

МЕЖРЕГИОНАЛЬНАЯ  
АКАДЕМИЯ УПРАВЛЕНИЯ ПЕРСОНАЛОМ



**А. А. Ерышев, Н. П. Лукашевич**

# **СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ**

*Учебное пособие*

Киев 1999

ББК 60.56я73  
Е80

Рецензенты: *Т. П. Луханина*, д-р филос. наук, проф.  
*А. Н. Семашко*, д-р филос. наук, проф.

Ответственный редактор *И. В. Хронюк*

**Ерышев А. А., Лукашевич Н. П.**

Е80 Социология религии: Учеб. пособие. — К.: МАУП, 1999. — 120 с. — Библиогр. в конце разд.

ISBN 966-608-006-0

В учебном пособии на основе классических работ Э. Дюркгейма, М. Вебера, Б. Малиновского прослежены этапы развития и важнейшие течения социологии религии. Отражен современный уровень знания ключевых проблем этой отрасли знаний — понимания и определения религиозного феномена, форм организации религии, ее взаимодействия с политикой, экономикой и другими социальными системами.

Для студентов и преподавателей высших учебных заведений гуманитарного профиля.

**ББК 60.56я73**

ISBN 966-608-006-0

- © А. А. Ерышев, Н. П. Лукашевич, 1999
- © А. В. Овчинников (дизайн обложки), 1999
- © Межрегиональная Академия управления персоналом (МАУП), 1999

# Предисловие

---

Социология религии лежит на стыке двух областей знания: является частью социологии и в то же время одной из религиоведческих наук, таких как история религии или психология религии. Как научная дисциплина социология религии начинает формироваться примерно с середины XIX в. Центральная тема социологии религии — взаимодействие религии и общества. Религия выделяется из совокупности общественных институтов как феномен особого рода, по отношению к которому все остальные реалии рассматриваются как светские, секулярные.

В настоящем учебном пособии, предназначенном для студентов, изучающих социологию религии и религиоведение, в качестве основной проводится мысль о том, что научное знание о религии, включая и социологию религии, является объективным и отличается от идеологического, которое предполагает либо позитивную, либо негативную ее оценку.

Различие между наукой и религией соответствует соотношению в этих областях культуры разума и веры. С одной стороны, в науке преобладает разум, но и в ней имеет место вера, без которой познание невозможно, — вера в чувственную реальность, которая дается человеку в ощущениях, вера в познавательные возможности разума и в способность научного знания адекватно отражать действительность. Без такой веры ученому трудно было бы заниматься научным исследованием. Свойственная науке рациональность оставляет место и для интуиции, особенно на стадии формулирования гипотез. С другой стороны, и разум, особенно в теологических исследованиях, привлекался для обоснования веры, и далеко не все церковные деятели соглашались с изречением Тертуллиана: “Верую, потому что это абсурдно”.

Религия — необходимый составной элемент духовной культуры общества. Ее главная функция состоит в том, чтобы, помогая человеку преодолевать исторически изменчивые, переходящие, относительные стороны бытия, возвышать его до чего-то абсолютного, неиз-

менного, вечного. Выражаясь философским языком, религия призвана укоренить человека в трансцендентное (т. е. находящееся “по ту сторону” человеческого опыта). В обществе как социокультурной системе это проявляется в придании духовным ценностям, идеалам, нормам и образцам поведения абсолютной ценности, в их независимости от исторически преходящих пространственно-временных координат человеческого бытия.

Как общественно-историческое образование, один из важнейших социальных институтов человечества, религия может и должна подвергаться анализу с позиций науки. Современное научное понимание религии особенно актуально сегодня в Украине, поскольку вопросы, касающиеся религии, тесно связаны с политической жизнью, культурой, образованием. Вне зависимости от отношения к религии для каждого образованного человека, какими бы ни были его убеждения — религиозными или нерелигиозными, представляется необходимым ориентироваться в результатах научного изучения религии как социокультурного явления. Изложенный в учебном пособии материал основывается на классических работах в области социологии религии и наиболее авторитетных современных исследованиях, авторами которых, являются, в частности, такие видные ученые, как В. И. Гарраджа, П. С. Гуревич, А. Н. Колодный, В. Н. Нечипуренко, З. А. Миркина, Г. С. Померанц, И. Н. Полонская, А. А. Радугин, С. И. Самыгин, Н. В. Туленков, Г. В. Щёкин, И. Н. Яблоков, П. Л. Яроцкий.

Авторы надеются, что предлагаемая работа поможет читателям глубже понять феномен религии и ее роль в жизни общества.



## Раздел 1

---

---

# Социология религии как научная дисциплина

---

---

### 1.1. Социология религии: ОБЪЕКТ, ПРЕДМЕТ И МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Социология религии — это наука, изучающая религиозный феномен в различных его аспектах. Многие ученые, занимающиеся изучением человека и его культуры, так или иначе в своих исследованиях затрагивают религию. Однако социология религии входит в структуру религиоведения как одна из наук, объектом изучения которых является именно религия. К таковому наряду с социологией религии относятся философия религии, психология религии, история религии, представляющие собой самостоятельные научные дисциплины [6, с. 8–9].

Определение социологии религии как одного из направлений социологии, задача которого состоит в изучении религии, является наиболее обобщенным. Однако такое понимание, как и всякое излишне широкое определение какого-либо явления, не дает до-

статочного представления об отличиях этой науки от других религиозных наук. Ведь объектом изучения всех этих наук также является религия. Специфичность же спектра изучения закладывается в предмете науки [18, с. 293].

Так, Д. Угринович к предмету изучения социологии религии относит прежде всего социальные условия, вызвавшие к жизни религию, а также место и роль религии в функционировании и развитии той или иной социальной системы [25, с. 15].

Как видим, приведенное определение охватывает основные элементы содержания предмета социологии религии. Однако вряд ли можно признать его полным и достаточным. Действительно, за рамками предмета здесь остались все элементы и связи религиозного комплекса, социальные закономерности развития и функционирования религии, ее социальная структура и взаимодействие структурных элементов. Следует также учесть, что социология религии изучает социальные закономерности развития и функционирования религии как специфической подсистемы в контексте функционирования и развития социальной системы в целом.

Неполными, на наш взгляд, являются определения, ограничивающие предмет изучения социологии религии религиозностью [24, с. 6] или религией и религиозностью [8, с. 368]. Несмотря на весьма широкое содержание понятия “религиозность”, характеризующего сознание и поведение людей, верующих в сверхъестественное и поклоняющихся ему, ориентация только на него сужает предмет исследования.

Уточнить сущность научной дисциплины “Социология религии” помогают определения, более полно и глубоко раскрывающие ее содержание, предмет исследования. Так, И. Яблоков [28] к предмету изучения социологии религии относит социальную детерминированность религии, социальные закономерности возникновения, развития, функционирования религии, социальную структуру и взаимодействие ее элементов, место и роль в общественной системе, а также влияние религии на другие элементы общественной системы и специфику обратного влияния данной общественной системы на религию.

Приведенное определение достаточно точно выделило предмет социологии религии, его структуру и содержание. Подтверждением тому может служить сравнение его с более поздними определениями как в отечественных, так и в западных научных изданиях.

Характерно в этом плане определение Е. Руткевича [5], полагающего, что социология религии — это специальная социологическая теория, изучающая генезис, социальные функции, место и роль религии в обществе, ее структуру. Религия рассматривается в качестве социальной подсистемы в общем социальном контексте, исследуются взаимосвязи религиозных групп, общностей, институтов с другими общественными группами и институтами. Предметом социологии религии являются также проблемы секуляризации и религиозности. Социологический анализ религии предполагает выяснение ее социальных, гносеологических, психологических корней.

Социолог А. Лимаренко [9], акцентируя внимание на связях религии и культуры, утверждает, что социология изучает религию как элемент социальной системы. Предметом исследования являются отношения религии и общественных, *социальных функций* религии, закономерности воздействия общественных отношений на религию, ее обратное влияние на общественную жизнь, связи между религией и другими элементами культуры. Предметом *социологического анализа* являются также *социальная структура* религии, связи и отношения между отдельными элементами религии как целостной системы, религиозное сознание как фактор регуляции социального поведения, отдельные религиозные институты, организации, общности (например, сектантская община и т. п.). Исследуя различные религиозные системы, социология стремится выявить общие существенные свойства, отличающие религию от морали, искусства, других форм общественного сознания.

Американский социолог Н. Смелзер призывает исследователей, изучающих социологические аспекты религии, относиться к ней как социальному явлению, отбросив на время личные религиозные верования. Его наставления “социологу, изучающему религию” носят “предметный” характер. Социолог, по Н. Смелзеру, “должен относиться к религии как социальному явлению. Он старается понять, как организованы все религиозные группы (а не только та, к которой принадлежит он сам). Его интересуют нормы и ценности религиозных групп, роль религии в жизни отдельных верующих и общества в целом. Он задается вопросом, почему существуют религии, благодаря чему они сохраняются с течением времени. Наконец, ему важно выяснить, каким образом принадлежность к религиозным группам влияет на другие аспекты жизни людей: их жизненные позиции, семейную жизнь и т. д.” [17, с. 461].

Как видим, основное внимание социология религии сосредоточивает на социальном “измерении” религии, ее влиянии на социальное поведение. Социолог должен при этом опираться и на исторические данные, но его, в отличие от историка, интересуют общие правила, образцы поведения, способы религиозной мотивации, а не то, что составляет неповторимость той или иной религии. Социология религии — эмпирическая наука, основывающаяся на фактах, т. е. на тех моментах социальной действительности, которые можно увидеть, строго зафиксировать и научно описать. Социолог, изучая религию, имеет дело с тем, что доступно чувственному восприятию. Поэтому в религию как предмет социологического анализа он не включает сверхъестественное, ограничиваясь лишь эмпирическими данными.

Определенный интерес представляет позиция В. Лубовского [10], который подчеркивает, что социолог имеет дело с религией как социальным феноменом и поэтому религиозное поведение следует рассматривать в контексте существующих социальных регуляторов, норм, верований, ожиданий и предпочтений людей.

Таким образом, сравнительный анализ отечественной и зарубежной литературы по социологии показывает, что социологи едины в определении объекта социологии религии, справедливо полагая, что таковым является религия.

Относительно же определения предмета исследования существует достаточно широкий спектр взглядов — от наиболее узких до весьма расширенных. Сближающей их позицией может служить, по нашему мнению, определение предмета религии исходя из предмета социологии в целом. Если согласиться с тем, что предметом социологии являются социальные отношения, то вполне логичным будет понимать под предметом специальной социологической теории — социологии религии — специфический вид социальных отношений, связанных с религией как социальным феноменом.

Итак, **предметом социологии религии** являются социально-религиозные отношения, возникающие между людьми по поводу их места и роли в социальной подсистеме “религия”, структуры и функций этих отношений, взаимодействия с другими социальными отношениями.

Подобное взаимодействие отражается во взаимосвязях социологии религии с другими специальными социологическими теориями: социологией личности, социологией культуры, социологией воспита-

ния, социологией образования, социологией организаций, социологией общественного сознания, социологией семьи.

Как и всякая социологическая наука, социология религии использует в исследовании этого социального феномена совокупность социологических методов исследования, имеющих некоторые особенности.

Социолог использует для анализа религии **методы**, выработанные и применяемые социологией в исследовании социальных явлений вообще: опрос и статистический анализ; наблюдение и эксперимент; сравнительный анализ; анализ письменных источников, исторических документов.

Одним из важнейших является метод *опроса*, который проводится либо в виде стандартизированного интервью, когда вопросы задает интервьюер, либо в форме письменного заполнения анкеты респондентом. Респондентам задают вопросы об их религиозной принадлежности, о том, как часто они посещают церковь, молятся, в какой мере знают вероучение, как относятся к отдельным его моментам, например, верят ли в жизнь после смерти, в существование дьявола и т. д., т. е. вопросы, которые позволяют судить о характере и степени 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 необходимы дополнительные данные, полученные с помощью методов статистического анализа, наблюдения и эксперимента. Одна из трудностей, с которыми сопряжено использование этого метода, связана с несовпадением мыслей опрашиваемых и вербальным (словесным) их выражением. Поэтому весьма существенное значение имеет интерпретация полученных в результате опроса данных.

Еще одним методом эмпирических исследований является *наблюдение*. Оно может быть стандартизированным, когда социолог располагает определенной программой исследования и по определенной процедуре фиксирует выделенные им показатели. Может также применяться включенное наблюдение, когда исследователь живет или работает в среде тех, кого изучает. Этот метод использовался, в частности, в последнее время социологами, изучавшими новые религиозные движения. Участвуя в жизни группы, социолог имеет возможность наблюдать поведение людей в религиозном контексте. При

этом наблюдение может быть как скрытым, так и открытым, если наблюдаемые доверяют новому члену группы. Этот метод имеет очевидные преимущества, поскольку позволяет выявить обстоятельства, доступные только при условии участия в наблюдаемых действиях. Так, можно сопоставить то, что говорят наблюдателю верующие о своих взглядах, с тем, что они делают. С помощью наблюдения можно получить более точные и глубокие, т. е. “качественные” данные. Есть и свои ограничения у этого метода. Прежде всего он требует высокой квалификации наблюдателя, его умения обобщать, устанавливать по возможности объективно то, что имеет существенное значение, отсеивая второстепенное (преодолевая при этом и собственный, подчас неосознаваемый, субъективизм).

Включенное наблюдение почти исчерпывает возможность для социолога религии в какой-то мере контролировать исследуемые обстоятельства.

Метод *экспериментирования*, применяемый в других областях социологического исследования, в социологическом изучении религии почти не применялся, поскольку религия затрагивает глубокие, сокровенные чувства личности, которые уже просто по этическим мотивам не должны становиться объектом манипулирования в каких бы то ни было целях. Однако бывают ситуации, когда по тем или иным причинам индивиды согласны участвовать в эксперименте, и его проведение не сопряжено с этическими проблемами. Это может быть связано, например, с демонстрацией необычных особенностей (экстрасенс, целитель, шаман) или с экспериментом по внедрению программ религиозного обучения с точки зрения эффективности предлагаемых моделей.

Важным инструментом социологического исследования религии является *анализ исторических данных, письменных источников, документов*. Эти способы исследования, как мы увидим в следующих разделах, успешно использовались при разработке типологии религиозных организаций, исследовании этапов эволюции религии в истории общества, влияния протестантизма на развитие капитализма и т. д.

Достаточно строгим методом анализа содержания разного рода документов является *контент-анализ* — выделение исследователем религиозных тем или невысказываемых, непроговариваемых предположений в исследуемых материалах. Это может быть, например, анализ текстов проповедей, характерных для какого-то отдельного

проповедника или религиозной организации, течения; анализ популярной религиозной литературы и т. п. Такой анализ дает возможность “увидеть” реальное религиозное сознание данной группы, которое отличается от официального учения (как обыденное сознание отличается от идеологических концепций).

Таким образом, социолог располагает разнообразными взаимодополняющими методами, позволяющими на эмпирическом уровне исследовать религиозное поведение, накапливая необходимые данные для теоретических обобщений [3, с. 15–16].

Так, пользуясь *сравнительным* методом, М. Вебер установил наличие очевидной связи между протестантизмом и развитием капиталистических отношений. Он занимался сравнительным изучением иудаизма, индийских и китайских религий и разработал в этой связи целую систему категорий: типы пророчества, харизма, рутинизация и т. д., которые использовал в качестве инструментария своих компаративных исследований. Таким образом, М. Вебер может считаться основоположником сравнительной социологии религии.

Сколько существует отдельных наук, столько имеется и специальных методов научного мышления. Любая наука разрабатывает свой специфический метод исследования, без которого она вообще невозможна. Науки различаются между собой не только предметами исследования, но и обусловленными соответствующими их предметам методами исследования. Это означает, что при определении той или иной науки необходимо обязательно указывать не только ее предмет, но и метод, которым она пользуется, изучая свой предмет. Что касается методов, с помощью которых исследует свой предмет социология религии, то на современном этапе ее развития все более характерным становится методологический плюрализм. Иными словами, она вправе и обязана использовать любые методы и приемы, которые окажутся наиболее эффективными в данной познавательной ситуации.

Кроме рассмотренных сущностных признаков социологии религии как научной дисциплины следует выделить основные научные категории и понятия, образующие научный аппарат для исследования религии и описания их результатов с социологических позиций.

К **основным понятиям** социологии религии относятся *религия, социально-религиозные отношения, религиозная организация, религиозный социальный институт, религиозность, религиозное сознание, религиозная вера, социальные функции религии, сакрализация, секуляризация, атеизм, нетрадиционные религии.*

В заключение отметим, что как понятия отражают те или иные стороны социального феномена религии, так и совокупность этих понятий в их взаимосвязи отражает сущность религии в качестве социального явления, воплощаясь в структуре учебного курса “Социология религии”.

## **1.2. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ**

Своим возникновением социология религии во многом обязана тем процессам в европейском обществе, начало которым положила эпоха Просвещения и антифеодальных буржуазных революций. Рубежи исторических эпох обычно не совпадают с рубежами столетий. В истории французской культуры “великий век” — семнадцатый — неправомерно растянулся, захватив начало следующего. Семнадцатый век был торжественным, величавым и неторопливым. Следующий век — эпоха Просвещения, метко названная “дивным, мощным, деятельным”, — оказался стремительным и бойким. И коротким: его границами стали смерть Людовика XIV (1715 г.), когда с пережитками “великого века” было, наконец, покончено, и революционный взрыв 1789 г., разрушивший старый порядок. Это было время глубочайшего кризиса феодально-религиозного сознания и подъема буржуазно-демократической идеологии, вступивших в яростную борьбу. Одним из важнейших источников социологии религии была социально-философская критика феодальных общественных отношений и церкви как социального института, в особенности со стороны французских энциклопедистов XVIII в. (К. Гельвеций, П. Гольбах, Д. Дидро). Эта критика способствовала пробуждению интереса к вопросам социальной обусловленности религии и ее роли в жизни общества.

Одним из первых мыслителей нового времени, обосновавшим возможность рассмотрения религии с позиций научного мышления, был И. Кант (1724–1804). В чем секрет силы философии И. Канта? Пожалуй, в системности и научной утонченности. И. Кант рассмотрел в системе основные стороны человеческой жизни и всем им отдал должное. Там, где вступал в действие могучий интеллект мыслителя, неизменно вскрывались россыпи важнейших в философском отношении положений. И. Кант гордился тем, что сделал в философии, и по

праву. Он имел все основания надеяться на то, что его философия “потребуется человечеству для высоких помыслов”.

Одна из заслуг И. Канта состоит в том, что он отделил вопросы существования Бога, души, свободы — вопросы теоретического разума — от вопроса практического разума: что мы должны делать? Он попытался показать, что практический разум, раскрывающий, в чем состоит наш долг, шире разума теоретического и не зависит от него. По И. Канту, теоретически недоказуемые идеи Бога и бессмертия души имеют практическую значимость, поскольку человек, хотя и является носителем всеобщего разума, одновременно есть земное ограниченное существо, нуждающееся в поддержке своего выбора в пользу морального поведения. И. Кант смело меняет местами божественное и человеческое: мы не потому моральны, что верим в Бога, а потому верим в Бога, что моральны. Хотя идея Бога практически реальна, это только идея. Потому нелепо говорить об обязанностях человека перед Богом, равно как и о религиозных принципах построения государства. По мнению И. Канта, государство должно обеспечивать совместимость свободного проявления произвола одного со свободой каждого. Это достижимо лишь в правовом государстве, где действует принцип разделения властей. Как видим, в этом вопросе мыслитель стоит на позициях идеологии Просвещения. Согласно И. Канту, поведение будет добродетельным, если целью его будет собственное нравственное совершенство и счастье других. Просветительская критика религии в лице И. Канта утверждает самостоятельность человека и человеческого разума, реформирующего “историческую” религию и придающего ей разумный вид, но при этом признает социальную полезность естественной, или разумной, религии как основы морального порядка в обществе.

Если радикальные критики религии видели в ней только оковы развития разума и научного познания, только социально-негативный фактор, с влиянием которого должно быть тем или иным способом покончено, то идущая на смену этой критике социальная наука оказалась уже в состоянии поставить вопрос более объективно: что же на самом деле реально происходит в поведении людей и жизни общества, когда существует религиозная вера? Такой постановке вопроса способствовали и данные, полученные предпринятыми несколько ранее, чем в социологии, научными исследованиями в других областях науки — истории, филологии, антропологии и этнологии.

В этом направлении в XIX в. шло развитие социальной мысли, представленное такими именами, как К. Маркс, Э. Дюркгейм, М. Вебер, однако самые первые шаги были сделаны французским ученым О. Контом (1798–1857).

Несмотря на ошибки и противоречия, О. Конту удалось в поразительно широком построении, охватившем почти всю совокупность знаний, выработать круг плодотворных и передовых идей. О. Конт исходил из убеждения, что жизнь человеческого общества есть развитие и часто развитие это — не вечное повторение по сути одного и того же содержания, как полагал современник О. Конта А. Шопенгауэр. Развитие общества в целом, по О. Конту, является прогрессивным и представляет собой последовательный переход от низших ступеней к высшим. О. Конт считал, что условием прогресса должна быть деятельность, опирающаяся не на ложные или хотя бы сомнительные основания, а только на достоверный фундамент научного знания. Лишь при этом условии может быть достигнута гуманитарная цель знания — основанное на научном предвидении изменение природы, подчинение природы власти человека и усовершенствование самой человеческой природы. Основоположник позитивизма и автор термина “позитивизм” О. Конт изложил свои идеи в шеститомном труде “Курс позитивной философии”. Согласно его учению, человеческий дух в своем развитии проходит три стадии: теологическую, метафизическую и позитивную. Позитивизм выступает с требованием “чистого опыта”, т. е. исследования явлений без философии и какого-либо оценочного знания. В данном случае спутаны две вещи: роль философского мышления в познании и оценочный характер знания. Философская методология — это важное условие миропознания. Что же касается оценочного характера знания, то его важно учитывать при обобщении материала и не допускать в процессе исследований.

О. Конт ввел термин “социология”; благодаря ему социология впервые была представлена как научная система. О. Конт еще не создает социологию религии как научную дисциплину, но он подготавливает почву для ее возникновения главным образом благодаря тому, что способствует утверждению такого подхода к религии, который видит в ней необходимый компонент общества — в его прошлой истории и в современном состоянии, дающий людям чувство идентичности и не только необходимый в их индивидуальном существовании, но и обеспечивающий их единство в социальной жизни.

Идея органического единства социальной системы и ее эволюционного прогресса была центральной в социологии Г. Спенсера (1820—1903), властителя дум европейского общества. Крупный ученый Г. Спенсер, признавая эволюцию как высший закон всего существующего, показывал всеобщность прогрессивного развития и его объективный характер на широком научном материале из различных областей знания. Обращаясь к истории возникновения государства и политических институтов, этот ученый утверждал, что первоначальная политическая дифференциация возникает из семейной, когда мужчины становятся властвующей силой по отношению к женщинам. Важнейшим фактором нравственного прогресса он считал возрастание чувства симпатии. В будущем произойдет примирение индивидуальных особенностей с общественными потребностями, будет достигнут “величайший индивидуализм вместе с величайшей взаимной зависимостью, такое равновесие, при котором каждый, удовлетворяя нужды своей собственной жизни, будет в то же время самопроизвольно содействовать удовлетворению нужд всех других членов общества” [23, с. 4].

Придавая большое значение развитию естествознания, Г. Спенсер пытался в то же время найти новый, в сравнении с кантовским, путь примирения науки с религией. Если И. Кант принижал знание, чтобы дать место вере, то Г. Спенсер попытался религиозную веру обосновать на фундаменте самой науки.

В своей работе “Основные начала” Г. Спенсер утверждал: базой для примирения науки и религии должно послужить то, что “формы бытия... абсолютно непознаваемы в их сущности...”. Он говорил, что само развитие науки сталкивает ученых с неразрешимыми тайнами и тем самым подводит к религии. Тайна, заявлял он, есть “последний шаг науки и первый шаг религии”. Наука, по его мнению, познает только чувственно воспринимаемые явления и останавливается на пороге сущности. “...Материя, Движение и Сила — только символы неведомых реальностей” [22, с. 373].

Основываясь на позитивистской методологии, Г. Спенсер признавал значимость науки лишь в пределах опыта. То, что не находится в сфере опыта, не может быть областью положительной науки. Это — сфера действия религии. Он утверждал, что знание не может монополизировать сознание и что для человеческого ума остается постоянная возможность заниматься тем, что лежит за пределами знания. Поэтому всегда должно найтись место для какой-нибудь религии. Наука и религия выражают противоположные стороны одного и

того же факта: одна — ближайшую, или видимую, сторону, другая — отдаленную, или невидимую. Поэтому между ними должно существовать “основное согласие”.

Объясняя роль религии в “статике” и “динамике” общества, Г. Спенсер выделяет существенные социальные функции религии. По его мнению, религия: 1) усиливает семейные связи, интегрирует семью как социальную группу посредством института похорон и культового почитания предков; 2) служит основой управления поведением людей, легитимируя его традиционные формы; 3) обосновывает и усиливает национальное единство, которое первоначально должно мыслиться как религиозное единство; 4) оправдывает институт собственности, поскольку табуизация священных предметов и мест переносится по аналогии на частное владение. Г. Спенсер видит в религии принцип социальной непрерывности, который гарантирует соответствующую идентичность общества.

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

По мнению Э. Дюркгейма, социология должна изучать религию как “социальный факт”. Для определения религиозного феномена у Э. Дюркгейма первостепенное значение имеет разделение всех вещей на “священные” и “светские”. В соответствии с этим религия определяется им как “связная система верований и обычаев, относящихся к священным вещам, т. е. вещам отделенным, запретным, это система таких верований и обычаев, которые объединяют в одну моральную общину... называемую церковью, всех тех, кто признает эти верования и обычаи” [28, с. 44].

В отличие от О. Конта Э. Дюркгейм считал, что всякая религия, в том числе традиционная, несет в себе элемент истины. В противном случае она не могла бы быть увековечена, а мораль, научное мышление, которые столь долго оставались слитыми с религией, не могли

бы родиться из простого бреда. “Религия, — по Э. Дюркгейму, — должна соответствовать какой-то естественной реальности” [28, с. 44]. Чтобы найти эту “естественную реальность”, ученый занялся изучением австралийской тотемной системы. На основании того, что в тотемной группе общественные отношения связаны с ритуалом, а ритуал носит коллективный характер, социолог сделал вывод о тождестве религиозного и социального. Э. Дюркгейм искал ключ не просто к пониманию религии как специфической сферы жизни людей, но, главным образом, к пониманию социальной природы человека, того, что делает нас людьми. Отсюда столь большое внимание его к тому, что можно назвать нормативным порядком общества.

Э. Дюркгейм считал религию социальным феноменом. Общие верования, ценностные и практические жизненные ориентации он рассматривал как основу общественного организма, позволяющую ему функционировать в виде определенной целостности. Именно поэтому Э. Дюркгейм полагал, что предназначение религии в такой же мере, как и морали, права, состоит в том, чтобы обеспечить некое социальное равновесие, постоянно нарушаемое различными общественными импульсами и сдвигами. Если религия не может обеспечить такой баланс, она, по мнению Э. Дюркгейма, немедленно замещается иными религиозными образованиями. Привлекая для собственных теоретических разработок огромный эмпирический материал, Э. Дюркгейм на протяжении всей своей деятельности оставил без изменений исходную теоретическую конструкцию.

Э. Дюркгейм выделял две основные функции религии. Одну можно назвать консолидирующей, т. е. поддерживающей социальную сплоченность, другую — стимулирующей, поскольку она рождает идеалы, обеспечивающие социальную динамику. “Расколдовывая” религию, десакрализуя ее, французский социолог по существу отказывался от гносеологического ее анализа. Основное внимание он уделял той роли, которую фактически играет религия в жизни общества. Главное, что внес Э. Дюркгейм в социологию религии, — это понимание религии как силы, интегрирующей общество.

При изучении религии Э. Дюркгейм ориентировался на поиск самой простой из всех известных религий. Она должна отвечать двум условиям:

- это должна быть религия общества, не имеющего себе равных по простоте организации;
- чтобы объяснить природу этой религии, не должно быть необходимости обращаться к каким-либо внешним по отношению к ней

элементам. Эта религия должна быть понята из себя самой.

Э. Дюркгейм считал, что простота организации такой “первичной” религии должна способствовать выявлению ее структурных элементов, которые в более усложненной форме с необходимостью присутствуют в любой из существующих религий, а также причин функционирования религиозных представлений и культов в обществе.

При изучении цивилизованных обществ теория Э. Дюркгейма оказалась менее полезной, поскольку здесь религия в такой же мере разделяет, сколь и объединяет. Объединяя отдельные группы в поздних обществах, она может провоцировать конфликт между ними. Более того, в цивилизованных, особенно современных, обществах верования и учения более важны, чем ритуал.

На становление социологии религии существенное влияние оказала материалистическая тенденция в философии религии, ярким представителем которой был немецкий философ Л. Фейербах (1804—1872). В своих фундаментальных трудах “Сущность христианства”, “Происхождение религии” он пытался показать, что человек — начало, середина и конец всякой религии. Сущностью религии является человеческое сердце, от рассудка оно отличается тем, что стремится верить и любить. Бог — это совершенный и могущественный человек. Религия — всего лишь сон человеческого духа. Подобный антропологический атеизм лег в основу философии Л. Фейербаха — учения о конкретном чувствующем, страдающем, мыслящем человеке, из которого можно вывести все основные законы и категории философии, не прибегая к понятиям абсолютного духа, субстанции, Бога и т. д.

Л. Фейербах видел “корень религии” в чувстве зависимости. Глубокие мысли высказывал философ о тех противоречиях в бытии человека, которые составляют предпосылку чувства зависимости, предпосылку религии. Л. Фейербах находит “корень религии” прежде всего в чувстве зависимости от природы. Постепенно человек становится существом политическим, и главным объектом чувства зависимости оказываются уже не естественные, а общественные силы. Л. Фейербах указывает не только на естественные, природные силы, которые порождают религию и от которых зависит и чувствует себя зависимым человек. Объектом религии в обществе он считает силу государства и закона, общественного мнения, добродетели, другими словами, политические и моральные силы. Л. Фейербах сыграл вы-

дающуюся роль в раскрытии ряда социальных сторон религии.

Намного более развитой, чем антропология Л. Фейербаха, формой материализма является диалектический материализм К. Маркса (1818—1883) и Ф. Энгельса (1820—1895). В работе “Немецкая идеология” (написанной совместно с Ф. Энгельсом) и в эпохальном труде XIX в. “Капитал” К. Маркс как философ и социолог дал глубокий анализ феномена идеологии, показал, что идеологические схемы и конструкции, какими бы утопическими, антинаучными или просто бессмысленными они ни были, обладают мощной самостоятельной силой и не поддаются идейной критике, не рассеиваются как туман заблуждений, а наоборот, довлеют над человеком в его практической деятельности, определяют его жизнь и понимание мира. К. Маркс показал, что человеческое сознание — сложнейшая иерархическая система, живущая по своим собственным законам и определяющаяся работой внутренних механизмов; что сознание бытийно и не является механическим отражением мира. Эти идеи К. Маркса оказали очень большое воздействие на философскую и социологическую мысль XX в. — на социологию знания, экзистенциализм, феноменологию и т. п.

Что касается религиозного сознания, то марксизм считает, что оно является иллюзорным удвоением мира, т. е. признанием наряду с реальным, природным и социальным бытием второго, потустороннего мира, в котором, согласно всем мировым религиям, находят или найдут свое идеальное разрешение все тревожащие человеческий дух противоречия земного бытия. Второй мир религии — это, по мнению К. Маркса, земная основа, которая “отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство...” [14, с. 265]. Ф. Энгельс отмечал, что религия является фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые противопоставлены им в их повседневной жизни, причем таким отражением, в котором земные силы принимают форму неземных.

К. Маркс и Ф. Энгельс сформулировали основные принципы социально-философского анализа религии. Одна из отличительных особенностей их концепции религии состоит в том, что религия как социальное явление имеет историческую природу. А это означает, что она является порождением не вечных, а преходящих социальных условий. По мнению К. Маркса, “религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. Но человек — не абстрактное, где-то вне мира ютяще-

еся существо. Человек — это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, превратное мировоззрение, ибо сами они — превратный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur* (от фр. — вопрос чести), его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания” [13, с. 414].

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

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

Во многом был не согласен с К. Марксом немецкий ученый М. Вебер (1864–1920). Хотя он и признавал, что религия может действовать как консервативная сила и часто выступает именно как помеха на пути социального развития, в то же время считал, что она способна действовать как один из факторов социальной динамики. М. Вебер исходил из того, что важнейшие факторы социального изменения коренятся в культурных системах, к которым относится и ре-

лигия. Этот ученый в большей мере, чем кто-либо другой из социологов, показал значение великих религиозных движений как для дифференциации основных типов общества, так и для создания (через институционализацию берущих в них начало ценностей) важного стимула к определенным видам изменений, в том числе и в экономике. По словам Н. Смелзера, современного американского социолога религии, два основных подхода к анализу места политических и культурных переменных в экономической жизни определены научным вкладом “двух гигантов социологической традиции — Карла Маркса и Макса Вебера”. Деятельность М. Вебера существенно повлияла на современную социологию. М. Вебер был выдающимся исследователем, внесшим весомый вклад в развитие социологической теории. Он работал в таких областях, как методология, социология религии и организации, стратификация и политическая социология. М. Вебер ставил личность в центр социологического анализа. В этом отношении его взгляды противоречат точке зрения Э. Дюркгейма, придававшего главное значение исследованию общественных структур. М. Вебер считал, что такие сложные понятия, как капитализм, религия и государство, могут быть глубоко осмыслены только на основе анализа поведения индивидов. Таким образом, он полагал, что ученые в области социальных наук должны исследовать мотивы поступков людей и значения, которые они придают собственному поведению и действиям других. Получая достоверные знания о поведении личности в социальном контексте, исследователь может глубже понять социальное поведение различных человеческих общностей.

Занимаясь изучением религии долгое время, М. Вебер показал, что духовные ценности могут быть мощной силой, влияющей на социальные изменения. Он описал, как вера побуждала кальвинистов к жизни, исполненной труда и бережливости; оба эти качества способствовали развитию современного капитализма. Статья “Протестантская этика и дух капитализма”, в которой М. Вебер впервые предположил эту взаимосвязь, была лишь первой его работой о религии. В дальнейшем он осуществил обширные сравнительные исследования конфуцианства, даосизма, индуизма, буддизма, иудаизма. В них М. Вебер выявлял взаимосвязи социальной организации и религиозных ценностей. Работы этого ученого — настоящая энциклопедия религиозного сознания, очерк истории мировых религий. Мощный исследовательский ум ученого проникает в тайны набожности, выяв-

ляет связь религий с хозяйственной этикой, исследует мирскую основу религиозности, анализирует типы религиозных сообществ. В итоге выкристаллизовывается комплексное социологическое знание, позволяющее представить панораму глубоких и разносторонних религиозных исканий человечества.

Труды М. Вебера позволяют приступить к теоретическим изысканиям в сфере многоликого религиозного сознания, выявить социальные функции религии, ее место в культуре и общественной жизни, современные формы религиозности. Все это важно еще и потому, что современная теология не отстраняется от социологии, а напротив, стремится взять ее на вооружение. Происходит процесс социологизации теологии. В результате возникает возможность мировоззренческого и теоретического диалога между светской гуманистической мыслью и различными течениями теологии.

М. Вебер был сторонником строго объективного подхода к социологии. В этом отношении он не разделял точку зрения О. Конта и К. Маркса, полагавших, что ученый одновременно должен быть реформатором (революционером). Хотя ценности неизбежно оказывают влияние на выбор объектов исследования, ученые, по мнению М. Вебера, должны придерживаться нейтральной позиции в отношении этих объектов.

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

В своих работах М. Вебер доказывал не только влияние религиозного фактора на становление тех или иных социальных отношений, но и воздействие социального фактора на формирование того или иного типа религии. Это очень хорошо показал Г. В. Щёкин [26, с. 29–34]. Главным инструментом познания у М. Вебера выступают “идеальные типы”, которые не имеют эмпирических прообразов в самой реальности и не отражают ее, а представляют собой мыслительные логические конструкции, создаваемые исследователем. Эти кон-

струкции формируются с помощью выделения отдельных — наиболее типических — черт реальности.

В. Гараджа, давая общую оценку работам Э. Дюркгейма и М. Вебера, подчеркивает, что они оказались в полном смысле слова основополагающими в области социологии религии. Последующее развитие шло по пути намеченных ее родоначальниками подходов: религия и стабильность общества (тема Э. Дюркгейма); религия и социальное изменение (тема М. Вебера). Существенным дополнением к этим двум подходам были работы Б. Малиновского (1884–1942), в которых получил развитие функциональный анализ религии и магии, помогающих человеку справляться, казалось бы, с безнадежными ситуациями. Тема Б. Малиновского — религия и преодоление кризисов [3, с. 28].

В современной западной социологии выделены два основных направления исследования проблем религии: функциональная теория религии и теория конфликтов.

Функционалисты стремятся выяснить, каким социальным целям служит религия; сторонники теории конфликта анализируют, каким образом религия упрочивает классовую систему, разрушает ее или одновременно способствует тому и другому.

Представитель функционалистов Б. Малиновский исследовал функции религии путем сравнения ее с колдовством [29]. Он пришел к выводу, что люди используют колдовство (т. е. пытаются управлять сверхъестественными силами), когда они не могут полностью подчинить себе обстоятельства, от них не зависящие; они надеются, что колдовство поможет им избежать несчастных случаев и предвидеть будущее.

В качестве примера Б. Малиновский описывает, как одно первобытное племя, занимавшееся мореплаванием, обращалось к колдовству. Мореплавание опасно, даже если люди плывут на надежном судне под руководством умелого капитана. Чтобы защитить себя от опасностей (судно может опрокинуться, разбиться о подводную скалу или потонуть во время шторма), члены племени придумали суеверия и ритуалы, т. е. колдовство. Чем опаснее плавание, тем длительнее и сложнее ритуалы. Колдовские силы чаще призывались во время рыбной ловли в открытом море, чем в тихой лагуне.

Признавая, что элементы колдовства присутствуют во многих религиях, ученый видел между ними существенное различие: колдовство — лишь средство для достижения конкретной цели, а рели-

гия — самоценна. Люди обращаются к колдовству, надеясь на удачу и счастливый случай. Но религиозную веру они принимают по более глубоким причинам, связанным с поиском смысла жизни и тревогой о своей судьбе во Вселенной. Как полагал Б. Малиновский, религия возникает из нашей способности любить и заботиться о других, из осознания неизбежности смерти. Во многих религиях предполагается некая загробная жизнь, бессмертие или возрождение. Христиане попадают в рай или ад; буддисты перевоплощаются. Ритуалы, связанные с этими верованиями (например, “поминальное сидение” у евреев или ирландские поминки перед погребением умершего), утешают живых, уменьшают их страх смерти.

Значение религии состоит в том, что она не только дает утешение перед лицом смерти, но вносит смысл и в другие аспекты человеческой жизни. Она помогает найти ответ на вопрос: “Почему это произошло именно со мной?”, придает смысл ситуациям, которые могли бы показаться несправедливыми. По мнению некоторых социологов, религия помогает переживать такие тяжелые ситуации, как бедность, болезнь, неравенство. Тем, кто страдает, она дает надежду. В частности, христианство вселяет надежду на лучшую жизнь в раю; в Библии говорится: “Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю”. Согласно многим восточным религиям, физическое страдание можно преодолеть через духовное просветление.

Позиций функционализма в исследовании религии придерживался также З. Фрейд. Религия, по его мнению, защищает людей от страха беспомощности, испытанного в детстве. Как ребенок находит защиту от этого страха у родителей, так и взрослые стремятся найти ее у любящего всемогущего Бога. Согласно З. Фрейду, религиозные понятия, имеющие свои корни в психике человека, нельзя считать верными в буквальном смысле; он полагал, что религиозные понятия — социальные иллюзии. Эти иллюзии были бы отвергнуты, если бы люди осознали, что они основаны на психологических потребностях, противоречащих материальной природе.

Типичным для представителей функциональной школы (к ней относились также Т. Диа, Л. Шнайдер, Дж. Йингер) являлось идеалистическое сведение социальной структуры общества к взаимодействию людей в рамках определенных инстинктов, регулирующих поведение людей с помощью установленных норм поведения. Религия, по их мнению, создает систему верований, норм и ценностей, которые спланируют членов общества, обеспечивают его целостность и

единство. Следуя за Э. Дюркгеймом, функционалисты считают религию важнейшим фактором, интегрирующим общество. Значительное место в теоретических построениях функционалистов занимает проблема социальных функций религии, которые они пытаются интерпретировать, полностью абстрагируясь от вопроса об ее истинности или ложности.

В этой связи следует согласиться с выводом Н. Смелзера о том, что “функционалистам удалось пролить свет на взаимосвязи между религией и обществом, но им не удалось всесторонне объяснить их” [17, с. 473—474]. Функционалистская теория не учитывает использования религии как средства эксплуатации масс; кроме того, она не объясняет радикальных социальных изменений, обусловленных религией.

Одна из главных идей сторонников теории конфликта состоит в том, что религия укрепляет положение господствующих групп общества, угнетающих менее влиятельные группы. Это осуществляется с помощью верований, предлагающих низшим классам надежду на лучшую жизнь в ином мире. Таким образом отвлекается их внимание от проблем этого мира. Действительно, согласно христианскому учению, бедность считается добродетелью. Кроме того, христиане считают грехом гнев и агрессивность, они советуют людям любить своих врагов и, получив по одной щеке, подставлять другую.

Приверженцы этой теории считают, что рабочий класс примирился со своим уделом, поскольку религией ему обещано счастье в ином мире. Однако от их внимания не ускользнуло то, что разные социальные классы обращают внимание на различные стороны религиозных верований — высшие классы усваивают религиозные убеждения, оправдывающие их привилегии, а низшие и средние слои воспринимают в религии то, что сулит вознаграждение скорее в будущем, чем в настоящем.

Наиболее последовательными сторонниками теории конфликтов выступают исследователи-материалисты, считающие религию орудием классового господства. Они полагают, что религия носит иллюзорный, мифический характер, маскирует не только страх и тревоги, но и несправедливость эксплуатации при классовой системе. Они считают, что класс капиталистов поддерживает миф о спасении души, внушая почтение к сильным мира сего и смирение, чтобы отвлечь внимание рабочих от борьбы против экономической и политической системы, которая является причиной их страданий.

С конца 60-х годов XX в. к двум рассмотренным теориям прибавилось феноменологическое направление в социологии религии, которое вскоре стало ведущим [18, с. 294].

Среди представителей этого направления выделяют прежде всего американского социолога П. Бергера и западногерманского ученого Н. Лумана. Пытаясь опереться на некоторые философские положения Э. Гуссерля, они рассматривают общество и социальные институты как продукты intersubъективного сознания людей. Ими постулируется плюрализм “социальных реальностей”, причем главной объявляется “реальность повседневной жизни”, над которой надстраиваются системы “символических универсумов” в виде науки, искусства, религии, философии. Кроме того, широко используется принцип “интенциональности” сознания, т. е. его направленности на определенный предмет, позволяющий уйти от вопроса о реальности или иллюзорности предмета религиозной веры.

В западной социологии религии выделяется также эмпирическое направление (Г. Ле Бра, Д. Фитчер и др.) [19, с. 433–435], в рамках которого ведутся многочисленные эмпирические исследования религиозности населения. В современной западной социологии видное место занимают также исследования представителей религиозных организаций (И. Вах, Г. Меншинг и др.). Западная социология, основываясь на идеалистических и антидиалектических мировоззренческих установках, не всегда стоит на позициях научного объяснения религии.

Развитие отечественной социологии религии связано с выделением ее в отдельную специальную социологическую теорию. Следует отметить, что это развитие длительное время сдерживалось доминированием в общественных науках атеистических взглядов на религию, отрицание ее с классовых позиций. В то же время еще в 20–30-х годах XX в. начали активизироваться исследования по социологии религии в связи с развитием конкретных исследований религиозных и антирелигиозных установок различных социальных групп населения. Особенно широко конкретно-социологические исследования в области религии велись в 60-х годах XX в. (Р. Балтанов, А. Клибанов, А. Лебедев и др.), были опубликованы первые работы, специально посвященные теоретическим проблемам социологии религии (Ю. Левада, М. Ленсу, Е. Прокошина, А. Сухов, Д. Угринович, И. Яблоков и др.). Значительно расширилась проблематика исследований, сложились основные направления: разработка понятий аппарата социологии религии, методов конкретных социологических исследова-

ний; место и роль религии в различных этнических, территориальных общностях, профессиональных и демографических группах; процессы секуляризации в социалистических странах; изменения в религиозном сознании, культе и религиозных организациях; социологические проблемы атеистического воспитания и др.

В сложившейся в Украине религиозной ситуации, характеризующейся противостоянием различных религиозных конфессий, задачей социологии является внимательное, взвешенное, беспристрастное исследование с научных позиций корней и причин возникновения межрелигиозных конфликтов, отслеживание с помощью социологического мониторинга уровня социальной напряженности на почве религиозных верований, проведение на этой основе широкой просветительской работы среди населения и выработка практических рекомендаций для властных структур по достижению мира и согласия среди граждан страны с разными отношениями к религии в целом и к ее отдельным направлениям.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ И РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Арон Р. Этапы развития социологической мысли: Пер. с фр. — М.: Прогресс, 1993.
2. Вебер М. Наука как призвание и профессия // М. Вебер. Избр. пр.: Пер. с нем. — М.: Прогресс, 1990.
3. Гараджа В. И. Социология религии. — М., 1996.
4. Дюркгейм Э. Курс социальной науки // Э. Дюркгейм. Социология. Ее предмет, метод, предназначение: Пер. с фр. — М.: Канон, 1995.
5. Еришев А. О. Досвід соціологічних досліджень релігійності. — К.: Наук. думка, 1967.
6. Ерышев А. А. Религиоведение. — К.: МАУП, 1999.
7. Классики мирового религиоведения. — М.: Канон, 1996.
8. Краткий социологический словарь / Под общ. ред. Д. М. Гвишиани, Н. И. Лапина. — М.: Политиздат, 1983.
9. Лимаренко А. П. Социология религии // Социологический словарь / Сост. А. Н. Елсуков, К. В. Шульга. — 2-е изд. — Минск: Университетское, 1991.
10. Лубовський В. Д. Соціологія релігії // Соціологія: Короткий енциклопед. словник / За заг. ред. В. І. Воловича. — К.: УЦДК, 1998.
11. Лукашевич М. П., Туленков М. В. Спеціальні та галузеві соціологічні теорії. — К.: МАУП, 1999.
12. Лукашевич Н. П., Туленков Н. В. Социология. — К.: МАУП, 1998.

13. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права: Введение // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. — Т. 1.
14. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. — Т. 42.
15. *Руткевич Е. Д.* Социология религии // Энциклопедический социологический словарь / Под общ. ред. Г. В. Осипова. — М.: ИСПИ РАН, 1995.
16. *Самыгин С. И., Нечипуренко В. Н., Полонская И. Н.* Религиоведение: социология и психология религии. — Ростов-н/Д: Феникс, 1996.
17. *Смелзер Н.* Социология: Пер. с англ. — М.: Феникс, 1994.
18. *Современная западная социология: Словарь.* — М.: Политиздат, 1990.
19. *Социологический словарь* / Сост. А. Н. Елсуков, К. В. Шульга. — Минск: Университетское, 1991.
20. *Социология* / Г. В. Осипов и др. — М.: Наука, 1990.
21. *Соціологія: Короткий енциклопед. словник* / За заг. ред. В. І. Воловича. — К.: УЦДК, 1998.
22. *Спенсер Г.* Основные начала. — СПб., 1886.
23. *Спенсер Г.* Сочинения. — СПб., 1899. — Т. 5. — Ч. 1. Основания этики.
24. *Сухов А. Д.* Религия как общественный феномен: Философия проблемы исследования. — М., 1973.
25. *Угринович Д. М.* Психология религии. — М., 1969.
26. *Щёкин Г. В.* Социальная философия истории (теория социального развития). — К.: МАУП, 1996.
27. *Щёкин Г. В.* Теория социального управления. — К.: МАУП, 1996.
28. *Яблоков И. Н.* Социология религии. — М.: Мысль, 1979.
29. *Malinowski B.* A scientific theory of culture and other essay. — N. Y., 1969.



## Раздел 2

---

---

# Религия как предмет социологического анализа

---

---

### 2.1. ОПРЕДЕЛЕНИЕ РЕЛИГИИ И ЕЕ КОРНИ

Религия трудно поддается определению. Некоторые ученые определяют религию как систему верований о сущности сил, управляющих в конечном счете судьбой человека, и связанных с ними ритуалов, исполняемых членами определенной группы [9, с. 461–462]. Предпринимались попытки найти во всех религиях сущностную составляющую (духовный опыт; контраст между сакральным и профанным; вера в богов или в единого Бога), с тем чтобы можно было описать “сущность” религии. Однако эти попытки наталкивались на препятствия: либо потому, что многообразие религий дает возможность найти противоречащие друг другу примеры, либо потому, что элементы, считающиеся сущностными, оказываются в некоторых религиях малозначимыми. Так, боги играют весьма не-

значительную роль, например, в буддизме. Более приемлемым методом, очевидно, был бы метод показа тех аспектов в религии, которые типичны для всех религий, хотя, возможно, и не универсальны. В частности, наличие ритуалов богослужения является типичным, однако в некоторых случаях ритуалы — отнюдь не главное.

Ответить на вопрос “Что такое религия?” социолог, по мнению М. Вебера, может лишь после того, как изучит этот феномен. М. Вебер не снимает проблему определения религии, а просто указывает, что социологическое определение религии должно основываться на эмпирических данных. Социолог должен располагать четким определением религии, с которым он мог бы работать, т. е. выделить религию из множества других явлений, определить объект исследования.

Весьма распространено в социологии толкование религии как особой формы общественного сознания, которая отличается от остальных его форм тем, что отраженные ею отношения между людьми в обществе и отношение людей к природе приобретают фантастический и мистический вид. Так, Д. Маркович считает, что представления о мире, которые дает религия, проявляются в человеческом сознании в виде иллюзий о существовании сверхъестественного существа или сверхъестественных начал, господствующих как в природе, так и в обществе. Поэтому, на его взгляд, *религию можно определить как упорядоченную совокупность учения, веры, чувства и культурной деятельности, связанных со сверхъестественным существом*. Религия представляет собой комплексную форму общественного сознания, элементы которого влияют на эмоции и волю человека [5, с. 246].

Подчеркивая системный характер религии и справедливо ориентируясь на выяснение миституционального характера религии, А. Харчев утверждал, что “религия представляет собой систему особых представлений, верований, которые всегда сопровождаются эмоциональными переживаниями, чувствами и специфическими религиозно-культовыми действиями, а также религиозную организацию: храмы, служителей культа (духовенство), паству (верующих)” [10, с. 320]. Как правило, наряду с этим в религии содержится определенный свод морально-этических норм и предписаний. В совокупности этот сложный комплекс многообразных элементов, среди которых центральное место занимают верования и эмоциональные переживания, составляет социальный институт религии.

Итак, под религией мы понимаем комплекс верований и практических действий, посредством которых люди общаются или пытаются общаться с реальностью, лежащей за пределами обыденного опыта. Сюда можно отнести все те явления, которые от других (этических, эстетических, политических и им подобных) отличаются именно как религиозные, т. е. все то, в чем человек выражает свою веру в сверхчеловеческую силу и что он делает, чтобы поддержать свою связь с ней. Практика же колдовства и заклинаний, призванная служить тому, чтобы отогнать или обезвредить злых духов, не является призывом к помощи сверхчеловеческих сил, несмотря на то, что ее часто путают с религией и причисляют к ней. В ответ на то, что сверхъестественное лежит за пределами сферы человеческого восприятия и потому не может быть предметом науки, можно возразить, что объект нашего исследования не само сверхчеловеческое, а то, что возникает из веры в него. Социология религии — наука не о “священном” и не об отношении человека к “священному”, это наука о человеке и его поведении, а следовательно, о его отношении и к такому, что он считает “священным”. Так, для М. Вебера религия как предмет социологического исследования является социологическим поведением человека, которое включает в себя отношение людей к другим людям, явлениям и лежит в “пределах опыта”, доступного наблюдению. М. Вебер провел четкую границу между социологическим определением понятия религии и определениями этого понятия, лежащими в “пространстве” теологии, философии, феноменологии, между тем, что видит в религии социолог и что — теолог или философ.

Итак, чтобы решиться рассматривать религию как предмет эмпирического исследования и начать изучать ее как человеческое “дело”, потребовалась значительная смелость. Ведь религия, в отличие от обычных вещей и явлений, в силу своей особой, божественной природы считалась “иррациональной”, недоступной научному анализу. Менее чем за полвека своего существования религиоведение превращается в официально признанную науку. Результаты, полученные религиоведами, стали использоваться не только светскими учеными и либеральными теологами, но и религиозными ортодоксами. Сегодня без них не может обходиться ни один представитель гуманитарных наук, ни один верующий или неверующий человек, размышляющий о судьбах своей страны и мировой цивилизации.

Как видим, за пределами социологии религии остаются определения, в основе которых лежит представление о некоей “силе” как особом виде действительности, отличном от действительности обычной, повседневной жизни. Эта “сила” понимается мистически — как сила, от которой зависит человеческая жизнь и вера в которую имеет существенные социально-психологические последствия. За пределами социологии религии лежат также определения, в основу которых положено понятие религиозного опыта. Наконец, вне пределов социологии религии находится понятие религии просто как совокупности многообразия явлений, структур, элементов, опыта, которые могут быть обозначены как религиозные объекты — догма (миф, учение), обряд (ритуал), религиозная община (церковь, секта, культ), личность (харизма). Если вернуться к определению религии М. Вебером, то он, будучи социологом, указывает не на структурный, а на функциональный признак религии как уникального социально-исторического явления — на рационализацию религией человеческих отношений к божественному, т. е. приведение этих отношений в систему, освобождение от всего случайного. Рационализация проявляется в том, что деятельность индивидов характеризуется выбором все более адекватных методов, средств, путей достижения определенных целей и знаменует тем самым новую ступень свободы человека — свободы от мистики случая, от магии, т. е. нефункциональных средств в стремлении к целям. Религия — этап на пути человека к свободе, шаг к рационализации мира, его “расколдовыванию”. Анализ религии оказывается прежде всего анализом поведения человека, направленным на соизмерение проявлений в нем магии и религии.

Почему же М. Вебер остановился на “предварительном” определении религии как социального поведения, суть которого — в “смыслополагании”, направленном на рационализацию человеческой деятельности? Почему он не вернулся к дефиниции религии “в конце” предпринятого им исследования? Ответ на поставленные вопросы дает выдающийся современный социолог религии В. Гараджа. Религиозное поведение, считает ученый, есть социальное поведение, в котором заключен некий смысл. Он подразумевается действующим субъектом, который знает его. Почему наблюдателю “со стороны” нелегко понять значение, смысл человеческого поведения? Потому что смысл, значение поступков человека, и в религиозном поведении в особенности, облачается в символическую форму. Одна из главных особенностей человеческого существования — способность

к созданию символов, концентрирующих “смыслы”. Два внешне очень разных, с точки зрения наблюдателя, действия для совершающих их людей могут иметь почти одинаковое значение, и наоборот — сходные действия, жесты и прочее могут иметь разное, подчас противоположное значение. Таким образом, социолог религии, определяя свой подход к ее исследованию как эмпирическое изучение поведения индивида или группы, не может понять и объяснить в теоретических обобщениях это поведение, не располагая знанием тех “смыслов”, тех систем значений, которые стоят за поведением изучаемых социологом индивидов и групп, т. е. содержательного элемента религии, выраженного в мифологии, теологии, философии, того элемента, который простым наблюдением невозможно “уловить” и исследованием которого с помощью свойственных им методов занимаются другие отрасли религиоведения [2, с. 36–37].

Для уточнения определения религии, понимания ее сущности необходимо обратиться к истокам и причинам ее возникновения.

Религия, насколько об этом свидетельствует история, существует в жизни человечества с незапамятных времен. В выяснении проблемы происхождения религии можно вычленить два противоположных подхода: богословско-теологический и научный. Странники первого подхода опираются на изложенный в первых двух главах Библии рассказ о том, как Бог сотворил человека из праха земного и вдохнул в него “душу живую”. Вплоть до середины XIX в. в качестве священной, “богодухновенной” книги Библия имела своеобразный иммунитет от посягательств науки, иммунитета, закрепленного строгими правилами церковных учреждений. Попытки критически взглянуть на библейский текст, под лингвистическим или историческим углом зрения, долгое время считались святотатством и покушением на религиозные верования. На базе библейского рассказа о божественном источнике религии возникает концепция “прамонотеизма”, или первобытного монотеизма. Впервые в сжатом виде она была сформулирована литератором и ученым Э. Лэнгом (1844–1912) в его книге “Становление религии”. В наиболее полной форме эта теория была изложена католическим пастором В. Шмидтом (1868–1954), посвятившим ее обоснованию 12-томный труд “Происхождение идеи Бога”. Суть теории “прамонотеизма” сводится к положению, что во всех существующих многообразных верованиях, в том числе верованиях самых отсталых народов, можно обнаружить остатки древнейшей веры в единого Бога-творца. Все предшествующие формы

религии представляют собой не что иное, как подготовительные формы на пути человечества к “истинной религии”.

Иную трактовку возникновения религии дает наука. А. Радугин справедливо замечает, что вопрос о сверхъестественном источнике религии остается “за скобками” научного подхода. Наука рассматривает религию как важный составной элемент культуры и применяет к изучению вопроса о ее происхождении все научные методы исследования. Исторические факты свидетельствуют о том, что на протяжении длительного времени, около 1,5 миллиона лет, происходил процесс становления человечества. Этот процесс состоял из ряда важных этапов и примерно 35—40 тысяч лет назад завершился формированием современного типа человека — *Homo sapiens* (человека разумного), который достаточно резко отличался от своих предполагаемых предшественников физическим строением, физиологическими и психологическими характеристиками, был способен к мыслительной деятельности. На основе исторических фактов, достижений археологии, антропологии, этнографии, сравнительного языкознания и других наук были сделаны выводы о возможности существования религии в тот период истории. Таким образом, религия существует с тех пор, как существует человек современного типа, человек разумный. Можно определенно утверждать, что никакого “дорелигиозного периода” в истории человечества не было. Выдвинутая в прошлом гипотеза о существовании “дорелигиозного периода” так и осталась гипотезой. Религия формировалась вместе с формированием человечества в процессе своей эволюции как часть человеческой жизни, культуры.

О существовании религиозных верований в тот период истории свидетельствует практика захоронения первобытных людей. Установлено, что сапиентный человек хоронил своих близких в специальных погребениях, причем над покойниками предварительно совершались обряды их подготовки к последующей жизни. Их тела покрывались слоем охры, рядом с ними клали оружие, предметы домашнего обихода, украшения и т. п. Следовательно, первобытные люди имели представление о том, что наряду с реальным миром существовал мир иной, где обитали умершие. Религиозные верования нашли отражение и в произведениях пещерной живописи. Большинство древних наскальных рисунков — это сцены охоты, изображения людей и животных, иногда людей, облаченных в звериные шкуры, а иногда — зооантропоморфных существ. Анализ этих рисунков позволил уче-

ным сделать вывод о том, что первобытный человек верил в существование особого рода связей между людьми и животными, а также в возможность воздействия на поведение животных с помощью некоторых магических приемов.

И все же археологических и этнографических фактов для ответа на вопрос — как же возникла религия? — явно недостаточно. И здесь наука вступает на зыбкую почву, а ученые вынуждены прибегать к гипотезам, предположениям, для подтверждения которых недостаточно эмпирического материала. Поэтому все существующие теории возникновения религии носят вероятностный и в значительной мере умозрительный характер. Тем не менее попытки представить логику возникновения религии имели место. Исходя из определенных методологических установок религиоведы пытаются осуществить историческую реконструкцию этого процесса. Основной принцип такой реконструкции состоит в признании положения, что возникновение и развитие любого элемента культуры могут быть объяснены из содержания общественно-исторической деятельности и общения человека. Сведения о религиозных верованиях мы получаем на основе сравнительного изучения религий, а также обращаясь к исследованию причин ее возникновения на уровне как теоретического, так и эмпирического познания.

В религии обнаруживается сущность определенного типа общественных систем, она выражает внутренние, глубинные, скрытые от непосредственного наблюдения уровни общественной реальности, следовательно, в религии есть нечто адекватное сущности общества. Сравнивая теоретическое познание с его противоположностью — с эмпирическим познанием, следует прежде всего отметить ту его особенность, что оно порождено сущностью познаваемого объекта и обусловлено практической необходимостью отражения этой сущности. Если на эмпирическом уровне мы имеем дело с явлением предмета, т. е. с тем, что лежит на поверхности, то теоретический уровень привязан к сущности, лежащей в глубине предмета, скрытой от внешнего взора. В этом — объективная основа теоретического познания, и в этом же — коренной, фундаментальный критерий отличия его от познания эмпирического. Таким образом, истоки специфики теоретического знания лежат не в нем самом, не в особенностях структурных связей его элементов, а в объективном предмете, детерминирующем само теоретическое познание.

Мы не можем определить религию с помощью формально-логической дефиниции через указание рода и видового отличия. В самой общей форме можно сделать вывод: религия есть сфера духовной жизни общества, группы, индивида, способ практически-духовного освоения мира и область духовного производства. В качестве таковой она представляет собой: 1) проявление сущности общества; 2) с необходимостью возникающий в процессе становления человека и общества аспект их жизнедеятельности; 3) способ существования и преодоления человеческого самоотчуждения; 4) отражение действительности; 5) общественную подсистему; 6) феномен культуры.

Следует также принимать во внимание детерминирующие религию факторы. И здесь важно ответить на вопрос, под влиянием каких факторов религия возникает, существует и воспроизводится. Можно выделить социумные, социокультурные, антропологические, психологические, гносеологические детерминанты, их обычно метафизически называют “корнями религии”.

В отечественной социологической литературе сложился общий подход к пониманию сущности и роли совокупности причин возникновения религии, который получил теоретическое оформление в учении о социальной сущности и природе религии. Этот подход является основой социологической теории религии. В ней выделяют **социальные, гносеологические и психологические корни религии**, причем *социальные корни* являются определяющими [10; 13]. Они представляют собой систему социальных отношений, детерминирующих возникновение, функционирование и воспроизводство религии. Исследование социальных корней религии позволяет понять причины ее возникновения, которые, в свою очередь, могут быть подразделены на “первичные” (материальные условия жизнедеятельности) и “вторичные” (различные компоненты надстройки: политика, государство, право, мораль и т. д.).

В литературе отмечается, что наряду с отличительными общими социальными причинами сохранения религии существуют и частные, проявляющиеся как на уровне различных социальных групп, так и на индивидуальном уровне. В трудовых коллективах в качестве таковых могут выступать определенного рода отчуждение людей, являющееся следствием неоднородности труда и несоответствия человека определенным видам деятельности, которые не удовлетворяют его; неудовлетворительная организация труда и распределения материальных ценностей; конфликтные ситуации, нарушающие нормальные

отношения в коллективе; низкий уровень зрелости самого коллектива и воспитательной работы в нем, развития справедливой системы стимулирования и оплаты труда, социального обеспечения работников и их семей. Рост безработицы, низкий уровень социальной защиты, обнищание большинства населения после распада СССР создали социальные предпосылки для резкого возрастания числа людей, обращающихся к религии. Ослабление и потеря социальных связей приводят к развитию индивидуализма, противопоставления личности и общества, что также создает предпосылки для обращения человека к религии. С перечисленными проблемами трудовых коллективов тесно связан рост бюрократизма, равнодушия, стяжательства и т. д.

Большую роль в сохранении и воспроизводстве религии играет семья. Как показывают данные социологических исследований, абсолютное большинство современных верующих стали таковыми именно благодаря семье, царящему в ней духу, традициям, устоям и т. д.

От социальных корней религии, как справедливо отмечают социологи, следует отличать ее *исторические корни*, под которыми подразумевается историческая обусловленность современной религии ее предшествующим развитием. Что касается ее *гносеологических корней*, то они связаны с формированием в сознании человека религиозных представлений в ходе его познавательной деятельности. Суть этих представлений заключается в абсолютизации субъективной стороны процесса познания, превратного отражения реальности. Формирование религиозного сознания связано с человеческой психикой, поскольку религиозные отправления всегда сопровождаются сильными эмоциональными настроениями. В этой связи выделяют *психологические корни* религии.

Поддерживая изложенную структуризацию корней религии, считаем возможным уточнить и дополнить ее, предлагая для этого использовать понятие “детерминанты” (от лат. *determinans* — обуславливающий, определяющий).

**Социумные детерминанты.** Связаны с жизнедеятельностью общества как целого, все элементы которого находятся во взаимосвязи и взаимозависимости. Важнейшим содержанием общественного бытия людей является производство материальных благ, благодаря которому удовлетворяются их разнообразные материальные и другие потребности. Материальные отношения — это “перводетерми-

нанты”. Но влияние этих “перводетерминант” на религию опосредованно. На религию оказывают “вторичное воздействие” различные области духовной сферы — политика, государство, мораль, искусство, философия, наука. Основу религии составляет совокупность общественных отношений, продуцирующих объективное бессилие людей перед внешними обстоятельствами.

**Социокультурные детерминанты.** Культура — это система материальных и духовных ценностей, вовлеченных в социально-прогрессивную творческую деятельность человечества во всех сферах бытия и познания. Культура не выступает особой сферой общества, подобно его экономической, социально-политической или духовной сферам. Характеризуя общество в целом, культура, выступая его своеобразным срезом, показывает, насколько социальная система способствует или не способствует развитию личности. Человек — одновременно основной субъект и объект культуры. Вне человека, вне его общественных отношений культура не существует. Культура — это производное самого человека во всем богатстве его общественных связей и отношений, во всей целостности его общественного бытия. Что представляя собой социокультурные детерминанты религии? В области культуры это такие явления, как деформация системы ценностей, наступление бездуховности, сдвиг приоритетов в сторону сциентизма, техницизма, вещизма, коммерциализации, широкое распространение шаблонной масс-культуры, тупики искусства и падение нравов, гипертрофирование гедонистических склонностей, порнографизация.

**Антропологические детерминанты.** Антропология (от греч. *ánthrōpos* — человек, *lógos* — слово, учение) — наука о происхождении и эволюции человека. Различные грани антропологического бумажного, разворачивающегося в наше время, касаются и вопросов, связанных с пониманием религии. Антропологический поворот в философии (философская антропология) выражается в стремлении обратиться к проблеме человека во всей ее многогранности. К антропологическим детерминантам религии относятся те стороны жизни человека как индивида и как “совокупного человека”, в которых обнаруживаются хрупкость бытия, ограниченность существования: болезни, эпидемии, алкоголизм, наркомания, генная мутация, уродство, смерть, снижение генофонда этноса до критического уровня, геноцид, угроза перерождения *Homo sapiens* и исчезновения человечества и пр. Размышление о человеке неотвратимо захватывает самый

широкий круг проблем. Антропологическая рефлексия затрагивает проблемы бытия, космоса, природы, жизни, тайн познания. В свою очередь, и осмысление данных тем выводит на проблему понимания человека. Ведь это он пытается разгадать секреты мироздания. Философская антропология — не только область философского знания, неотъемлемая составная часть религиоведения, но и особый метод мышления. Исходный пункт антропологического философствования — человек в конкретной ситуации: исторической, социальной, экзистенциальной, психологической.

**Психологические детерминанты.** Существуют в индивидуальной и общественной психологии, в тех психологических процессах, в которых переживаются ограниченность и зависимость бытия людей. Многие современные философы заговорили о потерянности человека. Какое зловещее открытие нашего столетия! Человек, оказывается, поступает безотчетно, не соотносясь с резонами разума. Его психика — огромноеместилище полуосознанных тревог, вязких страхов. Достаточно пустячного повода — и разрушительные предчувствия охватывают все существо человека. Отношения бессилия, зависимости, которые в данных условиях непреодолимы, неустранимы, порождают психологический комплекс, включающий в себя страх, отчаяние и в то же время ожидание лучшего, надежду на избавление от гнета чуждых сил. Невозможность освобождения действительного приводит к поискам освобождения духовного.

**Гносеологические детерминанты** (от греч. gnōsis — знание, познание). Представляют собой те моменты познавательной деятельности, которые делают возможным возникновение религиозных представлений, понятий, идей, мифов. Ориентация в мире всегда предполагает адекватное воспроизведение, отражение действительности. Это воспроизведение и составляет суть познавательного отношения к миру. Познавательное отношение человека к действительности представляет собой необходимую сторону всей системы его отношений к миру. Познавательная деятельность человека, вплетенная в ткань его реальной жизни, всегда неразрывно связана с работой его сознания, с эмоциями, волей, памятью, она предполагает также убежденность, веру, ошибки, иллюзии, заблуждения. Благоприятную гносеологическую почву для религии создают размежевание чувственной и рациональной ступеней познания и отрыв их от практики. Это имеет место как на ступени чувственного познания — ощущения, восприятия, представления, так и на уровне абстрактного мышления — понятия, суждения, умозаключения.

## 2.2. КЛАССИФИКАЦИЯ РЕЛИГИЙ

Как известно, проблема классификации какого бы то ни было объекта исследования является одной из приоритетных в любой отрасли знаний. В полной мере это суждение верно и в отношении классификации религий — проблемы систематизации всего многообразия знаний в религиозных верованиях. Отметим, что социологическому подходу к классификации религии предшествовали подходы в других отраслях знаний, методика которых была в дальнейшем учтена социологами.

Насколько известно науке, нигде и никогда не существовало такого народа, который был бы абсолютно безрелигиозным. Исследователь, поставивший своей целью постигнуть религию как нечто целое, неизбежно сталкивается с бесчисленными проявлениями этого феномена в каждую эпоху и в каждом регионе Земли. Эмпирически то, что называют религией, включает в себя мифологии народов, не имеющих письменности, с одной стороны, и абстрактные спекуляции тонченной религиозной философии, с другой. Исторически религия, как древняя, так и современная, охватывает и примитивную религиозную практику дикарей, и эстетически и символически рафинированное богослужение в обществах, имеющих письменную культуру и передовые технологии. В распоряжении религиоведа — огромный материал; его задача — найти принципы, которые помогли бы ему справиться с таким объемом информации и избежать путаницы. Как отмечал М. Мюллер, в основе всякой подлинной науки лежит классификация, и если нам не удастся классифицировать религиозные верования, придется сделать вывод, что научное изучение религии невозможно. Критерии, используемые для классификации религии, многочисленны. Возможно, наиболее общепринятым — и наименее удовлетворительным — является деление религий на истинную и ложные. В религиоведении это называется нормативной классификацией. Она не имеет научной ценности из-за своей субъективности и предвзятости. Фома Аквинский, например, различал естественную религию, т. е. разновидность религиозной истины, открываемой человеческим разумом самостоятельно, и религию откровения, или религию, опирающуюся на божественную истину. Мартин Лютер, великий протестантский реформатор, заявлял о ложности религиозных воззрений мусульман, евреев и католиков и придерживался убеждения, что образцом истинной веры является понимание с помощью благодати Божией евангельских текстов.

Распространенный и относительно простой принцип классификации основывается на географическом распределении религиозных общин. Такую классификацию можно обнаружить во многих работах по сравнительному религиоведению. Она составляет удобное обрамление для описания религиозной истории человечества. В целом же географические классификации неприемлемы, так как ничего не дают для понимания сущности и внутреннего духа религии. Большой интерес вызывают этнографические и лингвистические принципы классификации. М. Мюллер, которого часто называют “отцом религиоведения”, утверждал: “На ранних стадиях истории человеческого интеллекта уже существовала очень тесная связь между языком, религией и национальностью” [8, с. 111]. Эта идея положена в основу генетической классификации религий, рассматривающей их по принципу происхождения от общего источника. М. Мюллер и его последователи обнаружили черты сходства в образе жизни и религиях семитских и арийских народов. Под влиянием этого открытия многие ученые обратились к сравнительному изучению мифологий.

Что касается философских классификаций, то наиболее ярким примером может служить схема, разработанная Г. Гегелем в “Лекциях по философии религии”. Гегелевское понимание религии в общих чертах находится в русле его философской мысли: он рассматривает всю историю человечества как диалектическое движение к реализации свободы. Реальность истории, согласно Г. Гегелю, есть Дух, и история религии понимается им как процесс, посредством которого Дух, в силу своей логической природы следуя традиционной схеме движения (тезис, антитезис, синтез), приходит к полному самосознанию. Отдельные религии здесь представляют собой стадии процесса эволюции, т. е. последовательные шаги развертывания Духа, направленные к достижению абсолютной цели истории. Г. Гегель классифицирует религии в соответствии с тем, какую роль они сыграли в самореализации Духа. Исторические религии разделяются им на три большие группы, соответствующие стадиям диалектического движения. На низшем уровне развития, согласно Г. Гегелю, находятся природные религии, основанные главным образом на непосредственном сознании, вырастающем из чувственного опыта. В эту группу входят непосредственные, или магические, религии; религии Китая и Индии, включая буддизм; древние религии Персии, Сирии и Египта, образующие фазу перехода к новому типу. На следующем — про-

межуточном — уровне находятся духовно-индивидуальные религии, к которым Г. Гегель относит иудаизм (религию возвышенного), древнегреческую религию (религию красоты) и древнеримскую (религию целесообразности). На высшем уровне размещается абсолютная религия, или религия абсолютной духовности, которую Г. Гегель отождествляет с христианством.

Значительный прогресс в становлении научного религиоведения и в расширении научной базы для социологических классификаций был достигнут с разработкой морфологических схем, подразумевающих, что религии в своей истории проходят ряд последовательных стадий развития, причем каждая из них имеет четкие характеристики. Родоначальником морфологических классификаций является английский антрополог и религиовед Э. Тейлор (1832—1917). Его работа “Первобытная культура” — одна из наиболее глубоких в области религиоведения.

Начала классификации религий в социологии следует связывать с трудами М. Вебера, подразделявшего религии в зависимости от их подхода к вопросу спасения души. М. Вебер проанализировал различные воззрения на спасение души, обратив особое внимание на специфику понимания таких вопросов:

требуется ли спасение души пассивного созерцания (мистицизма) или активного управления своей волей (аскетизма);

происходит ли спасение души в этом или в каком-либо ином мире (во внутреннем мире человека или вне этого мира, в царстве небесном).

Попробуем с этих позиций рассмотреть различные религии. Например, у большинства восточных религий спасение души обретается на основе мистицизма — индуисты занимаются медитацией или йогой, буддисты воспевают духовное просветление. В западных религиях главное значение придается аскетизму, требующему самопожертвования и самодисциплины во имя достижения высокого идеала. Когда мусульмане жертвуют любимой пищей и не занимаются делами в праздник рамадана (напоминающий великий пост), они проявляют аскетизм.

К этим подходам добавим различия, с одной стороны, между этим и потусторонним мирами, с другой — между мистицизмом и аскетизмом. Конфуцианство, индуизм, иудаизм и католицизм различаются в зависимости от того, какие из этих особенностей преобладают.

Так, учение Конфуция предполагает спасение души в нашем, по-стороннем мире. Это мистическое вероучение призывает к созерцанию окружающего мира и достижению гармонии с ним. Индуизм также призывает к созерцанию, но главное в нем — вера в потустороннее перерождение душ.

В свою очередь, иудаизм подчеркивает значение активных действий — строгого ритуала. Окончательная награда воздается в этой жизни в результате Божьей милости или гнева. И наконец, православные и католики придают главное значение загробной жизни. Воскресение Христа в этих религиях — олицетворение веры в загробную жизнь; здесь призыв к самопожертвованию, самоотречению овеян духом аскетизма.

В последние десятилетия возник и укрепился интерес к феноменологии религии. Это новое направление в религиоведении, как уже упоминалось, восходит в своих истоках к феноменологической философии Э. Гуссерля. Феноменология религии соотносит представления, идеи, цели, мотивы практически взаимодействующих, находящихся в коммуникации индивидов с точки зрения реализующихся значений и смыслов и с учетом этого дает систематическое описание явлений религии, классифицируя их на основе сопоставления и сравнения. Исходя из этого классификация должна рассматриваться только как метод и инструмент. Таким требованиям в некоторой степени удовлетворяют классификации, разработанные социологами, в частности американским социологом Р. Белла, предложившим социологический подход к проблеме классификации религий.

Р. Белла — сторонник функционализма. Определив религию как совокупность символических форм, соотносящих человека с конечными условиями существования, Р. Белла обращает внимание на то, что не существует “совокупности символических форм”, которая выполняла бы функции религии для всех людей. Есть огромное многообразие таких форм, и задача социологии заключается прежде всего в том, чтобы обнаружить и классифицировать эти формы, а затем уяснить, к каким социальным последствиям приводит приверженность к той или иной форме. Р. Белла предложил пятиэтапную классификацию — примитивный, архаический, исторический, раннесовременный (раннемодерный) и современный (модерный) этапы, — в основу которой положил один признак — степень дифференциации системы религиозных символов. Возникающие на каждом из этих этапов религиозные комплексы имеют сходные характеристики, которые

Р. Белла изучает и классифицирует по следующим категориям: система символов, религиозные действия, религиозные организации и социальные последствия (см. таблицу).

**Стадии анализа религии по системе Р. Белла [9, с. 466]**

Категория	Пример	Система символов	Религиозное действие	Религиозная организация	Социальное значение
Примитивная	Австралийская	Родовые мифические изображения людей и предметов	Идентификация, “воспроизведение” историй о родовых изображениях	Церковь отсутствует; единство религии и общества	Укрепляет социальную солидарность
Архаичная	Полинезийская и африканская	Могущественные мифические существа (наподобие богов)	Поклонение и жертвоприношение	Различные культы	Требование социального конформизма
Историческая	Древне-еврейская	Разрыв между естественным и сверхъестественным	Спасение души на основе добрых деяний; концепция свободной воли	Церкви: отделение религиозной организации от других аспектов общества	Напряженность между религией и обществом
Ранне-модерная	Протестантская религия эпохи Реформации	Прямая связь между индивидом и сверхъестественной силой	Соответствует всей жизни; концепция веры	Добровольное членство в религиозной общине	Основная перемена в социальных системах
Модерная	Современные религии	Личность и ее долг	Поиск личностных этических принципов	В какой-то мере членство в церкви, но главное — личная ответственность	Возможно постоянное совершенствование всей культуры общества и ценностей личности

Как видно из таблицы, примитивная религия исчерпывается двумя символическими формами — ритуалом и мифом. На этом этапе еще не существует религиозной организации. Мифы в значительной степени связаны с деталями реального мира и представляют собой еще весьма зыбкие, текущие образования типа “сна наяву”, “мечтания”. Архаическая религия включает в себя, согласно Р. Белле, неолитические религии значительной части Африки, Полинезии и туземного Нового света, а также религии бронзового века, получившие распространение как в Старом, так и в Новом свете. Вместе с архаическими пластами в более развитых религиях — это огромная часть религиозной жизни человечества. Продвижение от примитивной религии к архаической проходило в разных социальных условиях по-разному.

му, но общая основа этого сдвига — появление в обществе социального расслоения. Возникает организация религиозной деятельности в виде культа, с комплексом богов, жрецов, богослужений и жертвоприношений, часто — с обожествляемой или первосвященнической царской властью. Комплекс мифов и ритуалов, присущих примитивной религии, сохраняется и в структуре религии архаической, однако по-новому разрабатывается и систематизируется.

В исторической религии уже ясно выражено представление о трансцендентном — совершенно отличной (лежащей за пределами сознания и познания) сфере действительности, которая имеет для религиозного человека наивысшую ценность. Это решающий поворот в истории религии: отныне Бог противопоставлен миру, а мир лишен самостоятельной ценности. Исторические религии — религии мироотрицания, “неприятя мира”. Это эпоха расцвета “религий спасения”, которые ищут пути спасения души; с точки зрения Р. Белла, — это важнейшая стадия религиозной эволюции. Глубокие изменения претерпевают не только взгляд на мир и понимание смысла человеческой жизни, происходит коренное изменение организации религиозной жизни. Именно на такой стадии возникают религиозные организации людей, отдельные от других социальных форм их организации; возникает “церковь” уже не в Дюркгеймовом понимании — как “община верующих”, идентичная клану, — но в собственном смысле слова, когда она представляет собой нечто самостоятельное по отношению к государству.

Историческая религия — совокупность всех религий, которые М. Вебер называл “мировыми религиями”, — иудаизма, буддизма, индуизма, конфуцианства, христианства, ислама. Все они принадлежат к одной эволюционной стадии, и все они очень разные — над каждой исторической религией довлеют исторические обстоятельства ее возникновения.

Раннесовременная (раннемодерная) религия — протестантизм эпохи Реформации и другие подобные ему движения — знаменовали собой сдвиг в сторону посюстороннего мира в качестве главной сферы религиозного действия: спасения нужно искать не в бегстве от мира, а в гуще мирской деятельности. Деятельность в миру стала главным средством прославления Бога, тогда как прежде требовалось либо соблюдение закона, либо участие в сакраментальной системе, либо совершение мистических действий. Между человеком и Богом не должно быть посредников, вера — прямая связь человека с Бо-

гом, его индивидуальное отношение со “священным Космосом”. Церковной иерархии противопоставляется идея “всеобщего священства”, отдельным добрым делам и соблюдению обрядности — служение Богу всей жизнью и чистотой веры.

Наконец, добровольное членство в религиозной общине выражает также сдвиг религиозных верований в сторону большей связи с индивидуальным жизненным опытом: Слово Божие обращено к каждому в отдельности и ко всем вместе, и каждый понимает его по своему разумению. Роль религии в обществе резко возрастает. Не выходя за рамки символической структуры исторической религии, раннесовременная религия, по словам Р. Белла, сумела переформулировать ее таким образом, чтобы направить дисциплину и энергию религиозной мотивации на дело преобразования светского мира, что позволило достичь поразительных результатов в экономике, политике, образовании, науке, праве — в культуре вообще.

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

В. Гараджа, глубоко проанализировавший труды Р. Белла, пишет, что американский социолог констатирует сдвиг от раннесовременной религии к современной в большинстве наиболее развитых стран, сдвиг к пониманию религии как поиска личностных этических принципов, сдвиг от церковной приверженности к личной ответственности

ти. Р. Белла полагает, что социальная роль религии возрастает в связи с этими изменениями, поскольку областью ее деятельности становится сфера постоянного совершенствования всей культуры общества и ценностей личностной системы. Новый тип религии имеет личностный и индивидуалистический, но отнюдь не асоциальный или аполитичный характер. Важным представляется напоминание о том, что даже в самых развитых обществах сохраняется и очень силен нижний слой примитивного и архаического: он господствует сегодня в жизни людей: “Любое крупное современное общество представляет собой лабораторию для изучения всех мыслимых типов религиозной ориентации” [1, с. 280].

Поскольку в большинстве обществ сегодня наблюдается огромное многообразие религий, в них присутствует, по утверждению Р. Белла, также в качестве единого измерения религиозной жизни “гражданская религия”, которая служит более или менее согласованной основой для религиозного единства общества (даже там, где религиозный плюрализм носит наиболее ярко выраженный характер). Это нечто близкое “национальной вере”, признанию неких общих “святынь” чаще всего чисто секуляризационного характера. Гражданская религия функциональна в условиях не только религиозного плюрализма, но и наличия значительных слоев тех, кому в поисках личного смысла жизни ничего не говорит ни одна из существующих религий. Это постоянно расширяющаяся и весьма влиятельная группа, которой требуются недогматические системы мышления с высоким уровнем самопознания. Гражданская религия, однако, вовсе не подразумевает санкционирования нации в качестве высшей религиозной цели и социального прогресса в качестве религиозного абсолюта [2, с. 112–117].

Разумеется, этим не исчерпываются критерии классификации религий. Достаточно распространен подход, при котором за основу классификации берут структурные элементы религии и исходя из этого выделяют следующие типы религий: догматический, эмоционально-этический, ритуальный и традиционалистский [5, с. 249]. К *догматическому* типу относятся те религии, в которых детально разработано и развито вероучение, а от верующего требуются знание и усвоение этого учения (таково, например, католичество). К *эмоционально-этическому* типу принадлежат религии, в которых особое внимание уделяется нравственному воспитанию верующего и совершению верующим нравственных деяний (такова, например, буд-

дистская религия). К *ритуальному* типу относятся религии, в которых особое место отводится исполнению религиозных обрядов, к *традиционалистскому* — религии, в которых большое значение имеет способ совершения религиозных обрядов, причем последние заключают в себе значительное количество элементов старинных народных верований и обычаев.

Подобный подход к классификации религий, который можно назвать “структурным”, имеет право на существование и свои преимущества. В то же время следует иметь в виду, что в подходах к структуризации религии в социологии существуют разные точки зрения, которые проанализируем в следующем разделе.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ И РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Белла Р. Социология религии // Американская социология: Перспективы, проблемы, методы. — М., 1972.
2. Гараджа В. И. Социология религии. — М., 1996.
3. Ерышев А. А. Религиоведение. — К.: МАУП, 1999.
4. Лукашевич М. П., Туленков М. В. Спеціальні та галузеві соціологічні теорії. — К.: МАУП, 1999.
5. Маркович Д. Общая социология: Пер. с серб.-хорв. — Ростов-н/Д: Изд-во Ростов. ун-та, 1993.
6. Основы религиоведения / Под ред. И. Н. Яблокова. — М., 1994.
7. Радугин А. А. Введение в религиоведение: Курс лекций. — М., 1996.
8. Самыгин С. И., Нечипуренко В. Н., Полонская И. Н. Религиоведение: социология и психология религии. — Ростов-н/Д, 1996.
9. Смелзер Н. Социология: Пер. с англ. — М.: Феникс, 1994.
10. Социология / Г. В. Осипов и др. — М.: Наука, 1990.
11. Соціологія: Короткий енциклопед. словник / За заг. ред. В. І. Воловича. — К.: УЦДК, 1998.
12. Щёкин Г. В. Религии мира. — К.: МАУП, 1995.
13. *Энциклопедический социологический словарь* / Под общ. ред. Г. В. Осипова. — М.: ИСПИ РАН, 1995.



## Раздел 3

---

---

# Структура и функции религии

---

---

### 3.1. СТРУКТУРА РЕЛИГИИ

Элементы и структура религии формируются и видоизменяются в ходе истории. В первобытном обществе религия как относительно самостоятельное образование еще не выделилась. В дальнейшем, став в определенной мере самостоятельной областью духовной жизни, она вместе с тем все более дифференцировалась, в ней вычленились элементы, складывались связи этих элементов.

Один из возможных вариантов структуризации религии предложен Д. Марковичем [6, с. 245]. Структуру религии, согласно Д. Марковичу, образуют пять элементов. **Первый** представляет собой саму *идею* сверхъестественного существа. **Второй** элемент заключается в чувстве *уважения* и *страха*, которые религиозный человек испытывает перед сверхъестественным существом. **Третьим** элементом являются религиозные *символы*, которые представляют сверхъестественное существо (поскольку оно не поддается непосредственному созерцанию) и посредством которых рели-

гиозный человек устанавливает с этим существом контакт. **Четвертым** элементом выступает *ритуал*, т. е. особые действия религиозного характера (молитвы, жертвоприношения и т. п.), с помощью которых религиозный человек обращается к божеству. Наконец, **пятый** элемент составляют *религиозные организации* и *служители*, способствующие осуществлению коммуникации религиозного человека со сверхъестественным существом.

В процессе развития социологии религии и других религиоведческих наук возникла еще одна пятиэлементная структура религии, включающая в себя следующие элементы: доктрину, миф, этические ценности, ритуалы и другие формы культовой практики, а также различные формы распространения религии.

*Доктрина* представляет собой относительно абстрактную систему, являющуюся результатом рефлексивной деятельности и возникающую благодаря потребности дать четкое определение того, что считать ортодоксальным, а что — еретическим. Доктрина играет особую важную роль в религиях, имеющих письменную традицию и принадлежащих крупным цивилизациям, но имплицитно (лат. *implicite* — включает в себя) она содержится и в религиях сравнительно небольших, бесписьменных обществ. Тем не менее отчасти потому, что религия есть прежде всего сфера чувств, она часто находит выражение в символических формах — в мифах и легендах. Для большинства религий характерно наличие мифов о сотворении мира и происхождении первых людей.

Некоторые исследователи [10] высказывают интересные мысли, касающиеся имперсоналистских представлений об Абсолюте, которые характерны главным образом для религий Индии и Дальнего Востока. Так, в Упанишадах, священных текстах индуизма, о божестве говорится как о Брахмане, безличном существе. Просветление Будды трактуется как переживание, в результате которого он обрел умиротворенность и знание. Поэтому в буддизме тхеравада Абсолют предстает даже не как отдельное существо, а как состояние (нирвана), которое с трудом поддается словесному описанию и дается человеку через ощущение предельного освобождения и блаженства. В буддизме махаяна Абсолют обычно описывается как Пустота. Классическая книга даосов “Да дэ цзин” утверждает, что имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя. Христианские мистики святой Хуан де ля Крус, исламские мистики-суфии и другие единомышленники в том, что их переживания божественного Присутствия невыразимы средствами обычного языка.

Однако подобное имперсоналистское понимание Абсолюта часто совмещается с восприятием божества как личности. В религиях Индии и Китая господствует идея, что на своем низшем уровне Абсолют манифестирует себя как личность, Пустота — как небесный Будда, Вишну — как Брахман или Шива, Дао — как мать всех вещей. В свою очередь, и в монотеизме персонализированное понимание Бога описывается как “не это” и “не то”, поскольку Его сущность выходит за пределы человеческого понимания.

Обычно Абсолют рассматривается как личность, когда Его воспринимают через переживание нуминозного, как, например, в пророческих видениях Исайи и Мухаммеда. Личностное начало в Боге подчеркивается в тех религиях, которые содержат в той или иной форме идею о возможности Его физического воплощения. Так, согласно индуизму, бог Вишну неоднократно воплощался в различные земные существа. Одной из его аватар (воплощений) был Кришна, который, как описано в знаменитом разделе Бхагаватгиты, раскрыл свою божественную природу царевичу Арджуне. Но наиболее полным выражением такого типа религии стало вероучение христианства о жизни и проповеди Иисуса Христа как Сына Божия. В противоположность христианству иудаизм и ислам отвергают возможность воплощения Бога в человеческом теле, поскольку тогда Он опускается на уровень тварности.

Для монотеизма существует единый и единственный Бог; иных богов нет. Поклонение лжебогам рассматривается как идолопоклонничество.

Но для других традиций и, возможно, для всех этнических религий поклонение менее значимым богам наряду с верховным божеством допустимо. В большинстве религий Африки верховное божество считается слишком удаленным от человека с его повседневными делами, и за содействием в последних обращаются с молитвой к более близким и доступным сверхъестественным силам. В индуизме традиционный пантеон включает в себя 330 млн богов, но при этом менее значимые божества рассматриваются как проявления Единого Высшего Начала. Хотя в буддизме тхеравада нет верховного божества, существование богов не отрицается. Однако они не имеют особой духовной значимости, поскольку не оказывают человеку помощи в его движении к финальному освобождению.

Религия предполагает и веру в духовные существа, не обладающие божественной природой. Это умершие далекие предки, ангелы

и демоны. Культ предков особенно характерен для китайской традиции, в то время как в христианстве святые иногда рассматриваются в качестве “духовных праотцев”. Буддизм махаяна рекомендует верующим обращаться за помощью к бодхисаттвам. Дьявол играет особо важную роль в представлениях христиан и мусульман, а в буддизме действует аналогичная фигура — Мара, воплощение космических сил зла [10, с. 74—75].

Религия проявляется через многообразные традиции, которые можно классифицировать:

- традиция авраамического монотеизма, вырастающая из древнего иудаизма и включающая в себя иудаизм, христианство и ислам;
- традиция индийского происхождения, представленная индуизмом, южным буддизмом (тхеравада), джайнизмом и сикхизмом;
- дальневосточная традиция — конфуцианство, даосизм.

Американский социолог Т. Парсонс (1902—1979) рассматривает человеческое действие как самоорганизующуюся систему, специфика которой (в отличие от систем физического и биологического действия) заключается прежде всего в символичности, наличии символических механизмов регуляции. Символы в человеческом поведении играют большую роль, а в религиозном — в особенности. Символ — знак, образ, представляющий какую-то другую вещь, а чаще — воплощающий какую-либо идею. Символами могут служить объекты или вещи (например, крест — символ христианской веры), поведение (крестное знамение, коленопреклонение перед алтарем и т. д.), мифы или предания (например, библейское повествование о сотворении мира), даже люди (например, Сократ как символ мудрости). В религии символы незаменимы потому, что представляют нечто такое, что иным путем не может быть выражено вообще. Они — единственный способ выразить то, что “по определению” является невыразимым, — священное, т. е. то, что не есть “вещью среди вещей”, а чем-то совершенно особым. Понимание религии многими учеными основывается на различении “священного” и “профанного”. С помощью этих понятий определяет религию Э. Дюркгейм.

Религиозные символические системы относятся к макроуровню социальной жизни. Иными словами, религиозные символы обеспечивают осмысленность человеческого поведения, соотнося его с общим пониманием смысла жизни в контексте мироздания и общего порядка бытия. Религия занимается не столько конкретными вопро-

сами 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 смысл человеческой жизни, т. е. помещают негативный опыт в рамки общей картины мироздания, в которой этот опыт получает объяснение и которая тем самым дает человеку эмоциональное утешение.

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 (познаваемых) 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.

Более конкретно эти общие теоретические положения ученые рассматривают в ходе анализа религиозно-символической системы, которую составляют ритуал, миф, этос и мировоззрение. Например, выполнение ритуалов, или церемониальных актов, предписываемых религиозной традицией, составляет специфический тип поведения, который можно проследить в любом известном науке обществе. Поэтому ритуал можно рассматривать как информацию, позволяющую дать определение и описание человеческой реальности. В. Гараджа считает, что ритуальное действие является формой социально санкционированного символического поведения и в отличие от обычая лишено утилитарно-практических целей. Его назначение в другом: выполнять коммуникативную роль, символизировать определенные значения и установки в отношениях как повседневной, так и официальной жизни, играть существенную роль в социальном воспитании, контроле, осуществлении власти и т. д.

Известны три наиболее общепринятых подхода к проблеме сущности и происхождения ритуала.

1. *Генетический подход* представляет собой попытку объяснить ритуал, как и религию в целом, с помощью теории их исторического

происхождения. В большинстве случаев подобные теории основываются на эволюционной гипотезе развития ритуала на протяжении истории человечества. Базисной посылкой этого подхода является идея воспроизведения онтогенезом (развитием индивидуального организма) в ускоренной форме филогенеза (эволюции вида), согласно которой, например, человеческий эмбрион в своем развитии проходит последовательно все стадии эволюционной истории человека. Отсюда создание исчерпывающей теории ритуала зависит от того, будут ли обнаружены следы древнейших культур и культов. Ученые, которые разделяли эту идею, полагали, что если им удастся обнаружить исторический первокульт, они смогут с его помощью дать объяснение всем современным ритуалам.

Многие авторы стали сторонниками данного подхода, и на его основе возникло множество гипотез. В поисках первокульта исследователи обратились от хорошо известных и обладавших письменностью культур к бесписьменным, казавшимся менее сложными. Понятие “примитивная религия” и “примитивная культура” родились в рамках именно этого подхода. В качестве первокультуры и первокульта выбирались самые различные культуры и ритуалы; жертвоприношения человека и животных стали одной из главных тем ученых спекуляций; причины и мотивы возникновения ритуалов жертвоприношения обсуждались ведущими научными авторитетами. С точки зрения британского историка-востоковеда У. Робертсона Смита (1846–1894), внесшего большой вклад в развитие библеистики, жертвоприношения мотивировались стремлением первобытных народов к установлению более доверительных отношений со своими богами. Таким образом, представители этого подхода стремились найти истоки ритуальной практики в тотемистических культурах. Многие авторы рассматривали тотемизм как самую раннюю стадию развития религии и ритуала. Однако им так и не удалось достичь согласия по поводу общей стадияльной схемы эволюции религиозных верований и культов. Согласно взглядам ряда ученых, ритуалы очищения, приношения даров, искупительных жертвоприношений и богослужения представляют собой вторичную стадию развития первобытного жертвенного ритуала.

2. *Функциональный подход* к изучению ритуального поведения, сложившийся на основе трудов У. Смита, Дж. Фрэзера и Э. Дюркгейма, предполагает совершенно иной подход. Авторы учебного пособия “Религиоведение: социология и психология религии” [10]

отмечают, что лишь немногие из современных исследователей религии начинают с поиска истоков мифа, поклонения и ритуала. Эволюционно-генетическая гипотеза ритуального поведения отвергнута большинством ученых как совершенно бесплодная с точки зрения объяснения природы религии. Гипотезы такого рода не могут быть верифицированы, и поэтому их невозможно ни принять, ни отвергнуть. Отказавшись от попыток генетического объяснения ритуала, ученые обратились к эмпирическим данным, собранным путем длительных наблюдений.

Если для генетического подхода центральным было понятие истока, то центром функционального подхода становится понятие функции. Иначе говоря, здесь пытаются определить природу и сущность ритуала исходя из той функции, которую он выполняет в обществе. Функционализм пытается объяснить ритуальное поведение, используя такие понятия, как “индивидуальные потребности” и “социальное равновесие”. Ритуал здесь рассматривается как адаптационная реакция человека на воздействие окружающей социальной и физической среды. Этот подход был принят большинством ведущих авторитетов социологии религии; его разделяют Б. Малиновский, А. Радклифф-Браун, Э. Эванс-Причард, Т. Парсонс, Э. Лич.

3. *Религиоведческий подход* к проблеме ритуала связан с исследованиями в области религиоведения и истории религии. Различие между этим подходом и двумя описанными ранее заключается в том, что большинство религиоведов, признавая правомерность критики эволюционной гипотезы со стороны функционализма, все же отвергают и последний как неадекватное объяснение природы ритуала. Большинство видных историков религии — Герард ван дер Леу, Рудольф Отто, Иоахим Вах, Мирча Элиаде и другие — придерживаются точки зрения, что смысл ритуального поведения состоит в выражении интуиции священного, т. е. трансцендентной, запредельной реальности. Этот подход, однако, никогда не предлагался в качестве попытки объяснить природу ритуала. Как научная гипотеза он еще менее подлежит верификации, чем эволюционизм, поскольку существование самой трансцендентной реальности методами науки не может быть ни подтверждено, ни опровергнуто [10, с. 373–376].

Религиозные ритуалы, вместе с соответствующими верованиями, направлены на “священные вещи”. То же можно сказать и о магических ритуалах. В обоих случаях ритуал предстает как символическая реализация тех или иных верований. Религиозный ритуал свя-

зан с мифологическим сознанием как основным способом понимания мира и разрешения противоречий. Человек периода первобытных представлений видел именно в ритуале смысл жизни и ее цель. Это уже религиозный, а не магический ритуал. Магический ритуал — это, собственно, колдовское действие, заговор, заклинание; попытка воздействия на явления окружающего мира, основанная на неадекватном представлении о связях между ними. Носителем, исполнителем этого действия является индивид, а не коллектив. Магический ритуал ориентирован прагматически — в большей степени на “материальный” результат, чем на ценности знакового порядка. Что же касается религиозного ритуала, то он ориентирован на ценности знакового порядка. Человеческое общество в первобытных представлениях само выступает как часть Космоса: все входит в состав Космоса, который образует высшую ценность. Для такого сознания существенно, подлинно, реально лишь то, что сакрализовано (сакрально отмечено), а сакрализовано лишь то, что составляет часть Космоса, выводимо из него, причастно к нему. Религиозный ритуал, таким образом, является тем действием, которое обеспечивает спасение “своего” Космоса и управление им. Воспроизведение акта творения в ритуале актуализирует структуру бытия, придавая ей подчеркнутую символичность, и служит гарантией безопасности и процветания коллектива. Космологический миф — руководство жизни для человека той эпохи. Только в ритуале достигается высший уровень сакральности и одновременно обретается чувство наибольшей полноты жизни. В жизни архаичных сообществ ритуалы занимали главное место, им посвящалось много времени. В их религии ритуал был основным, мифология служила своего рода пояснением, комментарием к нему.

Христианская церковь, исповедуя религию “духа и истины”, не упразднила храмовое богослужение, ритуалы, культ в качестве внешнего символа духовного служения. Современные богословы, осуждая “обрядоверие”, 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 всеожжений и жертв “очищение сердца”, справедливость, вера, нравственный подвиг. Однако религиозная вера живет в символике ритуала, и, по суждению А. Меня, недостаточно носить Бога в сердце и стремиться исполнять Его волю в повседневной жизни.

На основе ритуалов и мифов как опорных элементов религиозно-символической системы в религии получают развитие концепции общего порядка бытия — мировоззрение и общепринятые, устойчивые установки и мотивации, ценности и нормы — религиозный этос. 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 и делает приемлемым этос в качестве исходной установки в отношении мира. В христианском мировоззрении это — противопоставление (в мифе о грехопадении) мира, каким он есть, и мира — каким он должен быть. Отсюда — религиозная этика неприятия мира или его принятие на определенных условиях: мир не безнадежен, он спасен искупительной жертвой, “крестом”, человеческая жизнь в “этом” мире обретает смысл, ей открыт “путь” — путь следования образцу, воплощенному в богочеловеке, который говорит: я есть истина, жизнь и путь [11, с. 462–463].

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. Если почему-либо религиозная космология оказывается недостаточно убедительной, это приводит к потере ценностных ориентаций, стиля жизни. Э. Дюркгейм полагал, что опыт аномии можно описать как отсутствие целей, утрату идентичности, этических ценностей, как социальную неукорененность индивида. Люди болезненно переживают утрату ощущения прочно устроенного мира и незыблемого морального порядка, утрату смысла жизни.

Известный интерес представляет схема структурирования религии, предложенная Джонстоуном [2, с. 63–66]. Она состоит из **пяти основных элементов**, помогающих понять, является ли религией система верований. *Во-первых*, религия предполагает наличие *группы* верующих, хотя и может быть связана с глубоко личным переживанием. Социологов интересуют религиозные группы и то, чем они отличаются от других групп в обществе. Исследование религии опи-

рается на изучение определенных общностей, например католиков, протестантов, иудаистов или таких организаций, как секты.

*Во-вторых*, религия ассоциируется с понятиями, которые считаются *священными*. Она проводит различие между предметами повседневной жизни и необычными явлениями — чудесами. Эти явления становятся священными потому, что считаются связанными с чем-то сверхъестественным — с какой-то силой или существом, возможности которого не ограничены законами природы. В различных религиях существуют свои священные предметы и события.

*В-третьих*, религия подразумевает определенную совокупность верований — *вероисповедание*. Эти верования объясняют человеческую натуру, окружающую природу и сверхъестественные силы, которые считаются священными.

*В-четвертых*, религия предполагает особую совокупность действий или ритуалов. *Ритуалы* — образцы поведения по отношению к священным и сверхъестественным силам (например, проходя мимо церкви, католик крестится или произносит молитву). Э. Дюркгейм определил ритуалы в качестве ценностей, предписывающих, как людям следует себя вести в присутствии священных предметов. Сами ритуалы не заключают в себе религиозного смысла. Однако они приобретают религиозное значение, когда люди используют их в определенных ситуациях для выражения своей связи со священными силами.

Наконец, *в-пятых*, религия включает в себя некоторые представления о праведном образе жизни. Большинство религий предписывают верующим систему заповедей, или норм, регулирующих поведение. Эти нормы определяют, как следует себя вести при различных обстоятельствах. В таких массовых и сложных религиях, как христианство, иудаизм или ислам, сформулированы четкие моральные принципы. Наверное, самый наглядный пример — десять христианских заповедей, запрещающих убийство, прелюбодеяние и другие грехи.

В современной отечественной социологической литературе отмечается тенденция при структуризации религии не ограничиваться гносеологической и психологической сторонами религии, а включать в структуру и организационные элементы.

Так, в конце 80-х годов XX в. в структуре религии, как правило, выделяли три основных элемента — религиозное сознание, религиозный культ и религиозные организации [4, с. 284].

Религиозное сознание представляет собой искаженное, фантастическое отражение людьми господствующих над ними природных

и общественных сил; при этом “земные силы принимают форму неземных” [7, с. 328]. Главным признаком религиозного сознания является вера в реальность сверхъестественного.

Религиозный культ есть система символических действий, с помощью которых верующие стремятся воздействовать на сверхъестественное.

Для объединения верующих существуют религиозные организации (церковь, секта и т. п.) и особая группа людей — духовенство, в функции которого входит руководство религиозными культовыми действиями.

Некоторые авторы [12, с. 322] наряду с религиозным сознанием и религиозной организацией рассматривают в качестве третьего элемента религиозную деятельность.

Характерно, что проблема структуризации религии с развитием ее как социального явления не утратила остроты. По-прежнему остается дискуссионным вопрос о принципах членения и выделения структурных элементов в подсистеме религии.

Опираясь на принципы структурно-функционального анализа, И. Яблоков исследовал три схемы выделения элементов [16]. Одна из них ориентирует на поиск “субстанциальных” элементов, которые выступают в качестве носителей религии. С этой точки зрения “несущими” элементами могут быть: “максимальная группа религиозных людей”, “минимальная группа религиозных людей”, “верующий индивид”. Понятно, что в ходе конкретного анализа может возникнуть потребность выделения единиц, расположенных между максимальной и минимальной группами. Вторая схема основывается на дихотомии “сознание — деятельность” и предполагает выделение “религиозного сознания” и “религиозной деятельности”. Третья схема учитывает аспект упорядоченности. В этом плане можно говорить о “системе связей и отношений”, о “нормативной системе”, об “управлении”.

Дальнейший поиск оптимального варианта структуры религии связан с “наложением” друг на друга различных схем и отыскания комплекса, элементы которого синтезировали бы различные основания. В то же время следует заметить, что при осуществлении операции “наложения” появляется множество точек пересечения. Однако это множество не будет достаточно операциональным. Требуется новый синтез, обеспечивающий выделение минимума узлов, но таких, которые заключали бы в себе необходимое богатство сторон, свойств, признаков.

В результате поиска в отечественной социологии религии выкристаллизовались следующие ее структурные элементы: 1) религиозного сознания; 2) религиозной деятельности; 3) религиозных отношений; 4) религиозных институтов и организаций.

Заслуживает поддержки мнение социологов, что если в качестве объекта изучения выступает религия как социальная подсистема, указанные элементы можно считать максимальным пределом ее членения. При дифференцированном рассмотрении каждого элемента обнаруживается его определенная степень сложности. Структурно-функциональный анализ в таком случае становится средством изучения структуры и функций выделенных элементов.

## 3.2. ФУНКЦИИ РЕЛИГИИ

В отечественной литературе сложились два подхода к пониманию функций религии.

Первый из них состоит в том, что исследователи пытаются определить, выделить, к примеру, “специфически религиозную” функцию, функцию “фиктивного регулирования”, связанную с ложным истолкованием и иллюзорным восполнением действительности. Д. Угринович полагает, что “специфической для религии” является функция иллюзорно-компенсаторная. При этом подчеркивается, что определенный тип общества, определенные социальные системы обладают потребностью в “фиктивном регулировании” или в “иллюзорном восполнении”. А. Сухов считает, что все функции религии носят характер “специфически религиозный”. Вместе с тем для подобного подхода недостаточно, на наш взгляд, оснований. Рассмотрим, в частности, “иллюзорно-компенсаторную” функцию, которую религия реализует в качестве иллюзорного средства, призванного смягчить реальное бессилие людей перед природой и общественными силами [12, с. 331]. Однако, как известно, такую же функцию могут выполнять произведения искусства. Присуща эта функция и нерелигиозным ложным (“фиктивным”) идеям, ценностям, нормам. Подобная “неспецифичность” свойственна и другим функциям религии, в частности мировоззренческой. Ведь мировоззрение формируется и философией.

Убедительнее выглядит второй подход, суть которого состоит не в “специфических для религии” функциях, а в специфичности вы-

полнения религией тех или иных социальных функций, которые обусловлены потребностями общества, социальных групп и индивидов [16, с. 117–118].

Придерживаясь методики второго подхода, рассмотрим кратко существенные характеристики основных функций религии.

**Мировоззренческая функция.** Религия включает в себя определенное миропонимание (объяснение мира, места человека в нем, природы человека и т. д.), мироощущение (эмоциональное отражение внешнего мира и самочувствие человека), оценку мира, мироотношение. Религиозное мировоззрение реализуется в поведении и отношениях верующих, в структуре религиозных организаций.

Под мировоззрением обычно понимают совокупность взглядов, оценок, принципов, определяющих самое общее видение, понимание мира, места в нем человека и вместе с тем жизненные позиции, программы поведения, действий людей. Особенность религиозного мировоззрения вытекает из самого функционального подхода к религии, призванного определить те задачи, которые решает религия в общественной системе.

Одной из таких задач является объяснение с целью преодоления двойственности существования человека как природного и в то же время социального, мыслящего существа. На эту сторону мировоззренческой функции религии обращает внимание американский философ и социолог Э. Фромм. Проблема сущности человека понимается им как глубинное экзистенциальное рассогласование. Поступки людей, считает Э. Фромм, уже не определяются инстинктами. В сравнении с животными инстинкты у людей слабы, непрочны и недостаточны для того, чтобы гарантировать им существование. Кроме того, самосознание, разум, воображение и способность к творчеству нарушают единство со средой обитания, которое присуще животному существованию. Человек знает о самом себе, о своем прошлом и о том, что в будущем его ждет смерть, о своем ничтожестве и бессилии. Человек остается частью природы, но он неотторжим от нее. Он понимает, что “заброшен” в мир в случайном месте и времени, осознает свою беспомощность, ограниченность своего существования. Над ним тяготеет своего рода проклятие: человек никогда не освободится от этого противоречия, не укроется от собственных мыслей и чувств, которые пронизывают все его существование. Человек, отмечает Э. Фромм, — это единственное животное, для которого собственное существование является проблемой: он ее должен решить,

и от нее никуда не уйти. Возникшая двойственность человеческого бытия нарушает его прежнюю гармонию с миром природы. Перед ним встает задача восстановить единство и равновесие с этим миром, прежде всего в сознании, с помощью мышления. С этой стороны религия выступает как ответ человека на потребность в равновесии и гармонии с миром, как создание такой гармоничной картины мира в человеческом сознании.

Создание картины мира — одна из главных составляющих мировоззренческой функции, которая, однако, не исчерпывает эту функцию полностью. Но не менее важно, чтобы благодаря этой картине человек сумел обрести смысл своей жизни. Именно поэтому мировоззренческую функцию религии еще называют *смыслополагающей*, или функцией *“значения”*.

Характерно, что функцию значения, или смыслополагания, М. Вебер рассматривал как основную во всех религиях. Религия дает такую картину мира, такое понимание мироустройства, в котором несправедливость, страдание и смерть выглядят как имеющие некое значение в “конечной перспективе”. Это может быть уверенность в том, что выпавшие на чью-то долю незаслуженные страдания будут компенсированы посмертным воздаянием (и наоборот, зло будет наказано). Таков компенсаторный аспект этой функции, который придает ей самостоятельное значение — компенсаторной функции.

**Компенсаторная функция.** Религия выполняет социальную функцию компенсатора, которая реализуется в религиозном “восполнении” действительности, а также в религиозном утешении. В религии происходит мнимое снятие противоречий: реальное угнетение преодолевается “свободой в духе”, социальное неравенство превращается в равенство в греховности, в страдании; разобщенность заменяется братством “во Христе”, в общине; фактическое бессилие человека компенсируется всемогуществом Бога, смертный оказывается бессмертным; вообще мир зла и несправедливости заменяется “Царством Божиим” (“Царством небесным”). Важное значение имеет психологический аспект компенсаторной функции: религия может выступать средством снятия стрессовых состояний.

Вместе с тем религия может иметь и другие грани, служа напоминанием о том, например, что человек живет не одним только днем сегодняшним и не должен довольствоваться заботой о настоящем, помнить о цели человеческой жизни в целом — таким образом кон-

кретизируется смысл жизни применительно и к данной конкретной личности, и к группе или обществу. Это аспект “трансцендирования” — выхода в помыслах за пределы дня насущного и его забот и интересов — служит также напоминанием о том, что помимо собственного Я, “своей” группы или “своего” общества есть другие и о них следует помнить и учитывать их интересы, т. е. признавать “другого” равным себе партнером: возлюби ближнего своего как самого себя. Более того, в этих помыслах происходит как бы общение верующего с божественной субстанцией, а через него — и с другими людьми. В этом заложены предпосылки реализации коммуникативной функции.

**Коммуникативная функция.** “Богообщение” считается высшим видом общения, а общение с “ближними” — второстепенным. Общение происходит прежде всего в культовой деятельности. Богослужение в храме, молитвенном доме, участие в таинствах, общественная молитва рассматриваются как главное средство общения и единения верующих с Богом и друг с другом. Внекультовые деятельность и отношения также обеспечивают общение верующих.

В процессе общения верующих вырабатываются определенные правила и нормы поведения, которые служат социальными регуляторами. Это регулирование составляет содержание еще одной функции религии — регулятивной.

**Регулятивная функция.** Религиозные идеи, ценности, установки, стереотипы, культовая деятельность и религиозные организации выступают в качестве регуляторов поведения людей. Как нормативная система и как основа общественно санкционированных способов поведения религия определенным образом упорядочивает мысли, устремления и действия людей.

Регулятивная функция религии обнаруживается уже на уровне религиозного сознания. Непосредственно регулирующую функцию выполняет *ценностная установка*, которая формируется в религиозной организации в процессе общения между верующими и передается из поколения в поколение. Ценностная установка, будучи осмысленной, образует *мотив* поведения и деятельности человека. Ближайший побудительный мотив человеческого поведения выступает в виде его цели. Конечная цель человеческой деятельности называется *идеалом*. Идеал является вершиной всей пирамиды ценностной системы. Каждая религия вырабатывает свою ценност-

ную систему в соответствии с особенностями вероучения. Еще большим регулятивным потенциалом обладает нормативная система религии. Религиозные *нормы* — это система требований и правил, направленных на реализацию религиозных ценностей.

С утверждением, узакониванием определенной совокупности религиозных норм связана легитимизирующая функция религии.

**Легитимизирующая функция.** Религия как один из важных социальных институтов общества берет на себя и часть такой важной социальной функции общества, как узаконивание определенных норм и правил поведения, которые поддерживали бы стабильный порядок в обществе, обосновывали и узаконивали бы ценностно-правовую составляющую этого порядка. Теоретическое обоснование этой функции религии, отмечает А. Радугин [9], осуществил современный представитель функционализма, крупнейший американский социолог Т. Парсонс. По его мнению, ни одна общественная система не способна существовать, если не обеспечено определенное лимитирование (ограничение) действий ее членов, если их поведение можно варьировать произвольно и безгранично. Иными словами, для стабильного существования общественной системы необходимы соблюдение и следование определенным узаконенным образцам поведения. При этом речь идет не просто о формировании ценностной и морально-правовой системы, но и о легитимизации, т. е. обосновании и узаконивании существования самого ценностно-нормативно-го порядка.

С легитимизирующей функцией в социологии религии связано понимание идеологической функции религии. В зависимости от тех социальных сил, интересы которых выражает та или иная религия, она может оправдывать и тем самым узаконивать существующие порядки или осуждать их, отказывая им в праве на существование. Поэтому та или иная интерпретация религиозных ценностей, норм, образцов поведения может служить действенным орудием в руках как консервативных, так и революционных сил. Религия может питать социальный конформизм, служа тормозом общественного развития, или же стимулировать социальные конфликты, вдохновляя людей на социальные преобразования и таким образом способствуя продвижению общества по пути социального прогресса [9, с. 65].

**Идеологическая функция.** Религия в обществе, как известно, может отражать точку зрения определенных групп, слоев, классов, при

определенных обстоятельствах может претендовать на роль единственно правильной и противопоставляться другим верованиям и религиям, а тем самым противостоять системе религиозных взглядов других слоев и классов. В этом случае религия начинает отстаивать классовые или групповые интересы, выполняя тем самым идеологическую функцию. С сохранением и обеспечением стабильности общества непосредственно связана еще одна функция религии — интегративная.

**Интегративная функция.** Религия может выступать как фактор интеграции общества, группы. Суммируя поведение и деятельность индивидов, объединяя их мысли, чувства, стремления, направляя усилия социальных групп и институтов, религия способствует стабильности данного общества.

Закономерная необходимость существования такой функции обоснована в социологии представителями функционализма, рассматривающего общество как социальную систему, в которой все части (элементы) должны работать гармонично и согласованно. При этом каждая часть (элемент) общества выполняет определенную функцию. Функционалисты считают различные факторы общественной жизни функциональными в том случае, если они способствуют сохранению, “выживанию” существующего общества. Выживание же общества, по их мнению, непосредственно связано с его стабильностью. Стабильность — это способность социальной системы к изменению без разрушения ее устоев. Стабильность обеспечивается на основе интеграции, объединения и согласованности усилий людей, социальных групп, институтов и организаций. Функцию интегратора общественного организма и его стабилизатора, с точки зрения функционалистов, и выполняет религия. А. Радугин [9] пишет, что один из основоположников функционализма Э. Дюркгейм сравнивал религию в этом качестве с тем, как действует клей: она помогает людям осознавать себя как моральную общность, скрепленную общими ценностями и общими целями. Религия дает человеку возможность самоопределиваться в общественной системе и тем самым объединиться с родственными по обычаям, взглядам, ценностям, верованиям людьми. Особенно большое значение в реализации интегративной функции религии Э. Дюркгейм придавал совместному участию в культовой деятельности. Именно посредством культа религия конституирует общество как целое: подготавливает индивида к социальной

жизни, тренирует послушание, укрепляет социальное единство, поддерживает традиции, возбуждает чувство удовлетворенности.

Однако интегративная функция не реализуется в обществе автоматически. Она требует наличия в обществе социальных сил и условий, способствующих его интеграции. В этом смысле заслуживает внимания точка зрения В. Гараджи, который считает, что одна из трудностей, с которыми сталкивается функционализм, интерпретируя религию как фактор интеграции общества, заключается в том неудобном для интегративных теорий и все же очевидном факте, что религия может вызывать конфликты и способствовать дезинтеграции общества, на макросоциологическом уровне включительно. Имеются в виду прежде всего межрелигиозные конфликты, религиозная рознь и нетерпимость. Боги древних греков постоянно враждовали и воевали между собой. Уже в этой самой элементарной борьбе богов М. Вебер видел “несовместимость ценностей”.

Развернутой хронологией подобного рода конфликтов может служить история многовековой вражды между иудаизмом и христианством или отношения между иудаизмом и исламом, т. е. религиями, тесно связанными между собой родственными узами происхождения. Характерно при этом, что только что зародившаяся христианская вера в Иерусалиме стала объектом гонений со стороны иудаизма, когда все ее приверженцы были иудеями и христианство еще не было воспринято людьми других национальностей. Но именно потому, что ранняя христианская церковь была прежде всего иудейской и существовала в русле иудаизма, возникший конфликт был неустрашим. Он возник на основе комплекса самоидентификации посредством размежевания с “чужим”, но таким близким “чужим”: иудеи и христиане жили в одном и том же городе, но жили все же разной жизнью, они читали одну и ту же Библию, но читали они ее по-разному, “они” выглядели совсем так же, как “мы”, и все же были совсем другими. Особую остроту в такого рода размежевание привносит обвинение каждой стороной противников в “отступничестве”, “измене” истине. Таковы по своей природе конфликты между католиками и протестантами, православием и старообрядчеством, суннитами и шиитами и т. д.

Необходимо подчеркнуть, что дезинтегративная функция может проявляться и в крайне враждебных, агрессивных вариантах. Подтверждением тому могут служить так называемые культы уничтожения,

примеры которого описаны в социологической литературе [11, с. 476–477].

Так, в первой половине XX в. на островах Меланезии в Тихом океане после прибытия европейских колонистов происходили странные религиозные церемонии, получившие название культов “уничтожения”. Эти культы были созданы туземцами, которые верили в приближение конца света и в то, что в живых останутся только они, после чего обретут благословение Божье, дарующее им богатство, мир и гармонию (это символизирует второе пришествие Христа, или его тысячелетнее Царство). Самый драматический ритуал, характерный для этих культов, заключался в том, что их члены собирались вместе в поле или на берегу моря и уничтожали все свои вещи, связанные с земной жизнью. В этот момент им грезилось, будто на горизонте появился огромный чудесный корабль (или иногда самолет), нагруженный богатствами: консервами, различными техническими новинками и предметами роскоши, предназначенными для истинных верующих.

Можно согласиться с Н. Смелзером в том, что культы “уничтожения” можно рассматривать как проявление конфликта между европейскими колонистами и туземными народами. Они сформировались главным образом в тех регионах, где господство европейцев разрушало жизнь туземцев, но не давало им доступа к более высокому уровню жизни. Там же, где туземцы были вовлечены в активную промышленную и коммерческую деятельность, а также там, куда не проникло западное влияние, культы не процветали.

Подытоживая анализ социальных функций религии, подчеркнем, что рассмотренные функции действуют не изолированно, а в комплексе, они могут выполняться на уровне общества в целом, различных социальных групп, личности, оказаться значимыми только в рамках религиозного объединения или же во внерелигиозной сфере.

Вместе с тем такое единство не носит абсолютного характера. Хотя в своей совокупности эти функции присущи религии как целому, в то же время они своеобразно реализуются каждым ее элементом. Тот или иной элемент религии может обеспечивать и такую деятельность, которая не становится функцией других элементов (например, религиозная организация и ее различные звенья могут вести производственную, экономическую, просветительскую и иную деятельность).

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ И РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Белла Р.* Социология религии // Американская социология: Перспективы. Проблемы. Методы. — М., 1972.
2. *Гараджа В. И.* Социология религии. — М., 1996.
3. *Ерышев А. А.* Религиоведение. — К.: МАУП, 1999.
4. *Краткий социологический словарь* / Под общ. ред. Д. М. Гвишиани, Н. И. Лапина. — М.: Политиздат, 1983.
5. *Лукашевич М. П., Туленков М. В.* Спеціальні та галузеві соціологічні теорії. — К.: МАУП, 1999.
6. *Маркович Д.* Общая социология: Пер. с серб.-хорв. — Ростов-н/Д, 1993.
7. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. — Т. 20.
8. *Основы религиоведения* / Под ред. И. Н. Яблокова. — М., 1994.
9. *Радугин А. А.* Введение в религиоведение: Курс лекций. — М., 1996.
10. *Самыгин С. И., Нечипуренко В. Н., Полонская И. Н.* Религиоведение: социология и психология религии. — Ростов-н/Д, 1996.
11. *Смелзер Н.* Социология: Пер. с англ. — М.: Феникс, 1994.
12. *Социология* / Г. В. Осипов и др. — М.: Наука, 1990.
13. *Соціологія: Короткий енциклопед. словник* / За заг. ред. В. І. Воловича. — К.: УЦДК, 1998.
14. *Щёкин Г. В.* Религии мира. — К.: МАУП, 1995.
15. *Энциклопедический социологический словарь* / Под общ. ред. Г. В. Осипова. — М.: ИСПИ РАН, 1995.
16. *Яблоков И. Н.* Социология религии. — М.: Мысль, 1979.



## Раздел 4

---

---

# Религия и общество

---

---

### 4.1. РЕЛИГИОЗНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Религиозные отношения как вид социальных отношений обладают всеми характерными свойствами, присущими последним.

В социологической литературе социальные отношения трактуются как определенные устойчивые системы связей индивидов, сложившиеся в процессе взаимодействия их друг с другом [11, с. 510].

Характерные признаки социальных отношений:

1) они всегда являются статусными по своей природе и связаны с занятием определенных позиций в обществе и выполнением определенных социальных ролей;

2) с одной стороны, они выступают как нормированные и могут быть в этой связи закреплены правом, моралью, традициями. С другой стороны, они проявляются в индивидуальном быте людей, носят в этом контексте личностный характер;

3) вследствие материализации социальные отношения могут приобре-

тать черты вещной и институализированной форм, которые являются наиболее весомыми и значащими формами социальных отношений [10, с. 503–504].

В структуре социальных отношений выделяют основные группы:

- 1) *материальные*, не зависящие от воли и сознания людей и складывающиеся в ходе материальной деятельности, производства материальных благ (главные из них — производственные отношения);
- 2) *идеологические*, формирующиеся на основе материальных отношений и представляющие собой надстройку над ними. Идеологические отношения вторичны, производны от материальных (экономических) отношений, являются их выражением и проявлением.

В группе идеологических отношений наряду с политическими, правовыми, нравственными, художественными выделяются и религиозные отношения. Религиозные отношения, представляя собой в конечном счете продукт материальных отношений, складываются в соответствии с религиозным сознанием, существуют посредством религиозной деятельности. Носителями религиозных отношений могут быть индивиды, группы, институты, организации.

Таким образом, религиозные отношения — это часть социальных отношений, складывающихся под воздействием института религии в процессе религиозной деятельности людей в соответствии с их религиозным сознанием.

Двойственность сущностных признаков религиозных отношений — наличие элементов сознания и деятельности — требует уточнения по поводу отнесения тех или иных отношений, связанных с религией, к религиозным.

Действительно, не всякое отношение религиозных людей, групп, институтов, организаций друг с другом и с внерелигиозными сферами есть религиозное отношение. Религиозные индивиды, группы и институты могут вести экономическую, политическую, просветительскую и иную деятельность, они вступают в экономические, политические, просветительские и прочие отношения. В этой связи, по-видимому, нецелесообразно безоговорочно объявлять такую деятельность и такие отношения “религиозными”. Следует, видимо, признать возможность субъективно полагаемого религиозного аспекта в такого рода деятельности и отношениях. Он может появляться (и появляется) лишь постольку, поскольку в них (деятельности и отношениях) имеется отнесенность к существам, свойствам и связям, кото-

рые считаются существующими вне сознания, объективно, хотя составляют лишь предметное содержание религиозных образцов.

Определяя те или иные отношения в сфере религии, не следует забывать, что религиозные отношения складываются в соответствии с религиозным сознанием и существуют посредством религиозной деятельности. Они суть иллюзорное выражение действительных отношений несвободы, когда над людьми господствуют чуждые силы.

Религиозные отношения, в которые непосредственно включены индивиды в условиях религиозной среды, интериорируются в их психологии и могут быть развернуты в идеальном плане, в плане представления [12, с. 106–109].

Глубина интериоризации религиозных отношений в сознание людей характеризуется уровнем религиозности, которая выступает важнейшей характеристикой социальных отношений [9, с. 325–326].

Понятием “религиозность” обычно обозначают совокупность определенных признаков, присущих человеку или социальной группе, проявляющихся в вере и поклонении сверхъестественному.

Религиозность понимается также как характеристика сознания и поведения отдельных людей, их групп и общностей, верующих в сверхъестественное и поклоняющихся ему [5, с. 238].

В социологии религии религиозность определяется как основное понятие для эмпирических исследований. С помощью таких исследований выявляются эмпирические признаки религиозности — как в сфере сознания индивидов (вера в сверхъестественное — в Бога, в бессмертие души и т. п.; отождествление себя с верующими определенной конфессии; позитивное отношение к религиозным ценностям и нормам), так и в сфере их поведения (участие в коллективных культовых действиях, в деятельности религиозных организаций; индивидуальные культовые действия в домашней обстановке — молитвы).

Религиозность характеризуется степенью, уровнем и характером. Для определения степени, уровня и характера религиозности используются различные показатели религиозного сознания, религиозного поведения, анализируются отношения, в которые вступает индивид или группа на религиозной или нерелигиозной (атеистической) основе. *Степень религиозности* указывает на то, каково влияние религии на отдельного человека, социальную группу; *уровень религиозности* — на то, каково соотношение религиозного и нерелигиозного населения в определенном районе (представителей социальной

группы); *характер религиозности* выявляет специфику и отличие тех или иных религиозных конфессий от социальных групп.

Особенность религиозных отношений состоит в том, что в них отношение к вымышленным существам, свойствам, связям накладывает отпечаток на действительные отношения религиозных индивидов, групп, организаций, определяя тем самым различные их схемы и модели.

Характерно, что схемы отношений, предписываемые религиозными идеями и нормами, взяты не из некоего “сверхъестественного” мира. Эти схемы строятся по типу различных общественных отношений.

В соответствии с реальными прототипами строятся и модели религиозных отношений. В религии могут моделироваться государственные, правовые, нравственные, семейные, родоплеменные и другие отношения. Это касается как существ, свойств, связей, которые мыслятся существующими объективно, хотя составляют лишь предметное содержание религиозных образов, так и действительных взаимосвязей религиозных людей, групп, организаций. В христианстве, например, классовые отношения антагонистического общества отразились в виде отношения верующих к Богу и друг к другу по типу “господин — раб” (“Господь и раб Господень”, папа — “наместник Господа на земле”).

В некоторых религиях отношение верующих к Богу, а также отношения их друг с другом строятся по схеме государственно-правовых отношений (Бог — “царь небесный”, патриарх — “владыка”). Здесь единство Бога и царя обусловлено отражением всецели царской власти над людьми на земле, которое переносится на характеристику всецеливой власти Бога над природой. Характерно, что подобные модели религиозных отношений присущи восточным религиям как отражение соответствующего восточного деспотизма.

В религиозных отношениях находят отражение реальные земные отношения права. Так, отношения религиозных персонажей друг с другом часто изображаются в виде судопроизводства — “суд” над Христом, “Страшный Суд”, Бог как “судья”, грешники как “судимые” и т. д. В католицизме и православии действует сложная система *церковного права*, предписывающая правила взаимоотношений духовенства и мирян, духовенства между собой.

Достаточно широко распространенной является схема внутрисемейных отношений “отцовство — сыновство” (“Бог-Отец”, “Бог-

Сын”), “брат”, “сестра” и т. д. В религии находят отражение и меновые отношения. К подобной модели можно отнести представления верующих о божеском вознаграждении за “Божью службу”.

Религиозные отношения активно опираются на нравственные модели отношений. По существу все религиозные отношения облекаются в форму нравственных. Из этого, однако, не следует, что религиозные отношения тождественны нравственным, что мораль является элементом религии. Нравственные отношения отражаются и моделируются религией.

Подобные “схемы” и “модели” религиозных отношений присущи как культовой, так и внекультовой их форме [9, с. 321–322].

В основе культовых отношений лежит понятие культа. Под *культом* в социологии религии обычно понимают систему особых действий, с помощью которых люди пытаются повлиять на сверхъестественные существа, свойства и отношения, являющиеся предметом их веры. Вера в сверхъестественное неотделима от поклонения ему. Религиозный культ — это попытка реализовать религиозные верования. Религиозное сознание, являясь первичным по отношению к религиозному культу, формирует, поддерживает и развивает религиозные образы и представления на уровне религиозной идеологии, определяет особенности религиозной психологии. Последняя приобретает свою специфическую направленность лишь на основе религиозных представлений, возникающих в сознании верующих.

Исследователи, как правило, выделяют два вида культов: магия и умилостивительный культ. *Магии* приписывается воздействие на реально существующие предметы, которые наделяются вымышленными свойствами и связями.

В *умилостивительном культе* превращенной формой реальности является образ высшего существа, или Бога, отличного от материального мира и наделяемого сознанием и волей. Этот вид культа характерен для всех развитых религий. Существуют различные его формы: религиозный обряд, жертвоприношение, проповедь, молитва, богослужение, религиозный праздник.

Способом реализации культовых отношений является культовая деятельность, которая акцентирует внимание на отношении к вымышленным существам, свойствам, связям. Это отношение, развертывающееся в сфере сознания, накладывает отпечаток на действия людей. В ходе культовой деятельности руководитель богослужения или обряда играет определенную роль, которая обуславливает свое-

образе его взаимосвязей с рядовыми участниками. Складываются взаимоотношения рядовых участников. Православное венчание, например, включает жениха и невесту во взаимоотношения, предписываемые нормами церковного брака; крещение устанавливает связь “крестного сына (дочери)” с “крестными родителями (отцом и матерью)” и т. д.

В отличие от рассмотренных, внекультовые религиозные отношения существуют благодаря внекультовой религиозной деятельности. В них преимущественное значение приобретают действительные отношения между религиозными индивидами, группами, организациями. К внекультовой религиозной деятельности относятся деятельность theologов по производству, интерпретации и систематизации религиозных идей, преподавание богословских дисциплин в духовных учебных заведениях, религиозная пропаганда в печати, по радио и телевидению, миссионерская деятельность, воспитание детей в семье (осуществляемое вне культовой деятельности), управление различными звеньями религиозной организации.

Базой для реализации и развития внекультовых религиозных отношений служит духовное производство. Участвуя в его процессах, теологи вступают в определенные взаимоотношения (взаимная информация, “богословские собеседования” и т. д.). Педагогический процесс в духовных школах предполагает наличие связей “учитель — ученик”, “ректор — педагогический коллектив”, “учебное заведение — центр религиозной организации”, определенных взаимоотношений слушателей и т. д. Пропаганда, миссионерство, воспитание в семье осуществляются посредством информационных отношений, механизмов наставления, сообщения, адаптации, идентификации и т. д. В религиозной организации складываются связи координации (взаимодействие по горизонтали) и субординации (соподчинения по вертикали), действуют отношения властвования.

В заключение отметим, что развитость и характер религиозных отношений во многом определяются общим характером социальных отношений в конкретном обществе — их демократичностью или тоталитарностью, степенью открытости и другими признаками. В то же время следует иметь в виду, что религиозные отношения, в свою очередь, через “врастание” в политические, нравственные, правовые и другие отношения могут придавать социальным отношениям религиозно-культовый оттенок.

## 4.2. РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ

Религиозная организация, как и всякая социальная организация, образуется на основе объединения религиозных групп, стремящихся к интеграции на основе близости религиозного сознания и стремления к общей религиозной деятельности.

В социологии религии **религиозной группой** принято называть социальную общность, складывающуюся в процессе отправления религиозных обрядов. Термином “религиозная группа” обозначаются общность, община, совокупности формального порядка (“двадцатка”, клир, монашество и т. д.), неформальные ассоциации верующих и т. п.

Взгляды на религиозную группу теологов и социологов существенно различаются.

Для *теологической точки зрения* характерен взгляд на религиозные группы и организации как на особого рода образования. Согласно этому взгляду, верующие входят в объединение, главой которого является Христос. Цементирующим началом объединения считается “Дух Святой”, пребывающий в ее членах. Общность верующих мыслится как мистическое единство, выходящее в сферу трансцендентного. Теологи полагают, что члены религиозных групп обладают каким-то особым даром “познания” Бога и общения с ним и именно этим отличаются от других людей. Считается, что в религиозной группе социальные характеристики верующих не имеют существенного значения.

Однако нельзя не заметить, что религиозная группа является нормативной, придерживающейся определенных ценностей. Каждая группа притязает на абсолютное и универсальное значение своего вероучения, только она знает, что есть добро и что — зло, что человеку необходимо и чем он может пренебречь. Притязание на общезначимость придает исповедуемой этой группой “истине” черты императивности и авторитарности. Коммуникация с другими группами оказывается чрезвычайно затрудненной. И чем более тотальной, всеобъемлющей представляется группе система ее убеждений, тем сильнее суживается ее коммуникативная возможность. Тем самым закладывается основа для религиозной розни, которая может при определенных условиях перерасти в религиозную нетерпимость. Иными словами, взгляд на религиозную группу как на объединение “избранных” людей таит в себе опасность обоснования неизбежности и оправданности религиозных конфликтов [12, с. 110–114].

С точки зрения социологии религии состав религиозных групп отражает определенные социальные условия и отношения. Верующие представляют те или иные социальные группы (классы, нации, профессиональные группы), которые соответствуют объективно сложившейся в процессе исторического развития структуре общества. Однако далеко не всегда состав религиозных групп отражает адекватно в качественном и количественном отношении социальную структуру данного общества.

Для определения и типологизации религиозных групп, что имеет существенное значение для идентификации вида соответствующих религиозных организаций, важно ориентироваться на основные параметры социальных групп. К ним относятся специфика социальной деятельности; идейные принципы (общие цели, задачи, ценности, знаки и символы); развитие специфического чувства общности — «мы-чувства»; субординация и координация, разделение позиций и ролей.

Исходя из этих критериев охарактеризуем их проявление в религиозных группах.

Следует прежде всего обратить внимание на особую роль для религиозных групп *совместной религиозной деятельности*. Культурная религиозная деятельность в них носит специфический, конституирующий характер. В процессе этой деятельности происходит дифференциация религиозных групп. В рамках общности, общины и т. д. на основе специальных критериев (особых видов деятельности) выделяется целая система субгрупп («духовенство», «монашество», «члены церковных советов», «учащиеся духовных учебных заведений» и т. д.). Как отмечалось, служители культа и рядовые верующие могут создавать политические, профессиональные, женские, молодежные и другие организации, члены которых также образуют специфические социальные группы, тип которых, однако, определяется с помощью иных критериев, чем религиозные группы.

Религиозным группам присущи определенные *идейные принципы*, задаваемые религиозным мировоззрением. Целью группы и каждого ее члена считается достижение «Царствия Божиего», вечного блаженства за гробом, смыслом земной жизни — служение Богу, подготовка к жизни вечной. К задачам религиозных групп относят назидание в вопросах веры, нравственное воспитание, миссионерскую деятельность и т. д. Задача понимается как миссия, возложенная на группу самим Богом, а члены религиозных групп оцениваются как «народ Божий», как призванные Богом к выполнению миссии. Струк-

туру религиозных ценностей образуют догматы вероучения, религиозная вера, любовь к Богу, надежда на загробное воздаяние, принципы религиозной морали. Ценности истолковываются теологически и нормативно. В качестве важного средства “приведения в движение” религиозных идей и ценностей выступают знаки и символы.

В религиозных группах особенно сильно развита идентификация верующих в особое единство. Для членов религиозных групп характерно развитие особого “мы-чувства” и отличия от представителей других групп, оцениваемых как “они”. Чувство “мы — они” складывается посредством социально-психологических механизмов негативизма и контагиозности. С одной стороны, члены данной группы противопоставляют и обособляют себя от других групп по определенным признакам. С другой стороны, они испытывают привязанность друг к другу, их психология и поведение приобретают черты сходства, стандартизируются. Противопоставление “миру”, другим религиозным общностям связано с усилением контактов внутри группы.

И наконец, рассмотрим критерий *разделения позиций и ролей* в религиозной группе и соответствующую субординацию и координацию их. Характерно, что правила субординации и определенная совокупность позиций и ролей в религиозной группе предписаны как традициями, так и религиозными нормами — церковным правом или уставом и другими нормативными документами. Этими нормами определяются как бы “узлы деятельности” (и соответственно группы деятелей), призванные обеспечивать организационное единство объединения. Механизмами контроля могут быть нормы религиозного права и морали, мнение религиозной группы, система санкций и образов и т. д. Как образец христианство предлагает прежде всего образ Бога и Богочеловека. Кроме того, имеется совокупность религиозных авторитетов, к которым относятся реальные или якобы реальные лица: апостол, святой, пророк, священник, пресвитер и т. д. В соответствии с принципами религиозного мировоззрения отношения в религиозной организации принимают авторитарный характер.

Близость позиций по большинству из рассмотренных критериев является основанием для объединения религиозных групп в религиозную организацию.

Для религиозной организации характерна иерархичность структуры социальных статусов, которые занимают ее члены, и выполняемых в соответствии с этими статусами социальных ролей. Например,

общины верующих, которые в раннем христианстве самостоятельно решали свои дела, позднее стали подчиняться духовенству (клиру), а оно, в свою очередь, разделялось на низшее, не имеющее сана (“церковнослужители”), и высшее, имеющее сан (“священнослужители”). Для последних устанавливались три ступени “священства” с более дробными подразделениями внутри их: дьяконы, священники (аббаты, игумены), архиереи или епископы (епископы, архиепископы, кардиналы, митрополиты, а также патриархи и папы). Таким образом, все церковные дела оказываются сосредоточенными в руках “князей церкви” — архиереев во главе с церковным монархом (папой, патриархом, митрополитом или архиепископом), которые осуществляют церковную власть, проводят церковную политику, распоряжаясь средствами, поддерживая контакты с государством. Следует подчеркнуть, что характер религиозной организации в целом определяется содержанием религиозного вероучения и культа. В силу этого организационная структура, способы субординации и координации, характер распределения позиций и ролей, институциональные органы и механизмы контроля различны в объединениях разного типа. Наиболее обобщенная типологизация религиозных организаций выделяет в качестве основных церковь, секту и деноминацию. Рассмотрим кратко каждый из этих типов религиозных организаций.

В отечественной социологической литературе, изучающей религию [12, с. 112–114], *церковь* характеризуется как сравнительно широкое объединение, претендующее на универсальность, на совпадение с территориальной общностью. Отсюда — признание в принципе права каждого человека стать членом церкви. Фактически отсутствует постоянно и строго контролируемое членство. Во многих церквях признается неравенство верующих, осуществляется деление их на священников, якобы обладающих особой благодатью священства, и рядовых членов церкви — мирян. Этот принцип находит отражение в организационной структуре церкви, для которой характерно наличие института священства, иерархии с различными степенями и градациями. Церковь четко структурирована по “горизонтали” и “вертикали” в соответствии с детально разработанной нормативной системой и имеет тенденцию к дальнейшей институционализации. Подчеркивается традиционность руководства (например, принцип “апостольского преемства” в православии и католицизме), нередко делается акцент на “спасающую” миссию церкви.

В отличие от церкви (а иногда и в противовес ей) *секта* зарождается как оппозиционное течение в религиозном направлении и нередко выступает выразителем протеста социальных групп, недовольных своим положением в антагонистическом обществе. Для нее характерна претензия на исключительность (эксклюзивность) своей роли, доктрины, идейных принципов, ценностей и установок. С этим связаны настроения избранничества, а нередко и тенденция к изоляционизму. В секте резко выражено стремление к духовному возрождению членов (ревивализм), признаком которого считается строгое соблюдение определенного нравственного кодекса и ритуальных предписаний. Эта установка нередко ведет к фанатизму.

Существуют характерные особенности и в организационной структуре секты. Институт священства отсутствует, лидерство считается харизматическим: право на него признается за лицом, которое получило якобы особую способность к руководству, воспринимаемую как милость Божью. Подчеркивается равенство всех членов. В секте провозглашается принцип добровольности объединения, делается акцент на обращение, предшествующее членству. Указанные черты, взятые отдельно, могут быть обнаружены и у религиозных объединений иных типов. Однако совокупность признаков, их соединение характерны именно для секты.

В то же время общие признаки по-разному модифицируются и группируются в различных сектантских течениях. В связи с этим возникает проблема типологии сект. Историческая судьба сект неодинакова. Одни из них через определенный промежуток времени прекращают свое существование, некоторые превращаются в церкви. Не исключена также возможность перерождения церкви в деноминацию.

В социологии религии *деноминация* характеризуется как религиозная организация современного типа, возникшая вследствие распространения идей религиозного плюрализма [12, с. 330–331]. В силу этого для деноминации характерно принятие разноплановых идейных, культовых и организационных принципов. Сохраняя акцент на “избранности” членов, она признает возможность духовного возрождения для всякого верующего. При этом изоляция от “мира” и замкнутость внутри религиозной группы не считаются обязательным признаком “истинной” религиозности.

Несмотря на претензии на “истинную” религиозность, в деноминации отмечаются противоречия между провозглашаемыми принци-

пами и их воплощением в жизнь. Так, отрицание деления верующих на священников и мирян сочетается с наличием профессиональных служителей культа, которым приписывается особый “дар” понимания и истолкования Слова Божия, проповеди, пророчества и т. д. Более того, деноминации присуща четкая организация как “по горизонтали” (координация деятельности верующих и общин), так и “по вертикали” (субординация различных звеньев управления). Несмотря на провозглашение принципа равенства всех членов и выборности руководящего состава, имеется элита руководителей, как правило, постоянных и наделенных широкими полномочиями.

Рассмотренная типологизация религиозных организаций не претендует на завершенность. С развитием общества развиваются и изменяются и религиозные организации, происходят трансформация одних в другие, а также иные изменения. Задача социологии религии — исследовать эти тенденции, описать их и отразить соответствующие изменения их типологии.

### 4.3. РЕЛИГИЯ И ВЛАСТЬ

Тема, о которой пойдет речь, — взаимоотношения в реальном мире человеческой деятельности двух таких, казалось бы, в идеале далеких друг от друга сфер, как религия и власть. Религия и власть соотносятся как духовное и земное, как свобода и несвобода, как трансцендентность и фактичность человеческого бытия. Поэтому отношения между ними сложны и противоречивы, мучительны и нерасторжимы. И как ни заманчиво представить себе абсолютно чистую, всецело абстрагировавшуюся от политики религию, в действительности тако-го никогда не бывает.

Дело в том, что религиозная традиция представляет собой вполне реальную и осязаемую социальную силу. В традиционном обществе религиозные институты служат носителями сакрального авторитета, который абсолютно непререкаем. Поэтому они обладают реальной властью. В то же время следует различать авторитет и власть. Хотя авторитет и в состоянии создать подчинение, однако это подчинение — добровольное. Атрибутом же власти является силовая система по ее реализации [3, с. 81]. Иначе говоря, власть религиозного авторитета подкрепляется совокупностью социальных ме-

ханизмов влияния религии на верующих. Эта разновидность власти выступает в обществе как власть наместническая, представляющая непосредственно волю Бога или богов. Онтологическая структура власти как таковой всегда одна и та же — подчинение людей сверхчеловеческой силе и мудрости. Потому Бог во всех религиях и именуется “Господь”, а человек выступает рабом силы. Основания этой власти, ее “легитимность” очевидны человеку непосредственно — это высшие, недостижимые для человека мудрость и могущество.

Существует гипотеза, что переходным на пути к образованию государства был феномен “*выдающейся личности*”, предводителя, вождя, по авторитету существенно превосходившего всех других индивидов в данной группе. Авторитет — как вероятность того, что приказание встретят повиновение у определенной группы людей. Здесь еще не идет речь об институализированной системе предводительства, свой авторитет такой предводитель должен постоянно подтверждать. На чем основан его авторитет? По терминологии М. Вебера, такой человек обладает харизмой, необходимой для того, чтобы выполнять функции вождя. Такой “природный” вождь в ситуациях кризисов (проблемы самого разного порядка — физического, психологического, экономического, политического, религиозного) воспринимался с надеждой как носитель необычных, в каком-то смысле “сверхъестественных” телесных и духовных качеств. Отсюда вытекает предположение, что система “выдающейся личности”, харизматического вождя покоится на религиозно-магической основе. Такое предположение не следует исключать, но и делать откровенной посылкой в объяснении формирования института власти также нет оснований: почти не известны случаи, чтобы “религиозные специалисты”, владеющие техникой достижения экстаза (шаман), становились такими авторитетами. Для этого нужны были такие качества, как умение улаживать споры, вызывать доверие, вести переговоры и т. п., иначе говоря, обладать харизмой в одном лишь смысле — владеть “исключительными способностями” (не “даром свыше”). Кроме того, в обществе, построенном на родственных связях, большое значение для “выдающейся личности” имеют родственные отношения. Между тем родство является самостоятельным, независимым фактором социальной организации. Первоначально оно не было детерминировано религиозно. Роль религии здесь не следует переоценивать еще и потому, что для описанного авторитета еще не возникла проблема легитимации власти, рассчитанная на длительное время, т. е. фено-

мен “выдающейся личности”, харизматического лидера в “безвластном” обществе сам по себе не является тем звеном, которое помогло бы определить роль религии в становлении государственной власти.

На следующем этапе складывается система *предводительства*, в которой авторитет связан с институализацией и легитимацией. Институализация проявляется в складывающейся системе централизованного руководства и иерархически организованном статусе, который часто еще подкрепляется успехом. Эта система была распространена широко и во многих случаях непосредственно предшествовала государственности. Грань между предводителем, “вождем” и “царем”, “государем” лежит, видимо, там, где происходит образование системы управления, администрации, должности, службы, так что власть не подвергается сомнению и лицо, облеченное властью, обладает уверенностью, что его приказы будут выполнены подчиненными.

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

Таким образом, между развитием политической системы и религией существует взаимосвязь, в основе которой лежат социальное развитие, дифференциация и интеграция общества. Религиозная

власть есть чистая форма харизматической власти: люди добровольно подчиняются власти, поскольку усматривают в этом ясный смысл, диктуемый той идеей, которой они одержимы. Например, если иудеисты увидят в каком-то человеке признаки мессии, они признают его власть не в силу законов, обычаев или моральных норм, а в силу того, что по их представлениям именно человек с такими признаками должен властвовать, чтобы вся община могла достичь своей высшей цели — спасения и приобщения к божеству.

Под харизматической властью понимается господство над людьми определенного лица, которому подчиняются по причине веры в наличие у него сверхъестественных (божественных) качеств. К таким лицам относятся колдун, вождь, пророк, фараон, царь, священник, глава партии. Вся их власть, ее легитимность основаны на вере в присущие им сверхъестественные качества, магическую силу, которая подтверждается чудесами, победами, а также благополучием тех, кто им подчиняется. Если эти свойства не подтверждаются, т. е. субъект харизматической власти терпит, например, военное поражение, неудачи, то вера в него и авторитет этой власти ослабевают.

Психологи установили, что многообразные формы социального поведения человека основаны на наблюдении над другими индивидами его сообщества, которые служат моделью для подражания. Стремление к подражанию связано со многими факторами. Например, люди охотнее подражают главным образом каким-то знаменитостям или тем, перед кем они преклоняются, кто вызывает у них чувство почтения и благоговения. Религиозный лидер представляет собой такую модель, которой всячески пытаются подражать ученики.

Харизматическая власть основана на вдохновении, она иррациональна, революционна в своем стремлении преодолеть традицию. Именно так было с основателями трех мировых религий. Сделаем несколько замечаний по вопросу о нирване — центральном понятии религиозной философии буддизма. Буквально “нирвана” (на санскрите) означает угасание, остывание. Некоторые толкователи буддизма (а вслед за ними и многие европейские исследователи), следуя буквальному смыслу слова, стали понимать нирвану как угасание, остывание жизни, небытие, пустоту. При этом понимании “четыре благородные истины” выглядели примерно так. 1. Жизнь есть страдание. 2. Причина страдания — в жажде жизни. 3. Только уничтожение жажды жизни, а вместе с ней и самой жизни ведет к успокоению, угасанию — нирване. 4. Путь к нирване — путь к смерти,

сперва духовной (полное безразличие ко всему, отрешенность), а затем и физической. Но если это так, то Будда не был буддистом. Он всю жизнь провел среди людей, просвещая их, а не в уединении, радуя, трогая сердца. Будда не ставил прямо вопрос о природе нирваны. Он считал, что его миссия состоит не столько в том, чтобы раскрыть тайны блаженства, сколько в том, чтобы привлечь людей к его осуществлению. Для него всепоглощающий интерес представляли жизненные страдания. Нирвана, согласно буддизму, — это не блаженное единение с Богом, ибо такое единение есть только продолжение желания жить. То, что Будда имеет в виду только затухание ложного желания, а не всего существования, явствует из многих источников. Нирвана есть лишь разрушение пламени вожделения, ненависти и невежества. Только так раскрывая смысл нирваны, можно понять, как Будда достиг бодхи в тридцать пять лет, а оставшиеся сорок пять лет жизни провел в деятельной проповеди и совершении добрых дел.

И еще... В христианском предании есть страшное место — последний вскрик Христа на кресте: “Отче, зачем Ты оставил меня?!” Напряженно ждали верующие, что сейчас разверзнутся небеса и раздастся голос с неба, и грома испепелят мучителей... Голос не раздался. Но все равно его придумали потом. Чудо буквального воскресения — тот же голос с неба, принципиального различия нет. Будда призывал допить молчание до конца. Никакого голоса он не ждет. Никакой помощи извне не будет. Человек должен стать лицом к лицу с реальностью. Обыденное сознание обрывается в пустоту. Но если не испугаться ее, если преодолеть духовно, произойдет чудо: абсолютная пустота окажется абсолютной полнотой. Человеческий дух так глубок, что и перед лицом смерти он не теряет главного — того, что он любит. Это смысл жизни. Человек, любящий мир, вместил весь мир в себя. И сам он существует в том, что он любит. Все внутри него. Нет ничего внешнего. Если бы человек мог ждать помощи откуда-то извне, с неба или со дна морского, его дух не был бы всеобъемлющим. Выход из смерти в бессмертие — это выход из обособленности, из своего маленького “я” во вселенский простор, в любовь, способную “духом обнять весь мир”. Чувствуя как самого себя каждую звезду на небе и каждую травинку (и, конечно, каждого человека), человек становится причастным к мировой бесконечности. Вместо количественной бесконечности “будущей жизни” открывается качественная бесконечность вечной жизни. При таком понима-

нии суть учения Будды мало чем отличалась от сути учения Христа. Но два человека, жившие в разных странах, использовали разные символы, и последователи, которые всегда держатся за слово, букву обожествленного учителя, разошлись по разным дорогам, искренне уверенные, что держатся единственно правильного пути.

Как известно, в центре христианства находится образ богочеловека — Иисуса Христа. Греческое слово “христос” соответствует древнееврейскому “мессия” — спаситель. Этим нарицательным именем Иисус Христос связывается с ветхозаветными преданиями о приходе на израильскую землю пророка, мессии, который освободит свой народ от страданий и установит там праведную жизнь — Божье Царство. Были тысячи примет, откуда и как должен был появиться мессия. И вот человек, назвавший себя мессией, сказал: “Не придет Царствие Божие приметным способом, и не скажут: вот оно здесь или вот оно там. Ибо Царствие Божие внутри нас”. Иначе говоря, то, что метафорически называется Царствием Божиим, — есть внутренний духовный мир человека, которой он сам в себе должен открыть и развить.

Христос увидел бесконечность внутри, как некое ему самому присущее свойство. Он совершил переворот мира извне внутрь. Бог древних иудеев был смутно осязаемым огнем жизни, далеким и непонятым, настигающим пророков, как вдохновение. Иисус почувствовал этот огонь близким внутренним светом, светом собственной души. Это было совершенно новое понимание глубинной внутренней сути жизни и человека. Внешний мир остается внешним до тех пор, пока нет подлинной любви к нему. Для любящего нет ничего внешнего — весь мир внутри него. Тот же мир, но ставший любимым, “внутренним”, и есть “Царствие Божие”. Спаситель — внутреннее чудо преображения души, а не внешняя сила.

Таков духовный смысл евангельского образа, и именно такое его прочтение оставило неизгладимый след на века. Именно такой Христос смотрит с икон. И о невероятной, головокружительной высоте человеческого духа, вмещающего всю бесконечность, говорят раскаты органа и хоралы Иоганна Баха, написанные на евангельские слова.

Продолжая рассмотрение взаимосвязи религии и власти, обратим внимание на ислам, существенно изменивший эту взаимосвязь, что, в конечном итоге, привело к созданию тоталитарного государства. В отличие от других религий ислам стремился не к тому, чтобы ос-

вятить религиозным авторитетом и придать достоинство реально существующему обществу, но к тому, чтобы реализовать, воплотить в жизнь религиозное сообщество. Это указывало на слияние духовного и светского начал. В отличие от христианства ислам развивался в условиях религиозно-политической слитности, так что его предводителями и авторитетами были сами политические и одновременно религиозные вожди — пророк, халифы, эмиры, представители власти на местах. Любой чиновник должен был согласовывать свои действия с нормами Корана и шариата, т. е. считаться с ролью духовенства, с силой религии. Ислам послужил мощным импульсом развития в сжатые исторические сроки такого феномена, который обозначается понятием “мусульманский мир”. Из небольшой группы семитских племен образовалась этнокультурная общность на обширной территории Ближнего Востока с мощной политической структурой и высокоразвитой цивилизацией. Быстро развивавшаяся арабомусульманская культура в средние века на какое-то время стала во главе мировой цивилизации. Успехи и достижения арабской культуры оказывали влияние на многие страны, в том числе и на культурные центры христианской Европы.

Хронологически возникновение мусульманской религии относят к концу V — началу VI в. и связывают его с именем Мухаммеда, халифа из Мекки. Характерно, что формы взаимодействия ислама и власти менялись в процессе распространения деятельности Мухаммеда на социальные стороны жизни верующих. Так, первые пророчества Мухаммеда захватывают своей внутренней открытостью красоту мира, обостренным восприятием, превращающим весь мир в чудо. У русского художника Николая Рериха есть картина, изображающая Мухаммеда в ущелье Хира в тот момент, когда замысел Корана вошел в его душу. Напряженная по краскам картина дает ощущение такой перенасыщенности чувств, которая уже сама по себе есть чудо. Н. Рерих написал звенящий и пылающий мир, увиденный глазами Мухаммеда. Первое, что понял Мухаммед, — это истина о единстве мира, о Вселенной как едином целом, в котором все люди — братья. Это шаг человеческого ума, сделавший возможным нравственный сдвиг, переход от морали племен, враждующих друг с другом, к единой нравственности, к выходу за рамки не только личного, но и племенного эгоизма. Единый Бог означал (в понимании Мухаммеда и его первых последователей) единый нравственный закон, прекращение вражды, осознание всеобщего братства, конец распрей, мир. На

первых порах в Мекке Мухаммед с большим уважением отзывался о “народах книги” — христианах и иудеях. Последователи Мухаммеда молились, повернувшись лицом к Иерусалиму. Различие между отдельными формами монотеизма (единобожия) казалось несущественным. У каждого народа, считал Мухаммед, есть свой пророк, “читающий” и возвещающий книгу жизни, но суть их учения одна и та же: “Бог всех нас создал из одного человека”. С превращением Мекки в центр ислама формируется мусульманское феодально-теократическое государство, которое получило название Арабский халифат, религиозным и политическим руководителем которого был Мухаммед. В нем проявляет себя наряду с пророком другой человек: государственный деятель, полководец, дипломат. И политические цели начинают оправдывать обычные в тот век средства. Учение Мухаммеда получило авторитет, которого ему так не хватало раньше. Пример пророка (или халифа) стал законом. Чем более укреплялась его власть, тем тяжелее становился ее гнет. Чем могущественнее делался Мухаммед, тем ревнивее относился он к своему авторитету. Его личный авторитет сливался с авторитетом государства, стал осью, на которой держалась вся система ислама. Чувство связи всего живого уступило место единству всех верных против неверных.

Согласно ортодоксальному толкованию суннитской доктрины, ислам, основанный на идее таухида — абсолютного единобожия, представляет собой всеохватывающую систему, в которой при безусловном и абсолютном суверенитете Аллаха находят свое место и религиозная вера, и социальная и политическая структуры. Жизнь общины и каждого мусульманина обусловлена божественной волей и регулируется ниспосланным Аллахом сводом законов — шариатом. Только община в целом способна безошибочно толковать волю Аллаха. Основная же функция земной власти избираемого общиной руководителя — халифа, совмещающего духовную и политическую власть в рамках шариата при консультации с общиной (принцип шура), состоит в том, чтобы обеспечить верующим возможность выполнять предписания шариата.

Однако вряд ли правы авторы, рассматривавшие ислам как нечто архаическое, уходящее в прошлое, не оказывающее непосредственного воздействия на непрерывно обновляющуюся жизнь. События конца 70-х годов XX в., и в особенности антишахская революция в Иране, заставили пересмотреть прежнее мнение. Начавшийся “исламский бум” не только побудил взглянуть на эту религию по-но-

вому, как на постоянно действующий субъект политической арены афро-азиатского мира, но и породил другую крайность, когда некоторые исследователи начали усматривать влияние “исламского фактора” даже там, где его вовсе не было, сгущая краски вокруг опасности клерикализации огромной части современного мира. С середины 80-х годов XX в. страсти вокруг ислама несколько улеглись. Стало ясно, что мы столкнулись не с каким-то мистическим феноменом возрождения этой никогда и не умиравшей религии, а прежде всего с многочисленными попытками поставить ее на службу определенным политическим интересам. Этот вывод имеет принципиальное значение. С одной стороны, он позволяет спокойно принимать ислам как вероучение, обладающее собственной спецификой, но при этом оказывающее на общество воздействие, в целом сходное с влиянием других мировых религий. С другой стороны, рассмотрение механизма использования ислама различными социально-политическими силами позволяет вскрыть причины отчасти дестабилизирующего влияния исламизма (т. е. политизированного ислама) на международную обстановку, которое отражает не какую-то якобы присущую этой религии агрессивность, а столкновение различных политических целей и амбиций, борьбу за сферы политического влияния в мире.

Сегодня ислам рассматривается как одно из направлений человеческой цивилизации, как система воззрений и политической практики, материальной и духовной культуры. Он представляет собой одну из наиболее влиятельных мировых религий, занимая по числу последователей второе место после христианства. В настоящее время общее количество мусульман в мире уже превысило миллиард. Зона распространения ислама охватывает все части света — его общины существуют более чем в 120 государствах. И хотя “исламский бум”, по всей вероятности, завершился, тенденция к повышению роли религии в общественно-политической жизни стран зоны распространения ислама и в международных отношениях в последние годы сохранилась. Причины этого связаны как со спецификой социально-экономического и политического развития восточных обществ, так и с особенностями самого ислама [4, с. 176–179].

Подведем итог. Взаимоотношения религии и власти могут рассматриваться и обычно рассматриваются по двум противоположным друг другу схемам. Эти схемы таковы.

1. Религия как власть имеет социальную природу и развивается исторически от наиболее архаических форм до самых утонченных и дифференцированных. По мере повышения уровня цивилизованности общество становится все более секулярным и демократичным. Демократизация и секуляризация идут рука об руку и в совокупности образуют то, что именуется социальным прогрессом. Религия используется властью как один из наиболее сильных инструментов социального контроля. Чем свободнее общество, тем мягче формы контроля, тем шире круг индивидуальных свобод, среди которых одна из главных — свобода совести, тем слабее зависимость индивида от религии. Естественно, что логическим итогом такого развития становится общество, в котором религии отводится чисто символическая роль.

2. Вторую схему можно охарактеризовать как религиозную концепцию власти. Она состоит в следующем. Абсолютная власть принадлежит только одному Богу, земная же власть есть символ божественного всемогущества, его отображение. Божественная власть не имеет пределов, тогда как всякая земная власть ограничена фактическими рамками своего проявления и за их пределами не является властью. Земная власть имеет свой священный исток в божественной власти, теократии, которая и есть онтологическое ядро власти. Теократическая концепция власти получила большое развитие в иудаизме и христианстве, где обещано “тысячелетнее царство Христово (Машиаха)” на этой земле, а в конце земного Зона — “царствие Его, которому не будет конца”.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ И РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Белла Р. Социология религии // Американская социология: Перспективы. Проблемы. Методы. — М., 1972.
2. Гараджа В. И. Социология религии. — М., 1996.
3. Грищенко К. К., Слющинский Б. В. Власть // Соціологія: короткий енциклопед. словник / За заг. ред. В. І. Воловича. — К.: УЦДК, 1998.
4. Ерышев А. А. Религиоведение. — К.: МАУП, 1999.
5. Краткий социологический словарь / Под общ. ред. Д. Н. Гвишиани, Н. И. Лапина. — М.: Политиздат, 1983.

6. *Лукашевич М. П., Туленков М. В.* Спеціальні та галузеві соціологічні теорії. — К.: МАУП, 1999.
7. *Самыгин Е. И., Нечипуренко В. Н., Полонская И. Н.* Религиоведение: социология и психология религии. — Ростов-н/Д, 1996.
8. *Смелзер Н.* Социология: Пер. с англ. — М.: Феникс, 1994.
9. *Социология* / Г. В. Осипов и др. — М., 1990.
10. *Соціологія: короткий енциклопед. словник* / За заг. ред. В. І. Воловича. — К.: УЦДК, 1998.
11. *Энциклопедический социологический словарь* / Под общ. ред. Г. В. Осипова. — М.: ИСПИ РАН, 1995.
12. *Яблоков И. Н.* Социология религии. — М.: Мысль, 1979.



## Раздел 5

---

---

# Религия и человек

---

---

### 5.1. РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ

**Религиозное сознание** — это специфическая форма общественного сознания, которая имеет утопический характер, т. е. в нем воображаемое, желаемое или должное положение вещей становится доминирующей формой переживания, наблюдения и действия [11, с. 463–464, 568–570, 652–655].

Как утверждает Д. Маркович [6, с. 245–249], религия как форма общественного сознания отражает зависимость человека от природных и общественных сил, а также попытку преодолеть эту зависимость в сфере субъективных представлений. Она возникает как следствие неясных представлений первобытных людей об их собственной природе и о внешней природе — той, что их окружала.

Такую зависимость подтверждает содержание наиболее древних религиозных представлений, верований. Это указывает на то, что они возникли на основе крайне скудного позитивного знания о мире, в котором жил человек. Позитивному знанию, приобретенному человеком в процессе его производительной практики, противо-

стояла огромная область непознанного, которое человек в то время и не мог объяснить иначе, как только посредством фантастических образов.

Однако с развитием общества и знаний о природе религиозное отражение природы претерпевало эволюцию: изменялись его форма и содержание. Первоначально объяснение неизведанного сводилось к тому, что область непознанного человек представлял себе населенной духами. *Такой способ отражения природы, когда предметы представлялись наделенными душой, называется анимизмом.* Как древнейшая форма сознания и религии анимизм представляет собой веру в то, что природа полна самых разнообразных духов. Главной причиной возникновения религии, таким образом, являлась историческая ограниченность имевшихся у человека знаний о природе, которая его окружала.

Ограниченность знаний об обществе проявилась в виде основной причины возникновения особой формы религии в рамках анимистического сознания — *тотемизма*. Тотемизм появляется на высшей ступени дикости, когда развитие производительных сил привело к разделению труда по полу и возрасту, а также к разделению труда между отдельными группами охотников. Сущность тотемизма заключается в вере во взаимное родство членов определенного рода или племени и их *тотема*. Тотемом обычно является какое-либо животное, которое оберегает род от несчастий, ибо, согласно представлениям членов рода, в этом животном живет дух их умерших предков. Поэтому и существовал запрет (табу) убивать животных, являющихся тотемом для рода или племени. Существовали также запреты, относившиеся к женщинам, детям и старикам, происходившие из того, что последние не участвовали в охоте как главном занятии племени.

Впоследствии в определенных исторических условиях рассмотренные первобытные религиозные представления развились в различные религиозные направления. Так, когда начался процесс превращения племенных союзов в государства, когда возникли более крупные социальные общности, в них проявился *теизм* — *вера в богов или в Бога*. Теперь божества, боги мыслятся человеком как личные существа, приобретают антропоморфный облик и наделяются собственными именами. По сути, первоначально существует вера во многих богов — *политеизм*, а затем вера лишь в одного бога — *монотеизм*. Когда отдельные государства гибнут и разрушаются, а

на их месте возникают более крупные государства, включающие в себя многие покоренные народы, то вместе с этим политическим объединением территорий происходит и процесс объединения богов, или слияние религий.

Общей основой всех религий было представление о том, что Бог создал человека и условия для его жизни, причем последние Бог изменяет по своей воле в зависимости от заслуг или вины человека. На вопрос о том, существовал ли Бог прежде человека, древнегреческий философ Ксенофан отвечал уже в VI в. до н. э. Говоря о том, что люди создавали богов по собственному подобию, он подчеркивал, что если бы волы, лошади и львы имели руки и могли, подобно людям, рисовать и создавать произведения искусства, то лошади изображали бы богов похожими на лошадей, а волы — похожими на волов. В дальнейшем эти взгляды легли в основу материалистической концепции происхождения Бога, согласно которой человеческий Бог есть не что иное, как обожествленное существо человека. А различие религий (и различие богов) — это отражение различий людей, трансформированное в религиозном сознании.

Дальнейшее развитие религиозного сознания обусловливается возрастанием роли социальных факторов и проявляется в возникновении социальных религий на смену природным [6, с. 247–249]. У истоков таких перемен стояло общественное разделение труда. Разделение труда, помимо прочего, способствовало повышению производительности труда и развитию частной собственности. В то же время этот процесс сопровождался разделением труда на умственный и физический и появлением обособленных групп людей, занимающихся либо физическим, либо умственным трудом. Тем самым формируется группа людей, свободных от физического труда, а вместе с тем и от бремени забот материального характера. Эту группу поначалу составляют профессиональные священники, служители религиозного культа, которые занимаются “духовным” трудом. В процессе дальнейшего развития религия отрывается от постороннего мира и переносится в мир таинственный и невидимый. Этот процесс означает ликвидацию природных религий, подобных анимизму. Божества переносятся из материального в нематериальный, мистический мир.

С возникновением социальных религий начинается процесс взаимодействия религиозного сознания и государства. Он проходит эволюцию от доминирующей роли религиозного сознания в обществен-

ном сознании в средние века, когда церковь регулировала всю жизнь общества, до сотрудничества церкви и государства в регулировании общественной жизни. Такое сотрудничество сопровождалось заорганизованностью и бюрократизацией религии.

Выражением протеста против бюрократической сущности организованной религии явилось возникновение в 60—70-х годах XX в. так называемого *нового религиозного сознания*, охватившего сотни новых религиозных вероучений [9, с. 486—489].

Анализируя причины возникновения нового религиозного сознания, Н. Смелзер обращает внимание на такие основные точки зрения по этому поводу.

Согласно первой из них появление групп нового религиозного сознания подтверждает предсказание Э. Дюркгейма о том, что в связи с усложнением, специализацией и тенденцией к многообразию обществ то же самое происходит с религиозными верованиями.

Согласно второй точке зрения новое религиозное сознание можно считать протестом против условий современной жизни. Так, Р. Белла полагает, что недавние изменения в религиозной жизни США обусловлены разрушением социальных институтов: увеличение количества разводов выражало в первую очередь распад нуклеарной семьи; вследствие войны во Вьетнаме многие люди в значительной мере утратили чувство патриотизма, “Уотергейтское дело” привело к уменьшению доверия к правительству. В 60 — начале 70-х годов молодые люди выступили против господства материальных ценностей в жизни общества.

Продолжалась революция в сфере сексуальных отношений и вошла в моду “свободная любовь”. Крушение традиционных правил, норм и ценностей повлекло за собой кризис религии, существенно повлиявший на социальную жизнь.

Отчуждение современной американской молодежи от мира труда и материальных ценностей стало характерным явлением. В этом была одна из главных причин стремления молодежи к спасению души путем приобщения к новому религиозному сознанию — таков обобщенный вывод из обеих позиций.

Иначе объясняет переход от традиционной религии к новому религиозному сознанию К. Кэмпбелл [9, с. 489]. Он предполагает, что новые вероучения, отличающиеся терпимостью к науке, многообразием ценностей, уважением к индивидуальным верованиям, глубоким стремлением к непосредственному религиозному опыту, являются не

протестом против современного общества, а скорее, способом адаптации к нему. Они помогают людям находить свое место и ориентироваться в окружающем беспорядочном мире.

В отечественной философско-социологической литературе сложилась определенная система взглядов на сущность религиозного сознания и его место в общественном сознании, согласно которой представители советской атеистической школы [12]:

- 1) выделяли различные уровни религиозного сознания;
- 2) признавали возможным членение его на общественное, групповое, индивидуальное;
- 3) рассматривали в качестве простейших структурных элементов религиозное сознание, знание религиозных “истин”, религиозную веру, религиозные нормы, символы, ценности, ориентации, образы, санкции, предрассудки, предубеждения и т. д.;
- 4) признавали полезным для социологического исследования учет выделения в религиозном сознании рационального, эмоционального и волевого элементов. Пришли к убеждению, что изучение структуры религиозного сознания необходимо вести в неразрывной связи с его гносеологической характеристикой.

Результаты исследований сущностных характеристик и структуры религиозного сознания стали основой для его структуризации в современной социологической литературе. Преобладает точка зрения на религиозное сознание как существующее в двух основных формах: религиозная идеология и религиозная психология [13, с. 748].

**Религиозная идеология** — это более или менее стройная система идей о Боге, о мире в целом, природе, обществе и человеке, целенаправленно развиваемых богословами и служителями культа. Религиозная идеология, как и всякая другая, выступает в форме определенной концепции. Будучи одним из видов превратного сознания, она внутренне противоречива, хотя и претендует на стройность и последовательность. Религиозная идеология возникает в период разделения труда на материальный и духовный и становления классового общества.

Структурно-религиозная идеология в современных религиях включает в себя: 1) теологию; 2) теологические концепции экономики, политики, права, искусства и т. д.; 3) религиозную философию. На первом месте, естественно, стоит теология. Учение о Боге представляет собой системообразующий, субординирующий и упорядо-

чивающий элемент религиозной идеологии. Богословы и служители культа, как правило, имеют свои, т. е. частные, экономические, политические, правовые и другие представления. Однако они не относятся к собственно религиозной идеологии [14, с. 95–96].

**Религиозная психология** — это совокупность религиозных образов, мистерий, иллюзий, настроений и чувств, влечений, чаяний, направленности воли, привычек и прочее как *непосредственное* отражение условий жизни людей. Такое отражение появилось стихийно уже в доклассовом обществе, когда религиозной идеологии еще не было. Сформировавшись, религиозная идеология стремится внести в процесс становления религиозных представлений, чувств, настроений “сознательность”, но не может устранить в целом стихийный характер этого процесса. Религиозное сознание на уровне общественной психологии не выступает как нечто цельное и систематизированное, а предстает фрагментарно — в виде разрозненных взглядов, или отдельных их узлов. На этом уровне религиозного сознания задействованы рациональные, эмоциональные и волевые элементы. Однако доминирующую роль играют элементы эмоциональные — чувства и настроения.

В структуре религиозной психологии принято выделять относительно устойчивые, консервативные и подвижные, динамичные элементы. К первым относятся конформизм по отношению к традициям и обычаям, стереотипы и др., ко вторым — настроения. Следует подчеркнуть, что на уровне общественной психологии, где преобладают традиционные способы передачи представлений, образов мысли, чувств, иллюзий, религия всегда непосредственно связана с индивидом, всегда выступает в личностной форме.

Существуют разные точки зрения по поводу соотношения этих двух основных структурных составляющих религиозного сознания [3, с. 35–37].

Ш. Дюпий, К. Вольней, Б. Бауэр и другие представители мифологической школы в религиоведении в качестве ведущего элемента выделяют религиозную идеологию, расширяя при этом ее понимание и распространяя ее и на сферу обыденного сознания. Они истолковывают религиозную веру преимущественно как интеллектуальный феномен, делая акцент на содержательном характере религиозных представлений. Религию при этом воспринимают в основном как мифологическую систему. Сторонники данного подхода обычно ри-

суют такую схему формирования религиозного сознания: религиозные представления первоначально выступают в чувственных наглядных образах. Источником образного материала служат природа, общество, сам человек. На базе этих образов формируются мыслительные конструкции: понятия, суждения, умозаключения. Важное место в религиозном сознании занимают так называемые смыслообразы, которые являются переходной формой от чувственно-наглядных образов к абстрактным понятиям. Содержание этих образов находит свое выражение в притчах, сказках, мифах.

Другие авторы полагают, что ведущим элементом в религиозном сознании является религиозная психология. Перенос акцент на эмоционально-волевой элемент, они утверждают, что религиозная вера — это прежде всего религиозные переживания, религиозные чувства. Такой подход к религии разделяют многие ее исследователи, но наиболее ярко он выражен у представителей психологии религии. Основоположник психологии религии У. Джеймс считает, что религиозные чувства по психофизиологическим проявлениям суть обычные человеческие чувства любви, страха, радости, надежды и т. д. Особенность этим чувствам придает их определенная направленность на объект их веры. Убеждение А. Меня и У. Джеймса в том, что специфика религиозных чувств не в их психологическом содержании, а в их направленности, разделяют многие ученые, поскольку считают невозможным выделить какое-либо одно психологическое состояние, одно чувство и свести к нему все многообразие переживаний верующих. Они справедливо указывают, что эмоциональные переживания верующих зависят и от индивидуальных особенностей каждого человека, и от культуры, в рамках которой он получил воспитание, и от социальных условий, в которых он живет, и от вероисповедания, к которому принадлежит. Расхождения между исследователями, как справедливо подчеркивает А. Радугин, начинаются при истолковании источника этих чувств. Представители богословско-теологической мысли в религиоведении выводят эти чувства из сверхъестественного источника, из “встречи” верующего с божеством, “священным”. Психология религии выносит “за скобки” вопрос о естественном или сверхъестественном источнике религиозных переживаний, полагая, что разрешение этой проблемы не под силу научным методам познания. Чаще всего психология религии связывает наличие религиозных чувств с врожденными инстинктами

(З. Фрейд) или с исторически обусловленной предрасположенностью (архетипы, К. Юнг).

На наш взгляд, в вопросе о приоритетах элементов религиозного сознания следует ориентироваться на соответствующие уровни сознания. Так, на уровне обыденного религиозного сознания, нередко называемого религиозной психологией, доминирующая роль принадлежит эмоционально-волевому элементу. Содержание сознания облечено в наглядно-образные формы. Религия здесь всегда непосредственно связана с индивидом, всегда выступает в личностной форме. Религиозное сознание на концептуальном уровне существует в форме систематизированного и кодифицированного вероучения — религиозной идеологии.

Религиозная психология и религиозная идеология связаны отношениями взаимозависимости и взаимовлияния. Религиозная психология придает идеологии специфическую эмоциональную окраску, усиливая (или ослабляя) ее восприимчивость в общественном сознании. Религиозная идеология, истолковывая явление религиозной психологии, придает ей направленность, тенденциозность, стимулирует раздвоенность психологии людей.

Одна из важных характеристик религиозного сознания — религиозность. Признаками религиозности в сфере сознания являются вера в сверхъестественное — в Бога, в бессмертие души и т. п.; отождествление себя с верующими определенной конфессии; позитивное отношение к религиозным ценностям и нормам [4, с. 283].

Состояние религиозности описывается с помощью понятий “степень религиозности”, “уровень религиозности” и “характер религиозности”.

*Степень религиозности* фиксирует влияние религии на отдельную личность и определяется посредством упорядочения эмпирических признаков религиозности и построения соответствующей шкалы, на которой основана типология мировоззренческих групп населения в зависимости от их отношения к религии и атеизму.

*Уровень религиозности* фиксирует отношение к религии определенной группы людей (население региона, демографическая или социальная группа) и в простейшем случае определяется как доля религиозных людей в группе. При более сложном анализе выясняется соотношение типологических групп, выделяемых по степени религиозности в исследуемой общности.

*Характер религиозности* фиксирует качественные различия религиозности и представителей различных верований.

Отметим, что рассмотренные показатели религиозности могут служить основой типологии религиозности [6, с. 249]. Иными словами, верующие могут быть разделены на группы, типы на основании степени их религиозности и способа ее проявления. Критерии такого деления могут быть различными. Однако чаще всего основанием для классификации служат конститутивные элементы самой религии. Так, в качестве основных типов верующих выделяются следующие: теологически убежденный верующий; эмоциональный верующий; обрядовый верующий; мнимый верующий; мнимый атеист. К *теологически убежденным* принадлежат верующие, обладающие определенным религиозным знанием, доказывающие и защищающие основоположения своей религии. У верующих с *эмоциональным* типом религиозности преобладают религиозные чувства. К *обрядовым* относятся верующие, которые обнаруживают свою принадлежность к определенной религии, совершая традиционные религиозные обряды. К *мнимым верующим* принадлежат лица, участвующие в совершении обрядов, посредством которых проявляется религиозность, но в действительности религиозных чувств не испытывающие. *Мнимые атеисты*, напротив, не участвуют в проявлениях религиозности, но тем не менее религиозное чувство им присуще.

Принадлежность к одному из этих типов зависит от многих обстоятельств и условий, в которых развивается та или иная религия. Но существование последних двух типов и принадлежность к ним людей, согласно исследованиям Д. Марковича, зависят в первую очередь от отношения государства к религии и ее организации, а именно: если государство поощряет какую-либо религию, появляется немало мнимых верующих, если же государство поощряет атеистический взгляд на мир, многие оказываются лишь показными атеистами.

## 5.2. РЕЛИГИОЗНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

**Деятельность** в социологии рассматривается как специфическая форма отношения человека к окружающему миру и к самому себе, выражающаяся в целесообразном изменении и преобразовании мира и человеческого сознания [13, с. 172].

При самой широкой дифференциации выделяют практическую и духовную социальную деятельность. Видами практической деятельности является материально-производственная, социально-преобразующая, управленческо-административная, воспитательно-педагогическая и медицинская деятельность. К духовной деятельности относятся познавательная, прогностическая, ценностно-ориентировочная. Кроме основных (практической и духовной) сфер социальной деятельности имеются и промежуточные, в которых практическая и духовная деятельность интегрируется в специфическую целостность. К такому практически-духовному освоению и преобразованию мира относят художественную и религиозную деятельность.

Религиозная деятельность тесно связана с материальной и первоначально непосредственно вплетена в материальную деятельность и в материальное общение людей. Лишь постепенно, в ходе истории, по мере роста прибавочного продукта и дифференциации социальной деятельности религиозная деятельность вычленяется как относительно самостоятельная.

Итак, под **религиозной деятельностью** в дальнейшем будем понимать специфическую, интегрирующую, практическую и духовную деятельность, направленную на освоение и преобразование окружающего мира.

В литературе по социологии [14, с. 98—101], как правило, выделяют два основных вида религиозной деятельности — внекультовую и культовую.

**Внекультовая деятельность**, как следует из названия, предполагает отсутствие ее связи с культом, хотя ее нельзя признать абсолютно независимой от культа. Исследователи отмечают некоторое воздействие и проникновение в нее элементов культовой деятельности.

Внекультовая деятельность, в свою очередь, подразделяется на подвиды: теоретическую и практическую.

**Теоретическая** внекультовая религиозная деятельность осуществляется в духовной сфере и включает в себя формирование религиозных идей, систематизацию и интерпретацию догматов теологии, сочинение богословских произведений. Они составляют содержание духовной религиозной внекультовой деятельности.

**Практическая** внекультовая религиозная деятельность, субъектами которой выступают как группы, так и индивиды, включает в себя миссионерскую деятельность, участие в работе “соборов”, препода-

вание богословских дисциплин в учебных заведениях (школах, университетах, духовных учебных заведениях), управленческую деятельность в системе религиозных организаций и институтов, пропаганду религиозных взглядов через печать, радио, телевидение, религиозную пропаганду в семье и в других контактных группах и т. д. В каждой разновидности этой деятельности имеются особенности, которые проявляются в специфике всех структурных элементов деятельности: содержании, предмете, субъекте, средствах и способах, что не может не сказаться и на результатах деятельности.

Еще большей спецификой отличаются структурные элементы культовой религиозной деятельности.

**Культовая религиозная деятельность** — это совокупность целенаправленных действий по подготовке и осуществлению религиозных культов. Иными словами, культовая деятельность и есть культ в собственном смысле этого слова. В практике на каждом этапе развития общества реализуются две стороны отношения человека к внешнему миру — господство человека над объективными условиями и господство объективных условий над человеком. Второе “абсорбируется”, деформируется и “преодолевается” в культе.

Культовая деятельность — молитвы, богослужения, таинства, обряды, ритуалы, магические действия, покаяние, жертвоприношение и др. — связана с отношением к явлениям сверхъестественного.

В структуру культовой религиозной деятельности входят такие элементы: содержание, предмет, субъект, средства и результаты. В некоторых источниках в структуру включают также место культовой деятельности (храм, молельный дом, “святое место”) и целеполагание (конечная цель культовых действий) [7, с. 94–95].

Рассмотрим коротко особенности основных структурных элементов культовой деятельности.

1. **Содержанием** культовой деятельности являются основные религиозные идеи, учения, догматы и т. п. Содержание культовой деятельности определяется соответствующими религиозными идеями. В христианстве, например, смысл культу придают такие догматы, как догмат о Троице, о греховности человека, о боговоплощении, об искуплении, о спасении, о вознесении Христа на небо, о воскресении мертвых, о бессмертии души и т. д. В буддистском культе реализуются такие элементы вероучения, как учение о Будде, о реинкарнации, о сансаре и карме, о нирване, о “четырех благородных истинах”, о “восьмеричном пути спасения” и др.

Содержание культов в культовых текстах несет в себе идеологическую религиозную направленность и влияет на формирование религиозного сознания. Воспроизведение текстов “Священного Писания”, “Священного Предания”, молитв, псалмов, песнопений и прочего во время отправления культа внедряет в сознание участников религиозные образы и представления, формирует принципы религиозной идеологии.

При отправлении культа религиозное действие нередко приобретает специфический, “театрализованный” характер. Однако в отличие от театра, где воспроизводство художественного текста практически всегда отражает условность ситуации действий, в культовом “представлении” присутствует вера в реальность событий, описанных в мифе, вера в их повторяемость в определенной форме, в определенной ситуации.

2. Под **предметом** культовой деятельности обычно понимают осознаваемые в форме религиозных образов объекты и силы, от которых зависит человеческое существование. Для понимания предмета культовой деятельности особенно важно иметь в виду, что в такой деятельности субъект имеет дело не только с предметной реальностью, но и с ее идеализированными, превращенными формами. В религии таковыми являются образы существ, их свойства и связи, которые считаются существующими вне сознания, хотя являются лишь продуктом фантазии. Именно в этой форме внешние объекты и силы становятся предметом культовой деятельности.

3. В роли **субъекта** культовой деятельности может выступать как религиозная группа, так и верующий индивид. Мотивом участия в этой деятельности являются религиозные представления, религиозная вера, религиозные чувства, потребности, стремления, чаяния. Вместе с тем верующие могут удовлетворять в культовой деятельности и нерелигиозные потребности — эстетические, потребность в общении и т. д. Религиозные группы как субъект культовой деятельности неоднородны: это небольшая группа лиц, осуществляющих руководство — священник, пастор, пресвитер, проповедник, мулла, раввин, жрец, шаман и т. д., и большая группа лиц, действующих под их руководством. Индивидуальная культовая деятельность доступна лишь верующим со значительной степенью религиозной убежденности, с хорошим знанием религиозных текстов и форм культовых действий. Индивидуальная культовая деятельность требует от человека боль-

шей активности, чем простое участие в коллективном культе. Индивид смог стать субъектом культовой деятельности лишь на определенных ступенях процесса обособления личности, когда он (индивид) приобрел способность вычленять себя из группы. Индивидуальный культ особенно развит в универсальных религиях, содержащих представление о Боге-личности, с которым можно вступить в личностные отношения.

4. К **средствам** культовой деятельности относят храм, молитвенный дом, религиозное искусство (архитектура, живопись, скульптура, музыка), различные культовые предметы (крест, свечи, жезл, церковная утварь, облачение священников и т. д.).

Важнейшее средство — *культовое здание*. Оно создает благоприятные условия для деятельности: укрывает от холода, дождя, служит местом сбора большого количества людей. Попадая в культовое здание, человек входит в специфическую зону социального пространства, оказывается в ситуации, отличной от иных жизненных ситуаций. Внимание сосредоточивается на предметах, действиях, образах, символах, знаках, имеющих религиозный смысл и значение.

В культовой религиозной деятельности активно используются в качестве культового средства *направления религиозного искусства*: архитектура, храмовая живопись, религиозная музыка и др. Так, архитектура католического или православного храма призвана направлять мысли, чувства присутствующих “вверх”, “на небо” (к Богу, ангелам и т. д.). Католические скульптурные изображения Христа, Богородицы, апостолов, святых объемно, осязательно (“как живые”) “свидетельствуют” об этих религиозных персонажах. Скульптура Будды “рассказывает” о его величии, мудрости, просветленности, самозерцании, отрешенности от мира. Православная храмовая живопись является детальной иллюстрацией различных библейских событий, житий святых. Центральное место в православной живописи занимает икона, которая, передавая определенное религиозное содержание, выполняет вместе с тем функции фетиша. Целям возбуждения религиозных образов, чувств и настроений служит музыка — сольное и хоровое пение, органное сопровождение и т. д.

Эффективность средств и способов культовой деятельности повышается благодаря их символическому характеру. Под *символом* понимают единство наличного предмета, действия, слова и смыслового значения. Символ является знаком, предполагающим совершен-

ние сознанием актов полагания и объективизации того, что обозначается, интенции (направленности на данный предмет) и сигнификации (обозначения). Наличный предмет, действие, слово репрезентируют смысловое значение, отличное от их непосредственного значения. Средства и способы культовой деятельности создают особую символическую среду для религиозных людей.

Результатом культовой деятельности является прежде всего удовлетворение религиозных потребностей. Ядро религиозной потребности — это стремление к общению с Богом. Верующий убежден, что Бог существует реально, что с ним возможно духовное общение, что он помогает человеку и т. д. Культовая деятельность способствует оживлению религиозного сознания.

Отметим, что посредством культовой деятельности происходит реальное общение верующих. Если иметь в виду, что общение — одна из социальных потребностей человека, то станет ясно, почему для многих людей, даже не обладающих устойчивой религиозной верой, участие в отправлении культа очень важно. В культовой деятельности конституируется религиозная группа как одна из специфических социальных групп. Участвуя в культовой деятельности, человек удовлетворяет и свои эстетические потребности. Икона, обладающая художественными достоинствами, архитектура и убранство храма, музыка, чтение молитв и псалмов — все это может доставлять эстетическое наслаждение.

Завершая рассмотрение религиозной деятельности, следует подчеркнуть ее воздействие на другие структурные элементы религии. Во-первых, благодаря участию в религиозной деятельности происходит ориентация религиозного сознания человека на те или иные содержательные стороны его веры.

Во-вторых, в процессе религиозной деятельности происходит вовлечение верующих в религиозные организации. В-третьих, через религиозность происходит удовлетворение религиозных потребностей верующих, что способствует их самореализации, развитию как личностей, повышению чувства удовлетворенности своей жизнью в обществе, а следовательно, и снижению социальной напряженности в нем.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ И РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Борунков Ю. Ф.* Структура религиозного сознания. — М., 1971.
2. *Гараджа В. И.* Социология религии. — М., 1996.
3. *Ерышев А. А.* Религиоведение. — К.: МАУП, 1999.
4. *Краткий социологический словарь* / Под общ. ред. Д. М. Гвишиани, Н. И. Лапина. — М.: Политиздат, 1983.
5. *Лукашевич М. П., Туленков М. В.* Спеціальні та галузеві соціологічні теорії. — К.: МАУП, 1999.
6. *Маркович Д.* Общая социология: Пер. с серб.-хорв. — Ростов-н/Д: Изд-во Ростов. ун-та, 1993.
7. *Релігієзнавчий словник* / За ред. А. Колодного і Б. Лобовика. — К.: Четверта хвиля, 1996.
8. *Самыгин С. И., Нечипуренко В. Н., Полонская И. Н.* Религиоведение: социология и психология религии. — Ростов-н/Д, 1996.
9. *Смелзер Н.* Социология: Пер. с англ. — М.: Феникс, 1994.
10. *Социология* / Г. В. Осипов и др. — М.: Наука, 1990.
11. *Соціологія: Короткий енциклопед. словник* / За заг. ред. В. І. Воловича. — К.: УЦДК, 1998.
12. *Угринович Д. Н.* Философские проблемы критики религии (О специфике религии и ее месте в общественном сознании). — М., 1965.
13. *Энциклопедический социологический словарь* / Под общ. ред. Г. В. Осипова. — М.: ИСПИ РАН, 1995.
14. *Яблоков И. Н.* Социология религии. — М.: Мысль, 1979.



## Раздел 6

---

---

# Процессы в религиозной сфере

---

---

### 6.1. САКРАЛИЗАЦИЯ

Процессы в религиозной сфере, будучи составной частью социальных процессов, связаны с последними и во многом происходят под воздействием факторов социального прогресса. Так, на этапе зарождения образования и науки в рамках религиозного сознания приоритеты последнего проявлялись в возрастании роли религии в жизни общества и государства, что нашло отражение в понятии сакрализации.

*Сакрализация* — это широкое вовлечение в сферу религиозного влияния и санкционирования различных социальных институтов, отношений и форм общественного и индивидуального сознания [12, с. 331].

Кроме того, сакрализацию понимают как процесс активного обновления и восстановления традиционного сакрального комплекса духовной культуры, а также расширение религиозного санкционирования на сферу секулярной культуры и на внерелигиозные феномены [7, с. 289].

Широкое распространение в литературе получила мысль о связи процессов сакрализации с процессами реализации власти [3, с. 232–233]. Многие ученые считают, что религиозная традиция представляет собой вполне реальную и осязаемую социальную силу. В традиционном обществе религиозные институты являются носителями сакрального авторитета, который абсолютно непререкаем. Поэтому они обладают реальной властью. Понятие власти можно рассматривать на материале всех обществ, всех цивилизаций и религий. В каждом обществе, в каждой культуре процесс сакрализации имел свои особенности. В большинстве культур религиозный авторитет и светская власть либо идут рука об руку, либо в той или иной степени перерастают друг в друга, вплоть до полного отождествления. Идея божественного происхождения и сущности земной власти не просто обладала огромной политической ценностью: в ней отразилось древнее архетипическое представление о господстве над человечеством высшей сакральной силы, которая предписывает единственно верные законы и нормы поведения. Теократическая модель общества, в которой совпадают духовная и социальная иерархии, естественно, выглядит идеальной с точки зрения религиозной концепции происхождения власти и государства. Поэтому охвативший весь мир процесс секуляризации и демократизации власти рассматривается сторонниками такой концепции как упадок и деградация.

Отметим, что научное объяснение подобная точка зрения находит в работах Р. Белла, Э. Грили и др. В основе их взглядов — известное положение Т. Парсонса о том, что снижение влияния религии представляет собой не что иное, как структурную и функциональную дифференциацию социальных институтов [10, с. 293].

Исследователи отмечают, что сакрализация личной и общественной жизни на основе христианства в Западной Европе началась в послеконстантиновскую эпоху и достигла своего наивысшего развития в средневековье [3, с. 232–233]. В этот период не различались мирская и сакральная сферы жизнедеятельности человека. Развитое Августином Блаженным провиденциалистское понимание культурного и исторического процесса как пути к эсхатологическому “Царству Божию” легло в основу всей средневековой христианской церковной историографии. Учение Августина стало наиболее полным выражением древней идеи тесной связи общего состояния культуры с этическими ценностями человека, с его внутренним миром. Конфуцианцы, Сократ, Платон, стоики и платоники — все они настаивают

вали на том, что духовные качества человека являются не случайным образованием в мире культуры, а ее определяющим началом. Культура живет верой человека в свое высшее предназначение, а вера человека тем и сильна, что опирается не на внешнее окружение, которое может даже противоречить вере, а на чувство причастности человека к высшим ценностям бытия. Выдающийся американский социолог русского происхождения П. Сорокин отмечал, что главной ценностью средневековой культуры Запада был Бог. Все важные разделы средневековой культуры выражали этот фундаментальный принцип, или ценность. Архитектура и скульптура средних веков была “Библией в камне”. Литература также была насквозь пронизана религией и христианской верой. Живопись выражала те же библейские темы в линии и цвете. Музыка почти исключительно носила религиозный характер. Философия была практически идентична религии и теологии и концентрировалась вокруг той же основной ценности, или принципа, каким являлся Бог. Этика и право представляли собой лишь дальнейшую разработку абсолютных заповедей христианства. Политическая организация в ее духовной и светской сферах была преимущественно теократической и базировалась на религиозной вере. Семья как священный религиозный союз выражала все ту же фундаментальную ценность. Даже организация экономики контролировалась религией, налагавшей запреты на многие формы экономических отношений, которые могли бы оказаться уместными и прибыльными, поощряя в то же время другие формы экономической деятельности, нецелесообразные с чисто утилитарной точки зрения. Господствующие нравы и обычаи, образ жизни, мышления подчеркивали свое единство с Богом как единственную цель, а также свое отрицательное отношение к чувственному миру (мирской жизни), его богатству, радостям и ценностям. Чувственный мир рассматривался только как временное “прибежище человека”, в котором христианин — всего лишь странник, стремящийся достичь вечной обители Бога и ищущий путь, как сделать себя достойным того, чтобы войти туда [11, с. 430].

В настоящее время процесс сакрализации далеко не исчерпал себя. Его степень и сфера зависят от детерминант существования и восстановления религии. В их число входят ее социумные основы, психологические факторы и гносеологическая обусловленность. Наряду с объективными детерминантами протекание процесса сакрализации обуславливается также совокупностью субъективных фак-

торов. К ним относятся в первую очередь деятельность церкви, религиозное воспитание и образование.

При возникновении соответствующих условий процесс сакрализации может перейти в процесс ресакрализации, как это происходит сейчас в Украине.

Под *ресакрализацией* понимают сложный и бурный процесс религиозного возрождения духовной культуры на фоне продолжения действия объективных и субъективных факторов обновления секуляризационной культуры.

В зависимости от системы влияния этих факторов определяется соотношение в обществе процесса сакрализации с его антиподом — процессом секуляризации.

## 6.2. СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ

Процесс секуляризации, как отмечают исследователи [6, с. 250], начался в конце XIX в., а в XX в., прежде всего под влиянием прогресса науки, получает все большее развитие. Под *секуляризацией* понимают процесс ослабления влияния религии как способа мышления и жизни и одновременно ослабления влияния церкви как общественно-политической силы.

С момента своего возникновения понятие “секуляризация” претерпело существенные изменения и уточнения. Так, сначала оно использовалось для отражения различия между миром историческим, преходящим, и миром вечным, непреходящим, — миром трансцендентной реальности. Под секуляризацией долгое время понимался переход из сферы чисто религиозной, сакральной к деятельности в мире повседневной практики (например, переход монахов-священнослужителей на службу в качестве приходских священников). Далее под секуляризацией стали понимать передачу некоторых функций из ведения церковных властей в ведение светских. Затем понятие “секуляризация” обрело более широкий смысл в связи с начавшимся глобальным процессом эмансипации культуры. Как видим, оно употребляется применительно к ситуации, когда религиозные верования и санкции все более утрачивают свое социальное значение как регуляторы человеческого поведения.

В современной западной социологии секуляризацией называется процесс, при котором подвергаются сомнению верования в сверхъ-

естественное и связанные с ними ритуалы, и институт религии утрачивает социальное влияние [9, с. 483].

В отечественной социологической литературе долгое время господствовала точка зрения на сакрализацию как следствие кризисных явлений в религии [12, с. 331–335], выразившихся в значительном ограничении выполняемых ею функций, в потере места, которое она прежде занимала, будучи всеобщим мировоззрением, в отделении церкви от государства, конфискации церковной собственности в пользу государства и т. д. Среди главных причин, обусловивших эти процессы, выделялись, во-первых, глобальные социальные изменения во всем мире, во-вторых, значительный научно-технический и культурный прогресс.

В процессе секуляризации общественного, группового и индивидуального сознания условно выделялись три взаимосвязанных направления, представляющих объект исследования социологии религии. **Первое направление** секуляризации (критическое) характеризовало кризисные явления в таких структурных элементах традиционной религии (православие, католицизм, протестантизм, ислам), как религиозное сознание, культурная практика, религиозные отношения. Изменения, происходящие в религиозном сознании, связывались прежде всего с ослаблением влияния религиозной идеологии. Многие религиозные идеи в их традиционном виде перестают приниматься верующими (вера в загробную жизнь, рай, ад и т. п.). Это заставляет теологов и служителей культа модернизировать религиозную идеологию.

**Второе направление** процесса секуляризации (позитивное) характеризовалось утверждением в общественном и индивидуальном сознании элементов научно-атеистического мировоззрения.

**Третье направление** секуляризации обуславливалось ростом религиозного (атеистического) индифферентизма. Его суть заключается в отсутствии каких-либо мировоззренческих ориентаций в области религии и атеизма; безразличии к проблемам как религии, так и атеизма.

В результате демократических преобразований в Украине и других странах СНГ подобный взгляд на секуляризацию утратил былую актуальность. Менее политизированным и идеологизированным представляется понимание секуляризации как “освобождение от религиозного, сакрального” [7, с. 289]. Секуляризация в настоящее время трактуется также как исчезновение неперменной религиозной обус-

ловленности символов, на которых строится культура. Можно говорить о наличии в современном обществе процессов культурной, политической и социальной секуляризации [3, с. 234–238].

Приемлемым, на наш взгляд, является объяснение причин возникновения секуляризации и ее последствий для нашего общества, приводимое Д. Марковичем [6, с. 250]. Он считает, что процесс секуляризации в современном обществе приобретает большой размах под влиянием новой технологической базы труда, урбанизации и изменений в социально-экономическом положении рабочего класса. Так, в промышленном производстве результат труда зависит от машины, а не от природных обстоятельств, когда Бог выступает “посредником” между ними и человеком. Постоянная погоня городского человека за заработками не оставляет ему времени для созерцания и размышлений. Новые места развлечений и сами способы развлечений отвлекают его от церкви. Наконец, происходит и снижение роли первичных связей, прежде всего — ослабление тех семейных связей, которые существовали в патриархальных семьях или в семьях, где остатки патриархальных отношений были решающими. Все эти явления и изменения в образе жизни привели к ослаблению религиозности и падению влияния религии в общественной жизни.

Более развернутый анализ факторов, способствующих секуляризации современного общества, приводит Н. Смелзер [9, с. 483–484]. К основным из них он относит следующие.

1. *Развитие науки.* Религия и наука находились в противоречии в течение многих веков. Католическая церковь учинила расправу над Галилео Галилеем за его исследование планет; Клэрэнс Дарроу выступил против религиозных фундаменталистов на так называемом обезьяньем судебном процессе против Скоупа в 1920 г. В настоящее время наука оказывает влияние практически на всю нашу жизнь благодаря высокому уровню развития технологий. За последние 100 лет мы стали свидетелями тысяч новых изобретений, многие из них сделаны в течение последних 20 лет. Технологии, созданные на основе науки, господствуют в нашей жизни, и в какой-то мере мы утратили желание принимать на веру идеи, которые нельзя доказать или наглядно подтвердить.

2. *Развитие государства.* Современное государство отделено от церкви. Большинство государств можно считать светскими — они в большей мере заняты удовлетворением материальных потребностей граждан, чем заботой об их духовном здоровье. Даже в странах,

где исторически сложилась тесная связь между религией и формой правления, религия стала утрачивать свое влияние. Например, в Ирландии, где господствует католическая церковь, запрещена продажа противозачаточных средств, но существует ряд частных организаций, которые делают их доступными. Таким же образом женщины во Франции и Италии, где католицизм глубоко влияет на общество, в настоящее время имеют возможность делать аборты, хотя это запрещается католической церковью.

3. *Развитие капитализма.* Капиталистическое общество, вероятно, подрывает влияние церкви, ориентируя людей на такие антирелигиозные ценности, как накопительство и стремление к роскошной жизни. Вследствие этого, в частности, великие церковные праздники Рождество и Пасха превратились просто в “дни отдыха”, часто сопровождающиеся чрезмерным потреблением мирских благ, — в эти дни люди покупают дорогие подарки, открытки, конфеты, новую одежду и т. п.

4. *Компромиссы по спорным вопросам религии.* Урегулирование религиозных конфликтов часто приводило к ослаблению воздействия религиозных принципов и ритуалов. Это связано с желанием не обидеть конкурирующие стороны. Например, чтобы избежать превосходства одной конфессии или деноминации над другой, государственным школам запрещено включать в учебные планы материалы о религии. Подобный компромисс наблюдается и в деятельности католической церкви, которая официально отказалась от традиционной римско-католической литургии — месса читается на языке слушателей, и уже давно Библия выпускается в переводе на многие языки.

5. *Утрата общности.* Любой комитет, занятый вопросами членства в церкви, сообщит вам, что самые сложные проблемы его деятельности связаны с привлечением новых членов и сохранением тех, кто уже принял веру. Это происходит главным образом из-за миграции населения. В частности, Н. Смелзер отмечает, что американцы постоянно переезжают из одного штата или города в другой, и поэтому им трудно сохранить длительные связи с одной религиозной общиной [3, с. 235–239].

6. *Другие институты.* Не только Рождество и Пасха были коммерциализированы, но и многие светские праздники и дела вытесняют церковные мероприятия из жизни верующих.

Как видим, многообразие факторов, влияющих на процесс секуляризации, их глобальный характер усложняют исследование этого процесса как в эмпирическом, так и в теоретическом плане.

Эмпирические исследования направлены на определение таких социологических характеристик религии, как уровень религиозности в различных регионах и динамика его изменения, посещаемость церкви различных конфессий в разных странах, участие в религиозных культах, количество и состав религиозных организаций и других показателей.

В результате теоретических исследований, получивших в настоящее время широкое распространение в социологии и других отраслях религиоведения, выработан ряд научных теорий секуляризации. Обозначим основные из этих теорий [3, с. 235–239].

**1. Секуляризация как утрата “священного” и угроза социальному порядку и согласию.** Так оценивает секуляризацию один из виднейших современных социологов П. Бергер. С его точки зрения, этот процесс влечет за собой много важных последствий и для жизни отдельного человека, и для общества в целом. Он представляет секуляризацию как процесс освобождения человека, различных сфер жизни общества и культуры от власти церкви и организованной религии. Речь идет прежде всего об отделении церкви от государства, о создании системы светского образования, потере интереса к религиозным сюжетам в искусстве, завоевании наукой самостоятельности по отношению к теологии и т. д. Происходит секуляризация не только общества, его институтов, но и сознания. Религия перестает быть символом той главной святыни, которая объединяет и сплачивает как единое целое то или иное общество. Она становится делом личного выбора индивида, а не олицетворением единственно возможной истины и одного, единственно возможного пути в жизни. Религия становится частным делом индивида, она “приватизируется”, что неизбежно приводит к уменьшению ее власти, силы воздействия на жизнь человека. П. Бергер полагает, что освобождение на путях секуляризации было оплачено весьма дорогой ценой. Секуляризация формирует представление о том, что нет ничего “святого”, абсолютные ценности становятся относительными и условными, и это ведет к кризису — утрате смысла, аномии, дезориентации человека. Последствия секуляризации деструктивны: секуляризация враждебна религии и вместе с разрушением религии ставит под угрозу стабильность общества.

**2. Секуляризация как вытеснение религии наукой, рациональным мышлением, светской этикой.** Эта точка зрения, согласно которой влияние религии ослабевает и будет продолжаться осла-

бевать по мере развития науки и повышения уровня образованности общества, является сегодня господствующей. Многие опросы общественного мнения отразили долговременную тенденцию к упадку религиозной веры в западном обществе. Все большее количество людей осмысливают мир и собственную жизнь без помощи религии, и отсутствие религиозной веры значительно более распространено среди образованных людей. Зарегистрирована устойчивая тенденция падения интереса к религии среди молодежи. Многие социологи интерпретируют такого рода факты как свидетельство глубоких сдвигов в человеческом мышлении, которое в своем развитии последовательно идет от “мифа” к “логосу”.

В результате мир как доступный человеческому разуму становится миром, в котором “мистерия” уступает место “проблеме”, решаемой с помощью разума. Поскольку мир может быть объяснен наукой, полагает исследователь О’Ди, отпадает надобность в трансцендентном Боге и все большее количество людей утрачивают интерес к религии: секуляризация ведет к упадку религии, однако последствия этого процесса для общества оцениваются позитивно. Наука и светская этика достаточно эффективно помогают решать проблемы, стоящие перед современным миром.

**3. Секуляризация как эволюция религии и ее видоизменение в ходе социальных перемен.** Согласно этой теории, секуляризация означает изменение религии, но не обязательно ведет к уменьшению ее значения — оно лишь проявляется в иной форме. Развитие общества идет по пути дифференциации, и религия, согласно Т. Парсонсу, утрачивает прежнее значение “священного образа”. В результате секуляризации общества, утраты им сакрального характера религия выделяется в одну из сфер социальной жизни и со временем во все большей степени станет частным делом, оказывая — в качестве социального института — все меньше прямого влияния на государство, правосудие, экономику, образование.

Американский социолог Р. Белла полагает, что в XX в. на Западе ослабевает организованный контроль над религиозными убеждениями и тем самым ставится под сомнение вопрос о дальнейшем существовании организованной религии в виде церкви; наряду с этим происходит приватизация религии. Эмпирическим подтверждением этих двух взаимосвязанных тенденций является дистанцирование все больших групп верующих, принадлежащих к разным конфессиям, от своей церкви как института. Развитие в этом направлении приводит

к **внецерковной религиозности**: современный христианин — это “секуляризованный христианин”, который живет в сегодняшнем мире — “мире без Бога”; живет мирской жизнью, беря на себя ответственность за решение всех проблем, за удачу и неудачу. И поскольку человек продолжает искать смысл своего существования в этих новых взглядах на мир, новое мироощущение, полагает Р. Белла, все же глубоко религиозно. Отсюда делаем вывод, что тем самым религия в целом не теряет своего значения и ее влияние на мировоззрение и социальное поведение не уменьшается [2, с. 198–203].

Таким образом, секуляризация означает “обмирщение”: то, что было достоянием веры и церкви, становится со временем независимым от них, светским. В истории Европы это коснулось первоначально церковной собственности и власти духовенства, а позднее, начиная с эпохи Просвещения, процесс распространился также на духовную сферу, культуру, образование. Секуляризация как одна из главных сил, сформировавших современную культуру и общество, утверждала тот светский дух, который присущ современному человеку. Сегодня существует согласие в том, что секуляризация имеет большое значение и является характерной чертой современного общества, что традиционные религиозные символы и ценности не могут выполнять, как прежде, функцию самостоятельно объединяющей обществу силы и что в решении возникших проблем определяющая роль принадлежит науке и технологии.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ И РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н. А. Смысл истории. — М., 1990.
2. Гараджа В. И. Социология религии. — М., 1996.
3. Ерышев А. А. Религиоведение. — К.: МАУП, 1999.
4. Классики мирового религиоведения. — М.: Канон, 1996.
5. Лукашевич Н. П., Туленков Н. В. Социология. — К.: МАУП, 1998.
6. Маркович Д. Общая социология: Пер. с серб.-хорв. — Ростов-н/Д: Изд-во Ростов. ун-та, 1993.
7. Релігієзнавчий словник / За ред. А. Колодного, Б. Лобовика. — К.: Четверта хвиля, 1996.
8. Самыгин С. И., Нечипуренко В. Н., Полонская И. Н. Религиоведение: социология и психология религии. — Ростов-н/Д, 1996.

9. *Смелзер Н.* Социология: Пер. с англ. — М.: Феникс, 1994.
10. *Современная западная социология: Словарь.* — М.: Политиздат, 1990.
11. *Сорокин П.* Социокультурная динамика и религия: Кризис нашего времени // Человек. Цивилизация. Общество. — М., 1992.
12. *Социология* / Г. В. Осипов и др. — М.: Наука, 1990.
13. *Соціологія: Короткий енциклопед. словник* / За заг. ред. В. І. Воловича. — К.: УЦДК, 1998.
14. *Щёкин Г. В.* Религии мира. — К.: МАУП, 1995.
15. *Щёкин Г. В.* Социальная философия истории. — К.: МАУП, 1996.
16. *Яблоков И. Н.* Социология религии. — М.: Наука, 1979.

# Содержание

---

---

<b>Предисловие</b> .....	3
<b>Раздел 1. Социология религии как научная дисциплина</b> .....	5
1.1. Социология религии: объект, предмет и методы исследования .....	5
1.2. Возникновение и развитие социологии религии .....	12
<b>Раздел 2. Религия как предмет социологического анализа</b> .....	29
2.1. Определение религии и ее корни .....	29
2.2. Классификация религий .....	40
<b>Раздел 3. Структура и функции религии</b> .....	49
3.1. Структура религии .....	49
3.2. Функции религии .....	60
<b>Раздел 4. Религия и общество</b> .....	69
4.1. Религиозные отношения .....	69
4.2. Религиозные организации .....	75
4.3. Религия и власть .....	80
<b>Раздел 5. Религия и человек</b> .....	91
5.1. Религиозное сознание .....	91
5.2. Религиозная деятельность .....	99
<b>Раздел 6. Процессы в религиозной сфере</b> .....	106
6.1. Сакрализация .....	106
6.2. Секуляризация .....	109

У навчальному посібнику на основі класичних праць Е. Дюркгейма, М. Вебера, Б. Малиновського простежено етапи розвитку та найважливіші течії соціології релігії. Відображено сучасний рівень знання ключових проблем цієї галузі знань — розуміння і визначення релігійного феномена, форм організації релігії, її взаємодії з політикою, економікою та іншими соціальними системами.

Для студентів та викладачів вищих навчальних закладів гуманітарного профілю.

Навчальне видання

**Єришев** Анатолій Олександрович

**Лукашевич** Микола Павлович

**СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ**

*Навчальний посібник*

(Рос. мовою)

Редактор *А. А. Невзгляд*

Коректори: *Г. М. Шевченко, Т. К. Валицька*

Комп'ютерна верстка *Г. В. Попович*

Оформлення обкладинки *О. В. Овчинніков*

Підл. до друку 25.11.99. Формат 60×84/16. Папір офсетний. Друк офсетний.

Ум. друк. арк. 7,0. Обл.-вид. арк. 7,0. Тираж 2000 пр. Зам. № 9-292

Міжрегіональна Академія управління персоналом (МАУП)

252039 Київ-39, вул. Фрометівська, 2, МАУП

Акціонерне товариство закритого типу "Книга"

254655 МСП Київ-53, вул. Артема, 25