоинства посредством технически совершенного выполнения своей профессиональной "задачи".

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.

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, несмотря на то, что жизнь в больших городах делает неосуществимым запрет на соприкосновение между кастами.

Не экстраполируя кастовую систему на другие общества, тем не менее можно признать, что религиозная (или ритуальная) чистота остается одним из измерений социального статуса. 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 большин-

ства 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.

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.

## **2. Религия, статусы и социальная динамика.**

М. Вебер тщательно изучил соотношение и взаимосвязи социального положения различных групп общества, их профессиональную деятельность и их религиозную принадлежность. Результатом стала концепция хозяйственной этики. Несомненно, что одним из детерминантов хозяйственной этики является религиозная обусловленность жизненного поведения. Она, в свою очередь, также испытывает в данных географических, политических, социальных, национальных условиях большое влияние экономических и политических моментов. "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

многим 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, предававшими 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.

М. 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 христи-

анства 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 мерила 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 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 из них 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 "ве-

рующей 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 переключиваться из одной религии в другую; одни религиозные группы худеют, иногда исчезают совершенно; другие - появляются и растут с изумительной быстротой (примером таких эпох могут служить первые века распространения христианства, ислам, эпоха Реформации или современная эпоха распространения религии социализма и т. д.)" [6]. Затем снова наступает эпоха "затишья", продолжающаяся иногда десятки и сотни лет.

П. 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 исчезнет религиозное расслоение... Более вероятным Сорокин считает ослабление антагонизма, вызываемого различием верований.

Предположения П. Сорокина о численной стабильности религиозных групп и их состава на 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 средних 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.

### **3. Религия и социальное неравенство: связи детерминации.**

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 эф-

фективной 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" [Мф. 19:30]).

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 словесную 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 и вознаграждение в жизни иной. Они чаще испытывают страдания, соприкасаясь с социальной системой, и острее ощущают это как несправедливость, а потому склонны рассматривать потусторонний мир как область действия злых сил, сатаны. Они нуждаются в утверждении некой глубокой справедливости или смысла, который в конечном счете возобладает: добро должно победить зло. Привязанность к "другому миру" знаменует их отказ от погони за

мирским успехом, но отказ 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.

Итак, в каждом обществе, где представители 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 разви-

тия 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".

## Библиографический список

1. Гараджа, В.И. Социология религии: учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: ИНФРА-М, 2005. – 348 с. – (Классический университетский учебник). – ISBN 5-16-002026-8.
2. Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии: для высших учебных заведений / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Наука, 1994. Часть I. – 300 с. – ISBN 5-02-010836-7.
3. Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии: для высших учебных заведений / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Наука, 1994. Часть II. – 204 с. – ISBN 5-02-010836-7.
4. Религиоведение. Хрестоматия : [пер. с англ., нем., фр.] / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Книжный дом «Университет», 2000. – 800с. – ISBN 5-8013-0009-0.
5. Религиоведение: учебное пособие / Научный редактор д.ф.н., проф. А.В. Солдатов. – 4-е изд., испр. и доп. – СПб.: Лань, 2003. – 800 с. – ISBN 5-8114-0505-7.
6. Гараджа, В.И. Религиоведение: пособие для студентов педагогических вузов. – М. : АО «Аспект Пресс», 1994. – 286 с. – ISBN 5-86318-074-9
7. Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1 : [пер. с англ., нем., фр.] / сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон +, 1996. – 496 с. – (История философии в памятниках). – ISBN 5-88373-036-1.
8. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. : [пер. с англ., нем., фр.] / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон +, 1998. – 432 с. – (История философии в памятниках). – ISBN 5-88373-134-1.
9. Сумерки богов / сост. и общ. ред. А.А. Яковлева: перевод. – М.: Политиздат, 1989. – 398 с. – (Б-ка атеист. лит.) – ISBN 5-250-00378-8.
10. Вебер, М. Избранные произведения: [пер. с нем.] / сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с. – (Социологич. мысль Запада).
11. Великие духовные пастыри России: учеб. пособие для вузов, колледжей, лицеев, гимназий и школ / под ред. А.Ф.Киселёва. – М.: Гуманит. Изд. Центр ВЛАДОС, 1999. – 496 с. – ISBN 5-691-00314-3.
12. Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. [предисл. прот. Й. Мейендорфа]. – 3-е изд. – Киев: Христианско-Благотворительная Ассоциация «Путь к истине», 1991. – 600 с. – ISBN 5-7707-1614-2.

13. Социальная доктрина Русской Православной Церкви. <http://www.patriarchia.ru/db/document/400443/page2.html>
14. Основные положения социальной программы российских мусульман. [http://www.religare.ru/2\\_7723](http://www.religare.ru/2_7723)
15. Возьмитель, А.А. Социология религии в России: проблемы и перспективы / А.А. Возьмитель // Социс. – 2007. – № 2. – С.110-117.
16. Христианская социология или социология религии? (материалы ‘круглого стола’) // Социс. – 2007. – № 7. – С. 102-106.
17. Кырлежев, А. Постсекулярная эпоха. Заметки о религиозно-культурной ситуации / А. Кырлежев // Континент. – 2004. – № 2. – С. 252 – 264.
18. Андреева, Л.А. Христианство и власть в России и на Западе: компаративный анализ / Л.А. Андреева // Общественные науки и современность. – 2001. – № 4. – С. 85 – 102.
19. Андреева, Л.А. Процесс дехристианизации России и возникновение квазирелигиозности в XX в. / Л.А. Андреева // Общественные науки и современность. – 2003. – № 1. – С. 90 – 99.
20. Андреева, Л.А. Процесс рехристианизации в секуляризованном российском обществе / Л.А. Андреева // Социс. – 2008. – № 8. – С. 67 – 73.
21. Зарубина, Н.Н. Предприниматель и религия в зеркале русской культуры / Н.Н. Зарубина // Религиоведение. – 2002. – № 1. – С. 105 – 118.
22. Васильев, Л.С. Ислам и террор / Л.С. Васильев // Общественные науки и современность. – 2006. – № 1. – С. 83 – 90.
23. Антипова, А.С. Ценности ислама и светского государства в социологическом измерении / А.С. Антипова // Социс. – 2007. – № 3. – С. 111 – 118.
24. Широкалова, Г.С. Политический выбор русской православной церкви как фактор, определяющий её будущее / Г.С. Широкалова, А.В. Аникина // Социс. – 2007. – № 10. – С. 103 – 112.
25. Мозговой, С.А. Главные принципы документа «Основные положения социальной программы российских мусульман» / С.А. Мозговой // Религиоведение. – 2001. – № 2. – С. 36 – 44.