

ПРОГРАММА

ОБНОВЛЕНИЕ ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ

РЕЛИГИЯ и ОБЩЕСТВО

ХРЕСТОМАТИЯ ПО СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Часть II

Для высших учебных заведений

Стратегический комитет программы:

Владимир Кинелев, Владимир Шадриков, Валерий Меськов, Теодор Шанин, Дэн Дэвидсон, Елена Карпухина

Общая редакция и вступительная статья — *В.И. Гараджа*

Составители:

член-корреспондент РАН, доктор философских наук, проф. *В.И. Гараджа*; кандидат философских наук *Е.Д. Руткевич*

Приложение подготовлено *Ю.П. Зуевым*

Рецензенты: доктор философских наук *Ю.А. Левада*, доктор философских наук *Ф.Г. Овсиенко*

Редакторы издательства: *Т.В. Савич, Т.Е. Филиппова, А.М. Радченко*

Для высших учебных заведений

Руководитель фирмы "Наука — Экономика" В.С. Баковецкая

Редакторы издательства: *Т.В. Савич, Т.Е. Филиппова, А.М. Радченко*

Художник *В.В. Медведев*

Художественный редактор *Г.М. Коровина*

Технический редактор *О.Б. Черняк*

Корректоры *Л.А. Агеева, Н.Л. Голубцова*

205Набор выполнен в издательстве на компьютерной технике

Л.Р. № 020297 от 27.11.91 Н/К

Подписано к печати 27.04.94. Формат 70 x 100 1/16

Гарнитура Тайме. Печать офсетная

Усл. печ. л. 16,9. Усл. кр.-отт. 17,2. Уч.-изд. л. 18,8

Тираж 3000 экз. Тип. зак.1279. Заказное

Ордена Трудового Красного Знамени издательство "Наука" 117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства "Наука" 121099, Москва, Г-99, Шубинский пер.

Оглавление

[Раздел пятый. РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА](#)

[Раздел шестой. РЕЛИГИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ДИНАМИКА](#)

[ПЕРСОНАЛИИ](#)

[Приложение РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ](#)

Раздел пятый. РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

1. СВЯЩЕННЫЕ ОБЪЕКТЫ КАК СИМВОЛЫ

Э. Дюркгейм*

...Коллективные представления очень часто наделяют вещи, к которым они относятся, качествами, которые вовсе не существуют в такой форме или в такой степени. Из самого обыкновенного объекта они могут сделать могущественное священное существо.

Хотя силы, которые были созданы таким образом, чисто идеальны, они действуют так, как если бы были реальными; они детерминируют поведение человека с той же степенью необходимости и физического принуждения, что и реальные объекты. Аранда¹, который соприкасался со своей чурингой, чувствует себя более сильным; он действительно сильнее. Если он съел мясо животного, пусть совершенно здорового, но запретного для него, он будет чувствовать себя больным и может от этого умереть. Конечно, солдат, который погибает, защищая свое знамя, жертвует собой не во имя куска ткани. Все это происходит потому, что социальное мышление в

результате заключенного в нем императивного авторитета имеет силу, которой индивидуальное мышление никогда не может обладать; эта сила, которую социальное мышление имеет над нашей индивидуальной мыслью, может заставить нас видеть вещи в удобном ему свете; в зависимости от обстоятельств оно нечто добавляет реальности или из нее дедуцирует. Есть, таким образом, в сущем такая часть его, к которой почти буквально применима формула идеализма: это социальное царство. Здесь больше, чем где бы то ни было, идея есть реальность. Конечно, и в этом случае идеализм не является истиной без поправок. Мы никогда не можем избежать дуализма нашей природы и полностью освободиться от физической необходимости: чтобы выразить самим себе наши собственные идеи; необходимо, как это было показано выше, чтобы мы привязывали их к определенным вещам, которые их символизируют. Однако здесь эта часть дела сведена к минимуму. Объект, служащий опорой идеи, есть нечто не существенное в сравнении с идеальной суперструктурой, за пределами которой она исчезает, и таким образом в суперструктуре сам по себе объект есть ничто. Это то, что мы находим и воспринимаем как нечто псевдобредовое на дне многих коллективных представлений: но оно является лишь формой этого эссенциального идеализма. Не следует называть это бредом, такая объективация идей основывается не на природе материальных вещей, в которые они себя размещают, но на природе общества.

Мы можем теперь понять, каким образом тотемические принципы, и вообще все религиозные силы, обретают существование вне объекта, в котором они пребывают. Это происходит потому, что идея о них никоим образом не возникает из восприятия непосредственно этих вещей нашими чувствами или разумом. Рели

* Durkheim E. *Elementary Forms of the Religions Life*. Glencoe, 1954. P. 228-29 / Пер. В.И. Гараджи.

¹ Название одного из племен австралийских аборигенов.

3

гиозные силы суть только представления, инспирируемые группой у ее членов, но проектируемые во вне сознанием, их воспринимающем, и объективируемые. Будучи объективированными, они привязываются к какому-то объекту, фиксируются в этом объекте, который становится священным; дело в том, что эту функцию могут выполнять любые объекты. В принципе, не существует таких, которые были бы по своей природе предназначены для этого, так что при этом бы исключались все остальные; и нет никаких других, следовательно, для которых это с необходимостью было бы невозможно². Все зависит от обстоятельств, в силу которых представления, создающие религиозные идеи, устанавливают и выражают себя здесь или там, в этом месте или в каком-то другом. Поэтому священный характер, которым наделяется какой-то объект, не является чем-то таким, что ему самому внутренне присуще: *он им наделяется*. Мир религиозных вещей не образует особого аспекта эмпирически данной природы; *он надстроен над ним*.

2. КУЛЬТУРНАЯ ЦЕННОСТЬ РЕЛИГИИ

3. Фрейд*

В чем заключается особая ценность религиозных представлений? Мы говорили о враждебности к культуре, следствии гнета этой последней, требуемого ею отказа от влечений¹. Если вообразить, что ее запреты сняты и что отныне всякий вправе избирать своим сексуальным объектом любую женщину, какая ему нравится, вправе убить любого, кто соперничает с ним за женщину или вообще встает на его пути, может взять у другого что угодно из его имущества, не спрашивая разрешения, — какая красота, какой вереницей удовлетворений стала бы тогда жизнь! Правда, мы сразу натываемся на следующее затруднение. Каждый другой имеет в точности те же желания, что я, и будет обращаться со мной не более любезным образом, чем я с ним. По существу, только один-единственный человек может поэтому стать безгранично счастливым за счет снятия всех культурных ограничений - тиран, диктатор, захвативший в свои руки все средства власти; и даже он имеет все основания желать, чтобы другие соблюдали по крайней мере одну культурную заповедь: не убивай!

Но как неблагоприятно, как, в общем, близоруко стремиться к отмене культуры! Тогда нашей единственной участью окажется наше природное состояние, а его перенести гораздо тяжелей. Правда, природа не требовала бы от нас никакого ограничения влечений, она дала бы нам свободу действий, однако у нее есть свой особо действенный способ нас ограничить, она нас губит, холодно, жестоко и, как нам кажется, бездумно, причем, пожалуй, как раз по случаю удовлетворения нами своих влечений. Именно из-за опасностей, которыми нам грозит природа,

мы и объединились и создали культуру, которая, среди прочего, призвана сделать возможной нашу общественную жизнь. В конце концов главная задача культуры, ее подлинное обоснование - защита нас от природы.

Известно, что во многих отношениях она уже и теперь сносно справляется со своей задачей, а со временем, надо думать, будет делать это еще лучше. Но ни один человек не обманывается настолько, чтобы верить, будто природа уже теперь

² Даже экскременты имеют религиозный характер.

* Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1989. С. 103-109, 109-110.

¹ З. Фрейд исходит из того, что всякая культура строится на запрете влечений, подавлении опасных для общества асоциальных устремлений личности. Отсюда проистекают до сих пор существующие враждебные чувства по отношению к культуре. - Прим. сост.

4

покорена; мало кто смеет надеяться, что она в один прекрасный день вполне покорится человеку. Перед нами стихии, как бы насмехающиеся над каждым человеческим усилием: земля, которая дрожит, расседается, хоронит все человеческое и труд человека; вода, которая в своем разгуле все заливает и затопляет; буря, которая все сметает, перед нами болезни, в которых мы лишь совсем недавно опознали нападения других живых существ, наконец, мучительная загадка смерти, против которой до сих пор не найдено никакого снадобья и, наверное, никогда не будет найдено. Природа противостоит нам всей своей мощью, величественная, жестокая, неумолимая, колет нам глаза нашей слабостью и беспомощностью, от которых мы думали было избавиться посредством своего культурного труда. К немногим радующим и возвышающим зрелищам, какие может явить человечество, относятся случаи, когда оно перед лицом стихийного бедствия забывает о своем разброде, о всех внутренних трудностях своей культуры, о вражде и вспоминает о великой общей задаче самосохранения в борьбе против подавляющей мощи природы.

Как для человечества в целом, так и для одиночки жизнь труднопереносима. Какую-то долю лишений накладывает на него культура, в которой он участвует, какую-то меру страдания готовят ему другие люди, либо вопреки предписаниям культуры, либо по вине несовершенства этой культуры. Добавьте сюда ущерб, который ему наносит непокоренная природа, — он называет это роком. Последствием такого положения его дел должны были бы быть постоянная грызущая тревога и тяжелая обида от оскорбления чувств естественного нарциссизма. Как одиночка реагирует на ущерб, наносимый ему культурой и другими, мы уже знаем: он накапливает в себе соответствующую меру сопротивления институтам своей культуры, меру враждебности к культуре. А как он обороняется против гигантской мощи природы, судьбы, которые грозят ему, как всем и каждому?

Культура облегчает ему здесь задачу, она старается в одинаковой мере за всех; примечательно, что, пожалуй, все культуры делают в этом отношении одно и то же. Они никогда не дают себе передышки в выполнении своей задачи - защитить человека от природы, они только продолжают свою работу другими средствами. Задача здесь тройкая, грубо задетое самолюбие человека требует утешения; мир и жизнь должны быть представлены не ужасными; а кроме того, просит какого-то ответа человеческая любознательность, движимая, конечно, сильнейшим практическим интересом.

Самым первым шагом достигается уже очень многое. И этот первый шаг очеловечение природы. С безличными силами и судьбой не вступишь в контакт, они остаются вечно чужды нам. Но если в стихиях бушуют страсти, как в твоей собственной душе, если даже смерть не стихийна, а представляет собою насильственное деяние злой воли, если повсюду в природе тебя окружают существа, известные тебе из опыта твоего собственного общества, то ты облегченно вздыхаешь, чувствуешь себя как дома среди жути, можешь психически обрабатывать свой безрассудный страх. Ты, может быть, еще беззащитен, но уже не беспомощно парализован, ты способен по крайней мере реагировать, а может быть, ты даже и не беззащитен, ведь почему бы не ввести в действие против сверхчеловеческих насильников, то есть сил внешней природы, те же средства, к которым мы прибегаем в своем обществе; почему бы не попытаться заклясть их, умиловить, подкупить, отняв у них путем такого воздействия какую-то часть их могущества. Такая замена естествознания психологией не только дает мгновенное облегчение, она указывает и путь дальнейшего овладения ситуацией.

Ибо ситуация это, по существу, не нова, у нее есть инфантильный прообраз, она, собственно, лишь продолжение более ранней ситуации. Ведь в такой же беспомощности человек когда-то уже находился маленьким ребенком перед лицом

родительской правды, не без оснований внушавшей ребенку страх, особенно отец, на которого при всем том можно было, однако, рассчитывать, ища защиты от известных в том возрасте опасностей. Так что всего проще было приравнять друг к другу обе ситуации. Да и желание, как в сновидении, сыграло тут свою роль. Спящего посещает предчувствие смерти, хочет загнать его в могилу, но работа сна умело выбирает условие, при котором это страшное событие превращается в исполнение желаний: спящий видит себя в старой этрусской гробнице, куда он радостно спустился для удовлетворения своих археологических интересов. Сходным образом человек делает силы природы не просто человекообразными существами, с которыми он может общаться как с равными, - это и не отвечало бы подавляющему впечатлению от них, а придает им характер отца, превращает их в богов, следуя при этом не только инфантильному, но, как я попытался показать, также и филогенетическому прообразу.

Со временем делаются первые наблюдения относительно упорядоченности и закономерности природных явлений, силы природы утрачивают поэтому свои человеческие черты. Но беспомощность человека остается, а с нею - тоска по отцу и боги. Боги сохраняют свою тройную задачу: нейтрализуют ужас перед природой, примиряют с грозным роком, выступающим прежде всего в образе смерти, и вознаграждают за страдания и лишения, выпадающие на долю человека в культурном сообществе.

Но постепенно акцент внутри этих функций богов смещается. Люди замечают, что природные явления, следуя внутренней необходимости, происходят сами собой; боги, разумеется, господа природы, они ее устроили и могут теперь заняться самими собой. Лишь от случая к случаю посредством так называемых чудес они вмешиваются в ее ход как бы для того, чтобы заверить, что они ничего не уступили из своей первоначальной сферы господства. Что касается повелений рока, то неприятная догадка: неведению и беспомощности рода человеческого тут ничем не поможешь, - остается в силе. Боги здесь отказывают раньше всего; если они сами хозяева рока, то их решения приходится назвать непостижимыми; одареннейшему народу древности брезжит понимание того, что "Мойра" стоит над богами и что боги сами имеют свои судьбы. И чем более самостоятельной оказывается природа, чем дальше отстраняются от нее боги, тем напряженнее все ожидания сосредоточиваются на третьей отведенной им функции, тем в большей мере нравственность становится их подлинной сферой. Задача бога теперь состоит в том, чтобы компенсировать дефекты культуры и наносимый ею вред, вести счет страданиям, которые люди причиняют друг другу в совместной жизни, следить за исполнением предписаний культуры, которым люди так плохо подчиняются. Самим предписаниям культуры приписывается божественное происхождение, они поднимаются над человеческим обществом, распространяются на природу и историю мира.

Так создается арсенал представлений, порожденных потребностью сделать человеческую беспомощность легче переносимой, выстроенных из материала воспоминаний о беспомощности собственного детства и детства человеческого рода. Ясно видно, что такое приобретение ограждает человека в двух направлениях — против опасностей природы и рока и против травм, причиняемых самим человеческим обществом. Общий смысл всего таков: жизнь в нашем мире служит какой-то высшей цели, которая, правда, нелегко поддается разгадке, но, несомненно, подразумевает совершенствование человеческого существа. По-видимому, объектом этого облагораживания и возвышения должно быть духовное начало в человеке - душа, которая с течением времени так медленно и трудно отделилась от тела. Все совершающееся в земном мире есть исполнение намерений какого-то непостижимого для нас ума, который пусть трудными для понимания путями и

маневрами, но в конце концов направит все к благу, т.е. к радостному для нас исходу. За каждым из нас присматривает благое, лишь кажущееся строгим провидение, которое не позволит, чтобы мы стали игральным мячом сверхмощных и беспощадных сил природы; даже смерть есть вовсе не уничтожение, не возвращение к неорганической безжизненности, но начало нового вида существования, ведущего по пути высшего развития. И, с другой стороны, те же нравственные законы, которые установлены нашими культурами, царят над всеми событиями в мире, разве что всевышняя инстанция, вершащая суд, следит за их исполнением с несравненно большей властью и последовательностью, чем земные власти. Всякое добро в конечном счете по заслугам вознаграждается, всякое зло карается, если не в этой форме жизни, то в последующих существованиях, начинающихся после смерти. Таким образом, все ужасы, страдания и трудности

жизни предназначены к искуплению; жизнь после смерти, которая продолжает нашу земную жизнь так же, как невидимая часть спектра примыкает к видимой, принесет исполнение всего, чего мы здесь, может быть, не дождались. И неприступная мудрость, управляющая этим процессом, всеблагость в нем выражающаяся, справедливость, берущая в нем верх, - все это черты божественных существ, создававших нас и мир в целом. Или скорее единого божественного существа, которое в нашей культуре сосредоточило в себе всех богов архаических эпох. Народ, которому впервые удалось такое соединение всех божественных свойств в одном лице, немало гордился этим шагом вперед. Он вышелушил отцовское ядро, которое с самого начала скрывалось за всяким образом бога; по существу это был возврат к историческим началам идеи бога. Теперь, когда бог стал единственным, отношение к нему снова смогло обрести интимность и напряженность детского отношения к отцу. Коль скоро для божественного отца люди сделали так много, им хотелось получить взамен и вознаграждение, по крайней мере стать его единственным и любимым ребенком, избранным народом. Намного позднее благочестивая Америка выдвинет притязание быть "собственной страной бога", и это опять же верно в отношении одной из форм поклонения человечества божеству.

Подытоженные выше религиозные представления, естественно, имели долгую историю развития, зафиксированы разными культурами на их различных фазах. Я взял отдельную такую фазу, примерно соответствующую окончательной форме религии в нашей сегодняшней белой, христианской культуре. Легко заметить, что не все детали религиозного целого одинаково хорошо согласуются друг с другом, что противоречия повседневного опыта лишь с большим трудом поддаются сглаживанию. Но и такие, какие они есть, эти — в широком смысле религиозные — представления считаются драгоценнейшим достоянием культуры, высшей ценностью, какую она может предложить своим участникам, гораздо большей, чем все искусства и умения, позволяющие открывать земные недра, снабжать человечество пищей или предотвращать его болезни. Люди говорят, что жизнь станет невыносимой, если религиозные представления утратят для них ту ценность, которую они им приписывают. И вот встает вопрос, что являют эти представления в свете психологии, откуда идет столь высокая их оценка и - сделаем еще один робкий шаг - какова их действительная ценность?

Я уже пытался показать, что религиозные представления произошли из той же самой потребности, что и все другие завоевания культуры, из необходимости защитить себя от подавляющей сверхмощи природы. К этому присоединился второй мотив, стремление исправить болезненно ощущаемое несовершенство культуры. И как раз очень уместно сказать, что культура дарит эти представления индивиду, потому что он принимает их как данность, они преподносятся ему готовыми, он был бы не в силах изобрести их в одиночку. Они — наследие многих

7

поколений, в которое он вводится, которое он перенимает как таблицу умножения, геометрию и т.д. Есть, конечно, и одно отличие... обычно эту совокупность религиозных представлений предлагают как божественное откровение. Но это само по себе есть уже элемент религиозной системы, преподносимый с полным пренебрежением к известным нам фактам исторического развития религиозных идей и к их разнообразию в разные эпохи и в разных культурах.

3. ТИПЫ МАГИИ

Дж. Фрэнгер*

Принципы магии. Магическое мышление основывается на двух принципах. Первый из них гласит: подобное производит подобное или следствие похоже на свою причину. Согласно второму принципу вещи, которые раз пришли в соприкосновение друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения прямого контакта. Первый принцип может быть назван законом подобия, а второй - законом соприкосновения или заражения. Из первого принципа, а именно из закона подобия, маг делает вывод, что он может произвести любое желаемое действие путем простого подражания ему. На основании второго принципа он делает вывод, что все то, что он проделывает с предметом, окажет воздействие и на личность, которая однажды была с этим предметом в соприкосновении (как часть его тела или иначе). Гомеопатической, или имитативной, магией можно назвать колдовские приемы, основанные на законе подобия. Контагиозной магией могут быть названы колдовские приемы, основанные на законе соприкосновения или заражения.

Первый вид магии лучше всего обозначить термином гомеопатическая, потому что альтернативный термин - магия имитативная - не исключает или даже подразумевает сознательно подражающего агента, что чрезмерно сужает сферу действия магии. Ведь колдун уверен, что принципы, находящие практическое применение в его искусстве, управляют также неживой природой. Другими словами, он допускает, что законы подобия и соприкосновения распространяются не только на человеческие действия, но имеют всеобщее применение. Короче говоря, магия является искаженной системой природных законов и ложным руководящим принципом поведения; это одновременно и ложная наука, и бесплодное искусство. Как система природных знаков, то есть совокупность правил, которые "определяют" последовательность событий в мире, она может быть названа магией теоретической. В качестве же предписаний, которым люди должны следовать, чтобы достигать своих целей, она может называться магией практической. Вместе с тем следует иметь в виду, что первобытный колдун знает магию только с ее практической стороны. Он никогда не подвергает анализу мыслительные процессы, на которых основываются его действия, никогда не размышляет над заключенными в них абстрактными принципами. Как и большинство людей, он рассуждает так же, как переваривает пищу, - в полном неведении относительно интеллектуальных и физиологических процессов, необходимых для мышления и пищеварения. Короче, магия является для него искусством, а не наукой; сама идея науки отсутствует в его неразвитом уме. Проследить ход мысли, лежащей в основе колдовских действий, выявить несколько простых нитей, которые переплетаются в запутанный клубок, отделить абстракт

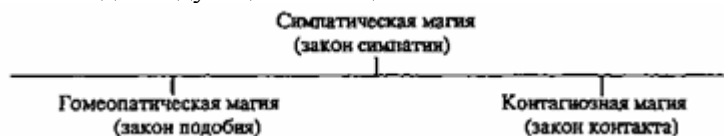
* Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Изд. 2. М., 1986. С. 19-22, 26-27, 50-64.

8

ные принципы от их конкретных приложений, другими словами, обнаружить следы искаженной науки за видимостью неподдельного искусства является делом философа.

Если верен анализ магической логики, то два ее основных принципа оказываются просто двумя способами злоупотребления связью идей. Гомеопатическая магия основывается на связи идей по сходству; контагиозная магия основывается на связи идей по смежности. Ошибка гомеопатической магии заключается в том, что подобие вещей воспринимается как их идентичность. Контагиозная магия совершает другую ошибку: она исходит из того, что вещи, которые однажды находились в соприкосновении, пребывают в контакте постоянно. На практике оба вида магии часто сочетаются. Точнее говоря, если гомеопатическая, или имитативная, магия может практиковаться сама по себе, то контагиозная магия, как правило, связана с применением гомеопатического принципа. Понять эти разновидности магии в столь общей форме несколько затруднительно, но они станут удобоподобными, будучи проиллюстрированы на конкретных примерах. В их основе лежат довольно простые ходы мышления. Иначе и быть не может - ведь с ними конкретно (конечно же не абстрактно) освоился не только грубый ум дикаря, но и не менее невежественный ум современных суеверных людей. Обе разновидности магии - гомеопатическая и контагиозная - могут быть обозначены единым термином — симпатическая магия, поскольку в обоих случаях допускается, что благодаря тайной симпатии вещи воздействуют друг на друга на расстоянии и импульс передается от одной к другой посредством чего-то похожего на невидимый эфир. Эфир этот не отличается от эфира, существование которого современная наука постулирует с подобной же целью, а именно для объяснения того, как вещи могут взаимодействовать друг с другом в кажущемся пустым пространстве.

В зависимости от мыслительных законов, лежащих в их основе, можно наглядно изобразить обе разновидности магии в виде следующей таблицы:



Приступим к иллюстрации двух основных видов симпатической магии на примерах. Начнем с магии гомеопатической.

Гомеопатическая, или имитативная магия. Вероятно, наиболее привычным применением принципа "подобное производит подобное" являются предпринимавшиеся многими народами в разные эпохи попытки нанести вред врагу или погубить его путем нанесения увечий его изображению или уничтожению последнего в полной уверенности, что человек, против которого направлены эти магические действия, испытывает при этом те же страдания или умрет. В

доказательство широкой распространенности этого обычая во всем мире и его удивительной живучести мы приведем лишь некоторые из очень многих примеров.

Тысячелетия тому назад он был известен колдунам Древней Индии, Вавилона и Египта, равно как Греции и Рима, и еще в наши дни в Австралии, Африке и Шотландии к нему прибегают коварные и злонамеренные люди. Индейцы Северной Америки верят, что, нарисовав чью-то фигуру на песке, золе или глине или приняв за человеческое тело какой-то предмет, а затем проткнув его острой палкой или нанеся ему какое-то другое повреждение, они причиняют соответствующий вред изображенному лицу. Например, когда индеец племени оджибвеев хочет навлечь на кого-то напасть, он изготавливает деревянное изображение своего врага и вгоняет в его голову (или сердце) иглу или выпускает в него стрелу в уверенности, что стоит игле или стреле пронзить куклу, как враг почувствует в

9

этой части тела острую боль. Если же он намеревается убить врага на месте, он сжигает и хоронит куклу, произнося при этом магические заклинания. Перуанские индейцы изготавливали из жира, перемешанного с мукой, изображения людей, которые им не нравились или наводили на них страх, а затем сжигали эти изображения на дороге, по которой должна была пройти жертва. Это называлось "сжечь душу"...

Гомеопатическая магия, прибегающая к посредству изображений, обычно практиковалась со злонамеренной целью отправить на тот свет нежелательных людей. Но она использовалась (хотя куда более редко) и с благожелательными намерениями, например, чтобы оказать помощь ближним. Она использовалась с целью облегчения родов или для дарования потомства бесплодным женщинам. У батаков (остров Суматра) бесплодная женщина, желающая стать матерью, изготавливает деревянную куклу, которую держит на коленях, полагая, что это приведет к исполнению ее желания. На островах Баварского архипелага женщина, которая хочет иметь ребенка, приглашает мужчину (отца большого семейства) помолиться от ее имени духу солнца Упулуро. Из красной хлопчатобумажной ткани делают куклу, которую женщина заключает в свои объятия, как бы намереваясь кормить ее грудью. Потом приглашенный многодетный отец ловит курицу и, держа ее за лапы, прикладывает к голове женщины, приговаривающей: "О, Упулуро, возьми птицу, и, умоляю тебя, пусть ребенок сойдет вниз в мои руки и в мое лоно". Затем он спрашивает женщину: "Пришел ли ребенок?" - на что та отвечает: "Да, он уже сосет". После этого приглашенный для молитвы мужчина кладет птицу на голову мужа бесплодной женщины и бормочет какие-то слова. В конце концов курицу убивают и вместе с некоторым количеством бетеля кладут на место для домашних жертвоприношений. По окончании обряда по деревне разносится слух, что женщина родила, и друзья приходят ее поздравить. Мнимое рождение ребенка является чисто магическим обрядом, направленным на то, чтобы путем подражания и мимикрии вызвать действительное деторождение. Кроме того, здесь налицо и стремление сделать обряд более эффективным благодаря молитвам и принесению жертвы. Иными словами, магия перемешалась в данном случае с религией и от этого получила большую силу...

Вся система симпатической магии состоит не из одних позитивных предписаний, она включает в себя большое число негативных предписаний, то есть запретов. Она говорит не только о том, как надлежит поступать, но и о том, чего делать не следует. Совокупность позитивных предписаний составляет колдовство, совокупность негативных предписаний - табу. Фактически все представления о табу, во всяком случае их большая часть, представляются лишь частными случаями применения симпатической магии с ее великими законами сходства и контакта. Хотя, конечно, эти законы не сформулированы дикарем в словесной форме и не постигаются им абстрактно, он тем не менее верит в то, что они регулируют течение природных явлений совершенно от человеческой воли. Дикарь уверен, что, стоит ему поступить так-то и так-то и в соответствии с одним из этих законов, неизбежно произойдут такие-то и такие-то последствия. А если последствия какого-то поступка, как ему кажется нежелательны или опасны, он, естественно, старается поступить так, чтобы не навлечь их на себя. Другими словами, он воздерживается от совершения того, что, как он полагает в соответствии с ошибочными представлениями о причинно-следственных связях, может ему повредить. Такие вещи он табуирует. Табуирование, таким образом, является негативным приложением практической магии. Правило позитивной магии или колдовства гласит: "Поступай так-то, чтобы произошло то-то и то-то". Правило негативной магии (или табу) гласит: "Не делай того-то, чтобы не случилось то-то и то-то". Цель позитивной магии или колдовства — сделать так, чтобы нежелательное со

бытие не произошло. Но предполагается, что оба последствия (желательное и нежелательное) имеют место в соответствии с законами подобия или контакта. И подобно тому, как желательное явление в действительности — вовсе не есть следствие совершения магического обряда, явление, которого страшатся, в действительности не вытекает из нарушения табу. Если бы предполагаемое зло с необходимостью следовало за нарушением табу, последнее было бы уже не табу, а предписанием морали или максимумом здравого смысла. Фраза: "Не подставляй руку огню" — представляет собой не табу, а правило здравого смысла, потому что запрещенное действие приносит реальный, а не воображаемый вред.

Короче говоря, негативные предписания, которые мы называем табу, столь же бесполезны и тщетны, сколь бесполезны и тщетны позитивные предписания, называемые нами колдовством. Это всего лишь противоположные полюса единого великого, губительного заблуждения, ошибочного понимания связи идей. Негативным полюсом этого заблуждения является табу, позитивным - колдовство. Если мы дадим всей этой ложной системе общее название теократической и практической магии, то табу можно определить негативную сторону практической магии...

Этапы становления мага. Вот мы и закончили исследование общих принципов симпатической магии. Примеры, с помощью которых мы их проиллюстрировали, были большей частью позаимствованы из области так называемой частной магии, то есть из области магических обрядов и заклинаний, направленных на принесение пользы или вреда отдельным лицам. Но в первобытном обществе мы обычно обнаруживаем и так называемую общественную магию, практикуемую на благо всей общины. В таких случаях маг становится как бы общественным должностным лицом. Образование такой категории должностных лиц имело большое значение для развития общества в политическом и религиозном плане. Ведь когда благополучие всего племени становится в зависимость от исполнения магических обрядов, колдун становится влиятельным и уважаемым лицом и может без труда добиться ранга вождя и короля. Неудивительно, что этот род занятий привлекает внимание наиболее способных и честолюбивых членов племени, так как в перспективе эта карьера, как никакая другая, сулила почет, богатство и власть. Самые смысленные из них начинают понимать, как легко можно одурачивать своих более доверчивых собратьев и обращать себе на пользу их суеверие. Это не значит, что колдун всегда плут и обманщик. Часто он бывает искренне убежден в том, что действительно обладает той удивительной силой, которой его наделяет легковерие соплеменников. Но чем он проникательнее, тем более вероятно, что он распознает заблуждения, которые соблазняют людей менее зорких. Способнейшие представители этой профессии, должно быть, становятся более или менее сознательными обманщиками. Именно эти люди благодаря выдающимся способностям обычно добиваются наибольшего почета и наивысшей власти. На пути профессионального колдуна расставлено много западней, и, как правило, только человек с очень холодным рассудком и цепким умом может безопасно их миновать. Следует учитывать, что всякое заявление или требование мага, как таковое, ложно. Ни одно из них нельзя отстаивать без помощи сознательного или бессознательного обмана. Следовательно, колдун, который искренне верит в свои "необычайные" способности и возможности и обосновывает ими свои непомерные претензии, подвергается куда большей опасности. Поэтому более вероятно, что карьеру сделает не он, а преднамеренный обманщик. Честный кудесник ожидает, что его чары и заклинания возымеют предполагаемое действие, поэтому, когда он терпит неудачу, губительную неудачу, которую, как это часто случается, нельзя скрыть, он бывает застигнут врасплох. В отличие от своего коллеги - плута, он не держит наготове благовидное оправдание для этой неудачи, а пока он его подыщет, разочарованные и обозленные соплеменники успеют свернуть ему шею.

На данной ступени общественного развития высшая власть, как правило, попадает в руки людей проникательных и наименее разборчивых в средствах. Если бросить на одну чашу весов вред, причиненный их плутовством, а на другую выгоды от их прозорливости, может статься, что хорошее намного перевесит плохое. В этом мире, по-видимому, больше бед натворили честные глупцы на высоких постах, чем умные мошенники. Хитрый мошенник, как только удовлетворил честолюбие, не преследует более никакой корыстной цели и может (что он часто и делает) обратить свои способности, опыт и возможности на службу обществу. Многие из тех, кто проявил менее всего щепетильности при захвате власти - будь это желанная власть властью денег, политической властью или чем-то другим, употребили ее самым благодетельным образом.

Коварный интриган, жестокий победитель может кончить свой век мудрым и великодушным правителем, благословляемым при жизни, оплакиваемым после смерти, вызывающим восхищение и похвалы потомства. Наиболее значительные примеры тому - Юлий Цезарь и Октавиан Август¹. Величайшего бедствия в истории Англии - разрыва с Америкой могло бы не произойти, если бы король Георг III (1760-1820) не был тупым, хотя и честным малым.

Занятие общественной магией - поскольку оно оказало влияние на устройство первобытного общества - способствовало передаче контроля над делами общины в руки наиболее способных людей. В результате демократия сменилась монархией, точнее, олигархией старейшин. Первобытной общиной управляло чаще всего не собрание всех взрослых членов племени мужского пола, а совет старейшин. Каковы бы ни были причины такого положения дел и характер первых правителей, это изменение в целом было весьма благоприятным. Возникновение монархии представляется важным условием выхода человечества из стадии дикости. Ибо нет существа более стесненного обычаями и традицией, чем дикарь при первобытном демократическом правлении. Ни при одном общественном строе прогресс не протекал столь медленно и трудно, как в условиях первобытной демократии. Старое представление о дикаре как о свободнейшем из людей противоречит истине. Он - раб, но раб не какого-то отдельного господина, а раб прошлого, духов умерших предков, которые преследуют его от рождения до смерти и правят им железной рукой. Деяния предков являются для него настоящим неписанным законом, которому он слепо, без рассуждений повинует. При такой ситуации одаренные люди почти не имеют возможности заменить древние обычаи лучшими. Наиспособнейший человек тащится за слабейшим и глупейшим, которого он по необходимости берет за образец, потому что последний не может подняться, а первый может упасть. Поскольку естественное неравенство и огромные различия во врожденных способностях сводились в такого рода обществах к поверхностной лживой видимости равенства, внешняя сторона жизни первобытной общины представляет собой абсолютно монотонный ландшафт. Поэтому если иметь в виду действительное благо общества, то заслуживает одобрения все то, что, давая таланту возможность выдвинуться и приводя таким образом обладание властью в соответствие с естественными способностями людей, помогало обществу выйти из того неразвитого и косного состояния, которое демагоги и мечтатели позднейших времен прославляли как Золотой век и идеальное состояние человечества.

Как только эти движущие силы вступают в действие (а их нельзя подавлять бесконечно), прогресс цивилизации становится сравнительно быстрым. Сосредоточение высшей власти в руках одного человека дает ему возможность за время

¹ Цезарь Гай Юлий (102 или 100-44 до н.э.) - римский государственный и политический деятель, полководец, писатель; Октавиан Август (68 до н.э. - 14 н.э.) - римский император с 27 до н.э.

своей жизни провести такие преобразования, которые не могли осуществить целые предшествующие поколения. А если к тому же это человек незаурядного ума и энергии, он легко воспользуется предоставившимися ему возможностями. Даже прихоти и капризы тирана могут оказаться полезными и разорвать цепь, которой обычай столь сильно сковывает дикаря. Едва лишь племенем перестают управлять нерешительные, раздражаемые внутренними противоречиями советы старейшин и власть переходит к одному сильному и решительному человеку, оно начинает представлять угрозу для своих соседей и вступает на путь захватов, которые на ранних ступенях истории нередко благоприятствуют общественному, промышленному и умственному прогрессу. Расширяя свою власть отчасти силой оружия, отчасти путем добровольного подчинения более слабых племен, это племя в скором времени приобретает богатство и рабов, которые, освобождая целые классы от постоянной борьбы за выживание, дают им возможность посвятить себя бескорыстному приобретению знаний - этого благороднейшего и сильнейшего орудия - с целью улучшить жребий человека.

Интеллектуальный прогресс, который выражается в развитии науки и искусства и в распространении более свободных взглядов, неотделим от промышленного и экономического прогресса, а этот последний в свою очередь получает мощный толчок от военных побед и завоеваний. Не случайно самые мощные взрывы интеллектуальной активности человека следовали по пятам за победами, и для развития и распространения цивилизации больше всего делали, как правило, расы победителей. Таким путем в мирное время они залечивали раны, нанесенные войной. Свидетелями таких взрывов в прошлом были вавилоняне, греки, римляне, арабы. Если подняться к истокам истории, то разве можно назвать случайным факт, что первые

большие шаги в направлении цивилизации, например в Египте, Вавилоне и Перу, были сделаны при деспотических и теократических правлениях, когда высший правитель в качестве царя и бога требовал от своих подданных рабской преданности и получал ее. Не будет преувеличением сказать, что деспотизм в эту раннюю эпоху является другом человечности и, как это ни парадоксально, свободы. Ведь в конечном счете при самом абсолютном деспотизме, при самой мучительной тирании свободы в лучшем смысле слова, например свобод мыслить и решать собственную судьбу, больше, чем в свободной по видимости жизни дикарей, у которых личность от колыбели до могилы заключена в прокрустово ложе наследственного обычая².

Занятие общественной магией - поскольку оно было одним из путей, которыми наиболее способные люди пришли к высшей власти, - внесло вклад в освобождение человечества от рабского подчинения традиции и привело к более свободной жизни, к более широкому взгляду на мир. Услуга немалая. Магия проложила дорогу науке, поэтому мы вынуждены признать, что, хотя чернокнижие принесло много зла, оно вместе с тем стало и источником большого блага. Магия была дочерью заблуждения и одновременно - матерью свободы и истины.

Магия и религия

Достаточно примеров, чтобы проиллюстрировать общие принципы работы двух ответвлений симпатической магии: магии гомеопатической и магии контагиозной. В некоторых из приведенных примеров, как мы видели, предполагается вмешательство духов и предпринимается попытка завоевать их благосклонность с помощью молитвы и жертвоприношения. Но в общем такие случаи исключительны.

² Тезис о том, что первобытнообщинный строй был эпохой всеобщего рабства, всеобщего и абсолютного подчинения обычаям, защищается и некоторыми другими исследователями. См.: *Поршнев Б.Ф.* Социальная психология и история. М., 1979. С. 217-219.

В них магия выступает в сплаве с религией. Магия - там, где она встречается в чистом виде, — предполагает, что одно природное событие с необходимостью неизменно следует за другим без вмешательства духовного или личного агента. Фундаментальное допущение магии тождественно, таким образом, воззрению современной науки: в основе магии и науки лежит твердая вера в порядок и единообразие природных явлений. У мага нет сомнения в том, что одни и те же причины всегда будут порождать одни и те же следствия, что свершение нужного обряда, сопровождаемое определенными заклинаниями, неизбежно приведет к желаемому результату, если только колдовство не будет сведено на нет более сильными чарами другого колдуна. Маг не упрощает высшую силу, не ищет благорасположения переменчивого и своевольного сверхъестественного существа, не унижается перед грозным божеством. Но власть его, сколь бы великой он ее не считал, никоим образом не является властью произвольной и безграничной. Он располагает ею лишь постольку, поскольку строго следует правилам своего искусства или природным законам, как он их понимает. Пренебрегать этими правилами, преступать эти законы (пусть даже в самом малом) - значит навлекать на себя неудачу и даже подвергать крайней опасности свою жизнь. Если маг и претендует на верховную власть над природой, то это власть конституционная, ограниченная в своих полномочиях и осуществляемая в точном соответствии с древним обычаем. Так что аналогия между магическим и научным мировоззрением является обоснованной. В обоих случаях допускается, что последовательность событий совершенно определенная, повторяемая и подчиняется действию неизменных законов, проявление которых можно точно вычислить и предвидеть. Из хода природных процессов изгоняются изменчивость, непостоянство и случайность. Как магия, так и наука открывают перед тем, кто знает причины вещей и может прикоснуться к тайным пружинам, приводящим в движение огромный и сложный механизм природы, перспективы, кажущиеся безграничными. Отсюда та притягательность, которой обе обладали для человеческого ума, и тот мощный стимул, который они дали накоплению знаний. Через пустыню разочарований в настоящем они манят усталого исследователя вперед к бесконечным свершениям в будущем. Магия и наука как бы поднимают человека на вершину высокой горы, где за густыми облаками и туманами возникает видение небесного града, далекого, но сияющего неизменным величием, утопающего в свете мечты.

Роковой порок магии заключается не в общем допущении законосообразной последовательности событий, а в совершенно неверном представлении о природе частных законов, которые этой последовательностью управляют. Если подвергнуть анализу немногие

примеры симпатической магии, которые мы рассмотрели на предыдущих страницах, то, как я уже отметил, обнаружится, что они являются неправильными применениями одного из двух фундаментальных законов мышления, а именно ассоциации идей по сходству и ассоциации идей по смежности в пространстве и во времени. Гомеопатическую, или имитативную, магию вызывает к жизни ошибочное ассоциирование идей сходных, а магию контагиозную ошибочное ассоциирование идей смежных. Сами по себе эти принципы ассоциации безупречны и абсолютно необходимы для функционирования человеческого интеллекта. Их правильное применение дает науку; их неправильное применение магию. Поэтому утверждать, что всякая магия по необходимости ложна и бесплодна, банально и едва ли нетавтологично: ведь будь она истинной и эффективной, это была бы уже не магия, а наука. Человек был с самого раннего периода своей истории вовлечен в поиск общих принципов, с помощью которых можно обратить себе на пользу порядок природных явлений. В процессе многовекового исследования он накопил великое множество такого рода принципов, одни из которых являются эффективными, а другие - простым шлаком. Истинные принципы

14

входят в состав прикладных наук, которые мы называем "искусствами"; магия же состоит из ложных принципов.

Так, магия, как оказалось, близкая родственница науки. Остается выяснить, в каком отношении она находится к религии. В ответах на этот вопрос, несомненно, найдут отражение наши взгляды на природу религии. Поэтому от автора можно ожидать определения понятия религии до того, как он приступит к исследованию ее отношения к магии. Нет такого предмета, в отношении которого мнения расходились бы так сильно, как в отношении природы религии. Невозможно дать определение магии, которое удовлетворило бы всех. Автор может лишь, во-первых, выразить, что он понимает под религией, и, во-вторых, во всей работе последовательно употреблять этот термин в указанном смысле. Так вот, под религией я понимаю умилоствление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни. Религия в таком понимании состоит из теоретического и практического элементов, а именно из веры в существование высших сил и из стремления умилоствить их и угодить им. На первом месте, конечно, стоит вера, потому что прежде чем угождать божеству, надо верить в его существование. Но если религия не ведет к религиозному образу действий, это уже не религия, а просто теология, так как, по выражению святого Иакова, "одна вера без дел мертва". Другими словами, тот, кто не руководствуется хоть в какой-то мере в своем поведении страхом перед богом или любовью к нему, тот не религиозен. С другой стороны, нельзя назвать религиозным и поведение, не подкрепленное религиозной верой. Два человека могут вести себя одинаково, и тем не менее один из них будет человеком религиозным, а другой - нет. Если человек действует из любви к богу или из страха перед ним, он религиозен. Если же он действует из любви и страха перед человеком, он является человеком моральным или аморальным в зависимости от того, согласуется его поведение с общим благом или находится в противоречии с ним. Поэтому верование и действие или, говоря языком теологии, вера и "дела" равно важны религии, которая не может существовать без того и другого. Но необязательно и не всегда религиозное действие принимает форму ритуала, то есть состоит в произнесении молитв, совершении жертвоприношений и других внешних обрядовых действий. Цель их - угодить божеству. Но если божество, по мнению его приверженцев, находит удовольствие в милосердии, прощении и чистоте, а не в кровавых жертвах, пении гимнов и курении фимиама, то угодить ему лучше всего можно, не простираясь перед ними ниц, не воспевая хвалы и не наполняя храмы дорогими приношениями, а исполнившись чистотой, милосердием и состраданием к людям. Ведь, поступая таким образом, они подражают, насколько позволяет им их человеческая слабость, совершенству божественной природы. Такова этическая сторона религии, которую неустанно внедряли иудейские пророки, вдохновленные благородными идеалами божественной святости и доброты. Например, пророк Михей восклицает: "О, человек! сказано тебе, что - добро и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренно мудренно ходить перед Богом твоим" (Мих. 6; 8). И в позднейшие времена христианство черпало силу, с помощью которой оно завоевало мир, из того же высокого представления о моральной природе бога и возложенной на людей обязанности сообразоваться с ней. "Чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцом, - говорит святой Иаков, - есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях и хранить себя неоскверненным от мира" (Иак. 1; 27).

Но если в религии заложена, во-первых, вера в существование сверхъестественных существ, во-вторых, стремление снискать их благосклонность, это предполагает, что ход природных событий в какой-то мере эластичен и изменчив и что можно

15

уговорить или побудить всемогущие сверхъестественные существа для нашей пользы вывести его из русла, в котором он обычно протекает. Предположение об эластичности и изменяемости природы прямо противоречит принципам магии и науки, которые считают, что природные процессы жестки и неизменны в своем течении, поэтому их невозможно вывести из своего русла ни уговорами и мольбами, ни угрозами и запугиванием. Различие между этими двумя соперничающими мировоззрениями зависит от ответа на следующий принципиально важный вопрос: носят ли управляющие миром силы сознательный и личный или бессознательный и безличный характер? Стремясь к умиротворению сверхъестественных сил, религия признает за богами сознательный и личный характер. Всякое умиротворение подразумевает, что умиротворяемое существо является сознательным и личным, что его поведение несет в себе какую-то долю неопределенности и что рассудительным обращением к его интересам, склонностям и эмоциям его можно убедить изменить свое поведение. Умиротворение никогда не применяется к вещам, которые считаются неодушевленными, и к лицам, поведение которых в конкретных обстоятельствах известно с абсолютной точностью. Так что религия поскольку она предполагает, что миром управляют сознательные агенты, которых можно отвратить от их намерений путем убеждения, - фундаментально противоположна магии и науке. Для последних само собой разумеется, что ход природных процессов определяют не страсти и причуды личных сверхъестественных существ, а действие неизменных механических законов. Правда, в магии это допущение содержится имплицитно, зато наука его эксплицирует. Магия часто имеет дело с духами, то есть с личными агентами, что роднит ее с религией. Но магия обращается с ними точно так же, как она обращается с неодушевленными силами, то есть вместо того, чтобы, подобно религии, умиловать и умиротворять их, она их принуждает и заставляет. Магия исходит из предположения, что все личные существа, будь они людьми или богами, в конечном итоге подчинены безличным силам, которые контролируют все, но из которых тем не менее может извлечь выгоду тот, кто знает, как ими манипулировать с помощью обрядов и колдовских чар. Например, в Древнем Египте колдуны считали, что они могут принуждать даже высших богов выполнять их приказания, и в случае неповиновения грозили их гибелью. Иногда колдун, не доходя до таких крайностей, заявлял в подобных случаях, что разбрасает на все четыре стороны кости Осириса или, если тот будет упрямым, разгласит посвященный ему миф. В Индии до настоящего времени великая троица индуизма - Брахма, Вишну и Шива - "подчиняются" брахманам, которые с помощью своих чар оказывают на самые могучие божества такое воздействие, что те вынуждены на небе и земле смиренно выполнять приказания, которые их хозяевам-колдунам заблагорассудится отдать. В Индии имеет хождение поговорка: "Весь мир подчинен богам; боги подчинены чарам (мантрам); а чары брахманам; поэтому брахманы — наши боги"³.

Радикальной противоположностью магии и религии объясняется та непреклонная враждебность, с которой священнослужители на всем протяжении истории относились к колдунам. Священника не могла не возмущать высокомерная самонадеянность колдуна, его надменность в отношении к высшим силам, бесстыдное притязание на обладание равной с ними властью. Жрецу какого-либо бога с его благоговейным ощущением божественного величия и смиренным преклонением перед ним такие притязания должны были казаться неблагочестивой, богохульной узурпацией прерогатив, принадлежащих одному богу. Иногда обострению этой враждебности способствовали более низменные побуждения.

³ Заклинание духов с целью заставить их служить человеку иногда обозначается термином "экзорцизм" (в отличие от собственно магии и от умиловительного культа).

16

Жрец провозглашал себя единственным подлинным заступником и истинным посредником между богом и человеком, и его интересы, равно как и чувства, часто шли вразрез и с интересами соперника, который проповедовал более верную и гладкую дорогу к счастью, нежели тернистый и скользкий путь снискания божественной милости.

Но этот антагонизм, каким бы привычным он нам ни казался, по-видимому, появляется на сравнительно поздней стадии религии. На более ранних стадиях функции колдуна и священника часто сочетались или, вернее, не разделялись. Человек добивался благосклонности богов и духов с помощью молитв и жертвоприношения и одновременно с этим прибегал к чарам и заклинаниям, которые могли возыметь желаемое действие сами по себе, без помощи бога или дьявола. Короче говоря, человек совершал религиозные и магические обряды, произносил молитвы и заклинания на едином дыхании, при этом не обращал внимания на теоретическую непоследовательность своего поведения, если всеми правдами и неправдами умудрялся достичь желаемого. С примерами такого слияния и смещения магии и религии мы уже сталкивались у меланезийцев и других народностей.

У народов, поднявшихся на более высокую ступень культуры, смещение магии и религии сохранилось в качестве пережитка. Оно наблюдалось в Древней Индии и Древнем Египте и поныне еще встречается в среде европейского крестьянства. Один выдающийся специалист по санскриту сообщает, "что в самый ранний период, о котором у нас имеются подробные сведения, обряд жертвоприношения изобилует приемами, от которых веет дыханием самой примитивной магии". Говоря о роли магии на Востоке, особенно в Египте, профессор Масперо отвечает, что не следует связывать со словом "магия" тот уничижительный смысл, который почти неизбежно всплывает в уме современного человека. Древняя магия лежала в основании самой религии. Верующему, если он желал добиться расположения бога, ничего другого не оставалось, как прибрать его к рукам с помощью обрядов, жертвоприношений, молитв и песнопений, которые открыл ему сам бог и которыми этого последнего принуждают сделать то, что от него требуется.

В необразованных слоях современной Европы продолжают оставаться в силе различные формы смещения магии и религии. Так, согласно одному сообщению, во Франции большинство крестьян продолжает верить в то, что священник обладает тайной и неодолимой властью над природными стихиями. В случае крайней опасности посредством прочтения молитв, которые знает и имеет право произносить он один, но за произнесение которых он впоследствии должен будет просить отпущение грехов, он может на время приостановить или обратить вспять действие вечных законов природы. Его воле подчиняются будто бы ветры, бури, град и дождь. Подвластна ему и стихия огня: по одному его слову угасает пламя. Французские крестьяне были убеждены (а может быть убеждены и поныне) в том, что с помощью особых обрядов священники могут отслужить Святому духу обедню, которая оказывает на волю бога столь чудесное воздействие, что никогда не встречает противодействия с его стороны: бог вынужден пожаловать все, что от него требуют, сколь бы назойливым и опрометчивым не было требование. Люди, которые в крайних жизненных ситуациях пытались с помощью такого рода обрядов взять штурмом царство небесное, не считали, что ведут себя непочтительно или не благочестиво. Белое духовенство, как правило, отказывалось служить обедню Святому духу, но о монахах, особенно капуцинах, шла слава, что они уступают мольбам страждущих и несчастных с меньшими угрызениями совести. Способность принудить к чему-либо божество, которую крестьянство в католических странах приписывает священникам, является, по всей видимости, точным слепком с той способности, которую приписывали своим колдунам древние египтяне.

Приведем другой пример. Во многих деревнях Прованса бытует поверье, что священник обладает способностью отвращать бури. Такая сила утверждается не за всяким священником, так что, когда в деревне сменяется пастор, прихожане жаждут узнать, обладает ли новый священник этой способностью. Они подвергают его испытанию при первых признаках сильной бури: заставляют заклинать грозные тучи, и если результат оправдывает ожидание, новому священнику обеспечены симпатия и уважение паствы. В приходах, где репутация помощника приходского священника стояла выше репутации самого священника и отношения между ними вследствие этого становились чрезвычайно натянутыми, епископ иногда был вынужден перевести священника в другой приход. Гасконские крестьяне также верят, что, для того чтобы отомстить своим врагам, злые люди иногда склоняют священника отслужить обедню, называемую обедней святого Секария. Знают эту обедню очень немногие, и три четверти из них ни за что на свете не согласились бы ее отслужить. Только недобрый священник отважится исполнить этот отвратительный обряд, и можете быть уверены, что на страшном суде он дорого заплатит за это. Викарий, епископ и даже архиепископ города Оша не имеют права отпустить такой грех. Одному лишь папе римскому принадлежит это право. Служить обедню святого Секария можно только в

разрушенной и запущенной церкви, где ухают ко всему безучастные совы, где в сумерках бесшумно летают летучие мыши, где по ночам останавливаются на ночлег цыгане, где под оскверненным алтарем притаились жабы. Сюда то и приходят ночью недобрый священник со своей возлюбленной. Ровно в одиннадцать часов он начинает задом наперед бормотать обедню и заканчивает ее, как только часы зловеще пробьют полночь. Священнику помогает его возлюбленная. Гостию, которую он благославляет, черна и имеет форму треугольника. Вместо того, чтобы причаститься освященным вином, он пьет воду из колодца, в который было брошено тело некрещенного младенца. Знак креста он чертит на земле, и притом левой ногой. Делает он также много других вещей, на которые ни один добрый христианин не мог бы даже взглянуть без того, чтобы его до конца жизни не поразила слепота и глухота и немота. А тот, по чьей душе отслужили такую обедню, мало-по-малу усыхает. Никто не может сказать, что с ним. Врачи и те ничего не могут понять. Им невдомек, что его медленно губит обедня святого Секария.

Слияние и соединение магии и религии в разные эпохи встречается у многих народов. Но есть основания полагать, что такое слияние не является изначальным и что было время, когда в удовлетворении желаний, которые выходят за пределы непосредственных животных вожделений, человек полагался единственно на магию. К предположению, что в истории человечества магия древнее религии, нас может склонить рассмотрение самых фундаментальных понятий магии и религии. Мы убедились, что магия является не более как ошибочным применением простейших интеллектуальных операций, а именно ассоциации идей по сходству и ассоциации идей по смежности. Религия же за видимой завесой природы предполагает действие стоящих над человеком сознательных и личных сил. Допущение личных агентов, очевидно, сложнее, чем простое признание сходства или смежности идей, а теория, ставящая ход природных явлений в зависимость от сознательно действующих сил, труднее для понимания. Для ее постижения требуется куда более высокий интеллектуальный уровень, чем для понимания того, что события и предметы следуют друг за другом по причине смежности или сходства. Даже животные ассоциируют идеи предметов, которые похожи друг на друга или встречались рядом друг с другом в их опыте. В противном случае они не прожили бы и дня. Но кто решится приписать животным веру в то, что природные явления находятся во власти множества невидимых животных или одного огромного, необычайно сильного животного, находящегося вне пределов мира? Мы не будем, вероятно, не

справедливы по отношению к бессловесным тварям, если оставим честь изобретения религиозной доктрины за человеческим разумом. Если магия выводится непосредственно из элементарных процессов мышления и является, по существу, ошибкой, в которую человеческий ум впадает почти спонтанно, то религия покоится на понятиях, которые едва ли по плечу интеллекту животного. На этом основании можно предположить, что в эволюции человеческого рода магия возникла раньше религии; что человек стремился подчинить природу своим желаниям силою чар и заклинаний до того, как стал предпринимать попытки задобрить и смягчить замкнутое, капризное гневное божество нежной, вкрадчивой молитвой и жертвоприношениями.

Вывод, к которому мы пришли дедуктивным путем, рассматривая фундаментальные идеи магии и религии, находит индуктивное подтверждение: например, аборигены Австралии, которые являются наиболее отсталыми из всех известных нам племен дикарей, повсеместно прибегают к магии, тогда как религия в смысле умиловления и умиротворения высших сил им, по-видимому, почти неизвестна. Проще говоря, каждый австралиец является магом, и не один из них не является жрецом, каждый воображает, что с помощью симпатической магии он может оказать влияние на своих соплеменников и на протекание природных процессов, но никто и не помышляет об умиротворении богов путем молитвы и жертвоприношений.

Если в этом наиболее отсталом из человеческих обществ мы обнаруживаем столь явное использование магии при полном отсутствии религии, то не логично ли предположить, что в какой-то период своей истории все цивилизованные народы мира прошли через подобную стадию интеллектуального развития, что они также пытались принудить великие стихии природы выполнять свои желания, прежде чем подумали о снискании им милости через приношения и молитвы? Короче говоря, не прошло ли все человечество через эпоху магии, подобно тому как в области материальной культуры оно прошло через каменный век? Есть веские основания для положительного ответа на этот вопрос. Обозревая зону обитания человечества от Гренландии до Огненной Земли и от Шотландии до Сингапура, мы замечаем, что религиозные воззрения разделяют не только народы и расы. Они оказывают свое воздействие на людей и на уровне более

мелких социальных единиц, например на уровне государств и республик. Мало того, они разделяют города, селения и даже семьи.

Поверхность всех обществ мира изображена и подточена расщелинами и зияющими трещинами, которые образовались под разлагающим влиянием религиозных распрей. Но если выйти за пределы различных религиозных систем, которые затрагивают в основном интеллигентную, мыслящую общественную прослойку, то мы обнаружим полную гармонию в вопросах веры среди глупых, слабых, невежественных и суеверных людей, которые, к сожалению, составляют огромное большинство человеческого рода... Этой поистине всеобщей, вселенской верой является вера в действенность магии. В то время как религиозные системы различны не только в разных странах, но и в одной стране в разные эпохи, симпатическая магия всегда и везде в своей теории и практике остается, по существу, одинаковой. У невежественных и суеверных прослоек современной Европы система магии во многом та же, что существовала тысячелетия назад в Индии и Египте и продолжает существовать у самых диких племен, сохранившихся до настоящего времени в отдельных уголках мира. Если видеть критерий истинности в численном преобладании, то магия куда большим правом, чем католическая церковь, может начертать на своем знамени девиз: *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* (всегда, везде, всеми признается - лат.).

В нашу задачу не входит рассмотрение того, какое воздействие оказывает на

19

будущее человечества наличие в жизни каждого общества глубинного пласта дикости, не затрагиваемого поверхностными изменениями религии и культуры. Проникнув в глубины магии, беспристрастный наблюдатель увидел бы в ней не что иное, как постоянную угрозу цивилизации. Мы, как видно, движемся по тонкой корке, которая может в любой момент треснуть под воздействием дремлющих подземных сил. Время от времени глухой рокот или неожиданно вырвавшийся на поверхность язык пламени указывает на то, что происходит под нашими ногами. Время от времени просвещенную часть человечества поражает заметка в газете, в которой рассказывается о том, что в Шотландии было найдено истыканное булавками чучело, изготовленное с целью убить несносного помещика или священника; что в Ирландии женщина была поджарена на медленном огне по обвинению в колдовстве; что в России ради изготовления свечей из человеческого жира, при свете которых воры надеются незаметно обдeldывать свои ночные делишки, была убита и разрезана на куски девочка, тело которой пошло на изготовление свечей. Возобладают ли те влияния, которые способствуют прогрессу, или те, которые угрожают разрушить все, что достигнуто? Окажется ли сильнее импульсивная энергия меньшинства, влекущая человечество к новым вершинам, или мертвый груз предрассудков большинства, погружающий его во мрак? Вопросы эти входят в компетенцию мудреца, моралиста и государственного деятеля, чей орлиный взгляд пронзает будущее, а не в компетенцию скромного ученого, изучающего прошлое и настоящее человечества. Нас интересует другой вопрос: в какой мере единообразие, всеобщность и постоянство веры в магию, по сравнению с бесконечным разнообразием и текучестью религиозных учений, дает основание полагать, что первая представляет собой более грубую и раннюю фазу в развитии человеческого интеллекта, через которую на пути к религии и к науке прошли (или проходят) все расы?

Если предположить, что эпоха магии повсеместно предшествовала эпохе религии, то, естественно, подлежат исследованию причины, которые побудили человечество (или его часть) оставить теорию и практику магии и перейти к религии. Если взять в расчет количество, разнообразие и сложность подлежащих объяснению фактов и скудность наших сведений, то едва ли можно надеяться на совершенно удовлетворительное разрешение столь глубокой проблемы. Самое большее, чего можно достичь при нынешнем состоянии наших знаний, - это выдвигание более или менее правдоподобной гипотезы. Со всей надлежащей скромностью я бы предложил следующую гипотезу: признание присущей магии ложности и бесплодности побудило мыслящую часть человечества заняться поисками более истинной теории природных явлений и более плодотворного метода использования природных ресурсов. Со временем проницательные люди, должно быть, заметили, что в действительности магические обряды и заклинания не приносят результатов, на которые они рассчитаны. Великое открытие недейственности магических процедур произвело, вероятно, радикальный, хотя и медленный, переворот в умах тех, у кого достало сообразительности его сделать. Открытие это привело к тому, что люди впервые признали свою неспособность по собственному произволу манипулировать силами природы, которые до того времени считались полностью находящимися в их власти. Это было признанием своего

невежества и слабости. Люди увидели, что принимали за причины то, что таковыми не являлось, поэтому все старания действовать с помощью этих воображаемых причин оказались тщетными. Мучительный труд затрачивается даром, пытливая изобретательность расточалась бесцельно. Люди дергали нити, к которым ничего не было привязано. Им казалось, что они шли прямо к цели, тогда как в действительности они блуждали по кругу. Природные явления, которые люди с помощью магии старались вызвать, происходили, но совершалось это без

20

вмешательства человека: дождь все те же падал на иссохшую почву, солнце все так же совершало свое дневное, а луна ночное круговращение, молчаливая процессия времен года все так же двигалась по Земле в любую погоду. На свет по-прежнему рождались люди для трудов и страданий, и по-прежнему после короткого пребывания на земле они навечно уходили к праотцам в заоблачную обитель. Все шло своим обычным ходом, но для того, с чьих глаз спала пелена, это теперь выглядело иначе. Он не мог более тешить себя приятной иллюзией, что руководит движениями земли, неба, что стоит ему убрать с рулевого колеса свою слабую руку, и светила прекратят свои великие круговращения. Он более не видел в смерти своих врагов или друзей, доказательство неодолимой силы своих собственных или вражеских заклинаний. Теперь он знал, что как друзья, так и враги пали жертвами силы более могущественной, чем та, которой обладал он сам: они подчинялись судьбе, перед которой и он бессилен.

Итак, наш примитивный философ, оторвавшийся от прежних якорных цепей, носимый по бурному морю сомнения и неопределенности, жестоко поколебленный в своей прежней вере в себя и свои силы, должно быть, был совершенно сбит с толку и выведен из равновесия, пока, подобно кораблю, который после бурного путешествия прибывает в тихую гавань, не остановился на новой системе веры и действия, разрешившей его тревожные сомнения и давшей замену (пусть непрочную) верховной власти над природой, от которой он был вынужден отречься. Если весь огромный мир продолжал идти своим ходом без помощи его и ему подобных, то происходило это, конечно, потому, что имелись другие существа, похожие на него, но куда более могущественные, направляющие, будучи сами невидимыми, течение природы и порождавшие разнообразие серии явлений, которые человек до сих пор ставил в зависимость от совершаемых им магических обрядов. Теперь он понял, что эти высшие существа заставляли дуть штормовой ветер, блистать молнию и громышать гром. Это они заложили основание земной тверди и положили пределы беспокойному морю. Это они заставили сиять славные небесные светила, дали пищу птицам небесным и добычу диким зверям пустыни, приказали плодородной земле рожать в изобилии, высоким холмам - одеться лесами, кипящим источникам - бить из-под скал в долинах, а зеленым пастбищам раскинуться на берегах спокойных вод. Это они вдохнули в человека дыхание жизни и насылали на него голод, чуму и войны. Человек обращался теперь к этим могущественным существам, униженно признаваясь в своей зависимости от их незримой силы, умоляя даровать ему всевозможные блага, защитить от опасностей, которыми со всех сторон окружена жизнь смертного, привести его бессмертный дух, освобожденный от телесного бремени, в счастливый мир, недостижимый для боли и тревог, в мир, где он мог бы навечно успокоиться в блаженстве и радости вместе с душами других благочестивых людей.

Можно предположить, что так, или примерно так, самые прозорливые из людей совершили великий переход от магии к религии. Но даже в них подобная перемена не могла произойти внезапно. Совершалась она, вероятно, очень постепенно и для своего более или менее полного завершения потребовала многих лет. Признание человеком того, что он бессилен оказать существенное влияние на ход природных процессов, пришлось, должно быть, постепенно: он не мог сразу, одним махом отказаться от своего воображаемого господства. Шаг за шагом освобождался человек от своей гордыни, пядь за пядью со вздохом сожаления сдавал свои позиции. То он признавал себя неспособным подчинить своей воле ветер, то дождь, то солнце, то гром. Природные стихии одна за другой выпадали из-под влияния до тех пор, пока то, что когда-то казалось царством, не сжалось до размеров тюрьмы. Человек все более проникался чувством собственной беспомощности и сознанием могущества невидимых существ, которые его окружали. Религия начинается со слабого,

21

частичного признания существования сверхличных существ, но с накоплением знаний человек приходит к признанию своей полной и абсолютной зависимости от божественного начала. Его в прошлом непринужденная манера держать себя с богом сменяется глубочайшей протрацией

перед таинственными невидимыми силами, и подчинение их воле становится величайшей добродетелью. *In la sua voluntate e nostra pace* (наше успокоение в его воле - итал.).

Но это углубление религиозного чувства и прогрессирующее подчинение божественной воле во всех вопросах касается только людей высокого ума, чей кругозор достаточно широк, чтоб и постичь громадность мира и незначительность места человека в нем. Люди же недалекого ума не в состоянии постичь великих идей: их слабому зрению ничто, кроме них самих, не представляется действительно великим и важным. Они вообще едва ли поднимаются до религиозных воззрений. Их, правда, обучают внешнему соблюдению религиозных предписаний и исповеданию религиозных учений, но в глубине души они цепляются за старые магические суеверия, которые религия может отвергать и осуждать, но искоренить которые она не властна, поскольку своими корнями они глубоко уходят в ментальную (психическую) структуру огромного большинства рода человеческого.

У читателя может возникнуть соблазн спросить: "Почему же умные люди не могли раньше обнаружить ошибочность магии? Как могли они продолжать питать иллюзии, которые неизменно приносили разочарование? Почему они упорно разыгрывали освященные веками пантомимы, бормотали торжественный вздор, который не приносил никакой пользы? Почему они цеплялись за верования, которые столь явно противоречили опыту? Как решались они повторять эксперименты, которые столь часто оканчивались неудачей?" Дело в том, что ошибку здесь было далеко не так просто обнаружить, неудача ни в коем разе не была очевидной: потому что во многих случаях - возможно даже, в большинстве их

- желаемое событие по истечении какого-то времени после совершения обряда, направленного на то, чтобы его вызвать, действительно наступало. Для понимания того, что его причиной не обязательно был обряд, требовался необычайно проницательный ум. За обрядом, с помощью которого хотели вызвать ветер или дождь или наслать смерть на врага, всегда рано или поздно следовало желаемое событие, и первобытного человека можно извинить за то, что он рассматривал это событие как прямой результат обряда и как лучшее доказательство его эффективности. Точно так же обряды, отправляемые утром, чтобы помочь солнцу взойти, и весной, чтоб разбудить дремлющую землю от зимнего сна, по крайней мере в зонах умеренного климата, будут неизбежно увенчиваться успехом. Ведь в этих зонах солнце каждое утро зажигает на востоке свой золотой светильник, а весенняя земля из года в год одевается богатым зеленым нарядом. Поэтому практичный дикарь с его консервативными инстинктами мог остаться глух к словам радикального философа, который позволил себе намекнуть на то, что в конце концов восход солнца и приход весны могут не быть прямыми следствиями пунктуального исполнения тех или иных ежедневных или ежегодных обрядов и что, возможно, деревья будут расцветать, а солнце всходить и без исполнения обрядов. Естественно, что эти скептические предположения были отвергнуты соплеменниками с негодованием и презрением, как пустые фантазии, губительные для веры, разительно противоречащие опыту. "Что может быть понятнее того,

- отвечали ему, - что солнце зажигает в небе великий огонь, потому что я на земле зажигаю свечку за два пенса? А когда я весной надеваю свой зеленый наряд, как могут деревья не сделать того же? Это всем известные факты, и на них я опираюсь. Я просто практик, а не ваш брат теоретик, ловец блох и резонер. Вероятно, теории и спекуляции — дело совсем неплохое, и я не имею ни малейшего возражения против того, чтобы вы ему предавались. Но позвольте мне придерживаться фактов:

22

тогда, по крайней мере, я буду знать, на каком я свете". Ошибочность этого рассуждения для нас очевидна потому, что оно построено на фактах, относительно ложности которых у нас давно нет никакого сомнения. Но если аргумент подобного рода выдвигается применительно к вопросам, находящимся в процессе обсуждения, то не станет ли английская аудитория аплодировать ему как здравому и не сочтет ли его автора человеком осторожным, может быть, не блестящим и не эффективным, но абсолютно здравомыслящим и практичным. Если такие аргументы считаются здравыми в нашем обществе, то стоит ли удивляться тому, что в течение долгого времени не удавалось обнаружить их ложность дикарю?

4. МАГИЯ И РЕЛИГИЯ

В. Малиновский*

Искусство магии и могущество веры

Магия! Само это слово — как бы завеса, за которой скрыт таинственный и загадочный мир! Даже для тех, кому чужда тяга к оккультному, кого не манит блеск крупиц "эзотерических истин", кому неведом обжигающий интерес, в наши дни подогреваемый модой, к полупонятным воскрешенным из небытия древним верованиям и культам, получившим теперь названия различных "теософии", "спиритизмов" или "спиритуализмов" и прочих псевдонаучных учений, "логий" и "измов". Даже для тех, кому свойственна ясность научного мышления, смысл этого слова обладает особой привлекательностью. В какой-то мере это, быть может, объясняется надеждой найти в магии некую квинтэссенцию важнейших устремлений первобытных людей и их мудрости — ценность такого знания невозможно оспорить, каким бы ни было его содержание. Но, кроме того, нельзя не признать, что слово "магия" как бы пробуждает в нас дремлющие духовные потенции, скрытую в тайниках души надежду на чудо, веру в неизвестные возможности человека. Вспомним хотя бы ту покоряющую силу, какой обладают слова "магия", "чары", "колдовство", "волшебство" в поэзии, где их эмоциональная значимость выступает со всей очевидностью и остается неподвластной бегу времени.

Но когда к изучению магии приступает социолог, пытающийся переступить порог этого таинственного мира — что, впрочем, вполне осуществимо, благодаря возможности наблюдать жизнь современных нам человеческих обществ, сохранивших быт и культуру каменного века, — он с некоторым разочарованием обнаруживает, что магия — это вполне прозаическое, трезво рассчитанное и даже грубоватое искусство, к которому прибегают из чисто практических соображений, в основе которого лежат некие примитивные и поверхностные верования, искусство, сводящееся к выполнению ряда простых и однообразных приемов. Об этом уже шла речь, когда мы пытались так определить магию, чтобы отличать ее от религии, и указывали на ее сводимость к чисто практическим действиям, выступающим в качестве средства достижения некой цели. Мы сталкиваемся с этим и тогда, когда пытаемся распутать узлы, которыми она так крепко сплетена со знанием и практическими искусствами, что внешне почти неотличима от них, и нужны достаточные усилия, чтобы уловить существенную специфику ее ментальных установок и особую ритуальную природу актов. Магия первобытных людей — каждый специалист по полевой антропологии знает это по своему опыту — это крайне монотонная и безэмоциональная деятельность с вполне определенными

* *Малиновский Б.* Магия, наука и религия // Магический кристалл. М., 1992. С. 84—110/ Пер. Б. Поруса.

средствами, круг которой очерчен некоторой совокупностью верований и исходных предпосылок. Стоит вникнуть в суть какого-то одного обряда, изучить процесс какого-то одного чародейства, выяснить принципы магического верования, искусства магии и его социальные характеристики — и вы сможете не только понять чуть ли не каждое действие данного первобытного племени, но даже сумеет, разнообразя свое поведение от случая к случаю, выступить в роли мага, где бы это ни происходило и где бы ни сохранялась до сих пор вера в это столь привлекательное искусство.

1. Обряд и чародейство

Рассмотрим некоторый типичный акт магии — хорошо известный и, как правило, выступающий в форме стандартизованного театрального представления акт черной магии. У туземцев среди прочих магических действий, по-видимому, самым распространенным является колдовство, совершаемое при помощи стрелы, заостренной палки, кости или иглы какого-либо животного. Дикарь нацеливает это оружие или бросает его в сторону своего воображаемого врага, которого хочет погубить, сопровождая это гримасами, угрожающими жестами и выпадами. Все это составляет определенный ритуал. Его многочисленные описания можно найти в древнеевропейских и древневосточных трактатах по черной магии, а также в этнографических исследованиях и рассказах путешественников. Гораздо реже можно встретить описание мимики и экспрессии дикарей, участвующих в подобных представлениях. Но как раз они-то и имеют самое важное значение.

Вообразим некоего наблюдателя, внезапно очутившегося в каком-то районе Меланезии и заставшего туземцев за такого рода занятием. Не зная в точности, что он наблюдает, наш зритель скорее всего решил бы, что перед ним люди, находящиеся в лунатическом состоянии или отчего-то впавшие в безудержную ярость. Туземец не просто нацеливает свое оружие на воображаемую жертву. При этом он изображает ярость, потрясая своим оружием, рассекая им воздух, поворачивая его в теле поверженного противника и рывком выдергивая обратно. Таким образом,

туземец не только изображает свою победу над врагом, но вкладывает в это действие страсть желания этой победы.

Итак, мы видим, что драматическое изображение эмоций выступает как существенная часть обряда. Но что изображает сам этот обряд? Ясно, что если бы туземец хотел изобразить конечный результат своей победы, он включил бы в представление гибель противника, имитировал бы ее, однако так бывает далеко не всегда. Зато обязательной чертой представления является изображение эмоций, непосредственно связанных с ситуацией борьбы и победы, достигаемое с помощью мимики и специфических телодвижений.

Можно было бы привести множество примеров подобных обрядов, которые довелось наблюдать мне самому, и еще больше — из описаний других очевидцев. Из всех таких наблюдений следует, что в обрядах черной магии колдун каким-то образом наносит повреждения, "увечит" или вовсе уничтожает предмет, символизирующий жертву, включая в эти обряды выражения ненависти и злобы. Аналогично, когда в обрядах любовной магии колдун обнимает, гладит и ласкает предмет, символизирующий объект любовной страсти, он изображает чувства безумно влюбленного, потерявшего голову от ошеломляющей и испепеляющей страсти. В обрядах военной магии злоба, ярость атаки, воинственные страсти выражаются в более или менее непосредственной манере. В магии изгнания злых духов и дьяволов поведение колдуна напоминает состояние человека, охваченного ужасом или, по крайней мере, с трудом преодолевающего свой панический страх. Зажженные факелы, бряцание и размахивание оружием входят в оформление

24

этого спектакля. Мною описан один из таких обрядов, в котором, отражая темную силу дьявола, маг произносит заклинания, как бы выдавливая их из своего оцепеневшего от ужаса тела, вздрагивающего в конвульсиях. Этот ужас охватывает другого колдуна, пытающегося приблизиться к магу, и заставляет его бежать прочь.

Все подобные действия, обычно находящие рациональное объяснение в некоторых исходных принципах магии, прежде всего выглядят как проявление определенных эмоций. Предметы и элементы оформления магических представлений часто также служат той же цели. Ножи, остро заточенные колющие или режущие орудия, зловонные или ядовитые вещества, используемые в обрядах черной магии, ароматические смолы, цветы, опьяняющие вещества — в любовной магии, ценные вещи — в хозяйственной магии — все это главным образом направлено на выражение чувства, а не идей, в которых фиксируются цели соответствующих магических обрядов.

Наряду с такими обрядами, в которых главные элементы служат выражению определенной эмоции, существуют и другие, в которых действие направлено на имитацию определенного результата или, по выражению сэра Джеймса Фрезера, обряд имитирует свою цель. Так, в одном из описанных мною обрядов черной магии, совершаемом туземцами Меланезии, ритуальное завершение колдовства заключается в том, что колдун слабеющим голосом издает последние звуки, затем предсмертный хрип и падает замертво. Нет нужды приводить другие примеры, поскольку этот аспект магии и подобные обряды блестяще описаны и подробно документированы Фрээрером. Сэр Джеймс также показал, что существует особое профессиональное знание магических предметов, основанное на свойствах, отношениях, идеях сходства и сопричастности, получившее развитие в магической псевдонауке.

Но существуют и такие ритуальные представления, в которых нет ни имитации, ни предвидения цели, ни выражения какой-либо конкурентной идеи или эмоции. Известные обряды настолько простые, что их можно описать как обычную демонстрацию некоторых магических способностей, например, когда колдун встает и, обращаясь к ветру, вызывает его. В другом обряде колдун передает свои чары некоторому предмету, заколдовывает его. В таких случаях используются вполне определенные материальные объекты — предметы или вещества, наилучшим образом приспособленные для того, чтобы воспринять, сохранить и передать магическую силу, выступать оболочками этих сил до тех пор, пока они не найдут своего прямого применения.

Что же такое эта магическая сила, присутствующая в любом магическом обряде?

Какие бы элементы магического обряда мы ни взяли — действия, выражающие определенные эмоции, имитацию или предвидение конечного результата, простое колдовство, — у всех у них есть нечто общее: магическая сила, ее действие всегда передается к околдовываемому объекту. Что это за сила? Если попытаться выразить ее кратко, можно было бы сказать, что это некая власть колдовского заклинания. Это следует подчеркнуть, поскольку исследователи часто

упускают из виду столь важное обстоятельство. Колдовское заклинание — наиболее важный элемент магического ритуала. Тайна колдовского заклинания — часть магической тайны, передаваемой от посвященного к посвященному. Для туземцев знание магии означает знание колдовского заклинания; в любом описании обрядов черной магии, например, можно найти подтверждение тому, что магический ритуал концентрируется вокруг этого колдовства. Формула колдовства есть центральная часть магического представления.

Исследование текстов и формул первобытной магии показывает, что имеется

25

три типических элемента, с которыми связана вера в действенность магических ритуалов. Во-первых, это фонетические эффекты, например имитация естественных звуков: свиста и завывания ветра, шума морских волн, раскатов грома, звуков, издаваемых разными животными. Эти звуки символизируют различные явления, и потому туземцы верят, что с их помощью эти явления могут быть магически воспроизведены. Звуки также выражают некоторые эмоции, связанные с желаниями человека, и потому служат магическому удовлетворению последних.

Второй элемент, играющий важную роль в первобытных колдовствах, — это слова, произнесение которых выступает как средство для вызывания определенных событий, достижений целей, поддержания или управления ходом вещей. Например, туземный колдун называет все симптомы болезни, которую хочет излечить, или в том случае, когда его целью является смерть некоторого человека, произносит формулу, описывающую гибельный конец своей жертвы. Во врачевательной магии чародей живописует словами совершенство здоровья и телесной силы. В обрядах хозяйственной магии употребляются слова о росте растений, повадках животных и рыб. В словах мага выражаются также чувства, характерные для магически воспроизводимых действий, а также сами эти действия, окрашенные соответствующими эмоциями. Колдующий туземец с выражением ярости повторяет: "Я разобью... я растопчу... я раздавлю... я разорву...", перечисляя вслед за этими словами разные части тела и органы своей жертвы. Нетрудно видеть, что колдовские действия в основном напоминают структуру магического обряда в целом, а слова колдовских заклинаний отвечают тем же требованиям, что и предметы магических ритуалов.

В-третьих, колдовство включает элемент, для которого нет аналогов в ритуале. Я имею в виду мифологические аллюзии, ссылки на предков и героев культуры, от которых была воспринята сама магия. Здесь мы подходим, вероятно, к наиболее важному моменту, к традиционному источнику магии.

2. Традиции магии

Традиция, которая, как мы не раз уже подчеркивали, господствует в первобытном обществе, находит свое концентрированное выражение в магическом ритуале и культе. Всегда, когда речь идет о сколько-нибудь значимом магическом действии, мы непременно находим историю, объясняющую существование этого действия. В этой истории повествуется о том, как данный магический ритуал стал частью бытия некоторой человеческой общности, племени, семьи или рода. Но это повествование никогда не указывает на источник, из которого "проистекла" бы магия; такого источника нет — магия не создается и не изобретается. Всякая магия "была" с самого начала существенным дополнением всех вещей и процессов, входящих в сферу жизненных интересов человека, хотя и оставалась за гранью его обычных умственных усилий. Колдовство, магический обряд и то, на достижение чего они направлены, всегда сосуществуют во времени.

Так, у туземцев Центральной Австралии все магические обряды существуют со времен алькеринга (*alcheringa*), откуда ведут начало и все прочие элементы их бытия. У туземцев Меланезии история магии восходит ко времени их пещерной жизни, когда магия была естественным знанием родового человека. В более высокоразвитых обществах истоками магии часто называют духов и демонов, но и эти силы, как правило, не изобретали магию, а воспринимали ее. Таким образом, веру в изначальное существование магии можно считать универсальной. Этой вере сопутствует твердое убеждение в том, что именно благодаря своей совершенной неизменности, благодаря тому, что она передает от одних поколений к другим без малейших искажений или добавлений, магия сохраняет свою действенность. Даже

26

небольшое отклонение от изначального и навсегда установленного образца было бы губительным для магии.

С этим связана идея существенной связи, имеющей место между магическим обрядом и объектом, на который он направлен. Магия — это и есть свойство самого объекта, точнее —

отношения между этим объектом и человеком, отношения, которое не создается человеком, но существует для человека. Какую бы традицию или мифологию мы ни рассматривали, мы всегда встретимся с уверенностью в том, что магия всегда служила целям человека и существовала благодаря его знанию (или знанию некоего человекоподобного существа). Это относится к самому выдающемуся магу точно так же, как и к средствам, используемым им для колдовства, и к большинству объектов, на которые направлена магия. Первобытное человечество — будь то австралийские мурамура или алькеринга, пещерные племена Меланезии или население Земли эпохи магического Золотого Века — изначально имело магию в своем культурном арсенале.

Магия не только воплощается человеком, но и человекна по своей направленности: магические действия, как правило, относятся к практической деятельности и состояниям человека — к охоте, рыбной ловле, земледелию, торговле, к любви, болезням и смерти. Объектом магии оказывается не сама природа, а человеческое отношение к ней и человеческие действия с природными объектами. Более того, результаты магических действий, как правило, воспринимаются не как то, что дает природа под влиянием колдовских заклинаний, а как нечто специфически магическое, то, чего сама природа произвести не может, и что подвластно лишь магии. Тяжелые заболевания, страстная любовь, стремление к торжественным церемониям и другие подобные явления, свойственные телесной и духовной природе человека, выступают как непосредственные результаты колдовства и обряда. Поэтому магия не выводится из наблюдений за природой или из знания ее законов, она выступает изначально достоянием человека, поддерживаемым культурной традицией и подтверждающим существование особой независимой власти, благодаря которой человек может осуществлять свои цели.

Поэтому магическая сила не растворена в универсуме бытия, не присуща чему бы то ни было вне человека. Магия — это специфическая и уникальная власть, которая принадлежит только человеку и обнаруживает себя только в магическом искусстве, изливается человеческим голосом и передается волшебной силой обряда.

Здесь надо вспомнить, что существование человеческого тела как вместилища магической силы и проводника, посредством которого эта сила переходит на иные предметы, вынуждено подчиняться различным условиям. Поэтому маг обязан соблюдать все виды табу, ибо в противном случае колдовство могло бы оказаться испорченным. Это мнение особенно распространено в некоторых первобытных обществах, например в Меланезии, где туземцы полагают, что испорченное колдовство остается в брюхе мага, вместилище не только пищи, но и памяти человека. Когда это необходимо, волшебная сила может сосредоточиваться в гортани, где размещается разум, и оттуда изливается через голос, главный орган человеческой души. Таким образом, магия, не только является существенным достоянием человека, но и буквально находится внутри человека в любой момент его жизни, а также может передаваться только от человека к человеку по строгим правилам посвящения в таинство, наследования и инструкции. Поэтому в первобытной культуре магическая сила никогда не считалась некой природной силой, присущей природным объектам и действующая вне и независимо от человека, силой, которая могла бы быть познана и понята каким-то из обычных способов, какими человек добывает знание о природе.

3. Мана и магическая способность

Очевидно, что если верны наши предыдущие рассуждения, то теории и концепции, согласно которым в основе магии лежит то, что они называют мана, идут в ложном направлении. Если мы утверждаем, что магическая сила присуща только человеку, что человек овладевает этой силой лишь при определенных условиях и использует ее только в рамках, установленных традицией, то, конечно, нельзя согласиться с д-ром Кодрингтоном, который описывает эту силу следующим образом: "Мана не сосредоточена ни в чем и может переходить во что угодно. Мана также "действует всеми способами во благо или во зло... обнаруживает себя в физической силе или какой-нибудь иной, а также в любой способности или отличительном качестве, присущем человеку". Теперь ясно, что сила, которую описывает Кодрингтон, совершенно противоположна магической силе, как она предстает в мифологии первобытных обществ, в поведении дикарей и в их магических формулах. Как я мог убедиться в своих меланезийских исследованиях, магическая сила действительно сосредоточена только в колдовстве и связанном с ним ритуале и передается не как угодно, а только строго определенной процедурой. Она никак не обнаруживает себя в физической силе, а ее воздействие на способности и отличия человека строго ограничено и определено.

То же самое можно сказать о том, как истолковываются некоторые понятия, заимствованные из культуры североамериканских индейцев. Эти истолкования не имеют ничего общего с особой и конкретной магической силой. Например, слово "вакан" из языка племени Дакота объясняется следующим образом: "Все живое есть вакан. Такова любая вещь, обнаруживающая силу: будь то ветер или движущиеся облака, будь то некая пассивная масса, например валун у дороги... Это слово охватывает всякую тайну, любые скрытые силы, все сверхъестественное". О слове "оренда", взятом у ирокезов, говорится: "Эта сила свойственна всем вещам... скалам, воде, морским приливам, растениям, животным, людям, ветру и буре, облакам, грому и молнии... первобытная ментальность видит в этой силе достаточную причину всех явлений, всех действий окружающей человека среды".

После того, что нами было установлено о сущности магической силы, вряд ли нужно подчеркивать, что между понятиями типа мана и особой силой магического колдовства и обряда очень мало общего. Нам уже приходилось отмечать, что ключ к пониманию магических верований заключен в строгом различии между традиционной силой магии, с одной стороны, и другими силами и способностями, присущими природе и человеку. Слова "вакан", "оренда" и целый класс понятий, связанных со словом "мана", обозначающие все виды сил и власти, кроме магии, являют собой примеры некоторой, уходящей в глубину веков генерализации чисто метафического понятия, признаки которого можно обнаружить также в некоторых словах современных туземцев. Они чрезвычайно важны для понимания первобытной ментальности, но их современный анализ, основанный на исследовательских данных, позволяет судить о наличии определенной проблемы, связанной с отношением между первобытными представлениями о "силе", сверхъестественном" и тем, что мы называем "магической силой". Та информация, какой мы сейчас располагаем, не позволяет вполне определенно судить о первичном значении этих сложных понятий: физической силы и сверхъестественного действия. В языках североамериканских дикарей акцент, по-видимому, ставится на первом, в языках туземцев Океании — на последнем. Мне хотелось бы только подчеркнуть, что все попытки понять ментальность туземцев должны основываться прежде всего на изучении и описании различных типов их поведения, а слова их языка — на основе изучения их жизни и быта. Язык слишком легко заводит наше познание в тупики, и в антропологии "онтологическая аргументация" особенно опасна.

28

Эта проблема заслуживает самого подробного анализа, поскольку теория мана как сущности первобытной магии и религии получила столь же блестящую по форме, сколь беспомощную по своему реальному применению разработку; сейчас мы должны констатировать, что наши познания о мана, в особенности по отношению к Меланезии, весьма противоречивы и, что еще более важно, мы почти не располагаем данными, с помощью которых можно было бы показать, как это понятие входит в религиозные культы и верования.

Одно можно сказать со всей определенностью: нельзя отождествлять возникновение магии с образованием некоторого абстрактного понятия универсальной силы, которое затем применяется к конкретным случаям. Напротив, каждая конкретная ситуация несомненно порождает свою магию независимо от других ситуаций. Любой тип магии, обусловленный конкретной ситуацией и свойственным ей эмоциональным напряжением, возникает благодаря спонтанному движению идей и непосредственных реакций человека. Именно универсальность этого духовного процесса лежит в основе того факта, что магия обладает некоторыми общими характеристиками, позволяющими выражать магическое мышление и поведение людей в общих понятиях. Теперь мы подошли к моменту, когда необходимо проанализировать отношение между конкретными магическими ситуациями и опытом, благодаря которому они возникают.

4. Магия и опыт

До сих пор мы в основном имели дело с туземными идеями и представлениями о магическом. Они в конечном счете сводятся к простому убеждению, свойственному дикарям, что магия дает человеку власть над определенными вещами. Теперь следует рассмотреть это убеждение с точки зрения наблюдателя-социолога. Вновь рассмотрим типичную ситуацию, в которой мы находим магию. Человек в своей практической деятельности раз за разом попадает в тупиковые положения: охотник упускает добычу, моряк ошибается в направлении ветра, мастер, изготавливающий лодку каное, не уверен в прочности материала, здоровый человек внезапно ощущает ухудшение самочувствия. Что делать человеку в таких обстоятельствах, если оставить в стороне магию, верования и ритуалы?

Ему не могут помочь его знания, прошлый опыт и технические навыки также подвели его. Человек ощущает свою беспомощность. Но желания, овладевающие им, все усиливаются, заботы, опасения и надежды создают внутреннее напряжение, которое требует разрядки в действии. Дикарь или цивилизованный человек, обладает ли он искусством магии или же вовсе не ведаёт о её существовании — человек, попавший в такую ситуацию, не может оставаться в бездействии, единственном состоянии, к которому подталкивает его растерявшийся разум. Напротив, его нервная система и все его телесное существо побуждают к действию, которое могло бы заместить то, какое не увенчалось успехом. В его сознании доминирует образ желаемой цели, он как бы видит и осязает её. Само его тело уже совершает действия, соответствующие тому, что обещает ему надежда, что диктует ему столь сильно переживаемая страсть.

Человек во власти бессильной ярости или ослепляющей ненависти сжимает кулаки и наносит воображаемые удары своим врагам, выкрикивает проклятия, слова гнева и злобы. Влюбленный, страстно вожделеющий к недоступной или не расположенной к нему красавице, видит её в своем воображении, взывает к ней, умоляет и требует её благосклонности, ощущая себя её избранником, прижимает её к своей груди в своих мечтах. Раздосадованный неудачей охотник или рыбак видит в своем воображении добычу, трепещущую в сетях, или животное, пронзенное копьем; он повторяет их названия, пытается выразить словами свою

29

мечту о великолепном улове, жестами и мимикой изображает появление того, чего так горячо желает. Заблудившийся ночью в лесу или джунглях человек охвачен суеверным ужасом, видит вокруг себя преследующих его демонов и обращается к ним, пытаясь отразить их нападение, напугать или бежать от них в страхе, или уподобиться животному, которое спасается от преследования, притворяясь мертвым.

Подобные реакции на заполняющие душу страсти и неотступные желания — естественный ответ человеческого существа, попадающего в такого рода ситуации. В их основе лежит общий психофизиологический механизм. Они возбуждают то, что можно было бы назвать продолженным выражением эмоций в действии и слове: угрожающие жесты и проклятия выносят наружу бессильную ярость, недоступная, но страстно желаемая цель выступает спонтанным образом, когда практическое действие заходит в тупик, жесты влюбленного обнаруживают не нашедшую выхода нежность и т.д. Все эти действия и выражения чувств позволяют человеку как бы воссоздать желаемые результаты в своем сознании, открыть выход своей страсти, жестами или словами приблизить к себе то, что было бы иначе недостижимо.

Но что происходит в интеллекте, когда эмоции бурно выплескиваются в словах и поступках, какие убеждения формируются при этом? Прежде всего сознание формирует ясный образ желаемой цели, ненавистного врага, злого духа. Этот образ обретает специфическую эмоциональную окраску, которая индуцирует активную установку сознания по отношению к этому образу. Если страсть достигает некой критической точки, когда человек утрачивает контроль над собой, ранее сдерживаемое психофизиологическое напряжение разряжается потоком слов и безрассудным поведением. Но и этот бурный взрыв продолжает направляться образом цели. Это поддерживает мотивирующую силу реакции, определенным образом организует и ориентирует слова и действия. Поэтому замещающая деятельность, в которой страсть находит свой выход из-под обломков бессилия, субъективно обладает всей ценностью действия реального, которое осуществилось бы, если бы не возникли непреодолимые препятствия.

Когда наступает разрядка, которой способствуют слова и жесты, навязчивые видения угасают, желаемая цель кажется приблизившейся или даже достигнутой — человек вновь обретает равновесие, опять ощущает гармонию жизни. И у него возникает убеждение, что проклятия и жесты ярости поразили врага, что любовная мольба и нежные объятия не остались без ответа, что затраченные усилия не могли не оказать положительного влияния на предмет желания. Испытав страх, заставивший его бежать или биться насмерть с воображаемым врагом, и почувствовав затем облегчение, человек полагает, что именно его поведение спасло от опасности. Сильное эмоциональное переживание, нашедшее выход в потоке слов, образов и действий, оставляет после себя глубокое убеждение в своей реальности, в том, что практически значимое и положительное достижение осуществилось благодаря открывшейся человеку некой таинственной силе. Возникает уверенность в том, что эта сила, дающая человеку власть обладания, физическую или духовную, приходит к нему откуда-то извне, и первобытный человек, как, впрочем, всякий легковёрный и неразвитый субъект во все времена, полагает, будто именно его спонтанные действия и

внутренняя вера в их эффективность стали причиной раскрытия этих внешних и, несомненно, безличных источников силы.

Если сопоставить такие спонтанные действия и речевые акты, вызванные пережелевающей через край страстью или неудовлетворенным желанием, с магическим ритуалом, формулами колдовских заклинаний и применяемыми в магических представлениях предметами, закрепленными традицией, то бросаю

30

шееся в глаза сходство позволяет заключить, что они тесно связаны и зависимы друг от друга. Магические ритуалы, большая часть магических формул и принципов, колдовские приемы — все это восходит к бурным переживаниям, испытанным людьми в труднейших ситуациях их практической жизни, в безвыходных тупиках, в попытках найти брешь в стене, воздвигаемой несовершенством их культуры, разрешить противоречие между могучими жизненными соблазнами и грозными опасностями подстерегающей судьбы. Я думаю, что именно здесь мы находим не просто один из факторов, но самый главный исток магической веры.

Поэтому в большинстве магических ритуалов присутствуют соответствующие им спонтанные формы выражения эмоций или воображаемого достижения желанной цели. Большинству магических колдовских представлений с их традиционным набором заклинаний, приказаний и метаформ соответствует импровизируемый поток слов, проклятий, мольб, описаний неисполненных желаний и обращений к темным силам. Каждому верованию в эффективность магии соответствует одна из иллюзий субъективного переживания, мимолетного в душе цивилизованного рационалиста, хотя в ней и никогда полностью не отсутствующего, но обладающего огромной убедительной силой для простого человека в любой культуре, не говоря уже о первобытном дикаре.

Мы видим, что основания магических верований и практики не взяты из воздуха, а берут истоки во множестве переживаний, которыми наполнена жизнь, в опыте, из которого человек черпает уверенность в своей способности достигать поставленных целей. Теперь спросим: как соотносятся между собой надежды, порождаемые такого рода опытом, и их реальное осуществление? Первобытному человеку безмерные претензии магии могли казаться осуществимыми, но как объяснить, что они столь долго оставались неразвенчанными?

В поисках ответа вспомним, во-первых, тот хорошо известный факт, что в человеческой памяти положительные случаи, обладают гораздо большей убедительной силой, чем отрицательные. Один успех легко перевешивает множество неудач. Поэтому те жизненные ситуации, в которых магические ритуалы приносят успех, своей значимостью полностью вытесняют все случаи, когда желаемая цель не была достигнута. Но есть и другие факторы, способствующие уверенности в реальном могуществе магии. Мы уже видели, что магический ритуал берет начало в определенном опыте человека. Тот человек, который впервые осознал этот опыт, создал на его основе формулу заклинания, ставшую ядром магического ритуала, сумел передать ее соплеменникам, чтобы, закрепившись в их памяти, ритуал вошел в традицию и стал предметом веры, — несомненно должен был быть гением. Те люди, которые восприняли этот магический ритуал и овладели им, всегда развивали и совершенствовали его, — хотя сами полагали, что лишь следуют традиции, — несомненно обладали огромным интеллектом, духовной энергией и предприимчивостью. Легко предположить, что люди, обладающие такими качествами, чаще других добивались успеха, за что бы они ни брались. И действительно, наблюдения показывают, что в туземных обществах магия и выдающиеся личные качества всегда присутствуют рядом. Неудивительно, что обладание магическим искусством чаще всего совпадает с удачливостью, с умелыми руками, смелым сердцем и сильным духом. Стоит ли сомневаться, что в глазах первобытных людей именно магия выглядела причиной успеха, сопутствующего их действиям?

Личный авторитет мага и его значение для усиления веры в магию лежат в основе интересного явления, того, что можно назвать ходячими мифами о магии. Вокруг каждого известного мага существует ореол, складывающийся из рассказов о чудесной силе его проклятия, о совершенных им убийствах с помощью магии, об охотничьих и военных трофеях, о любовных викториях. В каждом туземном

31

обществе такие истории образуют стержень верований в магию. Питаясь энергией эмоциональных переживаний, знакомых каждому человеку по его собственному опыту, молва о магических чудесах, расходясь широкими волнами, делает невозможными любые сомнения или скептические

придирки. Каждый знаменитый маг, помимо своей причастности к традиции и помимо связи со своими предшественниками, опирается еще и на собственную славу как на гарант чудотворства.

Поэтому миф — это не мертвое наследие прошлых веков, существующее в культуре только как некое развлекательное повествование. Это живая сила, постоянно вызывающая все новые явления, окружающая магию все новыми доказательствами ее могущества. Магия движется в славе прошлой традиции, но она всегда окружена атмосферой постоянно самовозрождающегося мифа. Поток мифических преданий о прошлом постоянно сливается с повествованиями, образующими фольклор данного племени. Магия оказывается мостом между золотым веком первобытного искусства и его сегодняшней чудотворной силой. Поэтому ее формулы пронизаны мистическими аллюзиями, произнесение которых как бы воскрешает силы прошлого и перебрасывает их в настоящее.

Все это позволяет увидеть роль и значение мифологии в новом свете. Миф — это не собрание первобытных представлений о началах всего сущего, имеющих чисто философскую подоплеку. Он также не является итогом созерцания природы или некоторого рода символическим обобщением ее законов. Миф выступает как исторически образовавшееся суждение о некотором событии, само существование которого однажды и навсегда свидетельствовало в пользу какого-либо магического действия. Иногда миф оказывается не чем иным, как фиксацией магического таинства, ведущего начало от того, первого человека, кому это таинство раскрылось в некотором знаменательном происшествии. Чаще миф просто повествует, каким образом некоторая магическая тайна открылась какому-то роду, племени или семейному клану. Но в любом случае миф является гарантией тайны, ее родословной, хартией ее прав на сознание людей. Мы уже говорили, что миф есть естественный результат человеческой веры в то, что любая власть должна обнаруживать себя, выступать как действующая сила, которую можно использовать, если в нее верить. У каждой веры есть своя мифология, ибо нет веры без чудес, а миф главным образом просто пересказывает некое первоначальное чудо, совершившееся благодаря магии.

Наконец, надо отметить, что миф может быть связан не только с магией, но и с любой формой социальной силы или социальных притязаний на власть. К мифу всегда прибегают для обоснования неких особых привилегий или обязанностей, вопиющих социальных неравенств, различных ранговых отличий высокого или низкого уровня. Религиозная вера и сила религиозных убеждений также восходит к мифологическим повествованиям. Но религиозный миф — это скорее некая, явно выраженная догма, например повествование о сотворении мира или о характере того или иного божества, иногда имеющее литературную форму. Социальный миф, особенно в первобытных культурах, как правило, переплетается с легендами о происхождении магической силы. Без преувеличения можно сказать, что наиболее типичная и самая развитая мифология в первобытных обществах — это мифология магии. Функция мифа состоит не в том, чтобы объяснять, а в том, чтобы подтверждать, не удовлетворять любопытство, но придавать уверенность в силе, не плести байки, а связывать между собой смыслы различных верований, относя их к непрерывно текущему потоку событий. Глубокая связь между мифом и культом, прагматическая функция мифа, заключающаяся в усилении веры, так долго игнорировалась этиологическими и экспланативистскими теориями мифа, что нам следует несколько подробнее остановиться на этом вопросе.

5. Магия и наука

Нам потребовалось сделать некоторое отступление на тему мифологии, поскольку мы установили, что миф порождается реальным или воображаемым успехом колдовства. Но что сказать о его неудачах? При всей своей значимости, которой магия обязана глубокой вере и спонтанности ритуала, воплощающего жгучие желания и страстные чувства, со всей силой, какую дает ей личный авторитет, социальная власть и успех, как самого мага, так и участника магических ритуалов, — магия все же не гарантирована от неудач и провалов, и мы серьезно недооценили бы интеллект, логику и опыт дикарей, если бы предположили, что они будто бы не осознают этого или не могут извлечь из этого необходимые уроки.

Прежде всего надо напомнить, что магия ограничена строгими условиями своей эффективности: точное воспроизведение колдовской формулы, безукоризненное совершение ритуала, безукоснительное соблюдение табу и церемоний обряда, обязательных для мага. Если хотя бы одно из двух условий не выполняется, магия обречена на неудачу. Но даже если магический ритуал исполняется самым совершенным образом, он все же может не дать желаемого

результата. Дело в том, что на каждую магию может быть и контрмагия. Если, как мы уже показали, магия призвана соединить неутолимость человеческих желаний со своеобразной игрой случая, то понятно, что каждое желание, как позитивное, так и негативное, может и даже должно иметь соответствующую магию. Жизнь такова, что во всех своих социальных и бытовых устремлениях, во всех попытках заслужить благосклонность фортуны и поймать за хвост птицу счастья человек не может не считаться с соперничеством, завистью и злобой себе подобных существ. Удача, обладание, даже здоровье — все это познается в сравнении. Если ваш сосед имеет больше скота, больше женщин, больше власти, вы ощущаете неудовлетворенность тем, что имеете, и даже самим собой. Такова природа человека: часто его желания не меньше удовлетворяются тем, что ему удалось помешать другому, чем своим собственным успехом. Этой социально обусловленной игре желаний и контржеланий, амбиций и злобы, успеха и зависти соответствует игра магии и контрмагии или белой и черной магии.

В Меланезии, где я занимался прежде всего этой проблемой, у туземцев не существует ни единого магического действия, которое не сопровождалось бы твердой уверенностью в том, что существует и противодействие, которое, если окажется сильнее, может полностью свести на нет усилия мага. В некоторых видах магии, например, в целительной магии, формулы заклинания и контрзаклинания всегда соседствуют друг с другом. Чародей, обучаясь технике магического ритуала, посредством которого он вызывает болезнь, одновременно обучается формуле и обряду, которые могут полностью аннулировать действие его злой магии. В любовной магии не только существует вера в то, что сердце возлюбленной отзовется на более сильное из двух направленных к нему заклинаний, но считается также, что с помощью заклинания можно изменить уже сложившуюся любовную привязанность, например заставить жену разлюбить мужа. Трудно сказать, имеет ли место подобная двойственность магии во всем мире так же, как и на Тробрианских островах, но несомненно, что двойственность сил, черных и белых, положительных и отрицательных, наблюдается повсеместно. Поэтому неудача магии может быть отнесена за счет ошибки памяти, небрежности обряда, нарушения табу и, наконец, что не менее важно, неудача может быть объяснена тем, что кто-то другой совершил какой-то контрмагический обряд.

Теперь мы можем более полно охарактеризовать отношения между магией и наукой... Магия сродни науке в том смысле, что та и другая направлены к определенным целям, тесно связанным с человеческой природой, потребностями и

стремлениями людей. Магическое искусство направлено на достижение практических целей. Как и другие искусства и практические занятия, она подчинена ряду принципов, которые, складываясь в определенную систему, диктуют тот способ действий, какой считается наиболее эффективным. Такие системы принципов обнаруживаются при анализе магических обрядов, колдовских заклинаний и предметов, составляющих арсенал мага. Магия, как и наука, обладает собственным техническим оформлением. Как и в других искусствах, человек, прибегающий к магии, способен из-за ошибки погубить весь свой замысел, но может и исправить свою ошибку. Другое дело, что в магии количественное равенство черного и белого имеет гораздо большее значение, результаты колдовства уничтожимы в большей степени, чем это возможно в каком бы то ни было практическом искусстве или ремесле. Таким образом, между магией и наукой имеются некоторые сходства и мы вправе, вслед за Джеймсом Фрэзером, назвать магию псевдонаукой. Нетрудно понять, в чем состоит ложность этой псевдонауки. Настоящая наука, даже в ее зачаточных формах, в каких она находит свое выражение в примитивных знаниях первобытных людей, базируется на повседневном универсальном опыте человеческой жизни, на тех победах, которые человек одерживает над природой в борьбе за свое существование и безопасность, на наблюдениях, результаты которых находят рациональное оформление. Магия основывается на специфическом опыте особых эмоциональных состояний, в которых человек наблюдает не природу, а самого себя, в которых истина постигается не разумом, а раскрывается в игре чувств, охватывающих человека. Наука стоит на убеждении в универсальной значимости опыта, практических усилий и разума; магия — на вере в то, что человеческая надежда не может не сбыться, желание — не исполниться. В теории познания центральное место отводится логике, в теории магии — ассоциации идей под воздействием желаний. Исследования показывают, что рациональное и магическое знания относятся к разным культурным традициям, к различным социальным условиям и типам деятельности, и эти различия ясно осознавались людьми первобытных обществ. Рациональное

знание доступно непосвященным, магическое — входит в область сакрального, овладение им требует посвящения в таинства обряда и выполнения табу.

б. Магия и религия

Как магия, так и религия возникают в ситуациях эмоционального стресса: житейский кризис, крушение важнейших замыслов, смерть и посвящение в таинства своего племени, несчастная любовь или неутоленная ненависть. Как магия, так и религия указывают выходы из таких ситуаций и жизненных тупиков, когда действительность не позволяет человеку найти иной путь, кроме обращения к вере, ритуалу, сфере сверхъестественного. В религии эта сфера наполняется духами и душами, провидением, сверхъестественными покровителями рода и провозвестниками его тайн; в магии — первобытной верой в силу о волшебстве магического заклинания. И магия и религия прямо опираются на мифологическую традицию, на атмосферу чудесного ожидания раскрытия своей чудотворной силы. И магия и религия окружены системой обрядов и табу, которая отличает их действия, от того, как ведут себя непосвященные.

Что же отличает магию от религии? Начнем с наиболее определенного и бросающегося в глаза различия: в сакральной сфере магия выступает как некое практическое искусство, служащее для выполнения действий, каждое из которых является средством достижения определенной цели; религия — как система таких действий, выполнение которых само по себе есть некоторая цель. Попытаемся проследить это различие на более глубоких уровнях. Практическое искусство

34

магии обладает определенной и применяемой в строгих границах техники исполнения: колдовские заклинания, ритуал и личные способности исполнителя образуют постоянное триединство. Религия во всем многообразии ее аспектов и целей не имеет столь простой техники; ее единство не сводится ни к системе формальных действий, ни даже к универсальности ее идейного содержания, оно скорее заключается в выполняемой функции и в ценностном значении веры и ритуала. Верования, свойственные магии, в соответствии с ее практической направленностью крайне просты. Это всегда вера во власть человека достигать желаемой цели с помощью колдовства и ритуала. В то же время в религии мы наблюдаем значительную сложность и многообразие сверхъестественного мира как объекта: пантеон духов и демонов, благотворные силы тотема, духи — хранители рода и племени, души праотцов, картины будущей загробной жизни — все это и многое другое создает вторую, сверхъестественную реальность для первобытного человека. Религиозная мифология также более сложна и разнообразна, в большей степени проникнута творчеством. Обычно религиозные мифы сосредоточены вокруг различных догматов и развивают их содержание в космогонических и героических повествованиях, в описаниях деяний богов и полубогов. Магическая мифология, как правило, выступает в виде бесконечно повторяющихся рассказов о сверхобычных достижениях первобытных людей.

Магия, как особое искусство достижения конкретных целей, в одной из своих форм однажды входит в культурный арсенал человека и затем непосредственно передается от поколения к поколению. С самого начала она является искусством, которым овладевают немногие специалисты, и первая профессия в истории человечества — это профессия колдуна и чародея. Религия же в самых своих первоначальных формах выступает как всеобщее дело первобытных людей, каждый из которых принимает в ней активное и равное участие. Каждый член племени проходит через обряд посвящения (инициации) и впоследствии сам посвящает других. Каждый член племени скорбит и рыдает, когда умирает его сородич, участвует в погребении и чтит память усопшего, а когда придет его час, он точно так же будет оплакан и помянут. У каждого человека есть свой дух, и после смерти каждый сам становится духом. Единственная существующая в рамках религии специализация — так называемый первобытный спиритический медиумизм — это не профессия, а выражение личного дарования. Еще одно различие между магией и религией — это игра черного и белого в чародействе, тогда как религия на своих первобытных стадиях не слишком интересуется противоположностью между добром и злом, благотворными и зловредными силами. Здесь опять-таки важен практический характер магии, направленной на непосредственные и измеримые результаты, тогда как первобытная религия обращена к роковым, неотвратимым событиям и сверхъестественным силам и существам (хотя, главным образом, в моральном аспекте), и потому не касается проблем, связанных с человеческим воздействием на окружающий мир. Афоризм о том, что страх впервые создал богов во вселенной, совершенно неверен в свете антропологии.

Чтобы понять различия между религией и магией и ясно представить отношения в треугольном созвездии магии, религии и науки, надо по крайней мере вкратце обозначить культурную

функцию каждой из них. Функция первобытного знания и его ценность уже обсуждалась выше, и она достаточно проста. Знание окружающего мира дает человеку возможность использовать природные силы; первобытная наука дает людям огромное преимущество по сравнению с другими живыми существами, продвигает их намного дальше всех прочих тварей по пути эволюции. Чтобы понять функцию религии и ее ценность в сознании первобытного человека, необходимо тщательно изучить множество туземных

2*

35

верований и культов. Мы уже показали раньше, что религиозная вера придает устойчивость, оформляет и усиливает все ценностно-значимые ментальные установки, такие, как уважение к традиции, гармоническое мироощущение, личностная доблесть и уверенность в борьбе с житейскими невзгодами, мужество перед лицом смерти и т.д. Эта вера, поддерживаемая и оформляемая в культе и церемониях, обладает огромным жизненным значением и раскрывает первобытному человеку истину в самом широком, практически важном смысле слова. Какова культурная функция магии? Как мы уже говорили, все инстинктивные и эмоциональные способности человека, все его практические действия могут заводить в такие тупиковые ситуации, когда дают осечку всего его знания, обнаруживают свою ограниченность силы разума, не помогают хитрость и наблюдательность. Силы, на которые человек опирается в повседневной жизни, оставляют его в критический момент. Природа человека отвечает на это спонтанным взрывом, высвобождающим рудиментарные формы поведения и дремлющую веру в их эффективность. Магия основывается на этой вере, преобразует ее в стандартизированный ритуал, обретающий непрерывную традиционную форму. Таким образом магия дает человеку ряд готовых ритуальных актов и стандартных верований, оформленных определенной практической и ментальной техникой. Тем самым как бы воздвигается мост через те пропасти, которые возникают перед человеком на пути к его важнейшим целям, преодолевается опасный кризис. Это позволяет человеку не терять присутствие духа при решении самых трудных жизненных задач; сохранять самообладание и целостность личности, когда подступает приступ злобы, пароксизм ненависти, безысходность отчаяния и страха. Функция магии заключается в ритуализации человеческого оптимизма, в поддержании веры в победу надежды над отчаянием. В магии человек находит подтверждение того, что уверенность в своих силах, стойкость в испытаниях, оптимизм одерживают верх над колебаниями, сомнениями и пессимизмом.

Бросая взгляд с высот нынешней, далеко ушедшей от первобытных людей, развитой цивилизации, нетрудно видеть грубость и несостоятельность магии. Но нам не следует забывать, что без ее помощи первобытный человек не смог бы справляться с труднейшими проблемами своей жизни и не мог бы продвинуться к более высоким стадиям культурного развития. Отсюда ясна универсальная распространенность магии в первобытных обществах и исключительность ее могущества. Отсюда понятно неизменное присутствие магии в любой значимой деятельности первобытных людей.

Магия должна быть понята нами в ее неразрывной связи с величественной безрассудностью надежды, которая всегда была лучшей школой человеческого характера.

...Миф это составная часть общей системы верований туземцев. Отношения между людьми и духами определяются тесно связанными друг с другом мифическими повествованиями, религиозными верованиями и чувствами. В этой системе миф — это как бы основание непрерывной перспективы, в которой повседневные заботы, печали и тревоги людей обретают осмысленность движения к некой общей цели. Проходя свой путь, человек направляется общей верой, личным опытом и памятью прошлых поколений, хранящей следы тех времен, когда происходили события, ставшие толчком для возникновения мифа.

Анализ фактов и содержание мифов, в том числе пересказанных здесь, позволяют сделать вывод о всеохватной и последовательной системе верований у первобытных людей. Было бы напрасно искать эту систему только во внешних, доступных прямому наблюдению слоях туземного фольклора. Этой системе соответствует определенная культурная реальность, в которой все частные формы туземных верований, переживаний и предчувствий, относящихся к смерти и жизни духов

36

после смерти людей, сплетаются в некую грандиозную органическую целостность. Мифические повествования сцепляются друг с другом, их идеи пересекаются, и туземцы постоянно находят параллели и внутренние связи между ними. Миф, вера и переживание, связанные с миром духов и надприродных существ, — это составные элементы единого целого. То, что соединяет эти

элементы, — это непреходящее желание иметь общение с нижним миром, обиталищем духов. Мифические рассказы только придают важнейшим моментам туземных верований явную форму. Их сюжеты иногда довольно сложные, всегда повествуют о чем-то неприятном, о какой-то потере или утрате: о том, как люди утратили способность возвращать себе молодость, как колдовство вызывает болезнь или смерть, как духи покинули мир людей и как все же налажена хотя бы частичная связь с ними.

Бросается в глаза, что мифы этого цикла более драматичны, связь между ними более последовательна, хотя и более сложна, чем мифы о началах бытия. Не останавливаясь на этом моменте, я скажу только, что здесь, может быть, дело в более глубоком метафизическом смысле и более сильном чувстве, которые связаны с проблемами человеческой судьбы, по сравнению с проблемами социального плана.

Как бы то ни было, мы видим, что миф, как часть духовности туземцев, не может объясняться только познавательными факторами, как бы ни было велико их значение. Важнейшую роль в мифе играют его эмоциональная сторона и практический смысл. То, о чем повествует миф, глубочайшим образом волнует туземца. Так, миф, повествующий о возникновении праздника миламала, определяет характер церемоний и табу, связанных с периодическим возвращением духов. Само это повествование туземцу совершенно понятно и не требует никаких "объяснений", поэтому миф даже в малой степени не претендует на такую роль. Его функция иная: он призван смягчить то эмоциональное напряжение, какое испытывает человеческая душа, предчувствующая свою неизбежную и неумолимую судьбу. Во-первых, миф придает этому предчувствию вполне ясную и осязаемую форму. Во-вторых, он сводит таинственную и леденящую душу идею до уровня привычной повседневной реальности. Оказывается, что возжеланная способность возвращать молодость, спасающая от дряхлости и старения, была утеряна людьми всего лишь из-за пустякового случая, который мог бы быть предотвращен даже ребенком или женщиной. Смерть навсегда разлучающая близких и любящих людей, — это нечто такое, что может произойти от небольшой ссоры или неосторожности с горячей похлебкой. Опасная болезнь наступает из-за случайной встречи человека, собаки и краба. Ошибки, провинности и случайности обретают огромное значение, а роль судьбы, фатума, неизбежности низводится до масштаба человеческой промашки.

Чтобы понять это, следует еще раз напомнить, что чувства, испытываемые туземцем по отношению к смерти, то ли своей собственной, то ли смерти своих любимых и близких, отнюдь не вполне определяются его верованиями и мифами. Сильный страх перед смертью, острое желание избежать ее, глубокое горе от утраты близких и родных — все это глубоко противоречит оптимизму веры в легкое достижение загробной жизни, которой пронизаны туземные обычаи, идеи и ритуалы. Когда человеку грозит гибель или когда смерть входит в его дом, дает трещину самая бездумная вера. В долгих беседах с некоторыми тяжело больными туземцами, особенно с моим чахоточным другом Багидо'у, я ощущал всегда одну и ту же, быть может, неявно или примитивно выраженную, но несомненно меланхолическую печаль об уходящей жизни и ее радостях, тот же ужас перед неизбежным концом, ту же надежду, что этот конец может быть отсрочен, пусть даже ненадолго. Но я ощущал также, что души этих людей согревались надежной, идущей от их веры. Живое повествование мифа заслоняло перед ними готовую разверзнуться бездну.

Мифы магии

Теперь я позволю себе подробнее остановиться на другом типе мифических повествований: на тех мифах, которые связаны с магией. Магия, с какой стороны ее не возьми, — это наиболее важный и самый таинственный аспект практического отношения первобытных людей к реальности. С проблемами магии связаны самые сильные и противоречивые интересы антропологов. В северо-западной Меланезии роль магии настолько велика, что ее не может не заметить даже самый поверхностный наблюдатель. Однако ее проявления не вполне ясны на первый взгляд. Хотя буквально вся практическая жизнь туземцев проникнута магией, со стороны может показаться, что в ряде очень важных сфер деятельности ее нет.

Например, ни один туземец не вскопает грядку багата или таро, не произнесет магических заклинаний, но в то же время выращивание кокосов, бананов, манго или хлебного дерева обходится без всяких магических обрядов. Рыбная ловля, имеющая подчиненное значение по

сравнению с земледелием, только в некоторых своих формах связана с магией. Это главным образом ловля акул, рыбы калала и то'улам. Но столь же важные, хотя более легкие и доступные, способы рыбной ловли при помощи растительных ядов вовсе не сопровождается магическими ритуалами. При постройке каноэ, в деле, связанном со значительными техническими трудностями, рискованном и требующем высокой организации труда, магический ритуал очень сложен, неразрывно связан с этим процессом и считается абсолютно необходимым. Но постройка хижин, технически не менее сложная, чем сооружение каноэ, но не так зависящая от случайности, не подверженная такому риску и опасностям, не требующая столь значительной кооперации труда, не сопровождается никакими магическими обрядами. Резьба по дереву, имеющая промышленный смысл, которой обучаются с малолетства и которой заняты в некоторых деревнях чуть ли не все жители, не сопровождается магией, зато художественная скульптура из эбенового дерева или железного дерева, которой занимаются только люди, обладающие незаурядными техническими и художественными способностями, обладает соответствующими магическими обрядами, считающимися главным источником мастерства или вдохновения. Торговля, кула, церемониальная форма обмена товарами имеет свой магический ритуал; однако другие, более мелкие формы меновой торговли, имеющие чисто коммерческий характер, не связаны ни с какими магическими обрядами. Война и любовь, болезни, стихия ветра, погода, судьба — все это, по мнению туземцев, полностью зависит от магических сил.

Уже из этого беглого обзора вырисовывается важное для нас обобщение, которое послужит некоторой отправной точкой. Магия имеет место там, где человек встречается с неопределенностью и случайностью, а также там, где возникает крайнее эмоциональное напряжение между надеждой достичь цели и опасением, что эта надежда может не сбыться. Там, где цели деятельности определены, достижимы и хорошо контролируются рациональными методами и технологией, мы не находим магию. Зато она налицо там, где очевидны элементы риска и опасности. Магии нет, когда полная уверенность в безопасности мероприятия делает излишним любое предугадывание хода событий. Здесь срабатывает психологический фактор. Но магия выполняет и другую, не менее важную, социальную функцию. Мне уже приходилось писать о том, что магия выступает как действенный фактор организации труда и придания ему системного характера. Она также выступает как сила, позволяющая осуществлять практические замыслы. Поэтому культурноинтегративная функция магии состоит в устранении тех препятствий и несоответствий, которые неизбежно возникают в тех сферах практики, имеющих большую социальную значимость, где человек не в состоянии полностью

38

контролировать ход событий. Магия поддерживает в человеке уверенность в успехе его действий, без которой ему не удалось бы достигать своих целей; в магии человек черпает духовные и практические ресурсы тогда, когда он не может положиться на обычные средства, имеющиеся в его распоряжении. Магия вселяет в него веру, без которой он не мог бы решать жизненно важные задачи, укрепляет его дух и позволяет собраться с силами в тех обстоятельствах, когда ему грозит отчаяние и страх, когда он охвачен ужасом или ненавистью, подавлен любовной неудачей или бессильной яростью.

Магия имеет нечто общее с наукой в том смысле, что она всегда направлена к определенной цели, порождаемой биологической и духовной природой человека. Искусство магии всегда подчинено практическим целям; как и любое другое искусство или ремесло, она обладает некоторой концептуальной основой и принципами, система которых определяет способ достижения целей. Поэтому магия и наука имеют ряд сходств, и вслед за сэром Джеймсом Фрэзером мы могли бы с определенным основанием назвать магию "псевдонаукой".

Присмотримся ближе к тому, что представляет собой искусство магии. Какова бы ни была конкретная форма магии, она всегда содержит три важнейших элемента. В магическом действе наличествуют произносимые или распеваемые заклинания, ритуал или церемония и тот человек, который официально обладает правом совершать обряд и произносить заклинания. Таким образом, при анализе магии следует различать формулу заклинания, обряд и личность самого мага. Сразу отмечу, что в той области Меланезии, где я вел свои исследования, самым важным элементом магии является заклинание. Для туземца владеть магией — значит знать заклинание; в любом колдовском обряде весь ритуал строится вокруг многократного повторения заклинания. Что касается самого ритуала и личности мага, то эти элементы имеют условный характер и важны только как соответствующая форма для произнесения заклинаний. Это важно с точки зрения

обсуждаемой нами темы, поскольку магическое заклинание обнаруживает свою связь с традиционными учениями и в еще большей степени — с мифологией.

Исследуя различные формы магии, мы почти всегда обнаруживаем некоторые повествования, в которых описываются и объясняются истоки существования тех или иных магических обрядов и заклинаний. В них рассказывается, как, когда и где данная формула стала принадлежать какому-то конкретному человеку или какой-то общине, как она передавалась или наследовалась. Но не следует видеть в таких повествованиях "историю магии". Магия не имеет "начала", она не создается и не выдумывается. Магия просто была с самого начала, она существовала всегда как важнейшее условие всех тех событий, вещей и процессов, которые составляют сферу жизненных интересов человека и не подвластны его рациональным усилиям. Заклинание, обряд и цель, ради которой они совершаются, сосуществуют в одном и том же времени человеческого бытия.

Таким образом, сущность магии состоит в ее традиционной целостности. Без малейших искажений и изменений она передается от поколения к поколению, от первобытных людей к современным исполнителям обрядов — и только так она сохраняет свою эффективность. Поэтому магия нуждается в своеобразной родословной, так сказать, в паспорте для путешествия во времени. Как миф придает магическому обряду ценность и значимость, соединяемые с верой в его действенность, лучше всего показать на конкретном примере.

Как мы знаем, меланезийцы придают большое значение любви и сексу. Подобно другим народам, населяющим острова Южных морей, они допускают большую свободу и легкость поведения в половых отношениях, особенно до брака. Однако супружеская измена является наказуемым проступком, и связи внутри одного тотемического клана строго запрещены. Самым большим преступлением в

глазах туземцев является любая форма инцеста. Одна мысль о противозаконной связи между братом и сестрой приводит их в ужас и отвращение. Брат и сестра, соединяемые самыми тесными узами родства в этом матриархальном обществе, не могут даже свободно общаться между собой, никогда не должны шутить или улыбаться друг другу. Любой намек на одного из них в присутствии другого считается очень дурным тоном. Однако вне клана свобода половых отношений довольно значительна, и любовь облекается во множество заманчивых и привлекательных форм.

Привлекательность пола и сила любовного влечения, считают туземцы, берут начало в любовной магии. В основе последней лежит драма, некогда случившаяся в далеком прошлом. О ней рассказывает трагический миф об инцесте между братом и сестрой. Вот его краткое содержание.

В одной деревне в хижине своей матери жили брат с сестрой. Однажды юная девушка случайно вдохнула запах сильнодействующего любовного напитка, приготовленного ее братом, чтобы привлечь расположение другой женщины. Обезумев от страсти, она увлекла своего родного брата на пустынный берег моря и там соблазнила его. Охваченные раскаянием, терзаемые муками совести, любовники перестали пить и есть и умерли рядом в одной пещере. Там, где лежали их тела, проросла ароматная трава, сок которой теперь смешивают с другими настоями и применяют в обрядах любовной магии.

Без преувеличения можно сказать, что магические мифы еще в большей степени, чем иные виды туземной мифологии, служат социальным притяжением людей. На их основе создается ритуал, укрепляется вера в чудодейственность магии, закрепляются традиционные образцы социального поведения.

Раскрытие этой культотворческой функции магического мифа полностью подтверждает блестящую теорию о происхождении власти и монархии, развитую сэром Джеймсом Фрээрером в первых главах его "Золотой ветви". Согласно сэру Джеймсу, истоки социальной власти следует, главным образом, искать в магии. Показав, как эффективность магии зависит от местных традиций, социальной принадлежности и прямого наследования, мы теперь можем проследить другую связь причин и следствий между традицией, магией и властью.

5. ВОСТОЧНОЕ И ЗАПАДНОЕ ХРИСТИАНСТВО

Л. Гарнак*

Христианская религия в греческом католицизме

Я должен просить вас перенестись со мною через ряд столетий и взглянуть на *греческую церковь* в ее современном состоянии, в существенном остающемся неизменным уже более тысячи лет. На всем протяжении церковной истории Востока от III до XIX в. мы ни разу не встречаем каких-либо резких граней. Поэтому мы можем взять в качестве исходного пункта своего изложения ее современное состояние. Здесь возникают следующие три вопроса:

Что совершил этот греческий католицизм?

Каковы его характерные черты?

* Гарнак А. Сущность христианства. Шестнадцать лекций, читанных студентам всех факультетов в зимний семестр 1899—1900 г. в Берлинском университете. СПб., 1907. С. 161—69, 173—74, 175—76, 180—85, 186—91.

40

Каковы были изменения, произведенные им в Евангелии, и что осталось в последнем неизменным?

1. Что было сделано греческим католицизмом? Мы можем указать на два его результата. Во-первых, он покончил с язычеством и вообще с политеизмом на всей своей обширной территории, от стран восточного побережья Средиземного моря и до Ледовитого океана. Решительная победа относится к эпохе между III и VI столетиями; в результате ее боги Греции окончательно погибли, погибли бесшумно и бесследно, погибли не в какой-нибудь великой катастрофе, а от внутреннего бессилия и без сколько-нибудь значительного сопротивления. О том, что еще до этого они отдали значительную часть своей силы церковным святым мы можем здесь упомянуть лишь мимоходом. Вместе с богами был побежден — факт еще более важный — и неоплатонизм, последнее великое создание философского духа греков. Религиозная философия церкви оказалась сильнее его. Победа над эллинизмом есть великий подвиг восточной церкви, питающий ее еще и поныне. Во-вторых, эта церковь сумела так тесно слиться с каждым из народов, которые она вобрала в себя, что религия и церковь стали для последних национальными палладиумами и даже единственными палладиумами. Пойдите к грекам, русским, армянам — вы везде увидите, что церковь и народность нераздельны и что каждый из этих элементов существует лишь вместе с другим и в другом... Глубоко проникла в народную душу церковь (имеется в виду Русская православная церковь) со своею проповедью о вечном, о самопожертвовании, сострадании и братстве. Низкий уровень развития духовенства и неуважение, с каким здесь часто относятся к его представителям, не должно закрывать от нас того высокого положения, какое оно занимает в качестве *представителя церкви*; идеал монашества пустил глубокие корни в душе восточных народов.

2. Каковы характерные черты этой церкви? Не легко ответить на этот вопрос: эта церковь, как она представляется наблюдателю, является в высшей степени сложным явлением. Она вобрала в себя чувства, суеверия, знания и богослужебную мудрость веков и даже тысячелетий. Далее, тот, кто взглянет на эту церковь с ее внешней стороны — культура, торжественного ритуала, массы церемоний, мощей, икон, священников, монахов и таинств — и сравнит ее, с одной стороны, с церковью I века, а с другой — с эллинскими культурами эпохи неоплатонизма, тот неминуемо отнесет ее именно к числу этих последних. Она является не созданием христианства в греческой оболочке, но созданием греческого духа в христианской оболочке.

...Ни один пророк, никакой реформатор, никакой гений за всю историю этой церкви с III века не делали попыток противодействовать естественному процессу обмирщения религии, ее слиянию с общим историческим руслом. Этот процесс завершился в VI веке, а в VII и IX веках результаты его были закреплены победою над вызванным им сильным противодействием. С тех пор наступил покой, и установившийся тогда строй церкви дожил до наших дней без существенных или хотя бы несущественных изменений. Очевидно, в жизни принадлежащих к ней народов с тех пор не произошло таких событий, которые показали бы им ее несовместимость с их жизнью или необходимость ее реформировать.

Мы встречаемся здесь с *традицией* и покорностью традиции. Элементы святости и божественности выражаются здесь не в свободных действиях, а в форме огромного накопленного капитала, который является здесь единственным источником религиозной жизни и может быть

размениваем только в той же монете, в какой его разменивали предки. Некоторый зародыш такой идеи, несомненно, существовал уже в древнейшую эпоху христианства. Мы читаем в Деяниях апостолов: "Они пребывали в учении апостолов" ... Установлено было в качестве

41

незыблемого положения, что "пребывание" в апостольском учении состоит главным образом в пунктуальном исполнении всех обрядных правил; святыня закреплена была в *букве и форме*.

Второй отличительный момент этой церкви — то значение, какое она придает *православию*, правому учению. Это учение разработано и изложено здесь во всех своих подробностях и часто превращалось церковью в источник ужаса для людей, разделяющих иное вероучение. Обрести блаженство может лишь тот, кто обладает правым учением; те, у кого нет последнего, должны быть извергнуты из общества и лишены всех прав; если это единоплеменники, их ждет участь прокаженных, и родной народ порывает с ними всякие отношения. Этот фанатизм, еще и в наше время порою вспыхивающий в греческой церкви и принципиально не отвергнутый ею, не есть черта греческого духа — хотя и нельзя отрицать, что у древних греков была некоторая тенденция в этом роде — и еще в меньшей степени объясняется влиянием римского права, но, скорее, является продуктом неблагоприятного совпадения нескольких факторов. Тяжелая борьба, которую вела с *гностиками* церковь за свое существование, еще не была забыта в то время, когда римская империя стала империей христианской; еще свежее были воспоминания о последних кровавых гонениях на церковь, которыми разразилось, словно в каком-то отчаянии, государство. Это два момента уже сами по себе в состоянии объяснить, каким образом в церкви возникло представление, будто она имеет право на репрессалии и обязана угнетать еретиков. Со времени же Диоклетиана и Константина сюда присоединилось и сыграло наиболее значительную роль восточное абсолютистическое воззрение о неограниченном праве и *неограниченных обязанностях* самодержца в отношении к своим "подданным". Роковым элементом совершившегося в ту эпоху переворота и было то обстоятельство, что римский император стал тогда одновременно, и даже почти в один и тот же момент, и христианским императором и *восточным деспотом*. Чем добросовестнее он был, тем в большей степени вынужден был он быть нетерпимым: божество вверило ему попечение не только о телах, но и о душах подданных. Так возникло агрессивное и всепоглощающее православие государства и церкви, или, вернее, государственной церкви; ветхозаветные примеры, которые всегда под рукой, завершили и освятили этот процесс. Нетерпимость есть черта, новая для греческого духа, и не может быть поставлена в вину непосредственно грекам; их влиянием зато объясняется как то, что церковное учение вылилось в обширную философскую систему, в философию о Боге и мире, так и вообще то, что религия была отождествлена с учением.

...В этом учении есть два элемента, являющихся его исключительной собственностью и отличающих его от религиозной философии греков. Эти элементы — *идея сотворения мира и учение о богочеловечестве Искупителя*. Наряду с традицией и учением для греческой церкви характерны два других элемента — богослужение и монашество.

С точки зрения традиционализма, благоговейное и чуждое всяких новшеств сохранение унаследованного предания не только имеет важное значение, но и является подлинным выражением религии.

Греческого происхождения также и второй элемент, интеллектуализм. Превращение Евангелия в обширное философское учение о Боге и мире, трактующее о всевозможных проблемах, — убеждение, что христианская религия как религия абсолютная должна дать ответ на все вопросы метафизики, космологии и истории, — понимание откровения как необозримого множества одинаково священных и важных учений и теорий — вот что такое греческий интеллектуализм. Высшее с этой точки зрения — *познание*; дух есть дух, лишь поскольку он познает; вся эсте

42

тика, этика и религия должны быть претворены в знание, которое укажет затем истинный путь воле и жизни. Превращение христианской религии во всеобъемлющую теософию и отождествление веры и веропознания являются доказательствами того, что, вступив на греческую почву, христианская религия попала в заколдованный круг местной религиозной философии и не в состоянии была из него выбраться.

Учение о богочеловечестве Искупителя, несомненно, является сердцевинною всей греческой догматики. Именно оно послужило основой для развития учения о троичности, вместе с которым оно образует согласно греческому воззрению все христианское учение. Восточный отец церкви, сказавший: "богочеловечество (вочеловечение) есть новое среди нового, единственно, что ново

под солнцем", верно передал в этих словах воззрение всех своих единоверцев и вместе с тем удачно выразил их взгляд, согласно которому все прочие элементы христианского учения могут быть найдены человеческими силами, для чего достаточно здоровых чувств и серьезного мышления; представление же о богочеловечестве — вне пределов естественного человеческого разума. Богословы греческой церкви убеждены в том, что христианское вероучение и естественная философия отличаются, собственно, лишь тем, что первое включает в себя неизвестное второй учение о богочеловечестве (и троичности), да разве еще идеей сотворения мира.

Но с традиционализмом и интеллектуализмом связан еще один элемент, именно — *ритуализм*. Раз религия превращается в традиционное, многосложное, в действительности доступное лишь немногим учение, большинство верующих может действительно переживать ее лишь в форме *священнодействия*. Учение выливается в стереотипные формулы, сопровождающиеся символическими действиями. Хотя таким путем и не достигается внутреннего понимания учения, но все же при этом получается ощущение какой-то тайны. То самое обожение, которое есть предмет чаяний грядущего и само по себе есть нечто неопишное и недоступное разумению, уже в нашей земной жизни раздается в священнодействиях как бы в задаток будущих благ. Условием его восприятия становится теперь возбуждение фантазии и подъем настроения, его признаком — высшая степень такого возбуждения.

Таков строй воззрений греко-католических христиан. Общение с богом осуществляется через посредство культа таинств, сотен мелких и обширных формул, знамений, образов и священных обрядов, которые — в том случае, если они добросовестно и точно исполняются — сообщают членам церкви божественную благодать и готовят их к вечной жизни. Для большинства верующих остается в сущности неизвестным и учение как таковое: оно сообщается им лишь в произносимых за литургией словах. Для девяносто девяти процентов этих христиан религия существует лишь как совокупность известных обрядов и проявляется только в последних. Но и для духовно зрелых христиан все эти священнодействия безусловно необходимы; ибо только в этих действиях находит свое истинное проявление религиозное учение.

Правоверное учение, набожность, повиновение, благоговейный трепет могут быть весьма ценными и возвышающими людей благами; они в состоянии дисциплинировать отдельную личность, в особенности, когда вводят ее в какое-либо прочно организованное общение; но с Евангелием у них нет ничего общего до тех пор, пока личность, обладающая этими благами, не осознала своей свободы и не приняла свободного решения: стать с Богом или против Бога. Напротив, в монашестве, в решимости монахов служить Богу аскезой и созерцанием, содержится несравненно более высокая ценность, ибо руководящей основой здесь все-таки служат слова Христа, хотя и односторонне и в ограниченном объеме применяемые к жизни; поэтому здесь есть больше

43

оснований надеяться на то, что со временем здесь вспыхнет самостоятельная внутренняя жизнь.

Поскольку члены этой церкви живут самостоятельной религиозной жизнью, последняя выражается именно в уповании на Бога, смирении, самоотречении, милосердии и благоговейной любви к Иисусу Христу.

Христианская религия в римском католицизме

Римская церковь есть наиболее грандиозное и мощное, наиболее сложное и в то же время наиболее проникнутое единством явление человеческой истории. Все силы человеческого ума и души, все первоосновные силы, которыми располагает человечество, работали над ее созиданием. По своей многосторонности и по своему строго завершенному единству римский католицизм стоит гораздо выше греческого. Мы поставим здесь те же вопросы: что сделала римско-католическая церковь? какими чертами она характеризуется? какие изменения испытало в ней Евангелие и что от него осталось?

Что сделала римско-католическая церковь? Прежде всего она воспитала романо-германские народы и сделала это в совершенно ином духе, чем это сделала восточная церковь по отношению к грекам, славянам и восточным племенам. Если развитию этих народов и благоприятствовала их естественная одаренность, если природные и исторические условия, в которых они находились, также содействовали их прогрессу, заслуги церкви от этого не уменьшаются. Это она приобщила молодые нации к христианской культуре; она не оставила их на первых ступенях этой культуры, а

развила у них способность к дальнейшему развитию и сама руководила этим развитием в продолжении почти тысячелетнего периода. Вплоть до XIV столетия она оставалась такою руководительницей и матерью народов; она давала идеи, она указывала цели, она освобождала стесненные силы. Правда, с этого времени воспитанные ею народы делаются самостоятельными и вступают на новые пути, каких она не указывала им... Тем не менее и в течение последних шести столетий она отставала от общего развития в гораздо меньшей мере, нежели греческая церковь. Во-вторых, римско-католическая церковь отстояла в Западной Европе идеи независимости религии и церкви от имевших здесь место стремлений к установлению монополии государства в духовной области. В греческой церкви, как мы уже видели, религия настолько слилась с народностью и государством, что вне религиозного культа и монашеского аскетизма потеряла всякую самостоятельность. На Западе мы видим иное: здесь религия и связанная с ней нравственность имеют свою самостоятельную область и не допускают чьего-либо вмешательства в последнюю. Этим Запад обязан преимущественно римской церкви.

Каковы отличительные черты римской церкви? Первая из них, общая у нее с греческой церковью, есть *католицизм*. Вторая — *латинский дух* и продолжающая свое существование в римской церкви римская всемирная империя. Третий элемент — дух и благочестие Августина. Внутренняя жизнь этой церкви, поскольку она выражается в религиозной жизни и религиозной мысли, носит на себе печать личности Августина. Августин не только постоянно воскресал во множестве последователей, но пробуждал и зажигал религиозную жизнь во многих, которые были самостоятельны в своем благочестии и теологии и все же являются детьми его духа. Эти три элемента — католицизм, латинская традиция римской империи и августинизм — составляют отличительные черты римской церкви.

Влияние духа латинства как стремления к господству Рима над миром уже очень рано обнаружилось в западной половине христианского мира в своеобразных изме

44

нениях общекатолического учения. Уже в начале третьего столетия у отцов римской церкви является мысль, что спасение, как бы ни понимать его природу и происхождение, ниспосылается через посредство *договора* на известных условиях и лишь при их соблюдении оно есть "*salus legitima*" (законное благополучие — лат.); устанавливая эти условия, Божество явило свое милосердие и заботливость о людях, но тем строже требует оно от них выполнения этих условий. Далее, все содержание откровения — как Библия, так и предание — превращено здесь в "*lex*" (закон — лат.). Сохранение этого предания необходимо связано с существованием особого сословия должностных духовных лиц и правильным преемством. "Мистерии" превратились здесь в "таинства"; это значит, что, с одной стороны, они представляют собой налагающие известные обязательства обряды, с другой стороны — содержат в себе известные дары благодати, имеющие точно определенную форму и уделяемые верующим путем строго установленных способов. Далее, покаяние представляет здесь особую юридическую процедуру, примыкающую к гражданско-правовому процессу и искам об обидах. Наконец, церковь превратилась в правовое учреждение и таковым она является не наряду со своей основной функцией уготовления спасения для людей, но именно вследствие этой функции.

Правовым учреждением она является, поскольку имеет известное устройство. Нам следует в кратких чертах ознакомиться с этим устройством церкви; его основы общи как восточной, так и западным церквам. После того как развился монархический епископат, церковь начала приспособлять свое устройство к организации государственного управления. Разделение на митрополии, во главе которых стояли обыкновенно епископы главных городов провинции, соответствовало разделению империи на провинции. На Востоке развитие церковного устройства пошло еще дальше; последнее приспособилось к произведенному Диоклетианом разделению империи на обширные группы провинций. Так возник институт патриаршества, проведенный, однако, не вполне последовательно и отчасти испытанный на себе влияние иных мотивов.

На Западе не было деления на патриархаты, но зато произошло нечто совсем иное. Внутренняя слабость западно-римской империи и нападения варваров вызвали в V столетии ее падение. Все, что от нее осталось, — ортодоксальная вера в противоположность арианской, культура, право, — искало спасения в римской церкви. Вожди варваров не дерзнули ни стать на место римского императора, ни занять опустевшее здание империи и основали в провинциях свои собственные царства. При таких условиях римский епископ явился хранителем прошлого и оплотом будущего. На него стали обращать свои взоры епископы и миряне в завоеванных варварами провинциях — даже и в тех, которые ранее отставали от Рима свою

самостоятельность. Все довольно многочисленные блага римской культуры, какие были пощажены в провинциях варварами и арианами, приобрели теперь церковный характер и отданы были под покровительство римского епископа, ставшего самым знатным из римлян, с тех пор, как не существовало императора. И люди, занимавшие в V столетии престол римского епископа, сумели понять и использовать знамение времени. Незаметным образом римская церковь заступила место римской империи; последняя не погибла, но лишь приняла иную форму, возродившись в этой церкви. Утверждая, что римская церковь была и есть освященная Евангелием старая римская империя, мы вовсе не хотим пускаться в остроумные парадоксы, а лишь выражаем исторический факт и даем наиболее верную характеристику этой церкви.

Римская церковь не имеет ничего общего ни с евангельскими общинами, ни с народными церквями Востока; это — продукт политического творчества, являющийся продолжением римской империи и потому столь же грандиозный, как она. Папа, называющий себя "королем" и "*pontifex maximus*", является преемником цеза

45

ря. Церковь, всецело проникнутая римским духом, уже в III и IV столетиях восстановила в себе римскую империю.

Пользование светской принудительной властью является столь же существенной для этой церкви чертой, как и проповедование Евангелия. Ее слова "*Christus vincit, Christus regnat, Christus triumphat*" имеют политическое значение: земное царствование Христа сводится здесь к господству его церкви, управляемой Римом, и это господство осуществляется через посредство правовых учреждений и силы, т.е. тех же средств, которыми пользуются государства. Право на существование может быть здесь признано только за таким благочестием, которое прежде всего подчинится этой папской церкви, добьется ее одобрения и будет оставаться в постоянной зависимости от нее. Папская церковь учит своих "подданных" говорить так: "Если бы даже я постиг все тайны и обрел веру во всей ее полноте, если бы я раздал все свое имущество бедным и отдал на сожжение свое тело, но не имел единства в любви, которое достигается лишь безусловной покорностью церкви, я не имел бы ничего". Вера, любовь, все другие добродетели, даже мученичество не имеют вне церкви никакой цены. Это естественно: ведь всякое государство ценит лишь те услуги, какие оказываются ему самому. Данное же государство отождествляет себя с небесным царством; во всем остальном оно поступает так же, как и остальные государства.

...Нельзя отрицать и того, что во всем этом процессе развития католической церкви сыграли свою роль и христианские мотивы, именно — желание создать действительную связь между жизнью и христианской религией и подчинить последней все жизненные отношения, а также забота о спасении как отдельных лиц, так и целых народов.

Церковь, выступающая как земное государство, должна прибегать и ко всем тем средствам, которыми пользуется это последнее, т.е. и к интригам дипломатии и к силе, ибо всякое земное государство, даже государство правовое, при известных обстоятельствах становится неизбежно государством неправомомерности. Развитие, какое прошла церковь, ставшая земным государством, должно было привести ее, далее, к абсолютному единодержавию и непогрешимости папы, ибо в земной теократии непогрешимость в сущности означает то же, что суверенитет в светском государстве. И то, что церковь не отступила пред этим последним выводом, показывает, в какой мере обмирщилась в ней святость.

Ясно, что этот второй элемент римской церкви должен был коренным образом изменить на Западе характерные черты католицизма — традиционализм, правоверие, ритуализм и монашество. Традиционализм сохраняет здесь прежнее значение; но то, что в нем оказывается неудобным, устраняется и заменяется волей папы. Далее, хотя "правое учение" все еще остается на первом плане, но церковная политика папы может фактически изменять его: при помощи тонких различий придали новый смысл многим догматам и установили несколько новых догматов; "учение" стало во многих отношениях произвольным, а слишком строгие формулы вероучения обходятся путем установления противоположных им норм в этике и в практике исповедальни.

Третий элемент, характерный для этой церкви, противоположен только что указанному, но тем не менее утвердился наряду с ним. Он выражается именами Августина и августинизма. В V столетии, в эпоху, когда эта церковь готовилась стать наследницей римской империи, в ее недрах родился религиозный гений необыкновенной глубины и силы... Ему дано было с небывалой для него силой и образностью речи выразить то, что мы назвали умиротворенными терзаниями греховности. Более того, он сумел так глубоко проникнуть своею речью в души миллионов людей,

так верно угадать их душевную тайну и дать такой яркий и мощный образ утешения, что вот прошло уже полторы тысячи лет, а человечество

46

все еще продолжает переживать то, что пережито было им. И по сей день живое, внутреннее благочестие католицизма и его язык имеют совершенно августиновский характер. Черпая религиозное одушевление из Августина, католики чувствуют его чувствами и мыслят его идеями. По-видимому, данное им сочетание греховности и благодати, чувства и учения, обладает неистощимой силой, над которой невластно время; вызываемое им скорбно-блаженное чувство не может быть забыто теми, кто хотя бы однажды пережил его, и остается для них священным воспоминанием даже после того, как они освобождаются от влияния религии. Этого-то "Августина" вместила в себя и должна была в себя вместить западная церковь как раз в то время, когда она готовилась утвердить свое господство.

Так возникло в западном католицизме странное "complexio oppositorum" (совпадение противоположностей — лат.): сочетание в одной и той же церкви обрядности, права, политики и мирового господства с тонким, возвышенным и в высшей степени индивидуальным сознанием и учением о грехе и благодати. Предстояло связать крайние выражения внешней церковности с подлиннейшими чертами внутренней религиозности. В полном своем объеме такая задача не могла быть осуществима с самого начала; очень скоро начались внутренние раздоры и борьба, которыми полна история западного католицизма.

6. КОНТРОЛЬ НАД КОЛЛЕКТИВНЫМ БЕССОЗНАТЕЛЬНЫМ КАК ПРОБЛЕМА НАШЕГО ВРЕМЕНИ

К. Маннгейм*

Проявление проблемы многообразия стилей мышления, возникших в процессе научного развития, и обнаружение скрытых ранее мотивов коллективного бессознательного — лишь один аспект духовного брожения, характерного для нашего времени. Невзирая на демократизацию знания, намеченные нами выше философские, психологические и социологические проблемы по-прежнему ограничивались рамками сравнительно небольшой группы интеллектуалов, которые стали видеть в этом интеллектуальном беспокойстве привилегию своей профессии; его в самом деле можно было бы считать специфическим свойством этой группы, если бы с ростом демократизации в политическую и философскую дискуссию не были втянуты все слои общества.

Корни этой дискуссии интеллектуалов глубоко уходят в ситуацию общества в целом. Занимающие их проблемы во многих отношениях составляют не что иное, как сублимированную интенсификацию и утонченную рационализацию того социального и духовного кризиса, который по существу охватил все общество. Крах объективного представления о мире, гарантом которого являлась в средние века церковь, ощущался даже самым примитивным сознанием. То, вокруг чего шла выраженная в рациональной терминологии борьба философов, массы воспринимали в форме религиозного конфликта.

Когда многочисленные церкви вытеснили единую доктринальную систему, гарантированную откровением, систему, способную объяснить все существенные явления аграрного статичного мира, когда прежнюю мировую религию сменило множество мелких сект, — души простых людей были охвачены смятением, близким тому, которое на философском уровне испытывали интеллектуалы,

* Маннгейм К. Идеология и утопия. Ч. 1. ИНИОН РАН. М, 1976. С. 45—63 / Пер. М.И. Левиной.

47

ставя проблему сосуществования множества теорий действительности и знания.

В начале нового времени протестантское учение заменило веру и гарантированное объективным институтом церкви спасение через откровение субъективной уверенностью в спасении. Это учение исходило из того, что каждый человек, прислушиваясь к голосу своей совести, может решить, угодно ли его поведение богу и ведет ли оно к спасению. Протестантизм субъективировал прежний объективный критерий; этому соответствовало то, что современная гносеология обратилась от объективно гарантированного миропорядка к индивидуальному субъекту. От учения о субъективной уверенности в спасении был лишь один шаг до той психологической точки зрения, согласно которой наблюдение за психическими процессами, скоро превратившееся в подлинную жажду знания, стало значительно более важным, чем прежние попытки людей найти критерии спасения в собственной душе.

Не способствовало общей вере в объективный миропорядок и то, что в период просвещенного абсолютизма большинство государств пыталось ослабить церковь средствами, заимствованными ими у самой церкви, т.е. заменить объективную интерпретацию мира, гарантированную церковью, интерпретацией, гарантированной государством. Тем самым они содействовали делу просвещения, которое одновременно было одним из орудий поднимающейся буржуазии. И современное государство, и буржуазия достигли успеха в том смысле, что рационалистическое, естественно-научное представление о мире все более вытесняло религиозное; однако при этом необходимая для рационального мышления полнота знания не проникла в широкие слои общества. Более того, распространение рационального мировоззрения не сопровождалось таким изменением социального положения заинтересованных в нем слоев, которое привело бы к индивидуализации форм жизни и мышления.

Между тем при отсутствии такой социальной ситуации, которая была бы ориентирована на подобную индивидуализацию и принуждена к ней, жизнь без коллективных мифов трудно переносима. Купец, предприниматель, интеллеktуал — каждый на свой лад — занимают положение, которое требует рациональных решений в делах повседневной жизни. Для того, чтобы принять такого рода решения, индивиду необходимо освободить свое суждение от постороннего влияния и рационально с точки зрения своих собственных интересов продумать ряд вопросов. Это не распространяется ни на прежних крестьян, ни на недавно появившийся слой низших служащих — "белых воротничков"; их положение не требует особого проявления инициативы или спекулятивного предвидения. Их поведение до известной степени регулируется мифами, традициями и верой в вождя. Тот, кто не приучен самой своей повседневной деятельностью, требующей постоянной индивидуализации, принимать самостоятельные решения, иметь собственные суждения о том, что хорошо и что плохо, кому никогда не представлялась возможность разложить ситуацию на ее отдельные элементы, кто не способен достигнуть самосознания, сохраняющего свою силу и тогда, когда индивид изолирован от свойственного его группе характера мышления и предоставлен самому себе, — тот не вынесет, даже в религиозной сфере, каким является скептицизм. Жизнь, как некое все время заново достигаемое внутреннее равновесие, и есть тот существенно новый элемент, который современный человек на стадии индивидуализации должен осмыслить и принять, если он хочет построить свою жизнь на рациональных принципах Просвещения. Общество, не способное при данном уровне разделения труда и дифференциации функций предоставить каждому индивиду проблемы и сферы деятельности, необходимые для развития его инициативы и формирования его суждения, также не может достигнуть действия

48

тельно индивидуалистического и рационалистического мировоззрения, способного на определенном этапе превратиться в эффективную социальную реальность.

Хотя было бы неверно утверждать — как это склонны делать многие интеллеktуалы, — что эпоха Просвещения решительно изменила людей, поскольку религия, хотя и ослабленная, продолжала существовать в виде ритуала, культа, набожности и экстатических переживаний, тем не менее воздействие Просвещения было достаточно сильным, чтобы в значительной степени расшатать основу религиозного мировоззрения. Характерные для индустриального общества формы мышления постепенно проникали в области, связанные в какой-либо степени с промышленностью, и рано или поздно последовательно уничтожали элементы религиозного объяснения мира.

Абсолютистское государство, считая, что одной из его прерогатив является разработка собственной интерпретации мира, сделало шаг, который в ходе дальнейшей демократизации общества все более становился прецедентом. Оказалось, что политика может использовать свою концепцию мира в качестве орудия и что политика не является только борьбой за власть, но обретает свое фундаментальное значение лишь тогда, когда она связывает свои цели со своего рода политической философией, с политической концепцией мира. Мы не будем здесь детально останавливаться на том, как с ростом демократизации не только государство, но и политические партии стали стремиться философски обосновать свои позиции и систематизировать свои требования. Сначала либерализм, затем, осторожно следуя его примеру, консерватизм и, наконец, социализм превратили свои политические взгляды в некое философское кредо, в мировоззрение с хорошо разработанными методами мышления и заранее предписанными выводами. Тем самым к расщеплению религиозного видения мира присовокупилось разделение в политических взглядах. Однако если церкви и секты вели борьбу с помощью различных иррациональных догматов веры и

разрабатывали рациональный элемент в конечном итоге только для духовенства и для узкого слоя светских интеллектуалов, то поднимающиеся политические партии в несоизмеримо большей степени использовали в своей системе мышления рациональную и по мере возможности научную аргументацию, придавая ей гораздо большее значение. Это объяснялось отчасти их сравнительно поздним появлением на исторической арене в ту пору, когда социальный престиж науки как таковой сильно вырос, отчасти же их способом рекрутировать своих функционеров, которые, вначале по крайней мере, принадлежали преимущественно к вышеназванному слою эмансипированных интеллектуалов. Интересам индустриального общества в целом и собственным интересам этих слоев интеллектуалов соответствовало то, что они основывали свои коллективные действия не столько на декларировании своего религиозного кредо, сколько на рационально обоснованной системе идей.

Результатом подобного сплава политики и научной мысли было то, что политика во всех ее разветвлениях постепенно — по крайней мере в тех формах, в которых она проявляла себя во вне, — принимала налет учености, а научные взгляды в свою очередь принимали политическую окраску.

Это сближение науки с политикой имело как отрицательные, так и положительные последствия. Оно настолько облегчило распространение научных идей, что все более широкие слои в рамках своего политического существования были вынуждены стремиться к теоретическому обоснованию своих позиций. Тем самым они учились — хотя часто только в пропагандистской манере — мыслить об обществе и политике в категориях научного анализа. Для политической и социальной науки было плодотворным то обстоятельство, что она пришла в соприкосновение с конкретной действительностью и поставила перед собой тему, служившую постоянной связью между ней и той областью реальности, в рамках которой она

49

действовала, т.е. обществом. Кризисы и потребности общественной жизни создавали эмпирический предмет, политическую и социальную интерпретацию и гипотезы, посредством которых социальные явления становились доступными анализу. Теории Смита и Маркса — мы ограничиваемся этими двумя теориями — были разработаны и расширены в ходе попыток этих мыслителей интерпретировать и подвергнуть анализу явления под углом зрения выраженного в них коллективного опыта.

Основная трудность, связанная с этим непосредственным объединением теории и политики, заключается в том, что наука, если она хочет должным образом оценивать новые факты, должна всегда сохранять свой эмпирический характер, тогда как мышление, подчиненное политической установке, не может позволить себе постоянно применяться к новому опыту. По той простой причине, что политические партии обладают определенной организацией, они не могут пользоваться эластичными методами мышления или принимать любой вывод, полученный ими в результате исследования. По своей структуре эти политические партии являются публично-правовыми корпорациями и боевыми организациями. Уже одно это обстоятельство заставляет их склоняться к догматизму. И чем в большей степени интеллектуалы становились партийными функционерами, тем больше они теряли восприимчивость и гибкость, которыми они обладали в их прежней лабильной ситуации.

Другая опасность, возникающая из этого союза науки и политики, заключается в том, что кризисы политического мышления становятся кризисами научной мысли. Из всего круга этих проблем мы остановимся на одном только факте, впрочем, весьма знаменательном для современной ситуации. Политика есть конфликт, и она все более идет к тому, чтобы стать борьбой не на жизнь, а на смерть. Чем ожесточеннее становилась эта борьба, тем более она захватывала те эмоциональные глубинные пласты, которые прежде оказывали неосознанное, хотя весьма интенсивное воздействие, и насильственно вовлекала их в сферу осознанного.

Политическая дискуссия резко отличается по своему характеру от дискуссии научной. Ее цель — не только доказать свою правоту, но и подорвать корни социального и интеллектуального существования своего оппонента. Поэтому политическая дискуссия значительно глубже проникает в экзистенциальную основу мышления, чем те дискуссии, которые не выходят за рамки нескольких намеченных "точек зрения" и рассматривают только "теоретическую значимость" аргументов. В политическом конфликте, который с самого начала является рационализированной формой борьбы за социальное господство, удар направляется против социального статуса оппонента, его общественного престижа и уверенности в себе. Поэтому трудно решить, привела ли сублимация, замена прямого насилия и угнетения дискуссией действительно к

фундаментальному улучшению человеческой жизни. Правда, физическое угнетение на первый взгляд как будто труднее переносить, однако воля к духовному уничтожению, которая во многих случаях заменила его, быть может, еще более непереносима. Поэтому нет ничего удивительного в том, что именно в этой сфере теоретическое опровержение взглядов противника постепенно преобразовалось в нечто значительно более серьезное, в нападение на всю его жизненную ситуацию, и что уничтожение его теорий было попыткой подорвать его социальное положение. Нет ничего удивительного и в том, что в этом конфликте, где с самого начала внимание было направлено не только на то, что говорит оппонент, но также и на то, интересы какой группы он представляет, какой практической цели его слова служат, мышление воспринималось в сочетании с существованием, с которым оно было связано.

50

Мышление, правда, всегда было выражением жизни и деятельности группы (за исключением мышления высоких академических кругов, которому в течение некоторого времени удавалось изолировать себя от активной жизни). Однако различие заключалось либо — как это было в религиозных столкновениях — в том, что теоретические вопросы не имели первостепенного значения, либо в том, что, анализируя доводы своего противника, люди не стремились распространить этот анализ на его группу, поскольку как мы уже указывали выше, социальные элементы интеллектуальных феноменов еще не стали зримыми для мыслителей эпохи индивидуализма. Так как в современных демократических государствах идеи более отчетливо выражают интересы определенных групп, здесь в политических дискуссиях более отчетливо проступает социальная и экзистенциальная предопределенность мышления. В принципе можно считать, что впервые социологический метод исследования интеллектуальных феноменов стал применяться в политике. Именно в политической борьбе люди впервые обнаружили бессознательные коллективные мотивации, которые всегда определяли направление мышления. Политическая дискуссия с самого начала есть нечто большее, чем теоретическая аргументация: она срывает маски, открывает неосознанные мотивы, связывающие существование группы с ее культурными чаяниями и теоретической аргументацией. По мере того как современная политика сражалась с помощью теоретического оружия, процесс разоблачения все более распространялся на социальные корни теории.

Поэтому обнаружение социальных корней мышления приняло на первых порах форму разоблачения. К постепенному распаду единой объективной картины мира, распаду, который в восприятии простого человека с улицы принимал форму множества противоречащих друг другу концепций мироздания, а перед интеллектуалами представал как непримиримое множество стилей мышления, присоединилась все более утверждающаяся в общественном сознании тенденция разоблачать бессознательные социально обусловленные мотивации в мышлении группы. Обострение наступившего в конечном итоге интеллектуального кризиса может быть охарактеризовано двумя похожими на лозунги понятиями "идеология и утопия".

В понятии "идеология" отражается одно открытие, сделанное в ходе политической борьбы, а именно: мышление правящих групп может быть настолько тесно связано с определенной ситуацией, что эти группы просто не в состоянии увидеть ряд фактов, которые могли бы подорвать их уверенность в своем господстве. В слове "идеология" имплицитно содержится понимание того, что в определенных ситуациях коллективное бессознательное определенных групп скрывает действительное состояние общества как от себя, так и от других и тем самым стабилизирует его.

Понятие утопического мышления отражает противоположное открытие, также сделанное в ходе политической борьбы, а именно: определенные угнетенные группы духовно столь заинтересованы в уничтожении и преобразовании существующего общества, что невольно видят только те элементы ситуации, которые направлены на его отрицание. Их мышление не способно правильно диагностировать действительное состояние общества. Их ни в какой степени не интересует то, что реально существует; они лишь пытаются мысленно предвосхитить изменение существующей ситуации. Их мышление никогда не бывает направлено на диагноз ситуации; оно может служить только руководством к действию. В утопическом сознании коллективное бессознательное, направляемое иллюзорными представлениями и волей к действию, скрывает ряд аспектов реальности. Оно отворачивается от всего того, что может поколебать его веру или парализовать его желание изменить порядок вещей.

Коллективное бессознательное и движимая им деятельность искажают ряд аспектов социальной реальности в двух направлениях. Источник и направление подобного искажения можно, как мы уже видели, определить с достаточной точностью. Задачей настоящей работы является проследить в двух указанных направлениях наиболее значительные фазы в этом открытии роли бессознательного так, как оно нашло свое отражение в истории идеологии и утопии. Здесь мы даем только характеристику духовного состояния, последовавшего за этим открытием, поскольку оно характерно для ситуации, в которой возникла данная книга.

Сначала те партии, которые располагали новым "интеллектуальным оружием" — разоблачением бессознательного — имели огромные преимущества перед своими противниками. Последние испытывали подлинное потрясение, когда им показывали, что их идеи не что иное, как искаженное отражение их жизненной ситуации, предвосхищение их неосознанных интересов. Самый факт того, что противнику могут быть убедительно показаны скрытые от него мотивы его действий, должен был преисполнить его страхом, а того, кто пользовался этим оружием, чувством высокого превосходства. К этому же времени относится проникновение в те пласты сознания, которые до этого человечество всячески пыталось скрыть от себя. Не случайно это проникновение в бессознательное было совершено нападающей стороной, причем атакуемый испытывал двойное потрясение: во-первых, от того, что бессознательное стало явным; во-вторых, от того, что это нарочитое выявление бессознательного было произведено с враждебных позиций. Ибо очевидно, что одно дело, когда бессознательное используется с целью помощи и оздоровления, и совсем другое — когда с целью разоблачения.

В настоящее время мы достигли стадии, когда это оружие взаимного разоблачения и выявления источников бессознательного в духовной жизни принадлежит уже не одной группе среди многих, но всем социальным группам. Однако по мере того, как различные группы пытались с помощью этого самого современного оружия радикального разоблачения уничтожить веру противника в свое мышление, они уничтожали также, поскольку анализу стали подвергаться все позиции, веру в человеческое мышление вообще. Процесс выявления проблематичных элементов мышления, который латентно шел с начала нового времени, завершился крахом доверия к мысли вообще. То обстоятельство, что все большее количество людей ищет спасения в скептицизме и иррационализме, отнюдь не является случайным, более того, оно неизбежно.

Здесь объединились два мощных течения, воздействующих друга на друга с неодолимой силой: первое — это исчезновение единого духовного мира прочных ценностей и норм; второе — внезапное озарение скрытого до сих пор бессознательного ярким светом озарения. С незапамятных времен мышление представлялось людям частью их духовного существования, а не просто обособленным от них объективным фактом. В прошлом реориентация часто свидетельствовала об изменении самого человека. В эти ранние периоды речь шла обычно о медленных сдвигах в ценностях и нормах, о постепенном преобразовании системы отсчета, определявшей в конечном итоге ориентацию людей. В современном обществе этот процесс захватывает значительно более глубокие пласты. Обращение к бессознательному привело к разрыхлению почвы, вследствие чего теперь могли возникнуть различные точки зрения. Обнажились корни, которые до сих пор питали человеческое мышление. Постепенно всем становится ясно, что после того, как нам стали известны бессознательные мотивы нашего поведения, уже невозможно жить так, как мы жили раньше, когда мы ничего не знали о них. Речь идет о большем, чем новая идея, и поставленный нами вопрос не сводится к новой проблеме. Здесь мы сталкиваемся с основной жизненной трудностью нашего времени, которая может быть сформулирована следующим образом: как вообще

мыслить и жить в эпоху, когда проблема идеологии и утопии радикально поставлена и полностью продумана во всем ее значении?

Можно, конечно, избежать ситуации, в которой становится явным плюрализм стилей мышления и признается наличие коллективнобессознательного, посредством простого сокрытия этих процессов от самих себя. Можно искать выход во вневременной логике и утверждать, что истина как таковая не запятнана, что ей не ведомы ни множество форм, ни связь с бессознательной мотивацией. Однако в мире, где эта проблема является не интересной дискуссионной темой, а вопросом существования, кто-нибудь обязательно выступит против этого воззрения и скажет, что наша проблема — не истина как таковая, а наше мышление, корни которого мы обнаруживаем в действии, в социальной ситуации, в бессознательных мотивах.

Укажите нам, как от наших конкретных восприятий прийти к вашим абсолютным дефинициям. Не говорите нам об истине как таковой, а научите нас, как переместить наши утверждения, коренящиеся в нашем социальном существовании, в сферу, где предвзятость и фрагментарность человеческого видения могут быть трансцендированы, где социальные корни и господство бессознательного в мышлении приводят к контролируемому наблюдению, а не к хаосу. Абсолютность мышления не достигается тем, что основываясь на общем принципе, человек провозглашает, будто он этой абсолютностью обладает, или тем, что ярлык непредвзятости и авторитетности наклеивается на какую-либо ограниченную (обычно свою собственную) точку зрения.

Не поможет и обращение к ряду положений, содержание которых настолько формально и абстрактно (например, в математике, геометрии и чистой экономике), что они в самом деле как будто и не связаны с мышлением социального индивида. Борьба идет не вокруг этих положений, а вокруг значительно большего количества фактических определений, с помощью которых человек конкретно диагностирует свою индивидуальную и социальную ситуацию, постигает конкретную взаимозависимость жизненных явлений и впервые правильно понимает сущность происходящего вне нас. Борьба идет вокруг тех положений, в которых каждое понятие с самого начала ориентировано в определенном смысле, где мы пользуемся такими словами, как конфликт, крах, отчуждение, восстание, возмущение, словами, которые не сводят сложные, не поддающиеся реконструкции ситуации к чисто внешнему формализованному описанию и которые сразу лишатся своего содержания, если изъять из них их ориентацию, их оценочный элемент.

Выше мы уже показали, что развитие современной науки привело к созданию такой техники мышления, посредством которой исключалось все то, что доступно только осмысленному пониманию. Эта тенденция к концентрации внимания на восприятии чисто внешних реакций была свойственна прежде всего сторонникам бихевиоризма, которые пытались конструировать такой мир действительности, где существовали бы только доступные измерению данные, только корреляция между рядами факторов, где можно было бы предвидеть степень вероятности определенных типов поведения в определенных ситуациях. Возможно, и даже вероятно, что социологии так же, как и психологии в прошлом, надлежит пройти стадию механистической дегуманизации и формализации ее содержания, в результате которой верность идеалу педантической точности приведет к уничтожению всего, кроме статистических данных, тестов, обследований и прочего, и в конечном итоге будут исключены все значимые формулировки проблемы. Здесь достаточно сказать, что сведение всего к измеряемому или инвентаризируемому описанию является серьезной попыткой определить то, что может быть твердо установлено; вместе с тем нам надлежит продумать, что произойдет с нашим психическим и социальным миром, если он будет сведен к чисто внешним, измеряемым отношениям.

Нет никакого сомнения, что в этом случае подлинное проникновение в социаль

53

ную реальность будет невозможно. Возьмем в качестве примера относительно простой феномен, обозначаемый словом "ситуация". Что останется от него и будет ли он вообще понятен после сведения его к внешней констелляции различных взаимосвязанных, но лишь внешне различных типов поведения? Совершенно очевидно, что ситуация, сложившаяся в человеческом обществе, может быть охарактеризована только в том случае, если принять во внимание представление о ней ее участников, то, как они ощущают связанное с ней напряжение и как они реагируют на это постигнутое ими определенным образом напряжение. Или возьмем какую-либо среду, например, среду, в которой существует какая-либо семья. Разве нормы, которые приняты в этой семье и доступны лишь проникающей в их смысл интерпретации, не являются по крайней мере такой же частью окружающей среды, как местность или предметы домашнего обихода? Далее, не следует ли рассматривать ту же семью как совершенно иную среду (например, с точки зрения воспитания детей), если при прочих равных условиях изменились ее нормы? Если мы хотим понять такой конкретный феномен, как ситуация или нормативное содержание какой-либо среды, то чисто механистической схемы недостаточно и необходимо ввести дополнительные концепты, позволяющие адекватно понять смысловые, неизмеряемые элементы.

Неверно было бы утверждать, что отношение между этими элементами менее ясно и не столь доступны точному восприятию, как отношения между полностью измеряемыми феноменами. Напротив, взаимозависимость элементов, составляющих какое-либо событие, значительно более доступна нашему внутреннему пониманию, чем взаимозависимость чисто внешних формализованных элементов. Здесь вступает в силу тот подход, который, следуя Дильтею, я хотел

бы определить как осмысление "исконной жизненной связи" методом понимания. При таком подходе сразу же становится очевидным факт взаимного функционального проникновения психических переживаний и социальной ситуации. Здесь мы соприкасаемся с той сферой жизни, где возникновение внутренних психических реакций становится очевидным фактом, и объяснить их так, как объясняется простая внешняя причинность — в зависимости от степени вероятности их частой повторяемости, — невозможно.

Обратимся к ряду наблюдений, разработанных в социологии посредством метода понимания, и рассмотрим их научное значение. Если при изучении этики ранних христианских общин одни утверждали, что ее корни следует прежде всего искать в возмущении угнетенных слоев общества, а другие добавляли, что эта этическая направленность была совершенно лишена политической окраски, поскольку она соответствовала сознанию того общественного слоя, который еще не проявил никакого реального стремления к господству ("отдайте кесарево кесарю"); и если затем утверждалось, что эта этика является не племенной этикой, а этикой в мировом масштабе, поскольку она возникла на почве уже распавшейся племенной структуры в Римской империи, то совершенно ясно, что подобные взаимосвязи между социальной ситуацией, с одной стороны, и психоэтическим типом поведения — с другой, не будучи измеряемыми, тем не менее допускают значительно более интенсивное проникновение в их сущность, чем это может быть достигнуто посредством установления коэффициентов корреляции между различными факторами. Эти взаимосвязи стали очевидны потому, что в своем подходе к исконной взаимосвязи событий, из которых возникли эти нормы, мы использовали метод понимания.

Таким образом, основные социологические положения не являются ни механистически внешними, ни формальными и представляют собой не чисто количественные корреляции, а определения ситуаций, в которых мы в общем пользуемся конкретными понятиями и моделями мышления, очень близкими тем,

54

которые созданы в повседневной жизни для практических целей. Очевидно также, что все социологические определения тесно связаны с оценочным суждением и бессознательной ориентацией наблюдателя и что критическое самоуяснение социологии самым тесным образом примыкает к нашей ориентации в повседневной жизни. Наблюдатель, не проявляющий фундаментального интереса к социальным корням меняющейся этики того периода, в которой он живет, неспособный понять социальные проблемы как результат напряжения между различными общественными слоями и не обнаруживший еще на собственном опыте, сколь плодотворным может быть возмущение, не в состоянии различить описанную выше стадию в развитии христианской этики, а тем более понять ее.

Лишь в той степени, в какой он, вынося оценочное суждение, участвует (симпатизируя или негодуя) в борьбе низших слоев общества, в той степени, в какой он положительно или отрицательно оценивает самый факт возмущения, он способен осознать динамическое значение социального напряжения и возмущения. "Низший класс", "социальный подъем", "возмущение" — не формальные, а ориентирующие по своему значению понятия. При попытке формализовать их и устранить из них содержащиеся в них оценки модель мышления, характерная для данной ситуации, в которой новая, плодотворная норма создается именно возмущением, становится совершенно непонятной. Чем глубже анализируется слово "возмущение", тем очевиднее становится, что это на первый взгляд как будто лишнее оценки, чисто описательно и для определенной установки понятие переполнено оценками. И если устранить эти оценки, понятие теряет свою конкретность. Далее, если исследователь не стремится к реконструированию чувства возмущения, его пониманию, будет совершенно недоступно то напряжение, которое пронизывает описанную выше ситуацию в раннем христианстве. Таким образом, и здесь ориентированная на определенную цель воля является отправным пунктом для понимания ситуации.

Для того, чтобы работать в области социальных наук, необходимо участвовать в социальном процессе, однако эта причастность к коллективно-бессознательному стремлению никоим образом не означает, что лицо, участвующее в нем, фальсифицирует факты или неправильно их воспринимает. Наоборот, именно причастность к совокупности живых связей общественной жизни и является необходимой предпосылкой для понимания внутренней природы этих живых связей. Характер этой причастности исследователя определяет, как он формулирует свои проблемы. Невнимание к качественным элементам и полное игнорирование волевого фактора ведет не к объективности, а к отрицанию существенного качества объекта.

Однако неверно и обратное представление, согласно которому степень объективности прямо пропорциональна степени пристрастности. В этой сфере существует своеобразная внутренняя динамика типов поведения, тормозящих *elan politique* (политический порыв — франц.), в результате чего этот *elan* (порыв — франц.) как бы сам подчиняет себя интеллектуальному контролю. Есть некая точка, где движение самой жизни, особенно в период ее величайшего кризиса, поднимается над самим собой и осознает свои границы; тогда совокупность политических проблем идеологии и утопии становится предметом социологии знания, а скептицизм и релятивизм, возникающие из взаимного уничтожения и обесценения различных политических целей, становится средством спасения. Ибо этот скептицизм и релятивизм принуждают к самокритике и самоконтролю и ведут к новой концепции объективности.

То, что в жизни представляется столь непереносимым, а именно необходимость примириться с тем, что открыты бессознательные импульсы, исторически является предпосылкой научного критического самопознания. В личной жизни самоконтроль и саморегулирование также возникают только тогда, когда мы в нашем

55

первоначально слепом, виталистическом стремлении вперед наталкиваемся на препятствие, отбрасывающее нас назад к самим себе. В ходе столкновений с другими возможными формами существования нам становится понятно своеобразие нашего образа жизни. Даже в нашей личной жизни мы обретаем господство над собой лишь тогда, когда действовавшие ранее как бы за нашей спиной бессознательные мотивы внезапно попадают в поле нашего зрения и тем самым становятся доступны сознательному контролю.

Объективность и независимое мировоззрение достигается не отказом от воли к действию и от собственных оценочных суждений, а посредством конфронтации с самим собой и проверки себя. Критерий подобного самоуяснения состоит в том, что в поле нашего зрения полностью попадает не только наш объект, но и мы сами. Мы начинаем видеть себя не только в общих чертах, но в определенной роли, до этого момента скрытой от нас, в ситуации до этого момента нам недоступной, руководствующегося мотивами, до той поры нами не осознаваемыми. В такие моменты мы внезапно начинаем ощущать внутреннюю связь между нашей ролью, нашими мотивами и характером и способом нашего восприятия мира. Отсюда и парадокс, связанный с этими переживаниями, который заключается в том, что возможность относительного освобождения от социальной детерминированности возрастает пропорционально пониманию этой детерминированности. Люди, которые больше всего говорят о свободе, обычно наиболее слепо подчинены социальной детерминированности, поскольку они в большинстве случаев даже не предполагают, в какой мере их поведение определяется их интересами. Напротив, именно те, кто настаивает на неосознанном нами влиянии социальных детерминант, стремятся по возможности преодолеть эти детерминанты. Они выявляют бессознательные мотивы для того, чтобы ранее господствовавшие над ними силы могли быть постепенно преобразованы в объект сознательного решения.

Тесную связь между расширением нашего знания о мире, с одной стороны, и ростом самосознания и самоконтроля познающего субъекта — с другой, нельзя считать случайной и периферийной. Процесс решения сферы индивидуального сознания может служить типичным примером раскрытия всех типов ситуационно обусловленного познания, т.е. познания, которое не является простым объективным накоплением информации о фактах и их каузальных связях, но направлено на понимание внутренней взаимозависимости жизненного процесса. Внутренняя взаимозависимость может быть достигнута лишь посредством интерпретации, пользующейся методом понимания, и ступени понимания мира всецело связаны с процессом индивидуального самоуяснения. Этот процесс, посредством которого самоуяснение делает возможным расширение нашего знания об окружающем нас мире, важен не только для индивидуального самопознания, но является также критерием для самоуяснения группы. Несмотря на необходимость подчеркнуть, что только индивиды способны к самоуяснению (так называемый народный дух вообще не существует, и группы в их целостности так же не способны к самоуяснению, как они не способны к мышлению), тем не менее совсем не одно и то же, осознает ли индивид те, совершенно особые бессознательные мотивы, которые в первую очередь характеризовали его мышление и действия в прошлом, или те элементы мотиваций и ожиданий, которые связывают его с членами определенной группы.

Перед нами встает вопрос, можно ли считать, что последовательность ступеней самоуяснения носит совершенно случайный характер. Мы склонны предположить, что самоуяснение индивидов

занимает определенное место в процессе коллективного самоуяснения, социальным источником которого является общая для различных индивидов ситуация. Однако занимаемся ли мы самоуяснением индивидов или групп, их объединяет одно, а именно структура. Главная особенность этой струк

56

туры заключается в том, что мир, являясь проблемой исследования, рассматривается не как объект, оторванный от субъекта, а в его непосредственном воздействии на переживания субъекта. Действительность открывается такой, какой она являет себя субъекту в ходе его саморасширения (в процессе расширения его способности к восприятию, его горизонта).

7. РЕЛИГИОЗНОЕ НЕПРИЯТИЕ МИРА

М. Вебер*

Колыбелью теоретически и практически наиболее враждебных миру форм религиозной этики, когда-либо существовавших на земле, является область индийской религиозной жизни, в которую мы намерены вступить и которая составляет в этом отношении сильнейший контраст Китаю. Наиболее высокого развития достигла здесь и соответствующая "техника". Монашеский образ жизни и типические манипуляции аскетизма и созерцания не только возникли в Индии раньше, чем где бы то ни было, но и нашли здесь весьма последовательное выражение; возможно, что исторически эта рационализация именно отсюда и начала свое шествие по всему миру.

Прежде чем обратиться к названной религиозности, мы считаем целесообразным уяснить себе в схематической и теоретической конструкции, под влиянием каких мотивов вообще возникали религиозные этики неприятия мира и в каких направлениях они развивались, другими словами, каков мог быть их возможный "смысл".

Назначение конструируемой здесь схемы состоит, конечно, только в том, чтобы служить идеально-типическим средством ориентации, а отнюдь не в том, чтобы предлагать собственное философское учение. Мысленно конструируемые в предлагаемой схеме типы конфликтов между различными "структурами жизненных отношений" указывают лишь на то, что в данных пунктах такие внутренние конфликты возможны и "адекватны", но ни в коей мере не на то, что не существует точек зрения, с которых они могут представляться "снятыми". При этом отдельные сферы ценностей даны, как легко заметить, в такой рациональной цельности, в какой они в действительности редко выступают, но выступать могут и в исторически существенном проявлении выступали. В тех случаях, когда то или иное историческое явление некоторыми своими чертами или по своему общему характеру приближается к одному из этих построений, конструкция позволяет как бы установить типологическое место такого явления путем определения его близости к теоретически конструируемому типу или удаленности от него. В этом смысле, следовательно, конструкция является лишь техническим средством для обозримости материала и использования терминологии.

Однако она вместе с тем может при известных обстоятельствах представлять собой и нечто большее. Ведь и рациональное в смысле логической или теологической "последовательности" какой-либо интеллектуально-теоретической или практически-этической позиции имеет (и всегда имело) власть над людьми, сколь бы ограниченной и неустойчивой ни была эта власть повсюду в прошлом и в настоящем по сравнению с другими силами исторической жизни. Между тем именно рациональные по своему замыслу, созданные интеллектуалами

* Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Избр. произв. М., 1990. С. 307—344.

57

религиозные объяснения мира и религиозные этики в значительной степени проникнуты стремлением к последовательности. Хотя в отдельных случаях они мало считались с необходимостью избегать "противоречий" и с легкостью включали в свои этические постулаты рационально не дедуцированные положения, тем не менее во всех этих системах в той или иной степени — и часто очень сильно — ощущается воздействие "*ratio*" в частности в телеологической дедукции практических постулатов.

Следовательно, и последние соображения, связанные с природой самого предмета, тоже позволяют надеяться на то, что нам удастся облегчить объяснение по существу необозримого многообразия при помощи целесообразно сконструированных рациональных типов, другими словами, посредством вычленения внутренне наиболее "последовательных" форм практического поведения, дедуцируемого из данных и вполне определенных предпосылок. Наконец, — и прежде

всего — такого рода опыт по социологии религии должен и хочет быть также вкладом в типологию и социологию самого рационализма. Поэтому он исходит из самых рациональных форм, которые способна принимать действительность, и пытается установить, в какой мере те или иные рациональные выводы, которые можно конструировать в теории, были сделаны в реальной действительности. А если не сделаны, то почему.

Мы уже говорили о большом значении для религиозной этики концепции надмирного Бога-творца, особенно для активного аскетического направления (в противоположность направлению созерцательно-мистическому) с его путем к спасению, внутренне родственного представлению о безличности и имманентности божественной мощи. Но то, что эта взаимосвязь необязательна и что концепция надмирного Бога сама по себе еще не определяла направление западного аскетизма, легко усмотреть из следующего соображения: ведь христианская Троица с ее богочеловеком-спасителем и святыми является в сущности концепцией, скорее более далекой от представления о надмирном Боге, чем иудейский Бог, особенно Бог позднего иудаизма, или чем Аллах ислама.

И все-таки в иудейской религии существовала мистика, но почти не развился аскетизм западного типа, а древний ислам прямо отвергал аскетизм; что же касается своеобразного религиозного мироощущения дервишей, то оно проистекает из совсем иных (мистически-экстатических) источников, а не из отношения к надмирному Богу-творцу, и по своей внутренней сущности далеко от западного аскетизма. Однако как ни важна была концепция надмирного Бога, она, несмотря на свою родственность пророческому движению мессианского типа и аскетизму действия, все-таки влияла не одна, а только в зависимости от наличия других обстоятельств, прежде всего от особенностей религиозных обетов и обусловленных ими путей спасения. К этому мы еще неоднократно будем возвращаться. Здесь же нам для уяснения терминологии прежде всего необходимо несколько подробнее исследовать понятия "аскетизм" и "мистика", которыми нам уже не раз приходилось оперировать как полярными понятиями.

Так, уже во вводных замечаниях мы указали на противоположность в самом неприятии мира между активным аскетизмом, то есть угодной Богу деятельностью в качестве орудия Божия, и созерцательным обладанием спасения, свойственным мистике, где речь идет не о том, чтобы действовать, а о том, чтобы иметь, где человек является не орудием, а сосудом божественной воли, деятельность же в миру должна представляться угрозой совершенно иррациональному и внемирскому состоянию, заключающемуся в ощущении своей спасенности. Радикальной эта противоположность становится тогда, когда активный аскетизм находит свое выражение в миру, преобразуя его рационально, в целях подавить рукотворногреховное с помощью какой-либо мирской "профессии" (мирской аскетизм), а

58

мистика в свою очередь делает из своих посылок радикальные выводы, в результате чего следует окончательный уход от мира (избегающее мира созерцание).

Острота этой противоположности смягчается, если активный аскетизм ограничивается тем, чтобы сдерживать и преодолеть все тварно оскверненное в самом себе, и поэтому сосредоточивается на определенном образе угодных Богу активных средств спасения, доходя до отказа от всякой деятельности в миру (избегающий мира аскетизм), и сближается по своему внешнему поведению с избегающим мира созерцанием. Противоположность смягчается и в том случае, если созерцающий мистик не делает окончательного вывода о необходимости уйти из мира и остается в миру, подобно мирскому аскету (мирская мистика). В обоих случаях данная противоположность может на практике совсем исчезнуть и уступить место какой-либо комбинации обоих путей к спасению. Но она может и сохраниться под оболочкой внешнего сходства. Для подлинного мистика всегда остается в силе тезис: тварь должна молчать, чтобы мог говорить Бог. Мистик "живет" в миру и внешне "подчиняется" мирским порядкам, но лишь для того, чтобы устоять от искушения придавать им какое-либо значение и таким образом увериться в милости Божией к нему.

Как мы видим на примере Лао-цзы, типическое поведение мистика находит свое выражение в специфическом смирении, в минимальной деятельности, в своего рода религиозном инкогнито в миру: он доказывает свою избранность вопреки миру, вопреки собственной деятельности в миру, тогда как мирской аскет, напротив, доказывает свою избранность посредством своей деятельности. В глазах живущего в миру аскета поведение мистика является ленивым самоуслаждением, для мистика поведение аскета — не более чем участие в богопротивных мирских делах, соединенное с суетной уверенностью в своей правоте. С той "счастливой ограниченностью", которую обычно приписывают типичному пуританину, мирской аскетизм

выполняет скрытые от него по своему последнему смыслу положительные веления божества, которые обнаруживаются в установленном Богом рациональном порядке сотворенного Им мира, тогда как мистик считает существенным для спасения именно проникновение в предельный, совершенно иррациональный смысл в акте мистического переживания. Различные формы ухода от мира, свойственные этим обоим типам поведения, находятся в такой же противоположности друг другу — характеристика ее будет дана в ходе специального исследования отдельных типов религиозности.

Обратимся теперь к детальному анализу отношения между миром и религией. Мы утверждали, что те виды поведения, которые, будучи оформлены в методический образ жизни, образовали зародыш как аскетизма, так и мистики, выросли из магических представлений. Они применялись либо для пробуждения харизматических качеств, либо для предотвращения злых чар. Первое было, конечно, исторически более важным. Ибо здесь уже на пороге своего появления аскетизм выступает в своем двойственном облике: как отречение от мира, с одной стороны, как господство над миром с помощью обретенных таким образом магических сил — с другой. Колдун был историческим предтечей пророка: как пророка, действующего личным примером, так и мессии и спасителя. Пророк и спаситель утверждают свою миссию посредством обладания магической харизмой. Однако у них это было только средством получить признание в качестве пророков личного примера, мессии или спасителя. Содержание пророчества или заповеди спасителя сводилось к тому, чтобы ориентировать жизненное поведение на стремление обрести спасение; следовательно, — по крайней мере к относительно рациональной систематизации жизненного поведения либо в отдельных проявлениях, либо полностью. Последнее было правилом во всех подлинных религиях "спасения", то есть во всех тех, которые обещали своим сторонникам осво

59

бождение от страдания. И чем сублимированное, углубленное, принципиальнее понималась природа страдания, тем прочнее было это обещание. Ибо тогда речь шла о том, чтобы сторонник данной религии обрел на длительный период времени такое состояние, которое делало бы его внутренне неуязвимым для действия страдания. Вместо острого и внеповседневного, следовательно, преходящего состояния святости, достигаемого оргией, аскезой или созерцанием, требовалось длительное и поэтому обеспечивающее спасение состояние святости: в абстрактном выражении это и было рациональной целью религии спасения.

Если в результате пророчества или пропаганды спасителя возникала религиозная община, то наблюдение за регламентацией жизни переходило к харизматически квалифицированному преемнику, ученику или последователю пророка или спасителя. Затем в определенных, постоянно повторяющихся условиях функции наблюдения — ими мы здесь заниматься не будем — переходили к наследственной или должностной группе священнослужителей, тогда как сам пророк или спаситель, как правило, противостоял власти этих колдунов или священников, традиционным правам которых он противопоставлял свою личную харизму, стремясь сломить или подчинить себе их власть.

Как явствует из всего сказанного, религии пророков и спасителей в большинстве исторически очень важных случаев не только остро (что очевидно из самой принятой терминологии), но и длительное время враждовали с миром и его порядками. И тем больше, чем в большей степени они были подлинными религиями спасения. Это следовало из самого содержания обещанного спасения и сущности пророческой религии, по мере того как она принимала облик рациональной этики, ориентированной на внутренние религиозные ценности как средства спасения, и тем больше, чем принципиальнее было ее содержание. Или, если выразить данную мысль в принятом словоупотреблении, чем больше она, сублимируясь, переходила от ритуализма к "религии, основанной на внутренней убежденности". И эта напряженность становилась тем сильнее, чем больше в свою очередь росли рационализация и сублимирование внешнего и внутреннего владения "мирскими" (в самом широком смысле) благами. Ибо рационализация и сознательное сублимирование отношения людей к различным сферам владения внешними и внутренними религиозными и мирскими благами толкали к осознанию внутренней закономерности отдельных сфер во всей их последовательности и тем самым к противостоянию таких сфер, которое было скрыто от первоначального непосредственного отношения к внешнему миру. Это — общее и чрезвычайно важное для истории религии следствие развития (мирского и внемирского) владения благами в сторону того, что рационально и является целью осознанного стремления, что сублимировано знанием. Попытаемся на примере ряда подобных благ уяснить типические явления, в той или иной форме встречающиеся в самых различных религиозных этиках.

Когда пророчество спасения создало общины на чисто религиозной основе, первой силой, с которой оно вступило в конфликт и которая могла опасаться потери своего влияния, была основанная на естественных узах родовая общность. Кто не может отречься от членов своей семьи, отца и матери, тот не может быть учеником Христа. "Не мир пришел принести я, но меч", — сказано (Евангелие от Матфея. 10,34) в этой (причем только в этой) связи. Нет сомнения в том, что подавляющее большинство всех религий регламентировало также и внутримирские связи. Однако то, что спаситель, пророк, священник, духовник, брат по вере должен был стать верующему ближе, чем кровные родственники или члены семьи как таковые, считалось тем в большей степени само собой разумеющимся, чем серьезнее и глубже воспринималась цель спасения. Посредством хотя бы относительного обесценения этих отношений и разрыва магических связей и замкнутости

60

родственных союзов пророчество создало, особенно там, где оно превратилось в сотериологическую религиозность общин, новую социальную общность. Внутри нее оно разработало этику религиозного братства. Сначала просто перенимались исконные принципы социально-этического поведения внутри "союза соседей" — в сообществе деревенских жителей, членов рода, цеха, мореплавателей, охотников, участников военного похода. Однако здесь действовали два элементарных принципа: 1) двойственность внутренней и внешней морали и — 2) для внутренней морали — простое соотношение: "как ты мне, так я тебе". Экономическое же следствие данных принципов гласило: братская помощь в беде в пределах морали, действующей внутри сообщества, то есть бесплатная передача в пользование, беспроцентная ссуда, гостеприимство и поддержка неимущего имущим и знатным членом сообщества; безвозмездная работа на земле соседа или на земле господина за содержание.

Все это, конечно, в соответствии не с рационально продуманным, но скорее с эмоционально окрашенным принципом: того, чего сегодня не хватает тебе, может завтра не хватить мне. Отсюда и запрет торговаться с членом сообщества (при обмене или ссуде) и длительно его порабощать (например, вследствие неуплаты долга), что допустимо лишь в сфере внешней морали, в отношениях с чужими. Общинная религиозность восприняла эту древнюю экономическую этику соседских отношений и перенесла ее на отношение к собрату по общине. Помощь, оказываемая знатными и богатыми вдовам и сиротам, больным и неимущим братьям по вере, в частности подаяние богатым, от которого экономически зависели святые певцы и колдуны, а также аскеты, стала основной заповедью всех этически рационализированных религий мира. В частности, конституитивным принципом взаимоотношений верующих было в пророчествах спасения общее всем его последователям действительно или постоянно грозящее им внешнее или внутреннее страдание. Чем рациональнее и этически сублимированное воспринималась идея спасения, тем большую внутреннюю и внешнюю действенность обретали эти выросшие из этики соседских союзов заповеди. Внешне они возвысились до коммунизма, основанного на братской любви, внутренне — до чувства милосердия, любви к страждущему как таковому, любви к ближнему, к человеку и, наконец, к врагу. Узы веры, ограничивающие проявление чувств пределами общины, а вслед за тем и самый факт ненависти как таковой предстали в свете концепции мира как юдоли незаслуженного страдания в виде следствий того же несовершенства и испорченности всего эмпирического, порождающего и само страдание.

Чисто психологически в одном и том же направлении здесь прежде всего действовала своеобразная эйфория, свойственная всем видам сублимированного религиозного экстаза. Все они, от благоговейного умиления до чувства непосредственной общности с Богом, склонны к излучению безобъектного аскетизма любви. Поэтому глубина и спокойствие блаженного состояния всех героев акосмической доброты во всех религиях спасения всегда соединялись с полным сострадания знанием о природном несовершенстве, как собственном, так и человеческой сущности вообще. При этом психологическая окраска, а также рационально-этическое толкование внутреннего состояния могли быть, конечно, в остальном самыми различными. Однако его этическое требование всегда шло в направлении всеобщего братства, пренебрегающего все границы социальных союзов, часто и границы собственного религиозного союза. И это чувство религиозного братства — чем последовательнее проводились его принципы, тем сильнее — всегда сталкивалось с порядками и ценностями мирской жизни. Чем больше мирская жизнь в свою очередь рационализировалась и сублимировалась в соответствии со своими закономерностями,

61

тем непримиримее — что здесь важно прежде всего — становилось обычно их расхождение.

Особенно ярко оно проявилось в сфере экономики. Всякое самобытное магическое или мистагогическое влияние духов и богов в интересах отдельных людей сводилось наряду с обещанием долгой жизни, здоровья, почета и продолжения рода, а также лучшей участи в потустороннем мире к богатству как само собой разумеющейся цели; все это мы встречаем в элевсинских мистериях, в финикийской, ведийской религиях, в народной религии Китая, в древнем иудаизме и исламе, в обещаниях благочестивым индуистским и буддийским мирянам. Напротив, сублимированная религия спасения, с одной стороны, и рациональное хозяйство — с другой стороны, все более противостояли друг другу. Рациональное хозяйство есть деловое предприятие. Оно ориентируется на выраженные в деньгах цены, которые складываются в ходе столкновения интересов людей на рынке. Без денежной оценки, следовательно, без такой борьбы невозможна никакая калькуляция. Деньги — самое абстрактное и "безличное" из всего того, что существует в жизни людей. Поэтому чем больше космос современного капиталистического хозяйства следовал имманентным закономерностям, тем невозможнее оказывалась какая бы то ни было мыслимая связь с этикой религиозного братства. И она становилась все более невозможной, чем рациональнее и тем самым безличнее становился мир капиталистического хозяйства. Ибо если еще можно было этически регулировать личные отношения между господином и рабом именно потому, что эти отношения были личными, то отношения между меняющимися владельцами ипотек и неизвестными им, также меняющимися, должниками ипотечного банка, между которыми нет никакой личной связи, регулировать было уже невозможно — во всяком случае, в таком же смысле и с теми же результатами. Если все-таки попытки такого рода делались, то последствия их были подобны тем, которые видели в Китае; они служили препятствием развитию формальной рациональности. Ибо формальная и материальная рациональности находились здесь в конфликте. Поэтому именно религии спасения (хотя в них и существовала, как мы видели, тенденция к своеобразной безличной любви в виде неприятия мира) с глубоким недоверием следили за развитием экономических сил, также безличных, хотя и в ином смысле, но именно потому специфически враждебных отношениям религиозного братства. Их отношение к предпринимательной деятельности долгое время характеризовало католическое "*Deo placere non potest*" ("не может быть угодным Богу" — лат.), и при всей рациональности методики спасения приверженность деньгам и материальным благам вызывала у них опасение, доходящее до ужаса. Связь самих религиозных сообществ, их пропаганды и самоутверждения с экономическими средствами, необходимость приспосабливаться к культурным потребностям масс заставляли их идти на компромиссы, одним примером которых может служить история запрещения взимать проценты. Однако само напряженное отношение к мирской жизни было неодолимым для подлинной этики спасения.

Виртуозная религиозная этика внешне наиболее радикально реагировала на это отношение посредством отказа от владения экономическими благами; избегающий мира аскетизм — посредством запрещения монахам иметь личную собственность, требования обеспечить свое существование собственным трудом и прежде всего посредством ограничения потребностей абсолютно необходимым. При этом парадокс всякой рациональной аскезы, то, что она сама создавала богатство, ею же отрицаемое, служил в равной мере препоной монахам всех времен. Храмы и монастыри повсюду становились средоточием рационального хозяйства. Избегающее мира созерцание принципиально могло выставить лишь одно требование: монах, не имеющий никакой собственности, для которого труд являлся чем-то

62

отвлекающим от его созерцания и концентрации внимания на своем спасении, должен существовать только на то, что предоставляла ему природа и добровольно жертвовали люди: ягоды, коренья и подавание. Но и здесь не обходилось без компромиссов (например, в Индии). Принципиально и внутренне это противоречие, сохраняя последовательность, разрешалось лишь двумя путями. Одним был парадокс профессиональной этики пуритан, которая в качестве религиозной виртуозности отказалась от универсализма любви, рационализировала всякую деятельность в миру как служение положительной воле Бога, в своем последнем смысле совершенно непонятной, но единственно в таком аспекте познаваемой, и тем самым приняла как подтверждение обладания божественным милосердием также экономический закон, отвергаемый вместе со всем миром как рукотворный и испорченный, в качестве угодного Богу материала для выполнения долга.

Это было по существу принципиальным отказом от веры в спасение как цели, достижимой для людей и для каждого человека в отдельности, и заменой ее надеждой на милосердие Божие,

даруемое без осознаваемой причины и всегда только в данном частном случае. Такое воззрение, не основанное на братстве, по существу уже не было подлинной "религией спасения". Та знала только превращение чувства братства в "благодетельность", полностью отражавшую внемирскую любовь мистика, вообще не интересующегося человеком, которому и ради которого он приносит жертву, ни о чем не спрашивающего, в конечном счете нисколько в этом человеке не заинтересованного, отдающего каждому, кто случайно попадает к нему на пути, и только потому, что он встретился ему на пути, рубашку, если он попросит верхнюю одежду, — таков своеобразный уход от мира в форме жертвенности как таковой, безразличной к самому объекту жертвенности, или, словами Бодлера: "Ради святой проституции души".

Столь же острой должна была стать для последовательной этики братства непримиримость по отношению к политическому устройству мира. Для магической религии и религии, в которой боги играли функциональную роль, эта проблема не существовала. Древний бог войны и бог, гарантировавший правовой порядок, выполняли определенные функции и защищали бесспорное обладание повседневными благами. Местного, племенного или имперского бога интересовали только дела почитавших его союзов. Он боролся с другими подобными ему богами, как боролась и сама община, именно в борьбе подтверждая свое могущество. Упомянутая проблема возникла лишь тогда, когда эти границы были преодолены универсальными религиями, следовательно, учением о едином Боге, и полностью там, где этот Бог стал Богом "любви", — в религии спасения основой для этого служило требование всеобщего братства. И здесь, так же как в экономической сфере, непримиримость проявлялась тем сильнее, чем рациональнее было политическое устройство. Бюрократический аппарат государства и осуществляющий его функции рациональный *homo politicus* (как и *homo oeconomicus*) выполняют доверенные им дела и налагают наказания за нарушения законов, причем именно в том случае, если они следуют идеальному смыслу насильственно установленных государством рациональных правил, чисто деловым образом ("незвизрая на лица", "*sine ira et studio*" ("без гнева и пристрастия" — лат.)), без ненависти, а потому и без любви. В силу безличности своих функций он в важных моментах также менее подвержен материальной этизации (хотя, казалось бы, должно быть наоборот), чем те, кто следует правилам патриархального порядка, основанным на личных обязанностях и конкретном значении отдельного случая, то есть именно "визрая на лица". Ибо весь процесс действия внутривластных функций государственного аппарата в области права и управления в конечном счете всегда регулируется, несмотря на какую бы то ни было "социальную политику", прагматическими, объективными государственными соображениями:

63

абсолютной (для универсальной религии спасения совершенно бессмысленной) самоцелью сохранить — или преобразовать — внутреннее и внешнее разделение власти.

Это прежде всего относилось и относится к внешней политике. Однако обращение к насилию и средствам принуждения не только извне, но и внутри своих границ свойственно каждому политическому союзу. Более того, именно это и делает его политическим союзом, по нашей терминологии. "Государство" является таким союзом, которые обладает монополией на легитимное насилие, — иначе определить его нельзя. Заповеди Нагорной проповеди "Не противься злу" он противопоставляет: "Ты должен содействовать осуществлению права даже силой и сам ответишь за неправомерные действия". Там, где нет этого, нет и "государства", существует лишь пацифистский "анархизм". Применение насилия и угроза им ввиду неизбежной прагматичности всякого действия порождают новое применение насилия. При этом государственные соображения следуют как вне, так и внутри границ своей собственной закономерности. Совершенно очевидно, что успех применения насилия или угрозы его применения зависят в конечном счете от соотношения сил, а не от этического "права", даже если можно было бы выявить его объективные критерии. Полная "уверенность в своей правоте" противостоящих друг другу групп или носителей власти, типичная именно для рационального государства (в отличие от непосредственного природного героизма), должна казаться в каждой последовательной религиозной рационализации жалким подражанием этике и привнесением имени Божия в политическую насильственную борьбу, по сравнению с которым полное исключение требований этики из политической жизни представляется более чистым и честным. Политика является для такой религиозности тем более чуждой братской любви, чем она "объективнее", расчетливее и свободнее от страстей, чувств, гнева и любви.

Отчужденность обеих сфер по отношению друг к другу при полной рационализации каждой из них обостряется еще тем, что политика в отличие от экономики может в решительных пунктах

выступать как прямая соперница религиозной этики. Война как реализованная угроза насилия именно в современных политических объединениях создает такой пафос и такое ощущение общности, такую готовность отдать свои силы и безусловную жертвенность сражающихся, а сверх того деятельность по облегчению страданий и переходящую все границы природных связей любовь к пострадавшему как массовое явление, которым религии в целом могут противопоставить разве что героические действия на основе братской этики. И помимо этого война создает нечто неповторимое по своей конкретной значимости: ощущение человеком смысла смерти и готовности к ней, свойственной только ему. Общность действующей армии ощущается в настоящее время подобно тому, как это было во времена вассальной верности, как общность вплоть до смерти, в своем роде величайшая общность. От той смерти, которая является общей судьбой всех людей и не более того; судьбой, которая неминуема для каждого и не допускает объяснения, почему она настигает именно его и именно теперь, когда при постоянном развитии и сублимировании достижений культуры всегда представляется, что именно теперь следует ждать начала осмысленного существования, — от этой просто неизбежной смерти смерть на поле брани отличается тем, что здесь, и как массовое явление только здесь, человек может верить в то, что он знает, "за" что умирает. Почему и за что он умирает, как правило, может быть ему настолько ясным (помимо него лишь тому, кто погибает, выполняя свое "призвание"), что проблема "смысла" смерти именно в том общем значении, которое придают ей религии спасения, не найдет здесь для себя никакой почвы.

Такое отношение к смерти как полному смыслу священному действию лежит,

64

собственно говоря, в основе всех попыток обосновать значение политических союзов, основанных на насилии. Однако это понимание осмысленности смерти радикально отличается по своей направленности от теодицеи смерти в религиозном братстве. С точки зрения последней братство связанной войной группы людей должно представляться просто отражением технически рафинированной жестокости борьбы и поэтому лишенным всякой ценности, а мирское освящение смерти на поле сражения — преображенным братоубийством. Именно неповседневность военного братства и смерти на войне, неповседневность, которая присуща также святости харизмы и переживанию близости Богу, доводит соперничество между этими двумя видами братства до крайней остроты.

И здесь возможны только два последовательных решения: либо пуританская вера в дарование благодати избранным, которая следует твердым, данным в откровении заповедям в остальном совершенно непостижимого Бога и понимает его волю таким образом, что эти заповеди должны быть привнесены в рукотворный и, следовательно, подвластный насилию и этическому варварству мир его собственными средствами, то есть насилием, — тогда это определяет границы братского долга в интересах "дела" Господнего; либо второй путь — радикальная антиполитическая настроенность мистических поисков спасения с ее экономической добротой и братством, которая своей максимой не противодействовать злу и требованием "подставить другую щеку", вульгарным и недостойным с точки зрения самоуверенной мирской героической этики, отказывается от неизбежного для всякой политической деятельности прагматического насилия. Все остальные решения связаны с компромиссами или условиями, бесчестными и неприемлемыми с точки зрения подлинной братской этики. Тем не менее ряд таких решений представляет определенный типологический интерес.

Каждая организация спасения внутри универсального учреждения по дарованию благодати чувствует себя ответственной перед Богом за души всех или по крайней мере за души доверенных ей людей и поэтому считает себя вправе (и видит в этом свой долг) противодействовать — в случае необходимости с помощью насильственных мер — тому, чтобы они не оказались на ложном пути в своей вере, и применять по отношению к ним спасительные средства. И аристократизм избранных к спасению там, где они, как в кальвинизме (и по-своему в исламе), несут в душе заповедь Божию — обуздать грешный мир во славу Всевышнего, — создает активного "борца за веру". Однако при этом "священная" или "справедливая" война во исполнение заповедей Господних, война за веру, которая всегда в каком-то смысле является религиозной войной, резко отделяется от всех других чисто мирских и поэтому не имеющих никакой ценности военных предприятий. Поэтому избранные не подчиняются принуждению участвовать в войнах политических властей, в войнах, которые они не признают священными, соответствующими воле Божьей, которые не находят отклика в их сердцах, — именно так поступила победоносная кромвельская армия святых, не повинувшись принуждению и отказываясь нести военную службу;

принудительной военной службе они предпочитают наемничество. В тех случаях, когда люди силой препятствуют претворению воли Божьей, особенно в делах веры кальвинисты, памятуя, что послушание Богу важнее послушания людям, приходят к выводу о необходимости активных действий, восстания верующих.

Прямо противоположную позицию занимает, например, лютеранская церковь. Отвергая религиозные войны и право активного сопротивления мирскому насилию над верой, видя в них своевольное сближение спасения с прагматизмом силы, она довольствовалась в таких случаях лишь пассивным сопротивлением и полностью покорялась мирской власти, даже если требовалось участвовать в мирской войне, поскольку ответственность падает на эту власть, а не на отдельного человека,

3. Религия и общество. Часть II

65

поскольку лютеранская церковь в отличие от внутренне универсалистского (католического) учреждения по спасению признает этическую самостоятельность порядков, установленных мирской властью. Оттенок мистической религиозности, присущей личному христианству Лютера, привел к тому, что были сделаны половинчатые выводы. Ибо подлинное мистическое или богодухновенное, харизматическое стремление к спасению, свойственное религиозным виртуозам, естественно, всегда оказывалось аполитичным. На этом пути к спасению с готовностью признавалась самостоятельность земных порядков, но только для того, чтобы сделать радикальный вывод об их дьявольском характере или по крайней мере занять по отношению к ним ту совершенно индифферентную позицию, которая выражена в словах: "Отдавайте кесарево кесарю" (ибо какое значение имеет все это для спасения души?).

Переплетение интересов религиозных организаций с интересами и борьбой сил, неизбежное заключение компромиссов при самом остром противостоянии миру, использование религиозных организации для политического умиротворения масс и особенно потребность власти в ее легитимации религией — все это обусловило то различное отношение религий к политической жизни, которое мы обнаруживаем в истории. Почти во всех своих формах оно сводилось к релятивизации религиозных ценностей и их этически рациональных законов. Самым значительным в практическом отношении типом такой релятивизации была "органическая" социальная этика, распространенная в различных формах, чьи концепции профессионального призвания представляли принципиально наиболее существенную противоположность идее профессионального призвания, присущего мирской аскезе.

Упомянутая этика также основана (в тех случаях, когда она религиозно окрашена) на "братстве". Однако в отличие от мистического акосмизма любви ее призыв к братству носит мирской, рациональный характер. Отправным пунктом служит неравенство религиозной харизмы. Для данной этики невыносимо именно то, что спасение доступно не всем, а лишь немногим. Такая социальная этика направлена на то, чтобы свести это неравенство харизматической квалификации вместе с мирским сословным расчленением к космосу профессионально упорядоченных, угодных Богу свершений, внутри которых каждому индивиду и каждой группе в зависимости от их личной харизмы и обусловленного судьбой социального и экономического положения предназначаются определенные задачи. Как правило, она стремится к осуществлению некоего социально-утилитаристски и провиденциально интерпретивного состояния, которое, несмотря на свой компромиссный характер, все-таки будет угодно Богу и при всей греховности мира позволит хотя бы относительно ограничить область греха и страдания, сохранить и спасти для царства Божьего по возможности больше душ, которым в противном случае угрожает гибель.

Вскоре мы познакомимся со значительно более патетической теодицеей, которую индийское учение о карме вывело из органического учения об обществе, исходя из ориентированной на интересы индивида прагматики спасения. Без этого момента каждая органическая социальная этика неизбежно расценивается с точки зрения радикальной мистической этики братства как приспособление к интересам привилегированных в мире слоев, тогда как с позиций мирской аскезы она лишена внутреннего импульса к этической рационализации индивидуальной жизни. Ибо в ней отсутствует награда за рациональное методическое формирование отдельным человеком своей жизни в интересах собственного спасения. Органическая же прагматика спасения должна в свою очередь рассматривать аристократизм избранных, присущий мирской аскезе с ее рациональной конкретизацией образа жизни, как крайнее проявление отсутствия любви и братства, а учение мистиков —

как сублимированное, в сущности же небратское наслаждение собственной харизмой, в котором расплывчатый акосмизм любви служит только эгоистическим средством спасения. Ведь оба эти учения отвергают социальный мир, рассматривая его в конечном счете как абсолютную бессмыслицу или считая во всяком случае, что помыслы Божий, устремленные к миру, совершенно непостижимы. Рационализм религиозного органического учения об обществе не может примириться с этой мыслью и пытается в свою очередь обнаружить в мире при всей его греховности следы божественного предначертания к спасению, следовательно, воспринять его как хотя бы относительно рациональный космос. Именно эта релятивизация, однако, является для виртуозной религиозности с ее абсолютным обладанием харизмой греховной и отдаляющей от спасения.

Подобно тому, как экономическая и рациональная политическая деятельность следуют собственным, присущим им законам, так и вообще рациональная деятельность в миру неизбежно окажется связанной с чуждыми идеями братства условиями мира, которые должны служить ей средствами или целями, и поэтому так или иначе придет в столкновение с этикой братства.

Однако этот разлад она несет уже в себе самой. Ибо нет, по-видимому, возможности найти ответ уже на первый вопрос: исходя из чего надлежит определять этическую ценность действия в каждом отдельном случае — из успеха или каким-либо образом этически определяемой собственной ценности самого этого действия? Следовательно, и на вопрос: снимают ли — и в какой степени — ответственность действующего лица за последствия его действий используемые им средства или, наоборот, ценность внутреннего убеждения, лежащего в основе его деятельности, дает ему право не нести ответственность за последствия и считать, что они обусловлены волей Бога или допущенной Богом преступностью и безумием мира. Сублимированная религиозная этика убеждения склонна ко второй альтернативе: "Христианин поступает праведно, а в остальном уповает на Бога". Тем самым, однако, при действительной последовательности деятельности индивида становится иррациональной по отношению к автономным законам мира. Поэтому последовательность сублимированного стремления к спасению может в своем усилении акосмизма дойти до полного отрицания рациональной по цели деятельности просто как таковой, то есть рассматривать всякую деятельность, связанную с категориями средства и цели как мирскую и чуждую божественному промыслу, что и происходило, как мы увидим, с различной последовательностью, начиная с библейского уподобления лилиям в поле до более принципиальных формулировок буддизма.

Органическая социальная этика повсюду выступает как в высшей степени консервативная, враждебная преобразованиям сила. В подлинно виртуозной религиозности, напротив, при известных обстоятельствах могут возникать иные, революционные следствия. Конечно, лишь в том случае, если прагматизм насилия — то обстоятельство, что оно в свою очередь вызывает насилие и меняются только субъекты и методы насильственного господства, — не рассматривается как постоянное свойство всего тварного. В зависимости от окраски виртуозной религиозности ее революционность может в принципе принять две формы. Одна возникает в сфере мирской аскезы, повсюду, где она может противопоставить рукотворному и греховному эмпирическому устройству мира абсолютное божественное "естественное право", реализация которого согласно закону, действующему в том или ином смысле во всех рациональных религиях: послушание Богу важнее послушания человеку, — становится для нее религиозным долгом. Примером могут служить пуританские революции; близкие явления можно обнаружить и в других областях. Такая позиция вызывает необходимость религиозной войны.

3*

По-иному это происходит при психологически возможном переходе мистика от ощущения близости к Богу к одержимости данной идеей. Возможно это тогда, когда вспыхивает эсхатологическое ожидание непосредственно приближающегося века акосмического братства и исчезает, следовательно, вера в вечное противоречие между миром и иррациональным потусторонним царством спасения. Тогда мистик становится спасителем и пророком. Однако заповеди его не носят рационального характера. Будучи продуктом его харизмы, они являются откровениями конкретного типа, и радикальное неприятие мира легко переходит здесь в радикальную аномию. Мирские заповеди не имеют никакого значения для того, кто уверен в своей близости Богу. Все хилиастические учения вплоть до революции анабаптистов так или иначе основаны на этом. Характер деятельности не имеет значения для избранного к спасению в силу

самого факта его "обладания Богом". Подобное явление мы обнаружили у индийских дживанмукти.

Если этика религиозного братства находится в противоречии с законами рациональной по цели деятельности в миру, то не менее сложны ее отношения с теми силами мирской жизни, сущность которых в основе своей нерациональна или антирациональна. Прежде всего с эстетической и эротической сферами.

В тесной связи с первой находится магическая религиозная жизнь. Идолы, иконы и другие религиозные артефакты, магическая стереотипизация их проверенных форм в качестве первой ступени преодоления натурализма фиксированным "стилем", музыка как средство экстаза или экзорцизма апотропеической магии, колдуны в качестве священных певцов и танцоров, магически проверенные и поэтому магически стереотипизированные отношения тонов, в качестве подступа к тональностям, магическое и проверенное средство экстаза — движение в танце как один из источников ритмики, храмы и церкви, возвышающиеся над всеми другими зданиями, воздвигнутые по законам формирующей стиль стереотипизации архитектурной задачи посредством раз и навсегда установленных целей и магически проверенных архитектурных форм; церковная утварь разного рода в качестве объектов прикладного искусства в сочетании с возникшим как следствие религиозного рвения богатством храмов и церквей — все это испокон веков делало религию неисчерпаемым источником возможностей для развития искусства, с одной стороны, источником стилизации на основе традиции — с другой.

Для этики религиозного братства, так же как для априорного ригоризма, напротив, искусство в качестве носителя магических действий не только не обладает ценностью, но вызывает прямое подозрение. Сублимирование религиозной этики и поиски путей к спасению, с одной стороны, и развитие собственных законов искусства — с другой, уже сами по себе создают все увеличивающееся напряжение. Всякая сублимированная религия спасения ищет только смысл и остается равнодушной к форме релевантных для спасения души вещей и поступков. Форма рассматривается как нечто случайное, рукотворное, отвлекающее от смысла. Непосредственность в отношении к искусству может, правда, сохраняться или все время восстанавливаться до тех пор, пока сознательный интерес реципиента наивно связывается с содержанием произведения, а не с формой как таковой, и пока деятельность созидающего ощущается им как харизма (первоначально магическая) "умения" или как свободная игра. Однако развитие интеллектуализма и рационализация жизни вносят изменения в эту сферу. Искусство конституируется теперь как некий космос все более осознанно постигаемых самостоятельных ценностей. Оно берет на себя функцию различным образом толкуемого спасения в миру — спасения от растущего гнета повседневности и прежде всего от усиливающегося гнета теоретического и практического рационализма. Тем самым оно вступает в прямую конкуренцию с религией спасения. Каждая рациональная религиозная этика должна отнестись к этому иррациональному спасению в миру

68

как к сфере — с ее точки зрения — безответственного наслаждения и скрытого отсутствия любви к ближнему. И в самом деле, исчезновение чувства ответственности за этическое суждение, свойственное эпохам интеллектуализма, отчасти из субъективизма, отчасти от страха прослыть сторонником традиционных взглядов и филистером, ведет к преобразованию этических суждений во вкусовые — речь идет уже о безвкусном, а не об отвергаемом, — неопровержимость которых исключает всякую дискуссию.

По сравнению с "общезначимостью" этических норм, которые во всяком случае постольку создают общность, поскольку индивид, этически противостоя каким-либо действиям, но по-человечески сочувствуя им, сам подчиняется данным нормам, зная о своей тварной ничтожности, этот отказ от необходимости рациональной этической позиции вполне может представляться религии спасения самой низкой степенью настроенности, лишенной братского отношения к ближнему. В свою очередь творцу в области искусства и тому, кто испытывает волнение от восприятия художественного произведения, этическая норма как таковая легко может показаться насилием над подлинным творчеством и над личностью. Самая иррациональная форма религиозного поведения — мистическое переживание — по самой своей сущности не только чуждо форме, недоступно форме и невыразимо, но враждебно ей, поскольку именно посредством нарушения всех форм оно надеется войти во всеединое по ту сторону всякой обусловленности формы. Для мистика безусловное психологическое родство эстетического и религиозного потрясения может означать лишь симптом дьявольского характера первого. Именно музыка, "самое глубокое" искусство, способна в своей наиболее чистой форме, в инструментальной

музыке, показаться обманчивой в силу своих законов, возникших не во внутреннем царстве духа, явиться как безответственный суррогат религиозного переживания. Известная позиция в данном вопросе Тридентского собора, вероятно, восходит также и к этому ощущению. Искусство становится "обожествлением рукотворного", конкурирующей силой, обманом и наваждением, а изображение и подобие того, что относится к религии, — просто богохульством.

Впрочем, в исторической реальности указанное психологическое родство все время приводило к важным для развития искусства союзам, которые так или иначе заключало с ним большинство религий, и тем систематичнее, чем больше они стремились стать универсальными массовыми религиями и вынуждены были заботиться о воздействии на массы, прибегая к пропаганде эмоционального характера. Непримируемое всего в своем отношении к искусству оставалась, исходя из прагматичности внутреннего противоречия, собственно религиозная виртуозность, как в ее активном аскетическом, так и в ее мистическом варианте, и тем непримиримее, чем больше она подчеркивала надмирный характер царства Божьего или внемирское спасение.

С такой же глубокой непримиримостью, как в эстетической сфере, этика религиозного братства религий спасения относится к величайшей иррациональной жизненной силе, к половой любви. И здесь также эта непримиримость тем глубже, чем сублимированное отношение между полами, с одной стороны, чем последовательнее проводится братская этика спасения — с другой. И здесь первоначальное отношение очень близко. Половой акт часто является составной частью магических оргий, священная проституция (которая ничего общего не имела с мнимым "первобытным промискуитетом") обычно была рудиментом этого состояния, при котором любой экстаз считался "священным". Проституция, как гетеросексуальная, так и гомосексуальная, существовала с давних времен и часто в весьма рафинированных формах (у так называемых первобытных народов встречается трибадия). Переход к узаконенному браку шел через множество промежуточных форм. Понимание брака как экономического союза, обеспечивающего положение

69

женщины и наследственные права детей, а также важное для потусторонней жизни наличие детей, гарантирующее посмертные жертвоприношения, существовало повсеместно еще до эпохи пророков и поэтому ничего общего с аскезой не имеет.

Половая жизнь как таковая имела своих духов и богов, как все другие функции. Известное противодействие она встречала лишь в довольно древнем культовом целомудрии священников, обусловленном, вероятно, тем, что с точки зрения строго стереотипизированного ритуала сексуальность представлялась как некое специфическое господство демона. Однако в дальнейшем не случайно пророчества, а также контролируемые священством сферы жизни почти без серьезных исключений регламентировали половые сношения в форме брака. В этом отражается противоположность всякого рационального регламентирования магической оргастики и всем формам иррационального дурмана. Дальнейшее усиление напряжения определялось моментами развития обеих сторон. В сексуальности это произошло посредством ее сублимирования в "эотику" и в отличие от трезвого натурализма крестьян в сознательно создаваемую внеповседневную сферу. В неповседневную не только и не в смысле чуждой конвенциональности. Рыцарская конвенциональность ведь именно эотику превращает в предмет регулирования. Правда, характерным образом при сокрытии природной и органической основы сексуальности. Внеповседневность заключалась именно в этом развитии в сторону от непосредственного натурализма сексуальности. В своих основаниях и своем значении она была втянута в универсальные связи рационализации и интеллектуализации культуры.

Мы попытаемся представить себе в немногих чертах стадии этого развития и остановимся на примерах, относящихся к Западу.

Выход всего существования человека из органического круговорота крестьянской жизни, растущее обогащение жизни, будь то интеллектуальным или другим надиндивидуальным по своим ценностям содержанием культуры, действовало и в направлении усиления особого значения эотики. Она была поднята до сферы сознательного (в самом высоком смысле) наслаждения. Однако эотика все-таки и именно благодаря этому явилась способом проникнуть в самое иррациональное и вместе с тем самое реальное жизненное ядро по отношению к механизмам рационализации. Степень и характер ценностного акцента, который падал на эотику, исторически во многом менялся. Целостному ощущению воинства владение женщинами и борьба за женщин были близки борьбе за военную добычу и завоевание власти. Для доклассического эллинизма во времена рыцарской романтики эротическое разочарование могло стать, как это было для Архилоха, переживанием с серьезными и длительными последствиями, а похищение женщины —

поводом к героической войне. И еще в отзвуках мифов у трагиков любовь полов выступала как подлинная власть судьбы. Но в целом способность женщины к эротическому переживанию — примером может служить Сафо — оставалась недосягаемой для мужчин. В классической Элладе, в период войск гоплитов, люди мыслили — чему имеются свидетельства — в этой области вполне трезво, скорее даже более трезво, чем образованные китайцы. Нельзя, конечно, утверждать, что они не ведали больше смертельной серьезности половой любви. Но не это, а скорее обратное было характерно для них: вспомним — несмотря на Аспасию — речь Перикла и, наконец, известное изречение Демосфена. Исключительно мужскому характеру этой эпохи "демократии" выраженное в нашем понимании эротическое переживание, в котором женщина выступает как "жизненная судьба", показалось бы едва ли не сентиментальностью школьников. "Товарищ", мальчик стоял в качестве сопровождаемого всем церемониалом любви объекта желания именно в центре эллинской культуры. Поэтому платоновский эрос при всем его великолепии

70

является все-таки в значительной степени умеренным чувством; красота вакхической страсти как таковой официально не была включена в эти отношения.

Возможность проблематичности и трагичности принципиального характера была введена в эротическую сферу прежде всего посредством определенных требований ответственности, которые на Западе связаны с христианством. Ценностный акцент чисто эротического чувства как такового впервые получил свое развитие в культурных условиях феодальных понятий чести, когда в эротически сублимированные сексуальные отношения была привнесена вассальная мистика рыцарей. И больше всего в тех случаях, когда возникали какие-либо комбинации с криптоэротической религиозностью или непосредственно с аскетизмом, как это происходило в средние века. Рыцарская любовь христианского средневековья была, как известно, эротической вассальной службой не девушкам, а исключительно состоящим в браке женщинам; она выражалась (теоретически) в воздержании любовных ночей и казуистическом кодексе обязанностей. Данный кодекс начинался с того — и в этом его резкое отличие от мужского характера эллинской культуры, — чтобы утвердить себя не перед лицом других мужчин, а перед вызывающей эротический интерес "дамой", понятие которой конституируется именно такой функцией. Дальнейшее усиление чувственного характера эротики произошло при переходе от — при всем ее внутреннем различии — все-таки по существу культуры мужского соперничества, близкой в этом отношении античности, от сбрасывающей рыцарский аскетизм конвенциональности Возрождения, например Кортеджано или шекспировского времени, к салонной культуре. Последняя покоилась на убеждении в ценности беседы, для которой открытое или латентное чувство и утверждение в соперничестве с другими мужчинами перед лицом дамы становилось обязательным средством возбуждения. Начиная с *"Lettres portugaises"*¹, реальная женская проблематика любви стала специфическим духовным объектом рынка, а женская любовная корреспонденция — "литературой". Наконец, последнее усилие акцента на эротическую сферу произошло на почве интеллектуальных культур там, где они столкнулись с неприменной аскетической настроенностью профессионализма.

В таких условиях противостояния рациональной повседневности тому, что стало неповседневным, в частности, следовательно, внебрачной половой жизни, могло явиться единственной связью с природным источником жизни человека, полностью вышедшего из круговорота прежнего органического крестьянского существования. Возникшая таким образом сильная акцентировка специфического чувства мирского освобождения от рационального, чувства блаженного триумфа, соответствовала в своем радикализме столь же неодолимо радикальному неприятию, свойственному всем индивидам внемирской и надмирской этики спасения, для которой триумф духа над телом коренился именно в этой сфере и для которой половая жизнь обретала едва ли не единственную неискоренимую связь с животностью. Однако при систематическом обособлении сексуальной сферы в высокое по своей ценности эротическое чувство, преобразующее и претворяющее все чисто животное, это противостояние должно было достигнуть наибольшей резкости и непримиримости именно тогда, когда религия спасения приняла характер религии любви: братства и любви к ближнему; и именно потому, что в этих условиях эротические отношения достигают, по-видимому, самой вершины любви — непосредственного проникновения души одного человека в душу другого. Столь противоположная всему объективному, рациональному, всеобщему безгра

¹ Письма португальской монахини Марианны Алькофорато (1640—1723) к неверному возлюбленному. Напечатанные им в 1669 г., они получили широкую известность. Переведены Рильке и упоминаются в его творчестве.

ничность в готовности отдаться служит здесь особому смыслу, который одно единичное существо связывает в своей иррациональности с этим, и только с этим, единичным существом. Рассмотренный в аспекте эротики указанный смысл, и тем самым ценностное содержание такого отношения, заключается в возможности общности, которая ощущается как полное единение, как исчезновение "ты" и настолько овладевает человеком, что ее "символически" называют таинством. Именно в этом: в бездонной глубине и неисчерпаемости своего переживания, которое не может быть сообщено никакими средствами и близко этим мистическому "обладанию", причем не только по интенсивности переживания, но и по непосредственно ощущаемой реальности, любящий знает, что проник в недоступное никаким рациональным усилиям ядро истинно живого и ускользнул как от холодной мертвечины рациональных установлений, так и от тупой повседневности. В безобъектных (для него) переживаниях мистики он, познавший связь с "самым живым", видит бледное потустороннее царство.

Как осознанная любовь зрелого человека к страстным мечтаниям юноши, относится смертельная серьезность эротики интеллектуализма к рыцарской любви, в отличие от которой она принимает именно природную сферу половой жизни, но принимает сознательно, как ставшую плотью творческую силу. Всему этому радикально, враждебно противостоит последовательная религиозная этика братства. Названное чувство наиболее резко — с точки зрения данной религиозности — не только соперничает с присутствующим в мире чувством спасения как таковым, с полным подчинением надмирному Богу, или этически рациональному божественному порядку, или единственно "подлинному" для нее мистическому прорыву индивидуации, но напряжение усиливается и психологической родственностью этих двух сфер. Высшая эротика находится с известными сублимированными формами героической набожности в отношении психологической и физиологической взаимозаменяемости. В отличие от отношения к рациональному активному аскетизму, отрицающему половую жизнь уже вследствие ее иррациональности, к аскетизму, который воспринимается эротикой как самая враждебная сила, в отношении эротики к мистическому единению с Богом существует некоторая взаимозаменяемость — при наличии грозящей ему смертельной рафинированной мести животного начала или непредвиденного падения из мистического царства Божия в царство слишком человеческого. Именно эта психологическая близость усиливает, конечно, внутреннее ощущение враждебности. С точки зрения каждой религиозной этики братства эротические отношения тем более связаны со специфически рафинированной грубостью, чем они сублимированнее. Они представляются ей неизбежной борьбой, вызванной не только, и не главным образом, ревностью и желанием исключительного обладания, направленного против посягательств других, а в значительно большей степени глубоким, никогда не замечаемым участниками насилием над душой другого человека в виде рафинированного — ибо выступающего как готовность отдаться — собственно наслаждения в другом. Каждая полная эротическая общность ощущает себя как предназначение друг для друга, как судьбу в высшем смысле данного слова, "легитимированную" (в совершенно не этическом смысле) этим. Однако для религии спасения такая "судьба" не что иное: как вспышка случайной страсти.

Созданная таким образом патологическая одержимость, идиосинкразия, нарушение меры и всякой объективной справедливости должны представляться ей самым полным отрицанием братской любви и покорности Богу. Поэтому чувствуя себя "доброй" эйфория счастливой любви, ее дружелюбная потребность видеть весь мир радостным или наделить его в своем наивном стремлении радостью всегда наталкивается (сюда относятся, например, самые последо-

вательные психологические размышления в ранних произведениях Толстого) на холодную насмешку религиозной в своей основе радикальной братской этики. Ибо для нее сублимированная эротика остается отношением, которое, будучи необходимым образом внутренне замкнутым и в высшем смысле субъективным, абсолютно некоммуникабельным, во всех отношениях противоположно религиозно ориентированному братству. Даже оставляя в стороне то обстоятельство, что уже самый ее страстный характер как таковой должен представляться религии спасения недостойной утратой самообладания и ориентации — будь то на рациональную разумность угодных Богу норм или на мистическое "обладание" божественным, — тогда как для эротики подлинная страстность как таковая есть разновидность красоты, а отказ от нее — хула.

Эротическое возбуждение близко по психологическим основаниям и по своему смыслу оргиастической, внеповседневной, но в особом смысле находящейся внутри мира форме религиозности. Признание католической церковью заключения брака, "*copula carnalis*" (плотской связи — лат.), "тайнством" — уступка этому чувству. Под действием внемирской и внеповседневной мистики эротика при сильном внутреннем напряжении легко впадает в результате психологической заменяемости в отношения, служащие суррогатом слияния, за которым может последовать коллапс в сферу оргиастики. Мирской рациональный аскетизм (аскетизм профессионального призвания) признает только рационально регламентированный брак как одно из божественных установлений для безнадежно испорченной "вождедением" твари; в браке надлежит помнить о его рациональных целях — рождении детей, их воспитании и взаимной помощи в обретении благодати. Всякую рафинированность в виде эротики этот аскетизм отвергает как худший вид обожествления твари. Вместе с тем он относит исконно природные, несублимированные половые отношения в крестьянской жизни к рациональным установлениям для тварного: все проявления "страсти" рассматриваются как следы грехопадения, на которые, по выражению Лютера, Бог "смотрит сквозь пальцы", чтобы предотвратить худшее. Что касается внемирского рационального аскетизма (активный аскетизм монахов), то он отвергает как угрожающую спасению дьявольскую силу и брак, и вообще всю сферу половых отношений.

Лучше всего, минуя достаточно грубое лютеровское понимание смысла брака, удалось дать подлинно человеческое толкование его глубокой религиозной ценности квакерской этике (выраженной в письмах Уильяма Пенна к жене). С чисто мирской точки зрения с этой мыслью о взаимной ответственности — гетерогенной, следовательно, чисто эротической сфере категории таких отношений - может быть связано следующее: в сознающей свою ответственность любви, проходящей через все нюансы органической жизни "вплоть до пианиссимо глубокой старости"¹, во внимании друг к другу и ощущении вины друг перед другом (в гетевском смысле) может заключаться нечто неповторимое и высокое. Жизнь редко дает это полностью; пусть тот, кому такое дано, говорит о счастье и милости судьбы, но не о своей "заслуге". Отказ от всякого непосредственного переживания всего того, что дает нам существование в искусстве и эротике, само по себе лишь негативное отношение. Однако не вызывает сомнения и тот факт, что оно могло усилить интенсивность энергии людей, которые вступали на путь рациональных свершений, как этических, так и чисто интеллектуальных.

Но сильнее и принципиальнее всего была осознанная противоположность религиозности сфере познавательного мышления. Несломленное единство этого существует в области магии и магической картины мира, с которой мы познако

¹ Эти слова стоят в посвящении жене Макса Вебера Марианне Вебер его трехтомной работы "Статьи по социологии религии".

мились в Китае. Далеко идущее взаимное признание возможно и в метафизической спекуляции, хотя она легко переходит в скепсис. В области религиозного мышления часто бытовало представление, что чисто эмпирические, далее естественнонаучные исследования скорее могут соответствовать религиозным интересам, чем философия. Это прежде всего относится к протестантизму. Там, где рациональное эмпирическое исследование последовательно проводило расколдование мира и превращало его в основанный на каузальности механизм, оно со всей остротой противоречило этическому постулату, согласно которому мир упорядочен Богом и, следовательно, этически осмысленно ориентирован. Ибо эмпирически и тем более математически ориентированное воззрение на мир принципиально отвергает любую точку зрения, которая исходит в своем понимании мира из проблемы "смысла". С ростом рационализации эмпирических наук религия все больше вытесняется из области рационального в область иррационального и становится теперь иррациональной и антирациональной надличностной силой.

Мера осознанности или, во всяком случае, последовательности в ощущении этой противоположности, правда, очень различна. Можно допустить, что Афанасий выставил, как утверждается, свой совершенно абсурдный с рациональной точки зрения тезис в борьбе против большинства эллинских философов действительно и для того, чтобы принудить установить четкую границу в рациональном дискутировании. Однако вскоре объектом рационального обоснования и дискуссии стала даже Троица. И именно из-за кажущегося непримиримым противоречия религия, как пророческая, так и церковная, постоянно оказывается в тесной связи с рациональным интеллектуализмом. Чем дальше она от магии или чисто созерцательной мистики,

чем в большей степени она становится "учением", тем больше она нуждается в рациональной апологетике. От колдунов, которые повсюду были типичными хранителями мифов и легенд о героях — поскольку они участвовали в воспитании и обучении молодых воинов и стремились пробудить в них героический экстаз и веру в возрождение героев, — священнослужители, будучи единственными, кто способен хранить традиции, заимствовали функцию обучения молодежи законам, а часто и технике управления, прежде всего письменности и счету. Чем больше религия становилась книжным учением, тем больше она, провоцируя, возбуждала свободное от влияния церкви рациональное светское мышление. Светское мышление способствовало появлению враждебных священнослужителям пророков, а также мистиков и сектантов, ищущих спасения вне церкви, и, наконец, скептиков и враждебных религиозному верованию философов, на что церковь вновь отвечала рационализацией апологетики. В принципе антирелигиозный скепсис был распространен в Китае, в Египте, в Ведах, в иудейской литературе после вавилонского пленения не менее, чем в наши дни. Аргументы почти не изменились. Поэтому монополизация воспитания молодежи стала для церкви центральной проблемой. С ростом рационализации политического управления ее власть увеличилась. Подобно тому как вначале в Египте и Вавилоне только церковь давала государству писцов, так она поставляла их в средние века с введением в управление письменности.

Из всех значительных педагогических систем только конфуцианство и средиземноморская античность не знали этой власти духовенства, первое благодаря господству государственной бюрократии, вторая, наоборот, благодаря полному отсутствию бюрократического управления. В других местах священство постоянно осуществляло обучение. Однако не только такие специфические интересы церкви обусловили постоянно возобновляющуюся связь религии с интеллектуализмом, но и внутренняя необходимость, возникающая из рационального характера религиозной этики и специфически интеллектуальной потребности в спасении. В результате каждая религия в своей психологической и мыслительной основе и в своих прак

74

тических выводах по-разному относилась к интеллектуализму, без того, однако, чтобы когда-либо могла исчезнуть та противоположность, которая связана с неизбежным различием в понимании мира. Нет ни одной цельной, выступающей в качестве жизненной силы религии, которая в каком-либо своем проявлении не потребовала бы "жертвования интеллектом" в силу положения "*credo non quod, sed quia absurdum*" ("верую, ибо это абсурдно" (приписывается Тертуллиану) — *лат.*).

Вряд ли необходимо, да это и невозможно, характеризовать здесь отдельные стадии противоречия между религией и интеллектуальным познанием. Религия спасения защищается от нападков интеллекта наиболее принципиально, конечно, посредством следующего возражения: ее познание происходит в другой сфере и по своему характеру совершенно иного рода, чем познание, доступное интеллекту. Она дает не интеллектуальное знание о сущем или нормативно значимом, а наиболее глубокое восприятие мира с помощью непосредственного постижения его "смысла". И открывает она этот смысл не средствами рассудка, а благодаря харизме озарения, доступной лишь тому, кто с помощью данной ему техники способен освободиться от ведущего на ложный путь суррогата знания, созданного впечатлением от чувственного мира, от безразличных для спасения пустых абстракций рассудка, и подготовиться к единственно практически важному постижению смысла мира и собственного существования. Во всех попытках философии показать этот последний смысл и постигающую его (практическую) позицию, а также в попытках получить интуитивное представление, которое, исходя из других принципов, также касается, однако, "бытия" мира, религия спасения видит лишь желание интеллекта преступить границы собственной закономерности, и прежде всего — специфический продукт того рационализма, которого так старается избежать интеллектуализм. Однако религия спасения может быть обвинена в непоследовательности ее собственной позиции, как только она отказывается от некоммуникабельности мистического переживания, для которого, если оно последовательно, мыслимы только средства достигнуть его как события, а не его адекватного сообщения и демонстрации другим. А эта опасность грозит религии при каждой попытке воздействовать на мир, как только она принимает характер пропаганды. Столь же опасны и все попытки церкви рационально истолковать смысл мира, которые тем не менее постоянно возобновляются.

В общем "мир" может сталкиваться с религиозными постулатами различным образом, и каждая такая точка зрения всегда наиболее полно свидетельствует о характере стремления к спасению.

Потребность в спасении, сознательно культивируемая в качестве содержания религиозности, всегда и повсюду возникала как следствие попытки систематической практической

рационализации реальностей жизни, хотя такое соотношение не во всех случаях было одинаково различимо. Другими словами, как следствие притязания (которое на этой стадии становится специфической предпосылкой любой религии) показать, что мировое устройство, во всяком случае постольку, поскольку оно затрагивает интересы людей, носит в той или иной мере осмысленный характер. Сначала оно возникло естественно, как следствие проблемы несправедливости страдания, как постулирование справедливого распределения индивидуального счастья в мире. В основе лежала тенденция постепенного перехода к мысли о бренности мира. Ибо чем интенсивнее рациональное мышление занималось проблемой справедливого распределения благ по заслугам, тем невозможнее представлялось ее мирское решение и тем вероятнее и тем осмысленнее решение внемирское. Мир как он есть мало заботится, насколько можно заметить, об этом постулате. Ведь не только неравенство, этически не мотивированное в распределении счастья и горя, выравнивание чего представлялось возможным, но и

75

самый факт существования страдания как такового иррационален в своей сущности. Ведь общее его распределение могло бы быть объяснено разве что проблемой еще более иррациональной — происхождением греха (который в учении пророков и церкви рассматривается как причина страдания, необходимого для наказания и воспитания человека). Однако мир, созданный для греха, представляется в этическом отношении еще несовершеннее, чем мир, обреченный на страдание. Для этического постулата было, во всяком случае, несомненно абсолютное несовершенство мира. Только этим несовершенством могла быть оправдана и его преходящность. Однако такое оправдание еще в большей степени уничтожало ценность мира, ибо преходящим было не только не имеющее ценности и даже не преимущественно оно. С того момента, как утвердилось представление о вечности времени, вечном Боге и вечном порядке вещей вообще, то, что гибель и смерть уравнивали существование лучших и худших людей и вещей, могло быть воспринято как доказательство ничтожной ценности даже величайших мирских благ.

Этическое неприятие эмпирического мира еще более усилилось, когда в отличие от мирских ценностей высшие ценности обрели значение "вневременных", и их реализация в рамках "культуры" стала независимой от реализации во времени. Теперь в рамках религиозного учения могла утвердиться концепция, значительно более существенная, чем мысль о несовершенстве и бренности мирских благ вообще, так как она обесценивала именно те "культурные ценности", которым обычно придавалось наибольшее значение. Ведь на всех них лежала неустраняемая печать смертного греха. Они связаны с харизмой духа или вкуса, и приверженность им неизбежно предполагает формы бытия, неприемлемые для требования братства; совместить их можно только с помощью самообмана. Границы образования и культуры вкуса — самые резкие и непреодолимые из всех сословных различий. Теперь грех стал не случайным явлением, а составной частью всей культуры в целом, всей деятельности культурного мира и, наконец, всей жизни вообще. Именно наивысшее, что может предложить земной мир, оказалось обременено наибольшей виной. Внешний порядок социального сообщества можно было сохранить лишь — и тем в большей степени, чем больше он приближался к государственному космосу, — посредством жестокой власти, только номинально и спорадически заинтересованной в справедливости, во всяком случае лишь поскольку это допускалось собственным *ratio*, в результате чего все время возникают все новые насильственные акции внутри и извне и сверх того изыскиваются еще надуманные предлоги для них, что может означать только явное или, того хуже, фарисейски сокрытое отсутствие любви. Объективированный экономический космос, следовательно, высшая рациональная форма необходимого для каждой мирской культуры обеспечения материальными благами в корне лишен любви.

Все виды деятельности в упорядоченном мире обременены равной виной. Скрытая и сублимированная жестокость, враждебная братству идиосинкрзия и иллюзии, препятствующие справедливой оценке, неизбежно связаны с половой любовью, и чем больше ее власть, тем они сильнее и вместе с тем или тем в большей степени не замечаются или фарисейски скрываются. Рациональное знание, к которому этическая религиозность сама апеллировала, автономно создавало внутри мира, следуя собственным нормам, космос истин, который не только не имел ничего общего с систематизированными постулатами религиозной этики, гласящими, что мир как космос удовлетворяет ее требованиям или позволяет обнаружить какой-либо смысл, но принципиально отвергал это притязание. Космос природной каузальности и постулированный космос этической каузальности уравнивания резко противоречили друг другу. И хотя наука, сформи

ровавшая первый, не могла достоверно обосновать собственные последние предпосылки, она выступила во имя "интеллектуальной честности" с притязанием на единственную возможную форму понимания мира. При этом интеллект, подобно всем культурным ценностям, создал независимую от всех личных этических качеств людей, следовательно, лишенную чувства братства элиту, владеющую рациональной культурой. Однако с обладанием культурой — высшим для "мирского человека" — связано, помимо его этической обремененности виной, нечто еще более это обладание обесценивающее, а именно: бессмысленность, с очевидностью проступающая, если подходить к нему с его собственным мерилom. Бессмысленность чисто мирского самоусовершенствования человека, его стремления достигнуть вершин культуры, бессмысленность этой величайшей ценности, к которой может быть сведена "культура", следовала для религиозного мышления уже из очевидной бессмысленности — с самой мирской точки зрения — смерти, придающей именно в условиях "культуры" окончательный акцент бессмысленности жизни. Крестьянин мог умереть, чувствуя, что он "насыщен жизнью", как Авраам. Феодал и воин также. Ибо тот и другой совершили круговорот своей жизни, за пределы которой они не выходили.

В известном смысле они выполнили свое земное предназначение, проистекающее из наивной однозначности содержания их жизни. Но стремящийся к самоусовершенствованию в смысле присвоения или создания "культурных ценностей" "образованный" человек этим не удовлетворяется. Конечно, он мог "устать от жизни", но не "насытиться жизнью", считая, что завершил ее цикл. Ибо его совершенствование в принципе столь же безгранично, как и совершенствование культурных ценностей. И чем больше дифференцировались и множились культурные ценности и цели самоусовершенствования, тем ничтожнее становилась та доля культуры, которую в течение конечной жизни мог пассивно в качестве творящего усвоить человек. Тем меньше вероятности было в том, что действующий в рамках этого внешнего или внутреннего космоса культуры человек может воспринять всю культуру в ее совокупности или в каком-либо смысле "существенное" в ней, масштаб чего к тому же отсутствует, что, следовательно, "культура" и стремление к ней могут иметь для него какой-либо смысл в мирском понимании. Безусловно, "культура" состояла для отдельного человека не в количестве воспринятых им "культурных ценностей", а в соответствующем их отборе, однако нет никакой гарантии в том, что этот отбор получит свое осмысленное завершение именно в "случайный" момент смерти. А если человек высокомерно отказывается от жизни — "довольно, жизнь дала мне все (или отказала мне во всем), ради чего стоило жить", — то эта гордыня должна представляться религии спасения кощунственным небрежением предначертанными Богом путей и судьбой: ни одна религия спасения не оправдывает "самовольную смерть", которую прославляли только философы.

С этой точки зрения всякая "культура" представляется выходом человека из органически предначертанного ему цикла естественной жизни, вследствие чего он с каждым шагом обречен все больше погружаться в гибельную бессмысленность; что же касается служения культуре, то чем больше оно становится священной задачей, "призванием", тем более превращается в бессмысленное преследование целей, не имеющих никакой ценности и к тому же преисполненных противоречий, антагонистических по отношению друг к другу.

Мир как сосредоточие несовершенства, несправедливости, страдания, греха, преходящести, обремененной виной и становящейся все более бессмысленной в своем развитии и дифференцировании культуры, такой мир должен был с чисто этической точки зрения казаться религии полностью лишенным в своем существовании божественного "смысла" и ценности. На эту утрату ценности —

следствие конфликта между рациональным притязанием и действительностью, рациональной этикой и частью рациональными, частью иррациональными ценностями, конфликта, который с каждым выявлением специфического своеобразия каждой встречающейся в мире особой сферы казался все более резким и неразрешимым, — потребность в "спасении" реагировала следующим образом: чем систематичнее становилось размышление о "смысле" мира, чем рациональнее в своей внешней организации самый этот мир, чем сублимированное осознанное переживание его иррационального содержания, тем дальше от мира, тем более чуждым всей упорядоченности жизни становилось то, что составляет специфическое содержание религиозности. И к этому вело

не только теоретическое мышление, направленное на расколдование мира, но именно попытка религиозной этики практически рационализировать мир в этическом смысле.

И наконец, в свете указанного конфликта специфически интеллектуальные, мистические поиски спасения сами подпали под власть мирского отсутствия братства. С одной стороны, эта харизма была доступна отнюдь не всем, и поэтому по своему смыслу являла собой аристократизм высшей потенции — аристократизм религиозного спасения. И внутри рационально организованной для профессиональной деятельности культуры вообще не оставалось места для акосмического братства (исключение составляли экономически независимые слои): попытка вести в технических и социальных условиях рациональной культуры жизнь Будды, Иисуса, Франциска заранее обречена на неудачу.

Отдельные виды этики спасения в прошлом с их отрицанием мира могут быть отнесены к самым различным разделам чисто рационально конструированной здесь шкалы. Помимо многочисленных конкретных обстоятельств, от которых это зависело и выявить которые в теоретическом построении невозможно, определенную роль играл также и рациональный элемент — структура той теодицеи, посредством которой метафизическая потребность найти в этих непреодолимых различиях, несмотря на все, некий общий смысл, воздействовала на само сознание этих противоречий. Из трех видов теодицеи, определенных нами в вводных замечаниях как единственно последовательные, в достаточной степени удовлетворить данную потребность мог дуализм. Испокон веку и во все времена сосуществование и противопоставление силы света, истины, чистоты и добра силе тьмы, лжи, нечести и зла были в конечном итоге только непосредственной систематизацией магического* плюрализма духов и их разделения на добрых (полезных) и злых (вредных), предварительной ступенью к противоположности богов и демонов. В той пророческой религии, которая наиболее последовательно провела данную концепцию, в учении Заратустры, дуализм непосредственно примыкал к магической противоположности "чистого" и "нечистого", в которую вошли все добродетели и пороки. Это означало отсутствие веры во всемогущество Бога, преградой которому служила противостоящая ему сила. И действительно, теперешние последователи зороастризма (парсы) в самом деле отказались от дуализма, так как постоянно ощущать подобную границу было невыносимо. Если в наиболее последовательной эсхатологии мир чистого и нечистого, из смещения которых произошел противоречивый эмпирический мир, навсегда разделены на два царства, то в наши дни надежда на спасение приводит к вере в победу бога чистоты и добра, подобно тому как в христианстве спаситель побеждает дьявола. Эта более непоследовательная форма дуализма вошла в народное, по всему миру распространенное представление о рае и аде. Оно позволяет восстановить суверенную власть Бога над злым духом, которого он сам сотворил, считать, что тем самым спасено всемогущество Бога; однако, сохраняя веру во всеведение Бога, приходится явно или скрыто жертвовать полнотой Его любви, которой невозможно приписать создание силы, радикального зла, тем более

78

допущение греха и вечных мук ада, грозящих в вечности сотворенному Богом конечному созданию за грехи во временной жизни. Последовательным было бы отказаться от представления о всеблагости Бога. Этот вывод и сделан в учении о предопределении. Признание невозможности определить божественные помыслы человеческими понятиями означало трезвый отказ от доступности человеку смысла мира, что положило конец всякой проблематике такого рода. Вне круга виртуозной религиозности данное учение в его последовательности сохранялось недолго. Именно потому, что оно (в отличие от веры в иррациональное могущество "судьбы") требует признания провиденциального, следовательно, так или иначе рационального предопределения тех, кто не избран, не только к гибели, но и к сфере зла, и вместе с тем требует применения к ним наказания, то есть этической категории.

О значении веры в предопределение речь идет в первой работе этого сборника. Дуализм зороастризма мы рассматриваем ниже, причем кратко, поскольку число его адептов невелико. Его можно было бы здесь вообще опустить, если бы влияние персидского учения о страшном суде, демонах и ангелах на поздний иудаизм не имело столь большого исторического значения.

Третьей выдающейся теодицеей, выдающейся как по своей последовательности, так и по чрезвычайно важному метафизическому пониманию, была религиозность индийских интеллектуалов, соединившая виртуозность спасения собственными силами с универсальной доступностью, самое строгое неприятие мира с органической социальной этикой, созерцание как высший путь к спасению с мирской этикой призвания.

Раздел шестой. РЕЛИГИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ДИНАМИКА

1. ПРОТЕСТАНТИЗМ И КАПИТАЛИЗМ

М. Вебер*

Современный человек, дитя европейской культуры, неизбежно и с полным основанием рассматривает универсально-исторические проблемы с вполне определенной точки зрения. Его интересует прежде всего следующий вопрос: какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли такие явления культуры, которые развивались — по крайней мере как мы склонны предполагать, — в направлении, получившем универсальное значение.

Только на Западе существует наука на той стадии развития, "значимость" которой мы признаем в настоящее время. Эмпирические знания, размышления о проблемах жизни и мироздания, философская, а также глубокая теологическая мудрость жизни, познание и наблюдения поразительной точности, — все это существовало и в других странах, прежде всего в Индии, Китае, Вавилоне и Египте (хотя полное развитие систематической теологии связано с христианством, находившимся под влиянием эллинизма, подступы к ней обнаруживаются в исламе и в ряде индийских сект). Однако ни вавилонская, ни какая-либо иная культура не знали математического обоснования астрономии, его дали лишь эллины... В индийской геометрии отсутствовало рациональное "доказательство" — оно также является продуктом эллинского духа, как, впрочем, и механика, и физика. Естественным наукам Индии, чрезвычайно развитым с точки зрения эмпирического знания, не известны ни рациональный эксперимент, ни современные лаборатории... Ни одна культура, кроме западной, не знает рациональной химии. Высокоразвитая китайская историография лишена прагматизма, укоренившегося на Западе со времен Фукидида. У Макиавелли есть предшественники в Индии. Однако ни в одном учении о государстве, возникшем в странах Азии, нет ни систематики, подобной аристотелевой, ни рациональных понятий вообще. Несмотря на все то, что сделано в области права в Индии (школа Мимансы), несмотря на ряд обширных кодификаций, созданных преимущественно в Передней Азии, и на появившиеся в Индии и других странах сборники обычного права, здесь нет того, что позволило бы говорить о рациональной теории права, нет строго юридических схем и форм юридического мышления, присущих римскому и сложившемуся на его основе западному праву. Феномен, подобный каноническому праву, — также порождение Запада.

Аналогично обстоит дело в области искусства. Музыкальный слух у других народов был, пожалуй, тоньше, чем у современных народов Запада, и, уж во всяком случае, не менее тонким. Полифония различных типов была широко распространена во всем мире, сочетание ряда инструментов, ведение методической линии мы находим повсюду. Все наши рационально вычисленные интервалы

* Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр. произв. М., 1990. С. 44-59, 104—107, 193—208.

известны были и за пределами Запада. Однако рациональная гармоническая музыка — как контрапункт, так и аккордово-гармоническая фактура, — оформление звукового материала на основе трех главных трезвучий и гармонической терции, наш хроматизм и энгармонизм, которые со времен Возрождения получили (вместо прежнего толкования в пространственных представлениях) свое гармоническое рациональное обоснование, наш оркестр с его струнным квартетом в качестве главного стержня и с организацией группы духовых инструментов, генерал-бас, наше нотное письмо, введение которого и сделало, собственно говоря возможным композицию заучивания современных музыкальных произведений, то есть вообще их существование во времени, сонаты, симфонии, оперы (хотя программная музыка, тембр, альтерация звука, хроматизм как выразительные средства музыки были известны многим народам) и необходимые для их исполнения инструменты: орган, фортепиано, скрипка, — все это существовало только на Западе.

Стрельчатая арка как декоративный элемент была известна многим народам Азии и античного мира; небезызвестен был, вероятно, на Востоке и стрельчатый крестовый свод. Однако рациональное использование готического свода как средства распределения тяжести и перекрытия любых пространственных форм — прежде всего в качестве конструктивного принципа

монументальных строений, — как основы стиля, включающего в себя в виде декоративного элемента скульптуру и живопись и созданного в средние века, не встречается нигде, кроме Запада. Не известны вне Запада и решение проблемы купола (хотя технические основы его заимствованы у народов Востока), и тот вид "классической" рационализации искусства в целом — в живописи посредством рационального использования линейной и воздушной перспективы, — который был создан у нас Возрождением. Книгопечатание существовало в Китае. Однако печатная литература, то есть литература, рассчитанная только на печать, возможная только с момента появления печатного станка, прежде всего пресса, периодика, возникла на Западе. Всевозможные высшие учебные заведения, в том числе и такие, которые формально напоминают наши университеты и академии, существовали у разных народов (Китай, страны ислама). Но лишь Западу известна рациональная и систематическая, то есть профессиональная, научная деятельность, специалисты-ученые в том специфическом современном смысле, который предполагает их господствующее в данной культуре положение, прежде всего в качестве специалистов-чиновников — опоры современного западного государства и современной западной экономики.

В других культурах обнаруживаются лишь начатки этого явления, но нигде не обрело оно столь конструктивного для социального устройства значения, как на Западе. Конечно, "чиновник", даже специализировавшийся в определенной области, издавна известен различным культурам. Однако полной зависимости всей жизни, всех ее политических, технических и экономических предпосылок от организации профессионально подготовленных чиновников, подчинения всего человеческого существования технически, коммерчески и прежде всего юридически образованным государственным чиновникам, которые являются носителями основных повседневных функций социальной жизни, не было ни в одной стране, кроме современного Запада. Организация политических и социальных групп в сословия была широко распространена. Однако уже сословное государство — *rex et regnum* (король и королевство — *лат.*) в западном понимании — известно только Западу. И наконец, парламенты с их периодически избираемыми "народными представителями", с их демагогией и господством партийных лидеров в качестве ответственных перед парламентом "министров" возникли на Западе, хотя "партии" как организации, направленные на захват политической власти и общественно

политического влияния, безусловно, были известны во всем мире. Вообще "государство" как политический институт с рационально разработанной "конституцией", рационально разработанным правом и ориентированным на рационально сформулированные правила, на "законы", управлением чиновников-специалистов в данной существенной комбинации решающих признаков известны только Западу, хотя начатки всего этого были и в других культурах.

Так же обстоит дело с самым могучим фактором нашей современной жизни — капитализмом.

"Стремление к предпринимательству", "стремление к наживе", к денежной выгоде, к наибольшей денежной выгоде само по себе ничего общего не имеет с капитализмом. Это стремление наблюдалось и наблюдается у официантов, врачей, кучеров, художников, кокотов, чиновников-взяточников, солдат, разбойников, крестоносцев, посетителей игорных домов и нищих — можно с полным правом сказать, что оно свойственно *all sorts and conditions of men* (людям всех типов и сословий — *англ.*) всех эпох и стран мира, повсюду, где для этого существовала или существует какая-либо объективная возможность. Подобные наивные представления о сущности капитализма принадлежат к тем истинам, от которых раз и навсегда следовало бы отказаться еще на заре изучения истории культуры. Безудержная алчность в делах наживы ни в коей мере не тождественна капитализму и еще менее того его "духу". Капитализм может быть идентичным обузданию этого иррационального стремления, во всяком случае, его рациональному регламентированию. Капитализм безусловно тождествен стремлению к наживе в рамках непрерывно действующего рационального капиталистического предприятия, к непрерывно возрождающейся прибыли, к рентабельности. И таковым он должен быть. Ибо в рамках капиталистической системы хозяйства предприятие, не ориентированное на рентабельность, неминуемо осуждено на гибель.

Попытаемся дать рассматриваемому явлению более точное определение, чем это обычно делается. "Капиталистическим" мы здесь будем называть такое ведение хозяйства, которое основано на ожидании прибыли посредством использования возможностей обмена, то есть мирного (формально) приобретательства. Основанное на насилии (как формально, так и по существу), приобретательство следует своим особым законам и нецелесообразно (хотя это и нельзя воспретить) подводить его под одну категорию с той деятельностью, которая в конечном

итоге ориентирована на возможность получения прибыли посредством обмена. Там, где существует рациональное стремление к капиталистической прибыли, там соответствующая деятельность ориентирована на учет капитала (*Kapitalrechnung*). Это значит, что она направлена на планомерное использование материальных средств или личных усилий для получения прибыли таким образом, чтобы исчисленный в балансе конечный доход предприятия, выраженный материальными благами в их денежной ценности (или, если речь идет о постоянно действующем предприятии, периодически исчисляемая в балансе стоимость материальных благ в денежной ценности), превышал "капитал", то есть стоимость использованных в предприятии материальных средств (в постоянно действующем предприятии превышал бы их при каждом составлении баланса). При этом не имеет значения, идет ли речь о товарах *in natura*, переданных в форме комменды купцу, отправляющемуся в путешествие, — доход в этом случае может быть выражен только в товарах *in natura*, полученных в результате торговых сделок, — или о промышленном предприятии, чьи компоненты в виде строений, машин, капитала, сырья, полуфабрикатов и готовых продуктов являются как бы воплощением требований, ответом на которые должны быть определенные обязательства. Решающим для всех этих типов приобретательства является учет капитала в денежной форме, будь то в виде

82

современной бухгалтерской отчетности, будь то в форме самого примитивного и поверхностного подсчета.

Такого рода исчисления совершаются на начальной стадии при составлении баланса, предшествуют каждому мероприятию в виде калькуляции, служат средством контроля и проверки целесообразности отдельных действий и помогают установить размер "прибыли" при завершении мероприятия. При заключении торговой сделки типа комменды первоначальный учет сводится к установлению стоимости переданных товаров, которая должна быть признана всеми ее участниками (это, разумеется, не относится к тем случаям, когда доля участников комменды выражена в денежной форме). Завершающая стадия — оценка наличных товаров, на основании которой устанавливается доля прибыли или убытка отдельных участников комменды. Калькуляция же при рациональном ведении дел лежит в основе каждого действия торговца, получившего комманду. Отсутствие точного расчета и оценки (обычно они производятся приблизительно в соответствии с традицией и привычкой) наблюдается и по сей день в тех случаях, когда нет прямой необходимости произвести точный расчет. Однако это характеризует лишь степень рациональности капиталистического предприятия.

Для определения понятия важно лишь то, что хозяйственная деятельность действительно ориентирована на сопоставление дохода и издержек в денежном выражении, как бы примитивно это ни совершалось. В этом смысле "капитализм" и "капиталистические" предприятия с достаточно рациональным учетом движения капитала существовали во всех культурных странах земного шара — насколько мы можем судить по сохранившимся источникам их хозяйственной жизни: в Китае, Индии, Вавилоне, Египте, в средиземноморских государствах древности, средних веков и нового времени. Существовали не только отдельные изолированные предприятия, но и целые хозяйства, полностью ориентированные на непрерывное возникновение новых капиталистических предприятий, и постоянные "промыслы", хотя именно торговля долгое время не носила характер нашего постоянно действующего предприятия, а была, по существу, только серией торговых сделок; лишь постепенно в отдельных отраслях установилась та внутренняя связь, которая стала характеризовать именно деятельность крупных торговцев. Очевидно, что капиталистические предприятия и капиталистические предприниматели, занятые не только временно, но и постоянно на данном предприятии, существуют издавна и имели повсеместно весьма широкое распространение.

Однако возникший на Западе капитализм приобрел новое значение, и, что особенно важно, появились такие его типы, формы и направления, которых ранее нигде не было. Во всем мире существовали торговцы; крупные и розничные, занятые местной торговлей и торговлей иноземной, производились ссудные операции всех видов, были банки с самыми различными функциями, по существу напоминающими западные банки XVI в., морская ссуда, комманды и подобные им сделки и ассоциации были широко распространены и в виде постоянно действующих предприятий. Повсюду, где государственные учреждения нуждались в денежных средствах, появлялся займодавец — так было в Вавилоне, Элладе, Индии, Китае и Риме. Он финансировал войны и морской разбой, всевозможные поставки и строительство при освоении заморских стран, выступал в качестве колонизатора, плантатора, использующего труд рабов или рабочих

(подвергавшихся прямой или скрытой эксплуатации), получал на откуп домены, должности и в первую очередь налоги, финансировал вождей партий, чтобы они могли быть избраны, и кондотьеров, чтобы они могли вести гражданские войны. И наконец, заимодавец выступал в качестве "спекулянта" во всевозможных денежных операциях. Представители такого рода предпринимательства — капиталистические авантюристы — существовали во всем мире. Их шансы на успех (вне торговых, кредитных

83

и банковских операций) либо носили обычно чисто иррационально-спекулятивный характер, либо были ориентированы на насилие, прежде всего на добычу; эта добыча могла извлекаться непосредственно в ходе военных действий или посредством длительной фискальной эксплуатации государственных подданных.

Капитализм грюндеров, крупных спекулянтов, колонизаторов и финансистов часто сохраняет ряд подобных черт и в современной действительности Запада даже в мирное время; особенно же близок к нему капитализм, ориентированный на войну. Отдельные — лишь отдельные — черты крупной международной торговли в наши дни, как, впрочем, и в прошлом, также родственны авантюристическому капитализму. Однако наряду с этим типом капитализма Западу нового времени известен и другой, нигде более не существовавший, — рациональная капиталистическая организация свободного (формально) труда. В других странах существовали лишь отдельные предпосылки подобной организации. Так, организация несвободного труда достигла известной рационализации на плантациях, в очень ограниченной степени — в античных эргастериях и, пожалуй, в еще меньшей — в феодальных поместьях и мастерских феодалов или на заре нового времени в домашнем ремесле, где работали крепостные и зависимые от феодалов люди. Что касается свободного труда, то за пределами Запада мы лишь в отдельных случаях располагаем данными о наличии "домашней промышленности", повсеместно же применение труда наемных работников не только не привело к созданию мануфактур, но даже не создало рациональной организации для обучения ремеслу наподобие средневековых цехов Запада. Исключения составляют очень немногочисленные и совершенно специфические, во всяком случае, в корне отличные от современных предприятия, прежде всего в рамках государственных монополии. Однако ориентированная на товарный рынок, а не на политическую борьбу или иррациональную спекуляцию рациональная организация предприятия — не единственная особенность западного капитализма.

Современная рациональная организация капиталистического предприятия немыслима без двух важных компонентов: без господствующего в современной экономике отделения предприятия от домашнего хозяйства и без тесно связанной с этим рациональной бухгалтерской отчетности. Отделение места производства и продажи товаров от местожительства производителей встречается и в других странах и в другие эпохи (примером может служить как восточный базар, так и античные эргастерии). Капиталистические ассоциации, осуществляющие калькуляцию в рамках отдельного предприятия, мы также находим в ряде стран Востока и античного мира. Однако по сравнению с современной автономией промышленных предприятий это не более чем начатки. Прежде всего потому, что в них полностью отсутствуют (или лишь намечаются) внутренние средства этой автономии: рациональная бухгалтерская отчетность и юридически оформленное разделение капитала предприятия и личного имущества предпринимателя. Тенденция развития повсюду вела здесь к тому, что в рамках крупного землевладения, в домохозяйстве ("ойкосе") правителей и феодалов возникали ремесленные предприятия, и тенденция эта, как показал уже Родбертус, носит совершенно иной характер, даже прямо противоположный характер, несмотря на некоторое поверхностное сходство с описываемой нами.

Однако свое нынешнее значение все особенности западного капитализма в конечном итоге обрели лишь благодаря капиталистической организации труда. С этим связана и так называемая "коммерциализация", то есть появление ценных бумаг и биржи, рационализировавшей спекуляцию. Ибо без рациональной капиталистической организации труда все особенности капитализма, в том числе тенденция к коммерциализации, и в отдаленной степени не получили бы того значения, которое они обрели впоследствии (если они вообще были возможны).

84

Прежде всего они не оказали бы такого влияния на социальную структуру общества и все связанные с ней специфические проблемы современного Запада. Точная калькуляция — основа всех последующих операций — возможна лишь при использовании свободного труда. Поскольку за пределами Запада не было рациональной организации труда, постольку (и потому) остальные

страны мира не знали и рационального социализма. Безусловно, что так же, как всему миру известны были городское хозяйство, продовольственная политика городов, меркантилизм, социальная политика правителей, рационализация, регулирование хозяйства, протекционизм и теории *Laissez-faire* (в Китае), известны были и коммунистические, и социалистические хозяйства самых различных видов: коммунизм, обусловленный семейными, религиозными или военными причинами; государственносоциалистические (в Египте), монополистически-картельные и потребительские организации всевозможных типов. Однако так же, как понятие "бюргер" не существовало нигде, кроме Запада, а понятия "буржуазия" нигде, кроме современного Запада, — несмотря на то, что повсюду существовали когда-то привилегии городского рынка, цехи, гильдии и прочие юридически оформленные различия города и деревни — нигде, кроме Запада, не было и не могло быть "пролетариата" как класса, поскольку не было рациональной организации свободного труда в форме предприятия. Издавна в самых различных формах существовала "классовая борьба" между кредиторами и должниками, землевладельцами и обезземеленными крестьянами, зависимыми людьми или арендаторами, представителями торговых слоев и потребителями или землевладельцами. Однако даже та борьба, которая велась в средние века на Западе между скупщиками и ремесленниками, в других странах существовала лишь в зачаточном состоянии. За пределами Запада полностью отсутствует характерная для современного мира противоположность между крупными промышленниками и свободными наемными рабочими. Поэтому нигде, кроме Запада, не могла сложиться та проблематика, которая свойственна современному социализму.

Следовательно, для нас в чисто экономическом аспекте главной проблемой всемирной истории культуры является не капиталистическая деятельность как таковая, в разных странах и в различные периоды меняющая только свою форму; капитализм по своему типу может выступать как авантюристический, торговый, ориентированный на войну, политику, управление и связанные с ними возможности наживы. Нас интересует возникновение буржуазного промышленного капитализма с его рациональной организацией свободного труда, а в культурно-историческом аспекте — возникновение западной буржуазии во всем ее своеобразии, явление, которое, правда, находится в тесной связи с возникновением капиталистической организации труда, но не может считаться полностью идентичным ему. "Буржуазия" в сословном смысле существовала и до возникновения специфически западного капитализма. Правда, только на Западе. Совершенно очевидно, что специфический современный капитализм в значительной степени связан с развитием техники и созданными ею новыми возможностями. В настоящее время его рациональность в большей мере обусловлена исчисляемостью решающих технических факторов, которые образуют основу точной калькуляции, а это, в сущности, означает, что такая рациональность зиждется на своеобразии западной науки, прежде всего естественных наук с их рациональными математическими обоснованиями и точными экспериментальными методами. Развитие этих наук и основанной на них техники в свою очередь стимулировалось и стимулируется поныне теми преимуществами, которые представляются в ходе практического применения в капиталистической экономике результатов естественнонаучного исследования. Правда, возникновение западноевропейской науки обусловлено не этими явлениями. Уже в Индии был известен позиционный принцип, индийцы

знали и алгебру, они же изобрели десятичную позиционную систему счисления, которая была использована развивающимся капитализмом Запада, тогда как в Индии она не привела к внедрению методов современной калькуляции и составления баланса. Развитие математики и механики также не было обусловлено капиталистическими интересами. Однако техническое применение научного знания, которое стало решающим фактором в преобразовании жизненного уклада народных масс, возникло благодаря тому, что определенные начинания получали на Западе экономическое поощрение. Это было тесно связано со своеобразием социального устройства западного общества. Неизбежно возникает вопрос: с какими же компонентами отмеченного своеобразия было связано это поощрение? Ибо все они не могут быть одинаково значимыми. К безусловно важным компонентам следует отнести рациональную структуру права и управления. Ибо современный рациональный промышленный капитализм в такой же степени, как в исчисляемых технических средствах производства, нуждается в рационально разработанном праве и управлении на основе твердых формальных правил, без которых может обойтись авантюристический, спекулятивно-торговый капитализм и политически обусловленный капитализм всевозможных видов, но не рациональное частнохозяйственное предприятие с его

основным капиталом и точной калькуляцией. Подобное правило и подобное управление в требуемой юридической и формальной законченности предоставлял хозяйственной сфере лишь Запад. Естественно возникает вопрос: где истоки этого права? Как показывает изучение данной проблемы, капиталистические интересы наряду с другими факторами, безусловно, также способствовали утверждению и господству в области права и управления сословия профессионально обученных в нормах рационального права юристов. Однако никоим образом нельзя считать, что создали это сословие только такие интересы или преимущественно они. И не они создали это право. В ходе развития действовали и совсем иные силы. Почему, в самом деле, капиталистические интересы не привели к аналогичным результатам в Китае или Индии? Почему в этих странах вообще не вступали на характерный для Запада путь рационализации ни наука, ни искусство, ни государство, ни экономика?

Во всех приведенных выше своеобразных явлениях речь, очевидно, идет о специфическом "рационализме", характеризующем западную культуру. Между тем в это понятие можно вкладывать самый различный смысл (на это мы неоднократно будем указывать в ходе нашего дальнейшего изложения). Существует, например, "рационализация" мистического созерцания (то есть такого отношения к жизни, которое с иных точек зрения представляется специфически "иррациональным"), но также и рационализация хозяйства, техники, научного исследования, воспитания, войны, права и управления. Более того, и в рамках каждой подобной области "рационализация" может быть проведена с самых разных позиций при различной целенаправленности, причем то, что с одной точки зрения "рационально", с другой может оказаться "иррациональным". Поэтому во всех культурах существовали самые разные рационализации в самых различных жизненных сферах. Характерным для их культурно-исторического развития является то, какие культурные сферы рационализируются и в каком направлении.

Следовательно, вопрос вновь сводится к тому, чтобы определить своеобразие западного, а внутри него современного западного рационализма и объяснить его развитие. Любая подобная попытка толкования должна ввиду фундаментального значения экономики принимать во внимание прежде всего экономические условия. Однако нельзя упускать из виду и обратную каузальную связь. Ибо в такой же степени, как от рациональной техники и рационального права, экономический рационализм зависит и от способности и предрасположенности людей к определенным видам практически рационального жизненного поведения. Там, где опреде-

86

ленные психологические факторы служат ему препятствием, развитие хозяйственно-рационального жизненного поведения также наталкивается на серьезное внутреннее противодействие. В прошлом основными формирующими жизненное поведение элементами повсюду выступали магические и религиозные идеи и коренившиеся в них этические представления о долге. О них и пойдет речь в последующем изложении, в основу которого положены опубликованные ранее и переработанные для настоящего издания статьи.

В первых двух более ранних по времени написания статьях делается попытка подойти к наиболее трудному для восприятия аспекту рассматриваемой проблемы под одним чрезвычайно важным углом зрения: речь идет об обусловленности "хозяйственного мышления", "этоса" данной формы хозяйства определенной религиозной направленностью. Иллюстрацией этой обусловленности должна служить связь современного хозяйственного "этоса" с рациональной этикой аскетического протестантизма. Здесь рассматривается, следовательно, лишь одна сторона определенного каузального отношения.

В последующих статьях, посвященных "хозяйственной этике мировых религий"¹, делается попытка на основании обзора взаимосвязи между наиболее важными религиями, с одной стороны, хозяйством и социальным расслоением — с другой, проанализировать обе стороны каузального отношения в той мере, в какой это необходимо для того, чтобы установить элементы, допускающие сравнение с западным развитием. Ведь лишь таким образом возможно скольконибудь однозначное каузальное сведение² тех моментов религиозной хозяйственной этики Запада, которые свойственны только ей и отличат ее от других. В настоящих статьях автор ни в коей мере не претендует на то, чтобы дать общий анализ различных культур, пусть в самой сжатой форме. В каждой культурной сфере намеренно подчеркивается только то, что находилось и находится в противоречии с западным культурным развитием. Статьи эти полностью ориентированы лишь на то, что является важным для анализа западного развития именно под этим углом зрения. Иной метод достижения нашей цели не представляется нам возможным. Однако для устранения

недоразумений необходимо со всей решительностью указать на границы поставленной нам задачи.

Читателя, недостаточно знакомого с данной проблематикой, следует предостеречь еще в одном отношении, а именно от переоценки значения данного исследования. Совершенно очевидно, что ни синолог, ни индолог, ни семитолог или египтолог не найдет здесь для себя ничего нового по существу интересующих его вопросов. Хотелось бы надеяться на то, что специалисты не обнаружат никаких фактических неправильностей в той части нашего исследования, которая существенна для нашей концепции. В какой степени автору удалось в границах, доступных неспециалисту, приблизиться к этому идеалу, не ему судить. Совершенно очевидно, что исследователь, вынужденный пользоваться переводами и прибегать для правильного понимания громадного количества документов и нарративных источников к специальной, очень противоречивой литературе (значение этих контроверз он также не может самостоятельно оценить), имеет все основания весьма скромно оценивать свои работы. Тем более что и количество переводов подлинных "источников", то есть надписей и грамот, в некоторых случаях (особенно для Китая) очень невелико по сравнению с тем, что имеется в

¹ Из статей, составляющих третий раздел ("Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen) книги: *Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1* — в настоящий сборник вошла работа "Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира" ("Theorie der Stufen imd Richtungen religioser Weltablehnungen").

² *Kausale Zurechnung*, т.е. сведение значимых элементов действительности к их конкретным причинам (понятие веберовской методологии) — *прим. перев.*

наличии и что важно. Из всего вышесказанного ясно, что упомянутые статьи носят чисто предварительный характер, особенно в той части, где речь идет о странах Азии. Окончательное суждение надлежит вынести специалистам. Эти статьи вообще написаны лишь потому, что вплоть до настоящего времени нет таких специальных исследований, которые ставили бы себе подобную цель и рассматривали бы материал под таким специфическим углом зрения. И если любое научное исследование в конечном итоге устаревает, то к настоящей работе это относится в первую очередь. В исследованиях такого рода неизбежно приходится прибегать к сравнениям, в ходе которых, несмотря на все связанные с этим сомнения, автор вынужден привлекать материал, выходящий за рамки его непосредственной специализации. При этом приходится иметь в виду все проистекающие из этого последствия и отдавать себе отчет в том, что проделанная работа в данном случае отнюдь не является гарантией успеха. В наши дни мода и литературные склонности породили уверенность, что можно обойтись без специалиста или свести его роль к вспомогательной деятельности на службе "созерцателя", интуитивновоспринимающего действительность. Почти все науки обязаны кое-чем дилетантам, часто даже весьма ценной постановкой вопросов. Однако возведение дилетантизма в научный принцип было бы концом науки. Пусть тот, кто ищет созерцаний, отправляется в кино. Впрочем, ему в громадном количестве предоставляется на данном уровне решение интересующих его проблем и в литературной форме. Ничто не является более чуждым нашим, в высшей степени трезвым и строго эмпирическим по своему замыслу исследованиям, чем такого рода настроения. И еще мне хотелось бы прибавить следующее: тот, кто ждет "проповеди", пусть идет в собрание сектантов. Мы ни одним словом не упоминаем о ценностном соотношении сравниваемых здесь культур. Не подлежит сомнению, что человек, обзирающий какой-либо отрезок того бесконечного движения, которому подвластны судьбы людей, ощущает оглушительные удары рока. Но ему следовало бы воздержаться от своих ничтожных комментариев; они здесь так же неуместны, как выражение восторга при виде моря или гор, разве что человек чувствует себя способным воплотить свои ощущения в произведении искусства или выразить их в пророческом обращении к людям. Во всех остальных случаях бесконечные толки об "интуиции" означают обычно не что иное, как неспособность ощущать должную дистанцию по отношению к объекту, а это достойно такого же осуждения, как аналогичная позиция по отношению к человеку.

Мы считаем необходимым пояснить, почему мы для достижения нашей цели не привлекли этнографический материал в той степени, в которой это было бы необходимо для подлинно глубокого исследования поставленной проблемы, особенно там, где речь идет о религиозности народов Азии. Произошло это не только потому, что человеческая работоспособность имеет свои границы, но и потому, что речь здесь идет о воздействии именно религиозно обусловленной этики тех слоев, которые были "культуртрегерами" в каждой из изучаемых стран. Речь идет о влиянии, оказываемом именно их жизненным поведением. Справедливо, конечно, что и это жизненное

может быть понято во всем своем своеобразии только в том случае, если сопоставить его с данными этнографии и фольклора. Мы вполне осознаем этот пробел, который будет неминуемо обнаружен этнографом, и надеемся в какой-то мере восполнить его при систематическом изучении материала в работе по социологии религии³. Подобная задача вышла бы, однако, за рамки настоящего исследования с его определенным образом ограниченными

³ Это сделано в главе "Социология религии" основного социологического труда Макса Вебера "Хозяйство и общество" (прим. перев.).

88

целями. Здесь мы вынуждены были удовлетвориться попыткой выявить те черты различных религий, которые допускают сравнение с религиями западных культур. В заключение следует остановиться на антропологическом аспекте проблемы. Поскольку определенные типы рационализации мы постоянно обнаруживаем на Западе, и только там, даже в тех сферах жизненного поведения, которые (как будто) развиваются независимо друг от друга, легко может сложиться впечатление, что основой этого служат наследственные качества. Автор признает, что лично, по своим субъективным воззрениям, он склонен придавать большое значение биологической наследственности. Однако, несмотря на значительные успехи антропологии, он в настоящее время не видит пути для того, чтобы точно определить или даже предположительно выяснить вклад антропологии в намеченном здесь направлении, — ни степень ее возможного влияния, ни характер и форму ее воздействия. Одной из задач будущего социологического и исторического исследования должно быть прежде всего выявление всех тех влияний и каузальных рядов, которые могут быть удовлетворительно объяснены как реакции на судьбы человечества и среду.

* * *

Если мы, исследуя взаимосвязь между старопротестантской этикой и развитием капиталистического духа, отправляемся от учения Кальвина, кальвинизма и других "пуританских" сект, то это отнюдь не означает, что мы предполагаем обнаружить, будто кто-либо из основателей или представителей этих религиозных течений в каком бы то ни было смысле считал целью своей жизненной деятельности пробуждение того "духа", который мы именуем здесь "капиталистическим". Мы, конечно, не предполагаем, что стремление к мирским благам, воспринятое как самоцель, могло кому-нибудь из них представляться этической ценностью. Раз навсегда необходимо запомнить следующее: программа этической реформы никогда не стояла в центре внимания кого-либо из реформаторов — в нашем исследовании мы причисляем к ним и таких деятелей, как Менно, Дж. Фокс, Уэсли. Они не были ни основателями обществ "этической культуры", ни носителями гуманных стремлений и культурных идеалов или сторонниками социальных реформ. Спасение души, и только оно, было основной целью их жизни и деятельности. В нем и следует искать корни этических целей и практических воздействий их учений; те и другие были лишь следствием чисто религиозных мотивов. Поэтому нам придется считаться с тем, что культурные влияния Реформации в значительной своей части — а для нашего специального аспекта в подавляющей — были непредвиденными и даже нежелательными для самих реформаторов последствиями их деятельности, часто очень далекими от того, что проносилось перед их умственным взором, или даже прямо противоположными их подлинным намерениям...

Мы ни в коей степени не намерены защищать столь нелепый доктринерский тезис, будто "капиталистический дух" (в том смысле, в каком мы временно употребляем это понятие) мог возникнуть только в результате влияния определенных сторон Реформации, будто капитализм как хозяйственная система является продуктом Реформации. Уже одно то, что ряд важных форм капиталистического предпринимательства, как известно, значительно старше Реформации, показывает полную несостоятельность подобной точки зрения.

Мы стремимся установить лишь следующее: играло ли также и религиозное влияние — и в какой степени — определенную роль в качественном формировании и количественной экспансии "капиталистического духа" и какие конкретные стороны сложившейся на капиталистической основе культуры восходят к этому религиозному влиянию. Ввиду невероятно сложного переплетения взаимосвязей

между материальным базисом, формами социальной и политической организации и духовным содержанием эпохи Реформации приходится принять следующий метод: прежде всего надлежит установить, существует ли (и в каких пунктах) определенное "избирательное сродство" между известными формами религиозного верования и профессиональной этикой. Тем самым (поскольку это возможно) выявится также тип и общая направленность того влияния, которое религиозное движение оказывало в силу подобного избирательного сродства на развитие материальной культуры. Лишь после того, как это будет с достаточной достоверностью установлено, можно попытаться выяснить, в какой мере содержание современной культуры в его историческом развитии следует сводить к религиозным мотивам и в какой мере к мотивам другого рода.

* * *

Мы попытаемся теперь остановиться на ряде таких моментов в пуританском понимании профессионального призвания и требования аскетической жизни, которые должны были оказать непосредственное влияние на развитие капиталистического стиля жизни. Всю силу удара аскетизм направляет, как мы уже видели, на непосредственное наслаждение жизнью и всеми ее радостями. Наиболее яркое выражение это нашло в борьбе, развернувшейся вокруг "Книги об увеселениях", которую Яков I и Карл I в их очевидном желании покончить с пуританством возвели в закон, причем Карл I повелел читать ее с кафедры во всех церквях. Если пуритане бешено сопротивлялись королевскому постановлению, объявлявшему обычные народные увеселения в воскресные дни вне времени богослужения дозволенными законом, то тем самым они выступали не только против нарушения субботнего покоя, но и против преднамеренного нарушения упорядоченного жизненного строя святых. И если король в свою очередь грозил строгой карой за попытки объявить эти развлечения незаконными, то целью его было сломить ту аскетическую направленность, которая по своему антиавторитарному характеру представляла собой опасность для государства. Феодалное общество монархического государства ограждало "склонных к развлечениям людей от посягательств возникающей буржуазной морали и аскетических общин, враждебных властям, подобно тому как в настоящее время буржуазное общество защищает "желающих работать" от классово-морали рабочих и враждебных властям профсоюзов. В этой борьбе пуритане отстаивали свою специфическую особенность — принцип аскетической жизни, ибо в остальном антипатия пуритан и даже квакеров к спортивным играм была отнюдь не принципиальной. Но они должны были служить определенной рациональной цели: отдыху для сохранения физической работоспособности. В качестве средств освобождения от избытка жизненных сил они вызывали у пуритан сомнения, и в той мере, в какой они превращались в чистое развлечение или даже способствовали пробуждению спортивного азарта, грубых инстинктов или рационального стремления к соперничеству, они, безусловно, отвергались. Инстинктивное стремление к наслаждению жизнью, отвлекавшее и от профессиональной деятельности, и от религиозного долга, было по самой своей природе враждебно рациональной аскезе, независимо от того, находило ли оно свое выражение в спортивных играх "сеньоров" или посещении рядовым обывателем танцевальных вечеров и таверн.

Недоверие и враждебность проявляли пуритане и по отношению ко всем тем культурным ценностям, которые не были непосредственно связаны с религией. Из этого не следует, что жизненный идеал пуританина включает в себя в качестве своего компонента мрачный, презирующий культуру фанатизм невежества. Можно — во всяком случае, поскольку речь идет о науке — с полным основанием утверждать обратное (за исключением ненавистной пуританам схоластики).

90

Крупнейшие представители пуританизма глубоко восприняли идейное богатство Возрождения — проповеди представителей пресвитерианского крыла этого движения пестрят классицизмами. Не пренебрегали в полемике по богословским вопросам такого рода ученостью и радикалы, хотя они именно ее и порицали. Вероятно, нигде не было такого количества "graduates" (людей с высшим образованием — *англ.*), как в Новой Англии в первом поколении ее жителей. В основу сатирического изображения пуритан, например, в "Гудибрасе" Самюэля Батлера положены прежде всего именно их кабинетная ученость и изошренная диалектика. Это отчасти связано с религиозной оценкой знания, сложившейся в результате неприятия "*fides implicita*" (сокровенной веры — *лат.*) католицизма. Иначе обстоит дело, как только мы переходим в область литературы ненаучного характера и изобразительного искусства. Здесь аскетизм действительно заключил в оковы жизнь веселой старой Англии. И это касается не только светских празднеств. Гнев и ненависть пуритан, направленные против всего того, в чем можно было усмотреть оттенок

"*superstition*" (суеверия — *англ.*), против всех реминисценций магических и церковных обрядов сообщения благодати, распространялись на христианский праздник Рождества так же, как и на праздник Майского дерева, и на всю ту непосредственную радость, которую доставляло верующим церковное искусство. То обстоятельство, что в Голландии это не помешало развитию великого, подчас откровенно реалистического искусства, свидетельствует лишь о том, сколь малоэффективными были все усилия тамошних ревнителей строгой регламентации нравов по сравнению с влиянием двора и регентов (слоя *рантье*), а также с жизнерадостностью разбогатевших бюргеров, после того как кратковременное господство кальвинистской теократии растворилось в рамках трезвой государственной церкви, а кальвинистская аскеза тем самым в значительной степени утратила свою притягательную силу. Театр пуритане отвергали, а полное исключение всех элементов эротики и любого изображения нагого человеческого тела из сферы искусства сделало невозможным появление радикальных взглядов в литературе или живописи. Такие понятия, как "*idle talk*" (пустая болтовня — *англ.*), "*superfluities*" (излишества — *англ.*), "*vain ostentation*" (суетное тщеславие — *англ.*), а ими пуритане клеймили всякую иррациональную деятельность, лишённую определенной цели и тем самым направленную не на достижение аскетических идеалов и не на приумножение славы Господней, а на служение человеку, неизменно фигурировали всякий раз, когда надо было подчеркнуть значение трезвости и целесообразности и противопоставить их число художественным мотивам. И особой силой это противопоставление достигало тогда, когда речь шла о личной склонности к роскоши, например, в одежде. Идейной основой ярко выраженной тенденции к унифицированию стиля жизни, которая в настоящее время служит капиталистическим интересам стандартизации продукции, является отказ от "обожествления рукотворного". При этом не следует, конечно, забывать, что в пуританизме была заключена бездна противоречий, что инстинктивное стремление к вневременному высокому искусству было значительно более свойственно ведущим мыслителям пуританизма, чем "кавалерам", и что на творчество такого неповторимого гения, каким был Рембрандт, наложила несомненный отпечаток и его сектантская среда, как ни мало его "поведение" соответствовало требованиям пуританского Бога. Однако в целом это не изменяет общей картины, ибо то глубокое погружение личности в свой внутренний мир, к которому могло привести дальнейшее развитие пуританского мироощущения и одним из факторов которого оно действительно стало, оказало свое влияние, главным образом, на литературу, да и то более позднего времени...

...Подводя итог сказанному выше, мы считаем возможным утверждать, что мирская аскеза протестантизма со всей решительностью отвергала непосредствен

91

ное наслаждение богатством и стремилась сократить потребление, особенно когда оно превращалось в излишества. Вместе с тем она освобождала приобретательство от психологического гнета традиционалистской этики, разрывала оковы, ограничивавшие стремление к наживе, превращая его не только в законное, но и угодное Богу (в указанном выше смысле) занятие. Борьба с плотью и приверженностью к материальным благам была, как наряду с пуританами настойчиво подчеркивает и великий апологет квакерского учения Барклей, борьбой не с рациональным использованием имущества. Оно прежде всего находило свое выражение в привязанности к показной роскоши (проклинаемой пуританами в качестве обожествления рукотворного), столь свойственной феодальной жизни, тогда как Богу угодно рациональное и утилитарное использование богатства на благо каждого отдельного человека и общества в целом. Аскеза требовала от богатых людей не умерщвления плоти, а такого употребления богатства, которое служило бы необходимым и практически полезным целям. Понятие "*comfort*" характерным образом охватывает круг этически дозволенных способов пользования своим имуществом, и, разумеется, не случайно связанный с этим понятием строй жизни прежде всего и наиболее отчетливо обнаруживается у самых последовательных сторонников этого мировоззрения, у квакеров. Мишурному блеску рыцарского великолепия с его весьма шаткой экономической основой и предпочтением сомнительной элегантности трезвой и простой жизни они противопоставляли в качестве идеала уют буржуазного "*home*" (дома — *англ.*) с его безупречной чистотой и солидностью.

Борясь за производительность частнохозяйственного богатства, аскеза ратовала как против недобросовестности, так и против инстинктивной жадности, ибо именно ее она порицала как "*covetousness*", "мамонизм" и т.п., другими словами, против стремления к богатству как самоцели. Ибо имущество само по себе, несомненно, является искусом. Однако тут-то аскеза превращалась в силу, "что без числа творит добро, всему желая зла"⁴ (а зло в ее понимании — это имущество со

всеми его соблазнами). Дело заключалось не только в том, что в полном соответствии с Ветхим заветом и с этической оценкой "добрых дел" эта сила видела в стремлении к богатству как самоцели вершину порочности, а в богатстве как результате профессиональной деятельности — Божье благословение; еще важнее было другое: религиозная оценка неутомимого, постоянного, систематического мирского профессионального труда как наиболее эффективного аскетического средства и наиболее верного и очевидного способа утверждения возрожденного человека и истинности его веры неминуемо должна была служить могущественным фактором в распространении того мироощущения, которое мы здесь определили как "дух" капитализма. Если же ограничение потребления соединяется с высвобождением стремления к наживе, то объективным результатом этого будет накопление капитала посредством принуждения к аскетической бережливости. Препятствия на пути к потреблению нажитого богатства неминуемо должны были служить его производительному использованию в качестве инвестируемого капитала. Конечно, степень этого воздействия не может быть исчислена в точных цифрах. В Новой Англии эта связь ощущается очень сильно, она не ускользнула от взора такого выдающегося историка, каким является Джон Дойл. Однако и в Голландии, где действительное господство кальвинизма продолжалось лишь семь лет, простота жизненного уклада, утвердившегося в подлинно религиозных кругах, привела при наличии громадных состояний к ярко выраженному импульсу накопления капитала. Само собой разумеется, что пуританизм с его антипатией к феодальному образу жизни должен был заметно ослабить широко распро-

⁴ Геме. Фауст: Пер. с нем. Б.Л. Пастернака. М., 1953. С. 90 (Прим. перев.).

страненную повсюду и во все времена тенденцию (сильную у нас и поныне) приобретать нажитый капитал дворянские земли...

...Вплоть до настоящего времени в "национальном характере" англичан сохранились противоречивые черты: с одной стороны, несокрушимая наивная жизнерадостность, с другой — строго контролируемая сдержанность, самообладание и безусловное подчинение принятым этическим нормам. Через всю раннюю историю североамериканской колонизации проходит это противоречие: с одной стороны, "*adventurers*" (авантюристы — *англ.*), обрабатывающие плантации с помощью "*indentured servants*" (эксплуатируемых рабов — *англ.*) в качестве рабочей силы и склонные к аристократическому образу жизни, с другой — пуритане с их специфической буржуазной настроенностью.

Повсюду, где утверждалось пуританское мироощущение, оно при всех обстоятельствах способствовало установлению буржуазного рационального с экономической точки зрения образа жизни, что, конечно, имеет неизмеримо большее значение, чем простое стимулирование капиталовложений. Именно пуританское отношение к жизни было главной опорой этой тенденции, а пуритане — ее единственно последовательными сторонниками. Пуританизм стоял у колыбели современного "экономического человека". Правда, и пуританские жизненные идеалы подчас не выдерживали натиска слишком сильных "искушений", которые, как хорошо было известно и пуританам, таило в себе богатство. Мы постоянно встречаем искренних сторонников пуританской веры в рядах поднимающихся слоев мелкой буржуазии и фермеров; и даже "*beati possidentes*" (благословенные собственностью — *лат.*) среди квакеров весьма часто склонялись к отказу от своих прежних идеалов. Здесь все тот же рок, который постоянно преследовал и предшествующую мирской аскезе средневековую "монашескую аскезу": как только в обители строго регулируемой жизни и ограниченного потребления рациональное ведение хозяйства достигало полного расцвета, приобретенное имущество либо сразу феодализировалось, как это происходило до Реформации, либо складывалась такая ситуация, которая ставила под угрозу монастырскую дисциплину, и тогда наступал момент для проведения одного из многочисленных "реформирований" монастырских уставов. Вся история монастырских орденов в определенном смысле не что иное, как непрестанная борьба с секуляризирующим влиянием собственности. То же в безгранично большей степени относится к мирской аскезе пуританизма. Могучее "*revival*" (возрождение — *англ.*) методизма, предшествовавшее расцвету английской промышленности в XVIII в., можно уподобить такой монастырской реформе. Здесь уместно привести отрывок из Джона Уэсли, который вполне мог бы служить эпиграфом ко всему вышесказанному. Слова Уэсли свидетельствуют о том, что главы аскетических движений полностью (и совершенно в духе нашего толкования) отдавали себе отчет в изложенной выше, на первый взгляд, парадоксальной взаимосвязи. Уэсли пишет: "Я опасюсь того, что там, где растет богатство, в той же мере

уменьшается религиозное рвение. Поэтому, исходя из логики вещей, я не вижу возможности, чтобы возрождение подлинного благочестия где бы то ни было могло быть продолжительным. Ибо религия неминуемо должна порождать как трудолюбие (*industry*), так и бережливость (*frugality*), а эти свойства в свою очередь обязательно ведут к богатству. Там же, где увеличивается богатство, создается благодатная почва для гордыни, страстей и привязанности к мирским радостям жизни во всех их разновидностях. Как же можно рассчитывать на то, что методизм, эта религия сердца, сохранит свой первоначальный облик, пусть даже теперь эта религия подобна древу с пышной листвой? Повсеместно методисты становятся прилежными и бережливыми. Их имущество, следовательно, растет. Вместе с тем

93

растут и их гордыня, страсти, любовь к плотским мирским утехам и высокомерие. В результате этого сохраняется лишь форма религии, но дух ее постоянно исчезает. Неужели же нет такого средства, которое могло бы предотвратить этот непрекращающийся упадок чистой религии? Мы не можем препятствовать тому, чтобы люди радивыми и бережливыми были. Мы обязаны призывать всех христиан к тому, чтобы они наживали столько, сколько можно, и сберегали все, что можно, то есть стремились к богатству". (За этим следует увещание, чтобы "наживающие сколько могут и сберегающие сколько могут" были готовы и "отдать все, что могут", дабы сохранить милосердие Господне и скопить сокровища на небесах.) Очевидно, что в этих словах вплоть до мельчайших нюансов обнаруживается тот же ход мыслей, который был предложен нами вниманию читателей.

Как указывает Уэсли, великие религиозные движения, чье значение для хозяйственного развития коренилось прежде всего в их аскетическом воспитательном влиянии, оказывали наибольшее экономическое воздействие, как правило, тогда, когда расцвет чисто религиозного энтузиазма был уже позади, когда судорожные попытки обрести царство Божье постепенно растворялись в трезвой профессиональной добродетели и корни религиозного чувства постепенно отмирали, уступая место утилитарной посюсторонности; в это время, пользуясь определением Друдена, "Робинзон Крузо", изолированный от мира экономический человек, занимающийся отчасти и миссионерством, вытеснил в народной фантазии "пилигрима" Беньяна, этого одинокого человека, все усилия которого направлены на то, чтобы поскорее миновать "ярмарку тщеславия" в поисках царства Божьего...

...Так возникает специфически буржуазный профессиональный этос. В обладании милостью Божьей и Божьим благословением буржуазный предприниматель, который не преступал границ формальной корректности (чья нравственность не вызывала сомнения, а то, как он распоряжался своим богатством, не встречало порицания) мог, и даже обязан был соблюдать свои деловые интересы. Более того, религиозная аскеза предоставляла в его распоряжение трезвых, добросовестных, чрезвычайно трудолюбивых рабочих, рассматривавших свою деятельность как угодную Богу цель жизни. Аскеза создавала и спокойную уверенность в том, что неравное распределение земных благ, так же как и предназначение к спасению лишь немногих, — дело божественного провидения, преследующего тем самым свои тайные, нам не известные цели. Уже Кальвину принадлежит часто цитируемое изречение, что "народ" (то есть рабочие и ремесленники) послушен воле Божьей лишь до той поры, пока он беден. Нидерландцы (Питер де ля Кур и др.) "секуляризовали" это положение следующим образом: люди в своем большинстве работают лишь тогда, когда их заставляет нужда. Сформулированный таким образом лейтмотив капиталистического хозяйства вошел затем в теорию "производительности" низкой заработной платы в качестве одного из компонентов. И здесь в полном соответствии с той эволюцией, которую мы нередко обнаруживали, идея по мере отмирания ее религиозных корней был незаметно придан утилитарный оттенок. Средневековая этика не только допускала нищенство, но даже возвела его в идеал в нищенствующих орденах, и в миру нищие подчас определялись как некое "сословие", значение которого заключается в том, что оно создает для имущих благоприятную возможность творить добрые дела, подавая милостыню. Еще англиканская социальная этика эпохи Стюартов была внутренне очень близка к этой точке зрения. И лишь пуританская аскеза сыграла известную роль в том жестком английском законодательстве о бедных, которое полностью преобразовало сложившееся положение дел. И она сделала это с тем большей легкостью, что протестантские секты и строго пуританские общины действительно не знали нищенства в своей среде...

94

...Конечно, аскетическая литература почти всех вероисповеданий исходит из представления, что добросовестная работа, даже по низкой ее оплате, выполняемая теми, кому жизнь не предоставила иных возможностей, является делом, чрезвычайно угодным Богу. В этом отношении протестантская аскеза сама по себе не создала ничего нового. Однако она не только бесконечно углубила это представление, но и присоединила к существующей норме то, что, собственно говоря, только и определяло силу ее воздействия, — психологический импульс, который возникал в результате отношения к своей работе как призванию, как к самому верному, в конечном итоге единственному, средству увериться в своем избранничестве. Вместе с тем аскеза легализовала также эксплуатацию этой специфической склонности к труду, объявив "призванием" и стремление приобретателя к наживе. Совершенно очевидно, в какой сильной степени устремленность исключительно к тому, чтобы обрести спасение в загробной жизни посредством выполнения своих профессиональных обязанностей в качестве своего призвания, и строгая аскеза, которой церковь подчиняла в первую очередь, конечно, неимущие классы, способствовали увеличению "производительности" труда в капиталистическом значении этого понятия. Отношение к труду как к призванию стало для современного рабочего столь же характерным, как и аналогичное отношение предпринимателя к наживе. Столь пронизательный англиканский наблюдатель, как сэр Уильям Петти, отразил эту новую для того времени ситуацию в своем указании на то, что экономическая мощь Голландии XVII в. объясняется наличием там многочисленных "*dissenters*" (диссентеров — *англ.*) (кальвинистов и баптистов), людей, которые видят "в труде и интенсивном предпринимательстве свой долг перед Богом". "Органическому" социальному устройству в том фискально-монополистическом его варианте, который оно получило в англиканстве при Стюартах, в частности, в концепции Уильяма Лода, — этому союзу церкви и государства с "монополистами" на почве христианского социализма — пуританизма, все сторонники которого были решительными противниками такого, пользовавшегося государственными привилегиями капитализма торговцев, скупщиков и колониалистов, противопоставлял индивидуалистические импульсы рационального легального предпринимательства, основанного на личных качествах, на инициативе. И если пользовавшаяся государственными привилегиями монополистическая промышленность Англии скоро пришла в упадок, то рациональное предпринимательство пуритан сыграло решающую роль в развитии тех промышленных отраслей, которые возникали без какой-либо поддержки со стороны государства, а подчас и несмотря на недовольство властей и вопреки ему. Пуритане (Принн, Паркер) решительно отказывались от сотрудничества с "придворными прожекторами" крупнокапиталистического типа, считая, что они вызывают сомнения в этическом отношении. Пуритане гордились превосходством своей буржуазной морали и деловых качеств, усматривая в них подлинную причину тех преследований, которым они подвергались со стороны придворных кругов. Уже Даниэль Дефо предлагал прибегнуть в борьбе с диссентерами к бойкоту банковских векселей и к денонсации вкладов. Противоположность этих двух видов капиталистической деятельности во многом соответствует различиям религиозных учений их представителей. Нонконформисты еще в XVIII в. постоянно подвергались издевательствам за то, что они являли собой носителей "*spirit of shopkeepers*" (духа лавочников — *англ.*), и преследовались за искажение идеалов старой Англии. В этом коренилась и противоположность между пуританским и еврейским хозяйственным этосом — уже современникам (Принн) было ясно, что первый, а не второй был буржуазным хозяйственным этосом.

Один из конституционных компонентов современного капиталистического духа, и не только его, но и всей современной культуры, — рациональное жизненное

поведение на основе идеи профессионального призвания — возник (и настоящая работа посвящена доказательству этого) из духа христианской аскезы. Достаточно вспомнить приведенный в начале нашего исследования трактат Франклина, чтобы обнаружить, насколько существенные элементы того образа мыслей, который мы определили как "дух капитализма", соответствует тому, что (мы показали это выше) составляет содержание пуританской профессиональной аскезы, только без ее религиозного обоснования — ко времени Франклина оно уже отмерло. Впрочем, мысль, что современная профессиональная деятельность носит отпечаток аскетизма, сама по себе не нова. Что ограничение человеческой деятельности рамками профессии вместе с отказом от фаустовской многосторонности (который, естественно, вытекает из этого ограничения) является в современном мире обязательной предпосылкой плодотворного труда, что, следовательно, "дело" и "отречение" в настоящее время взаимосвязаны — этот основной аскетический мотив буржуазного стиля жизни (при условии, что речь идет именно о стиле, а не об

отсутствии его) хотел довести до нашего сознания уже Гете на вершине своей жизненной мудрости, о чем свидетельствуют его "Годы странствий" и то, как он завершил жизненный путь Фауста. Для Гете осознание этого факта означало отречение и прощание с эпохой гармоничного, прекрасного человека, с эпохой, повторение которой для нашей культуры столь же невозможно, как для древности невозможен был возврат к эпохе расцвета афинской демократии. Пуританин хотел быть профессионалом, мы должны быть таковыми. Но по мере того, как аскеза перемещалась из монашеской кельи в профессиональную жизнь и приобретала господство над мирской нравственностью, она начинала играть определенную роль в создании того грандиозного космоса современного хозяйственного устройства, связанного с техническими и экономическими предпосылками механического машинного производства, который в наше время подвергает неодолимому принуждению каждого отдельного человека, формируя его жизненный стиль, причем не только тех людей, которые непосредственно связаны с ним своей деятельностью, а вообще всех ввергнутых в этот механизм с момента рождения. И это принуждение сохранится, вероятно, до той поры, пока не прогорит последний центнер горючего. По Бакстеру, забота о мирских благах должна обременять его святых не более, чем "тонкий плащ, который можно ежеминутно сбросить". Однако плащ этот волею судеб превратился в стальной панцирь. По мере того как аскеза начала преобразовывать мир, оказывая на него все большее воздействие, внешние мирские блага все сильнее подчиняли себе людей и завоевали наконец такую власть, которой не знала вся предшествующая история человечества. В настоящее время дух аскезы — кто знает, навсегда ли? — ушел из этой мирской оболочки. Во всяком случае, победивший капитализм не нуждается более в подобной опоре с тех пор, как он покоится на механической основе. Уходят в прошлое и розовые мечты эпохи Просвещения, этой смеющейся наследницы аскезы. И лишь представление о "профессиональном долге" бродит по миру, как призрак прежних религиозных идей. В тех случаях, когда "выполнение профессионального долга" не может быть непосредственно соотнесено с высшими духовными ценностями или, наоборот, когда оно субъективно не ощущается как непосредственное экономическое принуждение, современный человек обычно просто не пытается вникнуть в суть этого понятия. В настоящее время стремление к наживе, лишенное своего религиозно-этического содержания, принимает там, где оно достигает своей наивысшей свободы, а именно в США, характер безудержной страсти, подчас близкой к спортивной. Никому не ведомо, кто в будущем поселится в этой прежней обители аскезы; возникнут ли к концу этой грандиозной эволюции совершенно новые пророческие идеи, возродятся ли с небывалой мощью прежние представления и идеалы или, если не произойдет ни того, ни другого, не наступит

ли век механического окостенения, преисполненный судорожных попыток людей поверить в свою значимость. Тогда-то применительно к "последним людям" этой культурной эволюции обретут истину следующие слова: "Бездушные профессионалы, бессердечные сластолюбцы — и эти ничтожества полагают, что они достигли ни для кого ранее не доступной ступени человеческого развития".

Однако тем самым мы вторгаемся в область оценочных и религиозных суждений, которые не должны отягощать это чисто историческое исследование. Наша задача сводится к следующему: показать значение аскетического рационализма (лишь намеченное в предыдущем очерке) и для социально-политической этики, следовательно, для организации и функций социальных сообществ — от религиозных собраний до государства. Далее мы предполагали исследовать отношение аскетического рационализма к рационализму гуманистическому, его жизненным идеалам и культурным влияниям. Затем — к развитию философского и научного эмпиризма, к развитию техники и духовных ценностей культуры. И, наконец, следовало бы проследить историческое становление аскетического рационализма, начиная от его средневековых истоков до его преобразования в чистый утилитаризм во всех областях распространения аскетической религиозности. Только таким путем можно было бы установить степень культурного значения аскетического протестантизма в его отношении к другим пластическим элементам современной культуры. Здесь же мы лишь попытались свести влияние аскетического протестантизма и характер этого влияния к их мотивам в одном, хотя и немаловажном пункте. Далее следовало бы также установить, в какой степени протестантская аскеза в процессе своего становления и формирования в свою очередь подвергалась воздействию со стороны всей совокупности общественных и культурных факторов, прежде всего экономических. Ибо несмотря на то, что современный человек при всем желании обычно неспособен представить себе всю степень того влияния,

которое религиозные идеи оказывали на образ жизни людей, их культуру и национальный характер, это, конечно, отнюдь не означает, что мы намерены заменить одностороннюю "материалистическую" интерпретацию казуальных связей в области культуры и истории столь же односторонней спиритуалистической казуальной интерпретацией. Та и другая допустимы в равной степени, но обе они одинаково мало помогают установлению исторической истины, если они служат не предварительным, а заключительным этапом исследования.

2. СЕКТАНТСТВО И РАЗВИТИЕ КАПИТАЛИЗМА В РОССИИ

Н.М. Никольский*

Ранее¹ мы охарактеризовали три главнейших направления так называемого раскола: боярское, посадское и крестьянское; там же мы указали, что профессиональный клир, не принявший "новой веры", разделился, и различные его элементы примкнули к этим трем основным направлениям, не образуя какого-либо отдельного своеобразного течения старой веры. Из этих трех направлений боярское скоро исчезло совершенно со сцены вместе с окончательным исчезновением боярства как определенной социальной группы; уже в 90-х годах XVIII в. уцелевшие осколки боярской староверческой фронды растворились в других течениях раскола. Напро

* Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1985. С. 234—235, 237, 242—245, 240-241, 269, 319—320, 345—348, 350, 353—356, 364—368, 404—408.

¹ См. в указанной работе гл. "Религиозно-социальные движения второй половины XVII в." (*Прим. сост.*).

тив, в посадской и крестьянской среде старая вера получила дальнейшее и чрезвычайно интересное развитие. При этом в форме "старой православной" и "древнероссийской" или просто "восточно-православной" веры старообрядчество удержалось в среде посадского сословия и принесло там свои наиболее зрелые и подлинные плоды. Это явление вполне естественное и закономерное. Посадская оппозиция была оппозицией будущих участников господства политического; в сфере социальной посадское купечество уже в XVIII в. отчасти естественным, отчасти искусственным законодательным путем стянуло под свою зависимость почти все "подлые" элементы посадского мира. Поэтому религиозное развитие посадской оппозиции направилось не столько в сторону выработки новой религиозной идеологии, сколько в сторону выработки церковных организаций, организаций господства, оперировавших старой, "древнероссийской", "истинно православной" идеологией и ею опутывавшей эксплуатируемые элементы. Развитие посадского раскола базировалось в течение XVIII в. на росте торгового капитала, искавшего всяческих путей для накопления, и всего прямолинейнее было в так называемой поповщине, выработавшей к середине XIX в. законченную старообрядческую церковь. Развитие в среде крестьянской оппозиции шло иным путем. По мере того, как первоначальные крестьянские раскольничьи организации, образовавшиеся в конце XVII в., разлагались под влиянием социальной дифференциации, они распадались на буржуазные церковные организации и на сектантские крестьянские общины, организации борьбы. Помимо того, терзаемое со всех сторон крепостническим государством, крестьянство в течение XVIII и XIX вв. создавало все новые и новые секты. Крестьянская реформация, начавшаяся в XVII в., не закончилась еще в наши дни.

В первой половине XVIII в. правительство вместе с синодом вело свирепую борьбу против раскольничьих общин, сложившихся в конце XVII в. на различных окраинах Московского государства. Поэтому начиная с XVIII в. новые общины раскольников слагаются преимущественно за рубежом. Это была такая же оживленная эмиграция и по таким же мотивам, как эмиграция из Англии пуритан в XVI в. и интендантов в XVI и XVII вв. С особенной силой эта эмиграция шла во время бироновщины, в 30-х годах XVIII в., когда вакханалия властей над раскольниками достигла ужасающих размеров...

...Заграничные колонии эмигрировавших старообрядцев и дали впоследствии основной контингент адептов старообрядческих церковных организаций, поповщинских и беспоповщинских, т.е. принимавших священников, переходивших из никонианской и синодской церквей и не принимавших и обходившихся без священников.

Первая ячейка будущей поповщинской старообрядческой церкви была заложена эмиграцией 12 купеческих семейств, выселившихся в 70-х годах XVII в. из Москвы под руководством попа Кузьмы от Всех святых на Кулишках (в Белом городе, цитадели московского купечества) в Стародубье и основавших слободу Понуровку. За московской колонией последовали колонии из

других городов — из Калуги, Беляева, Орла, Ярославля, Костромы, Великих Лук, Вязьмы, Юрьева-Польского и еще шести других пунктов. В Стародубье были уже в это время раскольничьи эмигранты из крестьян, так что образовавшиеся в Понуровке, Семеновке, Злынке, Зыбкой (будущем Новозыбкове) и в других местах купеческие слободы сейчас же нашли себе точку опоры. Первое время старообрядческие поселения в Стародубье пользовались значительными льготами, при помощи которых украинские светские и духовные державцы старались привлечь на свои пустынные земли переселенцев изза московского рубежа. Но после хованщины московское правительство потребовало от украинского гетмана Самойловича принятия репрессивных мер против бежавших на Украину раскольников. Обеспокоились и сами стародубские державцы, опасаясь, как бы и у них московские "воры" не подняли смуты. Тогда началась эмиграция старообрядцев за польский рубеж. Соседские польские магнаты так же

98

были заинтересованы в заселении своих обширных и пустынных владений и охотно давали большие льготы не только податного, как на Украине, но и вероисповедного характера...

...Другая линия посадского старообрядчества пошла по Волге и к Уралу, от Керженца. Читатель помнит, что на Керженце еще в конце XVII в. образовалось 77 скитов, переполненных беглыми монахами и священниками. В начале XVIII в. к этим скитам прибавилось еще 17. Скиты стали опорным пунктом для раскольничьей колонизации. Керженские леса и болота были еще более глухой местностью, чем труппы Стародубья; они были прекрасным пристанищем для беглого крестьянства, но для посадских людей ничего привлекательного не представляли. Но рядом была широкая торговая дорога на юг и восток, Волга с ее могучими левыми притоками. В руках старообрядцев оказались вскоре все главнейшие торговые пункты в Нижегородском крае и ниже по Волге. Начиная с Шуи, старообрядцы образовали далее общины в Городце Балахнинского уезда, крупной для тогдашнего времени хлебной пристани, в Горбатове, с прядильными мануфактурами, в Павлове, Лыскове, Макарьеве, Самаре. В конце XVIII в. зарегистрированных раскольников по берегам Оки и Волги только в пределах Нижегородского края насчитывалось до 46 000. В пристанях и приречных слободах старообрядцы захватили в свои руки все судостроение и торговлю, совершенно оттеснив в сторону немногочисленное купечество, державшееся никонианства. "Державшиеся старой веры живут гораздо богаче державшихся новой веры, а это показывает, что бог благославляет не новую, а старую веру", — самодовольно замечает старообрядческий писатель. С Волги по Каме посадская раскольничья колонизация пошла на Урал и там делала такие же блестящие успехи. Уже в 1736 г. тайный советник Татищев доносил в Петербург о старообрядцах на уральских заводах, "раскольников-де в тех местах умножилось, а наипаче, что на партикулярных заводах Демидовых и Осокиных приказчики едва не все, да и сами промышленники некоторые раскольники, и ежели оных выслать, то, конечно, им заводов содержать нечем, и в заводах Ея Имп. Величества будет не без вреда; ибо там при многих мануфактурах, яко жестяной, почитай все харчами и потребностями торгуют олончане, туляки и керженцы — все раскольники...

...Торговые и промышленные успехи старообрядцев объяснялись... вполне реальными причинами. Первая заключалась в необыкновенной солидарности старообрядческих бюргеров между собой. Солидарность связывала не только членов одной и той же общины, тут не было ничего удивительного, ибо каждая новая колония должна была завоевать себе жизнь совокупными усилиями и строилась "миром", устраивала мирское самоуправление. Более того, отдельные общины были связаны такою же солидарностью интересов. Она сказывалась с особенною силою в тех случаях, когда та или иная община терпела катастрофу вследствие репрессий правительства...

...В середине XVIII в. старообрядческая буржуазия, российская и зарубежная, обладала уже "великими промыслами и торгами". Правительство Екатерины II учло это обстоятельство как финансовую возможность и отменило целый ряд ограничений, взвалив зато на плечи старообрядцев тягло на общем основании. В конце 1762 г. был опубликован манифест Екатерины, призвавший в Россию селиться людей всех "наций", "кроме жидов", а также приглашавший вернуться в Россию всех русских беглецов, обещая им прощение преступлений и другие "матерния щедроты". Под беглецами в первую голову, как разъяснил сенат, разумелись раскольники; кроме права вернуться им были обещаны и другие льготы: разрешение не брить бороду, носить какое хотят платье, шесть лет свободы от всяких податей и работ; каждый имел право вернуться к прежнему помещику (!) либо записаться в государственные крестьяне или в купечество. За этим манифестом последовал ряд

указов, улучшавших положение всех раскольников вообще; были формально отменены указы Петра I о бороде, платье старого покроя и двойном окладе; была уничтожена особая раскольничья контора, ведавшая до тех пор делами о раскольниках; раскольники были допущены к свидетельствованию в суде и получили доступ к выборным должностям...

...Манифест 1762 г. дал толчок к быстрому росту раскола на Иргизе, который к началу XIX в. занял в поповщине совершенно исключительное положение. Организацию переселенцев на новых местах приняли на себя существовавшие внутри России раскольничьи общины и повели ее уверенным и быстрым темпом. Новые слободы, скиты и часовни росли, как грибы после дождя. Синод просил было правительство не разрешать постройки часовен, чтобы не было православным "развращения", но на его жалобы не было обращено никакого внимания. Мало того, в 1780 г. московские и поволжские купцы-старообрядцы достигли нового и весьма решительного успеха: пустив в ход все свое влияние и не жалея денег на взятки, они добились разрешения на превращение часовни при Верхне-Исаакиевском ските в церковь. После организации регулярного культа этот скит превратился в настоящий монастырь, а вслед за ним обстроились церквями и превратились в монастыри еще четыре скита. Таким образом, впервые после векового перерыва возобновился на легальном основании правильный старообрядческий культ: ниже мы увидим все огромное организационное значение этого события. Душою всего дела были московский купец Юршев, ставший первым настоятелем Исаакиева монастыря, Вольский купец-миллионер Злобин и Вольский купец же, имевший дело и в Москве, Росторгуев; они же давали и средства на постройку и оборудование церквей, не жалея денег, чтобы блеснуть перед никонианами...

...Кроме Иргиза, после указов 1764, 1769 и 1785 гг. множество переселенцев изза границы поселилось в различных городах, записываясь в купечество, и усиливало, таким образом, существовавшие там ранее общины. Наконец, в конце 1771 г. легально организовалась московская группа старообрядцев-купцов и сейчас же после этого выдвинулась на первое место как естественный центр старообрядческих буржуазных общин. Москвичи воспользовались чумой, посетившей в этот год Москву: испросив у властей разрешение открыть и содержать на средства группы московских старообрядцев чумной карантин и кладбище за Рогожской заставой, старообрядцы устроили там часовню и создали, таким образом, организацию, имевшую официальное право на существование под флагом благотворительности. В руках рогожской общины к началу XIX в. оказывается уже сила миллионов капиталов, которая заставила преклониться перед собою старые центры — Керженец, Стародубье и Иргиз — и направила по своей воле развитие старообрядческой церкви... Это руководящее положение рогожской общины в церковных делах опиралось на руководящую роль рогожского торгового капитала. В начале XIX в. Таганка и Рогожская были как бы головой огромного спрута, протянувшего свои щупальцы во все стороны Российской империи, вплоть до крайних ее пределов. Церковная организация поповщины была лишь псевдонимом широкой организации торгового капитала, главными владельцами которого были тогда "благословенные" адепты старой веры. Главное место в торговом обороте этой эпохи занимала торговля хлебом. Рогожская и Таганка задолго до организации специальной торговой агентуры уже имели таковую в лице старообрядческих общин хлебородных губерний... Постоянные и регулярные сношения общин этих губерний с рогожской метрополией ставили рогожцев в известность о видах на урожай, о ценах на хлеб и давали возможность в наиболее благоприятную минуту и ранее всех других конкурентов производить закупки. Донские, уральские и нижеволжские общины играли такую же роль по отношению к рыбной торговле, какую играли общины степных губерний по отношению к торговле скотом. Рогожское кладбище рассылало во все стороны ходябой

100

ков-офеней², в руках рогожцев находилась вся московская ямская слобода — ямщики были сплошь почти все старообрядцы. Неудивительно, что и в Москве, и на Нижегородской ярмарке, и на других крупных ярмарках рогожцы устанавливали цены на все важнейшие товары, их влияние чувствовалось даже в Иркутской губернии, в Бухаре и Хиве. Войны начала XIX в., кончая войной 1812 г., доставили рогожцам целый ряд выгодных казенных подрядов и поставок. В это время капиталы наживались со стремительной быстротою, и нередко были случаи, что простой ходящик-офеня становился в полтора-два года миллионером...

Сектантство крепостной эпохи

Филипповцы и бегуны

Государственная церковь и старообрядческие церковные группировки... были организациями господства и эксплуатации; секты, были, напротив, за немногими исключениями, такими организациями, которые создавались с первоначальной целью уйти от какого бы то ни было господства и только в процессе своего развития превращались также в организации господства. Секты создаются преимущественно в крестьянской среде, лишь иногда захватывая и городское мещанство; поэтому история крестьянства является определяющим моментом и для истории возникновения и развития почти всех сект. Насколько сложнее и разнообразнее была крестьянская жизнь в течение XIX в. сравнительно с XVIII в., настолько же разнообразнее и многочисленнее в XIX в. были проявления крестьянской реформации. В XVIII в. в положении крестьянства, по существу, не было перемен; были только моменты особого обострения крепостного права, но не было таких моментов, которые открывали бы перед крестьянином перспективы лучшего будущего. XIX в. начался указом о свободных хлебопашцах, затем началась агония крепостного права в виде аракатеевщины и тисков николаевской эпохи; после этого пришла эмансипация, которая при всей ее половинчатости все-таки глубоко затронула крестьянский быт и заставила мужицкую мысль шевелиться несколько быстрее, чем раньше. Поэтому и религиозная жизнь крестьянства в XIX в. неизмеримо богаче, чем в XVII или XVIII в.: секты появляются одна за другой в бесчисленном количестве, возникая иногда по ничтожным поводам или одновременно появляясь в одном и том же виде в разных углах России; одни возникают заново, другие являются трансформациями более ранних сект...

Старообрядчество и скопчество на почве промышленного капитала

Торгово-промышленный рогожский союз в первые 30 лет XIX в. выступил в новой, еще почти неслыханной в России, роли. Кошели и сундуки Рогожской и Таганки раскрылись для новых предприятий: в самой Москве и в ее окрестностях, в особенности в Гуслицкой волости Богородского уезда, рогожские капиталисты основали первые крупные мануфактуры. Не старые крепостные мануфактуры районов льноводства, а новые мануфактуры, зародыши настоящей свободной капиталистической промышленности. Мобилизация рогожского капитала повлекла за собой новые успехи поповщинской пропаганды. В поповщину потянулись купцы, через которых сбывалась продукция рогожцев, а также масса офеней и других мелких торговцев и ремесленников. Еще важнее роль поповщинской организации была в эксплуа

² Офеня (коробейник) — мелкий розничный торговец на Руси. Офени торговали ("вразноску" и "вразвозку") по небольшим городам, селам, деревням книгами, бумагой, нитками, иглами, лентами, платками, недорогими серьгами и кольцами.

тации рабочей силы. Крестьяне, поступавшие на мануфактуры в качестве рабочих и приказчиков, массами принимали старообрядчество, и таким путем весь Гуслицкий район быстро и не возвратно ушел из синодской церкви. Крестьянам был прямой расчет переходить в старообрядчество, ибо перед ним открывалась перспектива быстрого выхода из крепостного состояния и избавления от рекрутчины. Эта перспектива была построена на совершенно иных началах, чем принципиальная идеология сектантов или революционные надежды пугачевцев. Новые фабриканты нуждались в свободных рабочих руках, в гарантии от всяких случайностей, всегда возможных при аренде крестьян у помещиков. Поэтому за переход в старообрядчество крестьянам выдавались на льготных условиях ссуды для выкупа на волю и покупались для них рекрутские квитанции. Фабриканты, конечно, впоследствии с лихвой покрывали эти издержки нищенской заработной платой, неограниченной продолжительностью рабочего дня и гарантией от каких бы то ни было всплесков недовольства рабочих, одурманенных религиозным гипнозом...

...До нас дошли любопытнейшие агентурные сведения о составе прихожан московских молелен и об их хозяевах. Хозяева всех крупнейших молелен — почти исключительно фабриканты. Преображенским кладбищем правил Ефим Федорович Гучков (родоначальник известных Гучковых начала XX в., дед А.И. Гучкова); его отец Ф.А. Гучков имел в Москве ткацкую фабрику, при которой была крупнейшая в Москве молельня; федосеевские молельни держали фабриканты Прохоров (на Трехгорке), Никифоров, Любушкин и др. Та же картина в поморских согласиях: там мы встречаем имена фабрикантов Морозова, Зенкова, Гусарова, Макарова и др. В числе прихожан на первом месте стоят в молельнях фабрикантов их рабочие и "соседи", в молельнях купцов — их

приказчики и "соседи". Эти "соседи" у федосеевцев чаще всего женского пола — целые дома вокруг молелен принадлежали их хозяевам (у Гучкова было 32 дома) и были заселены "девками"; постоянно упоминаются также и прижитые этими девками "блудно" ребята, воспитываемые, конечно, в духе беспоповщинского старообрядчества...

Перед нами совершенно ясная картина. Беспоповщинский торговый капитал пошел в конце 30-х годов в промышленность и использовал религиозную организацию в целях набора наиболее дешевой и наиболее тесно привязанной к фабрике рабочей силы. Тут впереди и оказались федосеевцы с их "радикальной" идеологией, отрицавшей и молитву за царя..., и брак. Эти два "кита" помогли им действовать гораздо успешнее поморцев и оставить далеко за собою элементарные приемы рогожцев. Те, как мы видели, выкупали от помещиков своих рабочих; это делали и федосеевцы, укрывая беглых и снабжая их паспортами умерших мещан, покупавшимися в Мещанской управе, или уплачивая за них выкуп помещикам и получая почти даровую рабочую силу, так как выкупная сумма всегда оказывалась процентами такой высокой, что рабочий до самой смерти не мог ее отработать; особенным виртуозом в этой области был Гучков. Другим средством было предоставление бедным мещанам и в особенности мещанкам бесплатных квартир при условии принятия федосеевской веры; тут-то и выясняется происхождение "девок". Квартиры и "кели" в Преображенском доме были, конечно, в действительности не даровыми — они оплачивались каторжным трудом "бесплатных" квартиранток, превращавшихся в ленточниц и набойщиц своего хозяина... Как известно, в 40-х годах фабриканты охотно брали детей из воспитательного дома, обычно в возрасте 12 лет, обязываясь обучить их ремеслу, содержать их на свой счет и по обучении платить 1 руб. в месяц; по достижении совершеннолетия эти ученики получали от фабриканта 100 руб. и пару платья и могли либо остаться, либо уйти. Но федосеевцам не было надобности обращаться в воспитательный дом и подписывать еще при этом какие-то условия — у них были "девки", которые плодили детей без всяких условий, и притом дети привязывались к фабриканту

102

узами религиозного гипноза. Поморцы, признававшие брак, оказались поэтому в худшем положении, чем федосеевцы; они могли действовать только деньгами. В 40-х годах на 20 верст кругом от Москвы трудно было найти деревню, в которой федосеевцы не вели бы успешной агитации, и прежде всего среди баб и девок.

На этой же почве промышленного приложения скопленных торговлей капиталов оживилось в 40-х годах и поморское согласие. Выделение "нового" согласия было связано именно с этим процессом. Как мы видели, старообрядческая вера и культ были для новых фабрикантов средством для набора зависимостей от предпринимателей рабочей силы. Введение нового пения взамен старого крюкового было одним из приемов привлечения к поморскому согласию новых adeptов: благообразные напевы "новых" поморцев выгодно отличались не только от старого гнусавого поморского распева, но и от нечленораздельного козлогласования дьячков и пономарей на клиросе в деревенской православной церкви. Кроме того, поморцы, хотя и не в таких размерах, как федосеевцы, также привлекали будущих рабочих предоставлением "бесплатных квартир". "Брачная книга" нового согласия была средством борьбы с федосеевцами; как мы увидим ниже, для федосеевских капиталистов вопрос о браке и законных детях был в это время большим местом. Поэтому "брачная книга" поморцев не раз откалывала от Преображенского кладбища крупных прихожан, а это позволяло увеличивать капитал поморской общины нового согласия (старое согласие почти не имело общественного капитала) и расширять пропаганду. Однако поморцы не могли не думать о том, чтобы хоть сколько-нибудь сравняться с преображенцами. Мы уже указывали на всероссийский масштаб федосеевщины этой эпохи и на весьма ограниченную среду влияния поморцев; то же самое надо сказать и о капиталах. Общественный капитал поморцев нового согласия не превышал в 1847 г. 100 000 руб., в то время как капитал Преображенского кладбища исчислялся миллионами, по крайней мере в этом году из него были выданы две ссуды, одна в 500 000 руб. и другая в 100 000 руб. ...

...На зависевшей от московских беспоповских центров периферии положение дел носило аналогичный характер. При каждом заводе, при каждой фабрике устраивалась хозяином часовня, улавливавшая в свои сети рабочих. В особенности выгодно было положение таких молелен в глухих лесных местностях. Большим успехом пользовалась молельня Морозова в Орехово-Зуеве, где сам Морозов совершал богослужение; в Волоколамских лесах при лесопильных заводах Гучкова действовала его молельня. Промышленные капиталисты-беспоповцы сбывали свою продукцию через своих единоверцев — ходебщиков, офеней, лавочников и более крупных

магазинщиков. Лучше всего и шире, как мы видели, была поставлена эта организация сбыта у федосеевцев. Федосеевские купцы из провинции приезжали все, кто мог, великим постом говеть на Преображенское кладбище. Эти "благочестивые" съезды превращались в биржевые съезды, где заключались сделки, разорялись одни фирмы, основывались другие. В 40-х годах федосеевская организация по размерам своих капиталов и по сфере влияния могла смело поспорить с рогожской.

Но этот быстрый расцвет федосеевщины оказался чрезвычайно кратковременным. Федосеевская организация была отличным орудием в процессе первого хищнического периода промышленного накопления, но не могла сделаться надежной базой для постоянной, текущей эксплуатации промышленного капитала. Для этого ей не хватало самого главного — обеспечения наследственного права собственности. При помощи федосеевского идеологического насоса быстро создавались федосеевские капиталы и предприятия; но у каждого из федосеевских тузов возникал вопрос, что будет с наследством после смерти основателя, у которого в силу той же идеологии нет законных наследников. Этот момент... разрушил федосеевскую организацию.

Скопческие организации капитала

Подобно беспоповщине роль организующей первоначальное накопление силы сыграли в начале XIX в. и скопческие организации, действуя в среде сначала торгово-промышленного, а затем ссудного приложения капитала. Специфической особенностью скопчества была его способность содействовать быстрейшему процессу дифференциации крестьянства и вытягивать из деревни в город наиболее податливые и подходящие для капитала элементы.

В предшествующей главе³ мы установили генетическую связь скопчества с хлыстовством. Но в начале XIX в. скопчество выступает уже как самостоятельное оригинальное явление со своей идеологией и определенным социальным составом последователей. Его связь с хлыстовской почвой, на которой появились первые его ростки, уцелела в хлыстовской анимистической формуле, которую должен был приносить каждый адепт, да в некоторых терминах и формах культа. По традиции новообращенный должен был приносить при вступлении в секту покаянную формулу, в которой просьба о прощении прежних грехов обращается не только к богу, богородице и ангелам, но и ко всей природе: "Прости, солнце и луна, небо и звезды, и матушка сыра земля, пески и реки, и звери и леса, и змеи и черви". Однако входивший в секту, приняв оскотление, вместе с тем изолировал себя совершенно от всего мира, к которому обращался в традиционной формуле. Он порывал с семьей или с возможностью семейной жизни, должен был оставлять тяжелый земледельческий труд, к которому становился неспособен, отсекал себя от крестьянской среды и должен был ее покидать. Он должен был уходить в город, где находил себе подобных отщепенцев от нормального мира. В этой своеобразной среде преломлялись до неузнаваемости все прежние идеалы, изменялись настроения и стремления, создавалась новая форма общественности, с новой идеологией. "Огненное крещение" отмечало неизгладимой печатью всех его причастников, и покаянная молитва в их устах становилась скорее прощальной молитвой...

...Появились купеческие и фабрикантские "корабли" в Костроме, Саратове, Самаре, Томске, Туле и других городах. Ко всем этим центрам тянулись оскотленные в деревнях крестьяне. Это была готовая рабочая масса для скопцов-капиталистов, которым оставалось только эксплуатировать свое покорное стадо. Связь по уродству быстро превращалась в неразрывную экономическую зависимость, поддерживаемую еще религиозным ореолом, который окружал хозяев-пророков. По существу, социальная роль скопчества оказалась аналогичной социальной роли федосеевщины или, в широких размерах, рогожской поповщины. Но средство, с помощью которого скопчество свою роль выполняло, выходило из ряда вон и создавало крепкие узы. Немудрено, что процесс накопления в среде скопчества пошел необычайно быстро. То, на что рогожцам понадобилось целое столетие, скопцы проделали в какие-нибудь 25 лет: в 1774 г. Селиванова били батогами за сосновские оскотления, а в 1802 г. он уже поучал в беседе Александра I и обратил камергера Елянского, который затем в 1804 г. выступил со своим знаменитым проектом об учреждении божественной канцелярии и установлении в России "феоκραтического образа правления". Бог, царь и пророк, не признанный хлыстами, стал богом, царем и пророком капиталистов, раскинувших свои операции теперь уже не только торгово-промышленного, но также и биржевого и ростовщического характера, по всей России. Скопцы-капиталисты диктовали биржевые цены и не гнушались никакими выгодными операциями, хотя бы даже с фальшивой монетой...

...Золотое время для скопчества окончилось в 20-х годах XIX в. С одной стороны, социальная роль скопчества уже подходила к концу; с другой стороны, скопческие петербургские руководители, не успев обратить Александра в свою веру,

³ Имеется в виду гл. "Сектантство крепостной эпохи" указ. соч. (*Прим. сост.*).

104

начали действовать такими средствами, которые заставили правительство сразу переменить свою милость на гнев. Именно в 1818—1819 гг. началась усиленная пропаганда скопчества среди петербургского гарнизона. Стали производиться массовые оскпления среди солдат, обнаружился также интерес к скопчеству и в среде офицеров — у "императора Петра III нарождалась своя гвардия. Правительство забеспокоилось и приняло меры. В 1820 г. Селиванов был арестован и сослан в Суздальский монастырь, где и умер в 1832 г.; Кобелев, а также один офицер и 20 солдат были сосланы в Соловецкий монастырь. После этого разгрома петербургские скопцы на время притихли. Но вслед за династической смутой 1825 г. они попробовали опять поднять голову и опять прибегли к прежним средствам. Именно они провозгласили одного из "пророков" Селиванова, Алексея Громова, "апостолом отца-искупителя" и "цесаревичем Константином Николаевичем". Громов говорил, что он "и полдня" не хотел царствовать и передал "всю земную справу братцу Николашке". Однако Громову не удалось сделать такой же блистательной карьеры, как Селиванову. Жизнь его прошла в смене арестов, ссылок в Сибирь и побегов оттуда. В то же время правительство Николая I начало против скопчества целый поход, завершившийся в 1834 г. объявлением скопчества особо вредной сектой. В 1842 г. за оскпление была назначена каторга, и эта мера наказания сохранялась в уголовном кодексе до конца империи. Первое время скопчество еще боролось против сыпавшихся на него ударов; но его внутреннее ослабление шло неудержимым темпом, и с 60-х годов оно перестает быть массовым и жизнеспособным явлением. Оно становится уделом отдельных групп фанатиков-изуверов, процессы которых еще изредка напоминают о его существовании... Как показали эти дела, социальная база скопчества, сузившись количественно, по своей сущности остается прежней — скопческие "корабли" организуются чаще всего менялами, фабрикантами, раздающими работу на дом оскпленным рабочим, иногда купцами... В 70-х годах XIX в. возникает попытка реформировать скопчество. В Херсонской губернии появился новый скопческий "искупитель" Лисин, который проповедовал "духовное скопчество", т.е. обуздание желаний и господство над ними, и придавал физическому оскплению лишь подсобное значение. Лисин имел много последователей, но и в этой новой форме скопчество не могло приобрести вновь силы массового явления, так как для него уже не было подходящей социальной базы. Экономическое и социальное развитие России после 1861 г. направило религиозные искания по новым путям, далеким от пуританствующего изуверства "белых голубей".

Сектантство пореформенной эпохи

После 1861 г. сектанство получило чрезвычайно широкое распространение и обнаружило целый ряд новых форм и видоизменений, обусловленных пореформенной экономикой и бытом города и деревни. Многочисленные секты пореформенного периода резко распадаются на две группы — на секты чисто крестьянского характера, возникшие в связи с проведением реформы 1861 г., и на секты мелкобуржуазные, смешанного состава, вбивавшие в себя мелкобуржуазные и полукapиталистические элементы деревни и города и возникавшие в связи с быстрым ростом капитализма после 1861 г., который разлагал деревню на противоположные полюса и питал на первых порах мелкую буржуазию города — кустарей, лавочников, мелких хозяйчиков ремесленных мастерских и небольших фабрик и заводов. В то время как секты первой категории отличались известными индивидуальными чертами, связанными со злобой дня, секты второй категории обнаруживают некоторые общие черты, в особенности ослабление коммунистических и мистических тенденций, заменяющихся нередко самой откровенной защитой частной собственности и рационализмом в догматике и обрядности. Если секты первой категории были еще

105

организациями борьбы трудящихся, то секты второй категории были уже неприкрытыми организациями эксплуатации и если боролись, то только со своим злейшим конкурентом в этой области — синодальной церковью. Поэтому эти две группы сект должны быть рассмотрены отдельно.

...До эмансипации главным мотивом социально-религиозной теории в крестьянской среде было иго рабства. Рабство превращало крестьянскую жизнь в сплошную кабалу, из которой крестьянство не находило иного исхода, кроме стихийного бунта или опьянения "духом". Эмансипация выдвинула другой мотив крестьянского протеста. Она, правда, не дала полноправия и свободы, но все же сняла ярмо рабства; зато она была в значительной степени экспроприацией крестьянских наделов. Раньше крестьянин стонал под игом барщины и произвола барина, но он по крайней мере был уверен в том, что барин не даст ему умереть с голоду, цена его хоть в качестве рабочего скота. Теперь крестьянское хозяйство должно было стать на свои собственные ноги, но при изменившихся к худшему условиях — стало меньше наделов — приходилось арендовать лес и луга. Уже в 60-х годах малоземелье дало себя знать сильной голодовкой, первой наградой крестьянину за его "свободный" труд.

С другой стороны, новую работу крестьянской мысли задавало развитие города и его влияние на деревню. Прежде всего с городом теперь сталкивала рядового крестьянина нужда достать ненужные ему сами по себе деньги на уплату податей и аренды. Такой нужды он не знал раньше, если был на барщине. После эмансипации деньги пришлось доставить всякому крестьянину, и эта нужда толкала крестьянина в город или заставляла искать передаточных агентов между деревней и городом. Приходилось либо продавать хлеб, либо уходить на зимнее время на заработки. Но не только самому крестьянину пришлось идти навстречу городу; город сам еще быстрее врвался в деревню. С каждой новой верстой железнодорожного полотна, с каждым новым пароходом, с каждой новой загородной фабрикой крестьянин чувствовал рождение новой великой силы, чуждой и странной для него. Он останавливался в недоумении и страхе перед этим новым чудовищем, и этот изумленный страх навсегда запечатлен в известной картине Перова, изображающей мужиков, увидавших в первый раз в своей жизни паровоз. Мужичья мысль работала туго и медленно, но и она наконец поняла, что вместо конца света и мессианического царства пришел совсем другой мир, враждебный всему косному, патриархальному крестьянскому быту, но вместе с тем притягательный как магнит, вытягивающий из деревни ее лучшие соки. Встреча с городом и с промышленным капитализмом довершала действие частичной экспроприации крестьянства. Дифференциация в его среде пошла чрезвычайно быстрым темпом. Достаточно вспомнить, что за 30-летие, с 60-х годов до переписи 1897 г., население 808 наиболее значительных городов возросло на 92%. Оживление сношений между городом и деревней заражало крестьянину среду новыми идеями, приносимыми отчасти молодежью, отчасти крестьянами, уходившими в города на отхожие промыслы. С другой стороны, школьная земская учеба, дававшая, правда, скудную и не всегда доброкачественную пищу, играла все-таки роль фермента здоровой разумной мысли, толкая ее к освобождению от пут анимистической и церковной традиции. Однако при всей силе новых факторов процесс освобождения крестьянской мысли шел крайне медленно, захватывая с особой силой лишь некоторые группы крестьянства, стоявшие в более близких отношениях к городу. Наиболее оригинальные сектантские движения возникают именно в этих группах. Чем дальше от города, тем менее оригинальных черт в религиозном творчестве, и сектантское движение в 60-х годах на глухом Урале, вызванное к жизни земельными урезками эпохи эмансипации, бродит еще в старых идеологических построениях...

Кризис государственной церкви

...Шесть с половиной десятилетий, в течение которых дворянское самодержавное государство просуществовало после ликвидации его крепостнической базы, были, в сущности говоря, эпохой его последних судорожных усилий в борьбе за существование. Подтачиваемое быстрым ростом промышленного и банкового капитала и потрясаемое периодически вспыхивавшими и все усиливавшимися революционными движениями пролетариата и крестьянства, оно быстро шло к неминуемой гибели, увлекая за собой и все те общественные слои, и все те учреждения, которые были с ним органически связаны. Церковь была одним из таких учреждений; эпоха после 1861 г. для нее является также эпохой безысходного кризиса. Она была обречена так же, как и командовавшее ею государство. Некоторые наиболее проницательные ее деятели сознавали это уже в 60-х годах. Мы уже видели, как дрожал в 1861 г. митрополит Филарет. Несколько позже И.С. Аксаков уподоблял церковное тело трупу, в котором составные части — клир и миряне — соединены лишь насильственно и механически, сшиты на живую нитку, охвачены деморализацией

и грозят окончательно разъединиться; Аксаков звал к церковной реформе, надеясь ею спасти религию и церковь, но не уясняя себе всей безнадежности этого предприятия при обреченности самодержавия.

Критическое положение церкви обнаруживается прежде всего в ее экономической базе. Паразитические черты церковной экономики во второй половине XIX в. приобретают особенно неприглядные черты. Церковь тянется вслед за веком к капиталистическому накоплению, но совершает это чрезвычайно уродливым образом и в конечном итоге "работает" не столько на себя, сколько на государство. Лишь немногие церковные учреждения имели крупные земельные угодья. Из 2 300 000 десятин земли, принадлежавшей церкви в 1910 г., около 1 500 000 десятин составляли мелкие наделы сельских церковных приходов, обрабатывавшихся церковным, притом число потребительским образом, и только около 800 000 десятин принадлежало архиерейским домам и монастырям и эксплуатировалось с целью извлечения прибыли. Это 800 000 десятин составляли, однако, всего 0,1% землевладения России в это время. Столь же немногочисленны были и другие коммерческие предприятия церкви. Только крупные монастыри, вроде Троицкой, Александро-Невской и Киево-Печерской лавр, имели свои лавазы, лавки и большие доходные дома. Другие монастыри либо совсем не имели никаких предприятий, либо имели мельницы, пристани, лавки на базарах и другие подобные мелкие доходные статьи. Главными источниками существования всех церковных учреждений были казенные кредиты и доходы от чисто церковных операций, т.е. от эксплуатации обращавшихся к церковным учреждениям верующих. Но так как казенные субсидии в конечном счете восходили к тем же народным копейкам, то церковь жила высасыванием соков из народного организма, не давая ему в обмен никакого эквивалента в форме реальных хозяйственных благ...

Если средства, собиравшиеся в церквях на поддержание в порядке церковных зданий и усадеб, еще отчасти возвращались в оборот трудящихся в форме заработной платы, то средства, собиравшиеся в пользу причтов, были, в сущности, совершенно непроизводительным налогом на содержание паразитического общественного слоя. В приходском быту размеры этого налога определялись, с одной стороны, местными обычаями, с другой стороны, индивидуальным настроением каждого прихожанина; "нажимать" на прихожан решались, впрочем, лишь немногие, особенно наглые клирики. Но в монастырях картина была уже совершенно непристойная и отвратительная. Лишенные земель и других крупных оброчных статей и далеко не обеспеченные штатным казенным содержанием (из 934 монастырей казенное содержание в 1916 г. получали только 275, всего в сумме 423 528 руб., или в среднем 150 руб. на монастырь), монастыри жили, главным образом, на свои

107

средства, получавшиеся от торговли "благодатью". Торговали местами на монастырских кладбищах, крестиками, иконами, освященным маслом, разными специальными молитвами, все по дорогой цене, с наживой 100% и больше. По словам такого благочестивого богослова, каким был Е.Е. Голубинский, русские монастыри были самыми бессовестными торговцами во всем мире. Кроме того, всякий монастырь имел какую-нибудь святыню, мощи или икону, около которых всегда ставилась кружка для денег и с которыми монахи время от времени совершали поездки по окрестным городам и селам, загребая деньги за молебны и другие предметы "благодати". Эти доходы никто, кроме казначеев и настоятелей, никогда не подсчитывал, но о размере их дают возможность судить скопленные монастырями капиталы, которые на 1913 г. исчислялись вместе с капиталами архиерейских домов в сумме 65 555 503 руб. В 60-х годах против монастырей поднялась широкая волна нареканий; синод пытался "для поднятия авторитета монастырей в общественном мнении" побудить монастыри расширить благотворительную и учебную деятельность. Но из этого ничего не вышло. Монастыри отказались, ссылаясь на свою "бедность". В 1913 г. при монастырях было только 192 больницы с 2368 койками и ИЗ богаделен с 1517 призываемыми — ничтожное число в сравнении с общим числом монастырей и огромной армией монахов.

Все церковные денежные капиталы, как уже указанные архиерейские и монастырские, так и капиталы некоторых крупных городских церквей, должны были обязательно помещаться в государственные процентные бумаги и храниться в Государственном банке. Когда в 70-х годах появились городские и частные банки, платившие больший процент, чем Госбанк, и церковные учреждения стали помещать свои капиталы в частных процентных бумагах и частных банках, то правительство посмотрело на это как на преступление. В 1882 г. синод дал строжайший приказ взять обратно все церковные вклады из частных банков и передать в Госбанк, а частные

процентные бумаги обменять на государственные и впредь не иметь никакого дела с частным денежным рынком. Таким образом государство обеспечило за собой пользование той долей народного дохода, которую высасывала в свою пользу церковь; церковь должна была служить государству не только идеологически, но и вполне материалистически — своими свободными средствами.

3. РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

К. Маннгейм*

Христианство на распутье: солидаризироваться с массами или с правящим меньшинством?

Во времена Возрождения и либерализма христианству не удалось сохранить свою прежнюю роль основной интегрирующей силы в общественной жизни. Это привело к следующим последствиям:

а) духовная жизнь и регулирование человеческих отношений, как общественных, так и личных, попали во власть конкурирующих общественных институтов — семьи, общины, бизнеса, профсоюзов, партий, армии, общественного мнения и его средств: прессы, радио и кино; возрастных групп, групп интеллигенции, клубов и т.д. Произошедшая в начале новой эры секуляризация общественных сил

* Маннгейм К. Диагноз нашего времени: Очерки военного времени, написанные социологом: Пер. С.В. Карпушиной / ИНИОН РАН. М., 1992. С. 153—178.

108

способствовала большему разнообразию человеческого опыта, внедрению в умы идей спонтанности и экспериментальна, а также постоянному процессу переоценки ценностей. Однако в конечном итоге это огромное разнообразие опыта, а также тот факт, что конкурирующие системы ценностей взаимно уничтожали друг друга, привели к нейтрализации ценностей вообще. В этом заключена одна из причин того, что современное либеральное общество не может противостоять духовному и политическому вызову, исходящему от тоталитарных государств;

б) конечно, уход христианской церкви из главных сфер общественной жизни был неполным: там, где она сохранила свое влияние на традиции и образ жизни людей, ее роль оставалась значительной. Но там, где церковь утратила связь с конкретными вопросами общественной жизни, усилился формализм, и религия была сведена лишь к посещению воскресных богослужений. Такова общая тенденция, хотя в этой стране (Англии. — *Ред.*) она была менее ярко выражена, чем на континенте;

в) потеря церковью опоры в обществе в целом часто сопровождалась готовностью ее лидеров сотрудничать с правящими классами и идентифицировать себя со своими имущественными правами, закрепленными в законе, как в духовном, так и материальном смысле. Однако и здесь существует различие между положением в Англии и на континенте. Поскольку в Англии возникновение капитализма и сопровождающая этот процесс социальная революция произошли на очень ранней стадии, когда религия еще была очень сильна и пронизывала жизнь всего общества, то как консервативные, так и прогрессивные силы выработали свою философию, не выходя из религиозных рамок. Поэтому в этой стране вполне возможно быть прогрессивным и в то же время религиозным, тогда как на континенте, где социальные антагонизмы были сформулированы в период до Великой французской революции и после нее, можно быть либо прогрессивным атеистом и рационалистом, либо консерватором, весьма вероятно религиозным;

г) тесная связь консерватизма и реакции с церковью в значительной степени способствовала тому, что общество потеряло доверие к церкви и ее предложениям относительно социальных изменений.

Почему эпоха либерализма могла обходиться без религии?

Необходимость духовной интеграции в плановом обществе

Либеральная экономика и общество конкуренции могут нормально функционировать с нейтральными ценностями, пока нет никакой внешней или внутренней угрозы, вызывающей необходимость широкого консенсуса. Это происходит очевидно в случае нападения тоталитарных государств на либеральное общество. Таким образом, не только негативный фактор — угроза извне — требует такого глубокого уровня общественной интеграции, какой в доиндустриальном обществе достигался лишь с помощью религии; необходимость планирования в нашем обществе также вызывает потребность в интеграции. И не случайно, что как коммунизм, так и фашизм

пытаются разработать и внедрить псевдорелигиозную интеграцию, чтобы создать психологическую и социологическую основу планирования.

Одна из важнейших задач социолога состоит в том, чтобы указать на те новые функции в системе планирования, которые вызывают необходимость этой интеграции. Перечислю некоторые из них:

а) плановое демократическое общество нуждается в партийной системе нового типа, в которой право критики было бы также сильно развито, как и обязанность отвечать перед партией в целом. Это означает, что либеральное образование,

109

служащее интеллигенции, выражающее главным образом интересы этой группы и оставляющее окончательную интеграцию на произвол естественной гармонии интересов, должно постепенно уступить место новому типу образования, воспитывающему ответственную критику, причем осознание целого должно иметь такое же значение, как и осознание собственных интересов. В плановом обществе общая схема действия возникает в результате не естественного взаимодействия интересов, а сознательно разработанного и одобренного всеми партиями плана.

Очевидно, что новая мораль может возникнуть лишь в том случае, если глубинные истоки человеческого возрождения будут способствовать возрождению общества;

б) как я уже указывал, первоначально существовала необходимость лишь краткосрочных решений. По мере усиления взаимозависимости различных элементов в плановом обществе возросло значение долгосрочных последствий принимаемых решений. Конфликт между краткосрочными интересами и долгосрочной ответственностью становится делом чрезвычайной важности. Лишь поколение, получившее религиозное образование и способное провести грань между немедленной пользой и более долгосрочными жизненными ценностями, может принять жертву, которую постоянно требует плановый демократический порядок от каждой группы и от каждого индивида в интересах всего общества;

в) плановое общество нуждается в объединяющей цели. Эта цель может быть достигнута путем уничтожения или интернирования тех, кто не согласен, или через духовную интеграцию членов общества.

Это положение нуждается, однако, в дополнительных пояснениях. Во-первых, можно возразить следующее: в области экономического планирования нет необходимости во всеохватывающей цели, в общей философской перспективе.. Навязывание этой цели объясняется главным образом чрезмерным рвением отдельных групп интеллектуалов в тоталитарных государствах, которые хотят власти над другими людьми. Экономическое планирование предусматривает необходимость договоренности по чисто экономическим вопросам, т.е. что должно быть произведено и в каком количестве, сколько пойдет на накопление и сколько будет немедленно потреблено. Но даже в случае всеобщего экономического планирования вовсе нет необходимости в планировании духовных элементов; так, например, достаточно скоординировать расписание различных железнодорожных линий и вовсе не нужно контролировать разговоры пассажиров, путешествующих по железной дороге. Однако именно этого требует от своих граждан тоталитарная система, навязывая им не только руководство в вопросах организации, но и пытаясь подчинить всю духовную и эмоциональную жизнь единой централизованной власти. Экономические проблемы можно в значительной степени отделить от духовных, и система планирования ради свободы в любой форме будет стремиться свести план в экономической области до минимума вмешательства, необходимого для того, чтобы избежать хаоса. И тем не менее будет существовать экономическое регулирование, оказывающее непосредственное воздействие не только на экономику, но и на остальные сферы человеческой жизни.

Большинство экономических решений оказывает благоприятное воздействие на некоторые группы и классы общества и неблагоприятное — на другие. Планирующий орган может устанавливать из центра лишь решающие моменты и предоставлять максимальную свободу индивидуальной инициативе в разработке плана в сфере производства и личному выбору в сфере потребления; тем не менее решения этого органа неизбежно предопределяют многие другие принимаемые в обществе решения. Так, решение из центра предписывает нам определенную скорость вложений и расходования денег; указывает, куда их вкладывать, сколько надо вложить в социальное обеспечение, религию, образование, искусство, науку и т.д.

Тем не менее было бы большой ошибкой рассматривать такое вмешательство как нечто совершенно новое. В конце концов любая демократическая система имеет дело с такими статьями бюджета и должна вырабатывать методы достижения согласия по противоречивым вопросам, даже если они задевают интересы групп, преобладающих в данном обществе. Новым здесь является то, что при плановой системе такое согласие вырабатывается не просто поэтапно, шаг за шагом, с помощью компромиссов по отдельным вопросам, а путем разработки единого плана, основанного на последовательных принципах и определяющего общие направления развития на следующие пять или десять лет.

Существует и другая причина, по которой объединяющая цель является более подходящей для планового хозяйства, нежели для системы *Laissez-faire*. Есть определенные вопросы, по которым мы должны достичь согласия не потому что они экономические по своей природе или испытывают влияние мер, предпринимаемых в области экономики, а потому что хаос последних двадцати лет показал, что общество типа *laissez-faire* порождает полный беспорядок не только в экономике, например, массовую безработицу, но и почти во всех остальных сферах общественной жизни. Поэтому нельзя согласиться с экономистами — сторонниками плановой системы, утверждающими, что "надо сначала навести порядок в экономике и тогда остальные сферы общественной жизни отрегулируются сами по себе". Было бы очень желательно, чтобы все неэкономические сферы регулировались стихийными силами групповой общественной жизни. Было бы, конечно, приятнее жить в мире, в котором нет необходимости вмешиваться в духовную жизнь общества. К сожалению, великодушные экономиста — сторонника плановой системы и позиция *Laissez-faire* в неэкономических сферах объясняются отсутствием знаний в этих областях, а также неспособностью осознать тот факт, что метод стихийного приспособления в них также не действует.

Социологический анализ показывает, что то, что мы называем "моральным кризисом" или кризисом оценок, проистекает вовсе не от злобности современного человека, а объясняется в значительной степени тем, что большое общество не смогло восстановить в крупном масштабе методы приспособления, усвоения, примирения и стандартизации ценностей, т.е. те процессы, которые активно протекали в небольших общинах и в силу их ограниченного размера достигали своей цели, хотя протекали стихийно. Подобным же образом примитивные общества могли обходиться без последовательной и тщательно разработанной политики в области образования, поскольку в них традиции действовали стихийные уравнивающие силы. В изменившихся же условиях большого общества отсутствие сознательного урегулирования в области образования ведет к хаосу. Приведем другой пример. Невмешательство в работу прессы гарантирует свободу мнений, пока для учреждения газеты не нужен большой капитал и всегда есть возможность найти новую газету, если существующие не говорят правду. В век больших индустриальных комплексов отсутствие контроля со стороны общества отдает власть над формированием общественного мнения в руки нескольких крупных монополистов.

Мы все время — свидетели одного и того же процесса: *Laissez-faire*, свободная конкуренция и свободное приспособление эффективны до тех пор, пока преобладают небольшие самоприспосабливающиеся единицы; и тот же самый *Laissez-faire* ведет к появлению монополий и адаптивности во всех сферах социальной жизни, как только эти единицы вырастают и никто не замечает симптомов дезорганизации и не контролирует накапливающийся эффект нескоординированного роста. В таких условиях свобода представляет собой не невмешательство, а контроль, действующий в демократическом направлении. Мы видели, что при переходе к большому обществу принцип предоставления вещам идти своим ходом уже не соответствует

принципу настоящей свободы; он просто отдает культуру во власть капиталистических интересов, которые слишком часто отражают самый низкий уровень демократической культуры, как, например, Голливуд, частные радиостанции и пресса. На современном этапе развития свободы можно достичь лишь тогда, когда условия жизни общества согласуются с его демократическими устремлениями. Демократические взгляды могут быть преобладающими, если общество ставит перед собой определенные цели и знает средства их достижения. И хотя даже здесь планирование ради свободы будет состоять в том, чтобы избегать там, где это возможно, вмешательства, всегда будет оставаться необходимость соглашения там, где отсутствует управление. Управление не может существовать, если интеграция в обществе будет глубже, чем теперь, когда силы дезинтеграции сделали все возможное, чтобы подорвать согласие и преувеличить различия между членами общества; г) другой причиной, объясняющей развитие религиозных движений в наш век,

является то, что переход от либеральной системы *Laissez-faire* к плановому обществу может произойти лишь тогда, когда отношения людей и их ценности изменятся в относительно короткий промежуток времени. Психологический опыт показывает, что такое внезапное изменение привычек может произойти, лишь если новые идеи вызовут эмоциональный подъем, а важнейшие жизненные вопросы будут пересмотрены и приобретут новое значение. Этот процесс не всегда протекает мирно, а общая переоценка ценностей возможна только тогда, когда каждая новая цель является частью нового взгляда на мир и нового образа жизни. Именно этот новый взгляд придает особое значение жизни индивида и каждому виду деятельности. Отмечая необходимость нового опыта на религиозном уровне, я хотел показать, что современное общество открыто для религии, и исключительно от человеческих качеств зависит возникновение истинно религиозного опыта или псевдорелигиозных движений, как это имело место в тоталитарных государствах. Конечно, полное проникновение религии в жизнь общества возможно только в том случае, если последователям христианской традиции удастся еще раз вернуться к истинным истокам религиозного опыта, осознав, что ритуальная и институциональная формы религии недостаточны для возрождения человека и общества. И только если возрождение религии, превращение ее в массовое движение и в направляющую силу возрождения общества будет согласовываться с дальнейшими общественными преобразованиями, возможно создание нового демократического христианского строя в нашей стране.

Католицизм, протестантизм и плановый демократический порядок

В этой же связи я хочу провести различие между положением христианства, католицизма и протестантизма. Преимущество католицизма состоит в том, что он во многих аспектах сохранил докапиталистическое доиндивидуалистическое понимание христианства. Поэтому католическая традиция лучше понимает потребности неиндивидуалистического социального строя. Протестантизм в своей первоначальной форме сам способствовал становлению современного индивидуалистического сознания и развитию психологических подходов, содействующих поддержанию капитализма, конкуренции и свободного предпринимательства. С другой стороны, преимущество протестантизма состоит в том, что он лучше понимает трудности современного человека, а это может способствовать преобразованию его сознания в адекватном для нашего века направлении. Католицизм очень рано разработал — через томистскую традицию — своего рода социологию, рассматривающую социальные институты с точки зрения их функций: не так, как они представляли перед личным опытом и частной жизнью индивида, а как объективные функции, выполня

112

емые ими в жизни общества в целом. Протестантизм, придающий главное значение, согласно августинской традиции, внутреннему опыту, имеет довольно смутное представление о социальном значении человеческой деятельности. Еще одним достоинством католицизма является смелое объединение там, где это возможно, со строгим рационализмом. В этом он — противоположность разношерстности и необузданности современных, иррациональных движений. Это не умаляет, однако, роли эмоций и иррациональных элементов в человеческой жизни, а означает лишь то, что при отсутствии упорядоченной жизни, одухотворенности и рациональности эти элементы становятся разрушительными.

С другой стороны, опасность католической социологии заключается в том, что она ведет к средневековью, к своего рода приспособлению средневековых моделей социальной организации к обществу. Существует огромная разница между духом общности, существовавшим в доиндивидуалистическую эпоху, и новыми формами коллективизма и интеграции, последовавшими за крахом либерализма. Первый соответствовал сельскому обществу с небольшими городами и преобладанием ремесла; последние должны будут решить проблемы массового общества, мировой экономики в век крупной промышленности и социальной технологии. Здесь сразу возникает вопрос о том, насколько адекватно решение возвратиться к системе гильдий, к так называемому "корпоративизму". До сих пор такая модель служила лишь фасадом для правления меньшинства фашистского типа. С другой стороны, мы не должны игнорировать некоторые преимущества синдикалистских решений. Возможно, они потерпели крах в существующих тоталитарных экспериментах, однако обладают определенными достоинствами и могут быть использованы при реконструкции общества.

Истинный вклад протестантизма проистекает из того первостепенного значения, которое он придает свободе индивида, его самоопределению, добровольному сотрудничеству и взаимопомощи. Эти ценности всегда будут представлять собой антипод грядущим формам

авторитарности, централизации и организации сверху. Было бы неправильно интерпретировать нашу оценку важности систематической мысли в томизме как попытку игнорировать тот вклад, который внес протестантизм в рост современного рационализма. Как раз наоборот. Исторические исследования Макса Вебера показали, каким образом дух современного капитализма — предвидение, расчет и систематизация жизни — развился как ответ на вызов кальвинистской доктрины предопределения. Добавим, что попытки заменить церковное объяснение мира, предпринятые различными сектами и индивидами, представляют собой выражение постоянной тенденции дать новое объяснение мира, исходя из своего личного опыта. Подобные объяснения обычно прибегают к рациональному мышлению, но в совершенно новом смысле. Рационализм здесь становится индивидуализированным, он отходит от авторитарным образом установленного порядка вещей во Вселенной и обращается к восприятию мира таким, как он представляется небольшим группам и одиноким индивидам. И если я предложу назвать этот рационализм, в отличие от томистского, рационализмом индивидуалистическим, то я понимаю, что необходимо объяснить разницу между ними. По моему мнению, нет сомнений в том, что современный экспериментализм рожден из этого индивидуалистического рационализма, не принимающего установившуюся систему метафизики и готового изменить гипотезу, если новые факты и опыт не укладываются в старую схему. Наиболее плодотворный метод науки, а именно метод приспособления всей нашей системы мыслей к все время расширяющейся сфере опыта, становится, будучи примененным к человеческой жизни и вопросам морали, самым большим затруднением для современного человека. В ходе развития динамического рационализма в сфере морали современный человек постепенно теряет почву под ногами. И если для выдающихся личностей такое падение в пропасть самости без достижения дна этой

113

пропасти представляет собой великолепную борьбу, то для среднего человека тот же динамизм ведет к безумному поведению, потере веры во что-либо и бесконечному требованию новых ощущений. В настоящее время я лишь могу указать на эти два типа рационализма. Весьма вероятно, что будущее будет посвящено их примирению; однако лишь одно можно предсказать с уверенностью: игнорирование того бедственного положения, в котором находится современное сознание, нам не поможет, но и бездонный индивидуализм не может стать основой социальной организации.

Смысл религиозных и моральных рекомендаций в демократическом плановом порядке

Если мы согласимся с тем, что религия не будет и не может быть частью планового общества, а должна снова ожить в мотивах человеческих действий и воплотиться в институтах, то это не означает, что мы выступаем за религиозную форму тоталитаризма. Мы желаем как раз обратного; и пока мы являемся демократами и планируем ради свободы, весь ход наших мыслей должен быть направлен на то, чтобы избежать опасности. Тотальное планирование, в котором мы заменили бы Геббельса и Гимmlера на христианский клерикализм, было бы катастрофой. Это нанесло бы огромный вред самому христианству, убило бы его душу, так как придало бы ему внешний и формальный характер. Планирование ради свободы, хотя оно и включает осознание необходимости объединения и общей цели, может лишь высвободить все источники глубинного возрождения, но не может навязать веру, какой бы она ни была. Для самой христианской веры лучше, если ее не будут отождествлять с какой-то одной партией и если ее дух будет присутствовать во всех партиях.

На современном этапе не так-то легко предвидеть, каким будет это нетоталитарное проникновение религиозного духа в общество, поскольку это творческий процесс, который нельзя проанализировать и предсказать детально. Те, кто полагает, что планирование сможет установить правила социального и духовного изменения, забывают, что планирование ради свободы представляет собой планирование ради эксперимента и роста. Тем не менее все же для того, чтобы способствовать правильному решению, можно попытаться сформулировать, каким не может и не должно быть истинно религиозное проникновение:

а) из того, что было сказано выше, со всей очевидностью вытекает, что плановое общество не может строиться на нейтральных подходах конца либеральной эпохи, когда все ценности взаимно отрицали друг друга;

б) с другой стороны, очевидно, что насаждение ценностей центральной властью не может удовлетворить современное светское общество, даже если это будет религиозная власть. Из этого вытекают два требования: общепринятые ценности должны основываться на явном или неявном согласии. В прошлом роль такого неявного согласия играл обычай. Теперь же, когда обычай

исчезает, возникает необходимость разработки новых методов, в которых важную роль будут играть убеждение, подражание, свободная дискуссия и сознательно принятый образец. Нет необходимости навязывать согласие по более сложным вопросам в тех сферах, в которых лучшим двигателем является индивидуальная вера или свободный эксперимент. Опыт либерализма показывает, что высшие формы духовной жизни лучше всего процветают в условиях свободы. Короче говоря, мы должны установить набор основных добродетелей, таких, как порядочность, взаимопомощь, честность и социальная справедливость, которые могут быть воспитаны с помощью образования и социального воздействия, в то время как более высокие формы мышления, такие, как искусство и литература, остаются такими же свободными,

114

как и в философии либерализма. Составление списка первичных добродетелей, без которых не может существовать ни одна цивилизация и которые создают основу для стабильной и здоровой жизни общества, должно стать одной из наших основных задач. Это не означает, однако, что церковь как таковая не может давать рекомендации по поводу того, каким должны быть христианский общественный порядок, христианское искусство, христианская философия и мораль. Вся разница состоит в том, пропагандирует ли она свои взгляды в виде рекомендаций или навязывает их силой.

По мере развития века планирования становится все более вероятным, что эти рекомендации примут форму последовательной системы, напоминающей *Summa*¹ Св. Фомы по той простой причине, что в неплановом обществе существует меньше связей между различными фазами поведения, чем в плановом. Поскольку либеральное общество основано на свободной конкуренции и постоянном индивидуальном приспособлении, предполагается большое количество различных реакций и возможность давать общие советы в отношении того, что правильно и что нет. Можно убедить людей в правильности принципа, но не конкретной модели. В динамичном и в свободном обществе существует особая награда за проявление способности справиться с неожиданно возникшей проблемой, создать новые реакции, проявить инициативу и ответственность в рискованном предприятии. В плановом обществе эта способность выражена значительно слабее: мы не можем предсказать не только простые модели поведения, но и модели последовательного поведения. Религиозные и моральные рекомендации стремятся поэтому установить не только определенные принципы, но также и набор конкретных моделей поведения, создать образ удовлетворительных общественных институтов и определить мировоззрение общества в целом. И если эти рекомендации не навязываются меньшинством большинству в качестве диктаторских правил, а являются плодом творческого воображения и находятся в распоряжении тех, кто стремится к упорядоченному образу жизни, то они не приносят вреда, а выполняют в современном обществе такую функцию, без которой оно вряд ли сможет выжить.

Тенденция к этике,

формулирующей правильные модели поведения более позитивно, чем в предшествующую эпоху

Это в то же самое время означает, что приходит конец преобладанию так называемой формалистической этики над этикой содержательной. Говоря о формализме этики, мы имеем в виду те этические принципы, которые намеренно отказываются давать конкретные советы относительно того, что следует делать, и вместо этого сводятся к абстрактным формулам правильного и неправильного действия. Наилучшим примером такой этики является максима Канта, которая вместо того, чтобы говорить "Делай то или иное", устанавливает общее формальное правило "Поступай так, чтобы принцип твоего действия мог стать принципом действия вообще". С моей точки зрения, этот тип этики соответствует такому социальному порядку, в котором вряд ли возможно предсказать конкретные модели правильных действий. Кант жил в историческую эпоху, когда общество находилось в процессе перестройки, в обществе, основанном на росте и постоянном движении, на открытиях и исследовании новых областей. Это был мир раннего капитализма и либерализма, где свободная конкуренция и индивидуальное приспо

¹ Имеется в виду "Summa Theologiae", основной труд средневекового католического теолога Фомы Аквинского (1225—1274) (Прим. сост.).

115

собрание определяли сферу действий; мир, в котором конкретное предопределение моделей правильного действия могли бы лишиться человека той гибкости, которая была основной предпосылкой выживания в быстро меняющемся мире.

Хотя Кант, выразивший таким образом формализм новой этики, сам не сознавал социологической основы своего мышления, мы вполне можем сказать, что он пришел к такому формалистическому понятию главным образом потому, что жил в соответствующем обществе, в котором предопределение соответственных моделей поведения означало бы ограничение свободы индивида, стремящегося к открытиям. В противоположность кантовской эпохе средневековая система этики развивалась в обществе с умеренным динамизмом, где институты регулировались главным образом в силу традиции. В таком обществе конкретное "материальное" определение "правильной" модели поведения заранее было вполне возможно.

Происходящий в настоящее время переход к формализму характеризуется тенденцией, в соответствии с которой главное моральное значение придается не реальному внешнему поведению и его видимым последствиям, а намерениям индивида. Именно кантианство является наиболее ясным выражением этой *Gesinnungsethik* (этики мировоззрения — нем.), которая исторически представляет собой не что иное, как развитие протестантской идеи о том, что для любого действия преимущественное значение имеет совесть. С социологической точки зрения, выделение мотивов действия индивида адекватно такому миру, в котором существует мало шансов предсказать даже самые непосредственные последствия любого действия, поскольку общество является неплановым, границы его постоянно расширяются, изменяются, и оно характеризуется высокой социальной мобильностью и слиянием культур. Интересно отметить, что то, что Макс Вебер назвал *Verantwortungsethik* (этика ответственности — нем.) (в противоположность чистой *Gesinnungsethik*), т.е. нравоучение, ожидающее от индивида предвидения хотя бы некоторых непосредственных последствий его действий и ответственности за них, выступает в последнее время на передний план. Это происходит потому, что в нашем обществе сокращаются области свободного приспособления: вместо них по мере организации многих сфер действия развиваются области, где преобладают стандартные модели, в которых возможно предсказать хотя бы непосредственные последствия действий индивидов. Следовательно, ответственность за эти действия становится вполне обоснованным требованием. Итак, существует следующая взаимозависимость: формализм и *Gesinnungsethik* соответствуют стадии социальной слепоты индивидов, так как они имеют меньше возможности предсказания, нежели общество, приближающееся к стадии планирования или достигшее этой стадии. Конечно, это вовсе не означает, что в плановом обществе нет места случайности и судьбе; однако в нем есть области, в которых хотя бы в течение определенного времени процесс приспособления происходит не методом проб и ошибок, а с помощью заранее установленных моделей.

Противоречие между ограниченным личным миром и плановым социальным порядком

Этические нормы поведения станут во многом более конкретными, более подходящими на томистскую идею конкретной системы. С другой стороны, если мы не будем придавать достаточного значения протестантской традиции (согласно которой правильное поведение может определяться лишь внутренним опытом и голосом совести), то этот объективизм может привести к дегуманизации, характерной для тоталитарной диктатуры, в которой главную ответственность за правильность или неправильность действий несет фюрер, гаулейтер или плановая комиссия. Если требовать слишком сильного подчинения религиозной сфере, возникает опас

ность, что эта модель слепого подчинения может подготовить почву для слепой покорности нерелигиозным силам. Так, лютеранская разновидность протестантизма несомненно способствовала выработке такого сознания, которое легче, чем кальвинистское, поддается диктату в мирских делах. Очень трудно ответить на вопрос о том, как в плановом обществе, где преобладают заранее установленные модели поведения, примирить необходимый объективизм с субъективизмом, согласно которому ценность действий определяется содержащейся в ней долей индивидуальной совести и выбора. Средство решения этой проблемы можно искать различными путями: а) в образовании, которое заставляет действующего индивида понять истинный смысл модели общества в целом, не довольствуясь просто механическим выполнением отдельных задач. В этих случаях социальное осознание становится моральным долгом. Мы лишь теперь поняли, насколько вредным был тот факт, что демократия, даже в тех странах, где ее институты функционируют нормально, не смогла вызвать глубокого интереса к своим достижениям, что крайне необходимо для того, чтобы жизнь при данном социальном порядке превратилась в истинное переживание. Демократия в этих странах стала рутинным обычным делом, и остается только надеяться на то, что угроза тоталитаризма вызовет процесс оживления, и институты, воспринимавшиеся в обществе как должное, вновь станут делом совести;

б) не всегда возможно, чтобы личность целиком была включена в модели действия социального порядка, поскольку слишком много вопросов решается механически, однако в демократическом плановом обществе возможно и даже необходимо, чтобы поднимался вопрос о совести всякий раз, когда индивид принимает какой-то новый план или осознает свою ответственность за его претворение в жизнь. В этом смысле весьма вероятно, что решающей проверкой совести индивида будут не малые решения, принимаемые ежедневно, как это имело место раньше, а способность нести ответственность за решения, касающиеся социального порядка в целом. Это значит, что в прошлом вполне можно было рассуждать следующим образом: "поскольку я хороший христианин в личной жизни и личных отношениях, я могу не беспокоиться относительно социального и политического строя, в котором я живу. Такой подход совершенно не годится в обществе, находящемся на стадии планирования, так как там организация общественного строя в сильной степени определяет то, что возможно в личных отношениях. Если общество построено по принципу тоталитарного планирования, в нем фактически невозможен полный уход в ограниченный личный мир. Так социальная организация становится более чем когда-либо делом личной совести. Нельзя быть добрым христианином в обществе, основные законы которого противоречат духу христианства. Так было уже во времена Льва Толстого, который сказал, что крепостничество противостоит антихристианству не только потому, что низводит крепостных до уровня людей низшего сорта, но и потому, что заставляет помещика вести себя не по-христиански. Это еще более верно сейчас, когда не осталось больше ни одного укромного уголка, куда ни проникало бы влияние принципов, господствующих в данном социальном строе.

Хотя совершенно очевидно, что нам придется сделать все, чтобы поддержать личные отношения между индивидами, а также стихийный рост малых групп в рамках планового общества, все эти средства окажутся недостаточными, пока мы не научимся придавать совершенно новое значение контролю социальной структуры общества в целом. Сейчас еще более чем когда-либо задачей церкви становится проверка соответствия основных принципов социальной организации христианским ценностям.

**Этические нормы подлежат проверке
в тех конкретных социальных условиях,
в которых они должны действовать**

Если это так, то совершенно очевидно, что для того, чтобы определить свою точку зрения по текущим проблемам, особенности по проблемам планирования, необходимо социологическое знание в большем объеме, чем ранее. В настоящее время для того, чтобы судить о том, как будет работать данный план и стоит ли он того, чтобы называться христианским, нужно иметь конкретное представление о том, как функционирует общество.

Христианские мыслители должны еще теснее соединить теологическую мысль с социологическим знанием. Смысл нормы становится конкретным, только если ее соотнести с контекстом, в котором она действует. Вне социальных рамок норма остается пустой. Поэтому одна из наших главных задач — соотнесение морального кодекса с окружающей обстановкой. Приведу конкретный пример: является ли норма христианской или нет, может в современных условиях лучше всего судить социальный работник, учитель или приходской священник, ибо очень часто лишь эти люди в состоянии проследить за действием моральных норм в современных труппах или в среде безработных. В других случаях можно пригласить специалиста в области политики или бизнеса и попросить его рассказать о том, что означает данная норма в сфере его жизнедеятельности. Взятая абстрактно, норма может казаться христианской, конкретно она может привести к противоположным результатам. В этих случаях лишь те люди, кто имеет доступ к конкретным жизненным обстоятельствам, могут наблюдать за тем, как социальные нормы отражаются во внутреннем опыте индивидов, и могут судить об истинной ценности нормы. По этой причине я склонен полагать, что в будущем необходимо осуществить пересмотр обычаев и норм, проконсультировавшись с социологами и другими экспертами. Их информация поможет нам понять, как правила действуют на практике. Окончательная переделка норм остается делом теологов и философов.

**Может ли социология, обладающая наиболее светским подходом к проблемам человеческой жизни,
сотрудничать с теологическим мышлением?**

Здесь сразу же возникает другой важный вопрос, который также касается характера сотрудничества между теологом и социологом. В какой степени теолог может разделить экспериментальный подход социолога к ценностям? Если придерживаться радикальной точки зрения о том, что христианские ценности вечны и заранее установлены, то для такого сотрудничества мало шансов. Лишь если в области оценок остается хотя бы ограниченное поле деятельности для экспериментаторства, возможно вообще использование социологического подхода. Нет смысла скрывать трудности, возникающие в этой области. Поэтому я хочу представить социологический подход в его наиболее радикальной форме.

Социология обладает по своему историческому происхождению, вероятно, самым светским подходом к проблемам человеческой жизни. Она черпает свою силу из имманентного, т.е. нетрансцендентального подхода к человеческим делам. Она не только отрицает божественное объяснение вещей, каковы они есть или должны быть. Но также совсем не ссылается на абсолютные сверхчеловеческие сущности. Это становится особенно очевидным, когда речь заходит о ценностях. Философидеалист, даже будучи атеистом, всегда ссылается на определенные ценности, являющиеся вечными сущностями в платоновском смысле. Социолог был бы

118

непоследовательным, если он должен был бы начинать с признания того, что определенные ценности находятся вне исторического социального процесса. Задача социолога состоит в том, чтобы выяснить, насколько разнообразие социальных феноменов, включая преобладающие ценности, зависит от меняющегося социального процесса. Ему показалось бы неразумным и методически непоследовательным исключить определенные явления из области социологического объяснения. Он не согласится с предложением о том, что некоторые феномены с самого начала священны и поэтому закрыты для социологического подхода, в то время как светские процессы для него более доступны. Так думают те, кто понимает, что многому можно научиться у социологии, но кто боится выступить против религии, отдавая ее во власть эмпирического анализа. Опасность этого половинчатого решения состоит, во-первых, в том, что оно ломает динамический *elan* социологического подхода, состоящий в радикальном исследовании действующих в истории социальных сил и, во-вторых, что нельзя с уверенностью заранее сказать, что может быть охвачено эмпирическим анализом, а что нет. С моей точки зрения, гораздо умнее и честнее будет позволить социологам развивать свои понятия, гипотезы и методы во всей их полноте и посмотреть, как далеко они зайдут. Что касается теологов, то будет разумнее отобрать у них все то, что очевидно, и попытаться понять вместе с ними весь спектр человеческого поведения и оценок как проблемы индивидуального и группового приспособления. И лишь тогда, когда метод использован до конца, автоматически обнаруживается его ограниченность. Становится очевидным, какую часть человеческого поведения и ценностей можно понять в рамках функциональных категорий и где необходимо выйти за эти рамки.

Поэтому предложенный метод сотрудничества между социологией и теологией кажется более последовательным и эффективным, чем ранее указанный половинчатый. Конечно, такое сотрудничество стало возможным лишь в конце эры либерализма, когда крайний рационализм истощился и стала очевидна ограниченность различных типов рационального анализа человеческих отношений. Доведя социологический анализ до его конечных результатов, социолог сам видит, где необходимо привлечь другие подходы для дополнения полученных им данных. С другой стороны, философия и теология без знаний, получаемых с помощью социологического анализа, имеют дело с картиной мира, лишенной наиболее характерных для современности проблем и явлений.

Концепция христианских архетипов

Если мы будем рассматривать проблему с точки зрения теологии, то возникает вопрос, какова доля экспериментализма, который можно допустить в рамках религиозного мышления. Если считать, что истины христианства изложены в нескольких ясных утверждениях, имеющих вечную ценность, то остается мало простора для социологического мышления. В этом случае источник ошибки может быть найден лишь с помощью социологического анализа. Если стать на эту позицию, то социология будет полезной как инструмент для выяснения того, почему некоторые группы не в состоянии понять истину, которой они обладают. Если же встать на противоположную позицию и считать, что основные христианские истины не изложены в форме жестких правил, а даны в конкретных парадигмах, лишь указывающих направление, в котором надо искать истину, то тогда остается простор для творческого вклада в каждую новую эпоху. Тогда история представляет собой лишь воплощение той христианской субстанции, в которой

живут поколения людей в соответствии с изменяющейся социальной структурой. Характерно, что архетипы христианских подходов сформулированы не в виде абстракт

119

ных заповедей, а раскрываются в притчах, повествующих о жизни и учении Христа. Притча никогда не дает чистый абстрактный принцип примерного поведения, она обращается к нам через конкретный образ, воплощающий в себе историческую и социальную обстановку происходящего. Это, однако, не означает, что эта обстановка будет вечно неизменной, ибо христианин вынужден воплощать намерения Христа в различных жизненных ситуациях. Пока исторические изменения относительно просты, достаточно здравого смысла для приспособления сознания архетипов к новой ситуации. Но чем сложнее становится общество, тем больше социологического знания нужно для понимания реального смысла изменяющихся исторических условий и правильного объяснения нормативного образца. Преимущество того, что мы получили норму в конкретном образе, а не в виде абстрактного принципа заключается в том, что это помогает нам избежать формализма. Любая рациональная формулировка принципа ведет к заблуждению, так как предполагает логическую дедукцию, где единственным критерием истины остается разумная логика, тогда как конкретный образ одним штрихом раскрывает перед нами явное поведение, внутреннюю мотивацию, образы конкретных личностей и конкретную социальную обстановку происходящего. Одним словом, притча несет в себе огромное богатство религиозного опыта, который всегда дает больше, нежели чисто рациональный и функциональный жизненные аспекты.

Пока богатство религиозного опыта поддерживается при помощи постоянных ссылок на образы христианского опыта, устраняется другая опасность социологической мысли, состоящая в том, что она может выродиться в страсть расчленения целых форм и истинного опыта на абстрактные схемы. Существует большая разница между использованием методов анализа для выяснения и лучшего понимания предшествующего ему опыта, и анализом, который идет ниоткуда и не ведет никуда. Сегодня нам нужен анализ, позволяющий лучше понять опыт, ибо ни чистый инстинкт, ни непросвещенная интуиция не помогут нам в современной ситуации.

Если такая трактовка христианской истины правильна, а именно, что она дана лишь как направление, а не как жесткий рецепт, то, следуя ей, можно показать две важные социологические черты нормы. С одной стороны, такая истина оставляет большой простор для приспособления, а с другой, она не позволяет человеку потеряться в бесконечных возможностях изменения своего поведения, что в конечном итоге неизбежно ведет к дезинтеграции личности и общества.

Эта социологическая проблема наиболее ясно отражается в дилемме любого планового общества. Последнее не может ни подвергать свои основные принципы безграничным интерпретациям, ни стать настолько догматичным, чтобы в нем окончательно исчезло экспериментаторское отношение к изменению. В любом плановом обществе поэтому неизбежен институт, подобный священникам, задачей которых будет наблюдать за установлением и поддержанием определенных основных норм. С другой стороны, необходимо предусмотреть социальные возможности, способствующие формированию абсолютно свободной мысли, каков бы ни был связанный с этим риск. Мы не должны забывать, что короткие периоды свободной мысли в истории приходились на время, когда клерикальные власти теряли исключительное право на объяснение смысла человеческой жизни и человеческих дел. Свобода мысли и блестящее развитие духа экспериментаторства в Греции объяснялись тем фактом, что там не могло возникнуть нечто похожее на восточную иерархию.

В эпоху Возрождения и либерализма свободная конкуренция между церковью, религиозными сектами и группами свободных индивидов вызвала брожение в той среде, которая питала науку и способствовала развитию свободной личности.

120

Англосаксонская модель планирования ради свободы не может поэтому опираться ни на средневековую клерикальную модель, ни на тоталитарные, навязываемые государством, символы веры. Здесь планирование состоит в первую очередь в обеспечении простора и возможностей для появления разногласий, раскола, независимых социальных образований и роста свободной интеллигенции, но не допускает при этом вырождения свободы в анархию.

4. ГОЛОД И ИДЕОЛОГИЯ ОБЩЕСТВА

П. Сорокин*

Под идеологией общества я разумею совокупность представлений, понятий, суждений, комплексы их: убеждения, верования, теории, "мировоззрение", свойственные членам агрегата. Причем мной в понятие идеологии включаются как убеждения, теории, верования и т.д., только переживаемые и мыслимые про себя, так и проявленные вовне: словами, письменными знаками, рисунками, жестами и другими способами...

... Исследование поведения и идеологии отдельного индивида показывают, что "содержание сознания" последнего резко меняется при резких изменениях кривой количества и качества пищи, поступающей в его организм. Это изменение состоит в том, что при голоде идеология человека деформируется в направлении укрепления и усиления суждений, теорий, убеждений и верований, при данных условиях благоприятствующих, "одобряющих" применение мер, способных дать пищу, с одной стороны, с другой — в сторону ослабления и подавления речевых и субвокальных рефлексов, мешающих, препятствующих этому утолению...

... Я утверждаю, как бы это ни казалось парадоксальным, существование функциональной связи между количеством и качеством калорий, поглощаемых обществом, и сменой успеха или неуспеха ряда идеологий, циркулирующих в нем...

... Целесообразнее будет остановиться на какой-либо одной крупной и типичной системе верований или идеологий, на ее судьбах уяснить суть дела и проверить указанную связь. Так я и поступлю. В качестве такой типичной системы верований и убеждений я возьму социалистически-коммунистические и уравнивательные теории, воззрения, идеологии.

... Голод у голодных, поставленных в указанные условия, должен вызывать появление, развитие и успешную прививку коммунистически-социалистически-уравнивательных рефлексов, в частности рефлексов речевых и субвокальных (убеждений), иными словами, "коммунистически-социалистической идеологии". Последняя в таких голодных массах находит прекрасную среду для прививки и распространения и будет "заражать" их с быстротой сильнейшей эпидемии. Совершенно не важно, под каким соусом она будет подана и как обоснована: по методу ли Маркса или Христа, по системе ли Бабефа—Руссо, якобинцев или по системе Катилины и анабаптистов, на принципе ли "прибавочной стоимости" и "материалистического понимания истории" или на принципе Евангелия: "Кто имеет две рубашки — пусть отдаст одну неимущему".

Эти обосновывавшие, мотивирующие и оправдывающие "тонкости" массе совершенно не важны, они ей недоступны, она ими не интересуется. Это — "соус", для нее совершенно не имеющий значения. А важно лишь то, чтобы идеология благословляла на акты захвата, раздела, порабощения, чтобы она прямо на них

* Сорокин П.А. Голод и идеология общества // Квинтэссенция. Философский альманах. М., 1990. С. 376—413. Публикация А.Ю. Согомонова.

наталкивала, их одобряла. А почему, на каком основании — это дело десятое. Если какое-нибудь обоснование есть — отлично. Если нет — тоже не беда. Если при данных условиях всего более подходят для "оправдания" Евангелие — идеология будет ссылаться на него, во имя заповеди Христа будет благословлять "обобществление". Если сейчас более подходящей является идеология Маркса — будет взята она, будет широко прививаться и под ее флагом будет идти соответственное "обобществляющее" движение...

... Кому не известно, что в прошлом и теперь коммунистически-социалистические идеологии (во всех их многочисленных формах) вербовали своих адептов и носителей почти исключительно из бедноты и встречали противников в богатых и сытых группах...

... Возьмите... идеологию раннего христианства. В первое время она была идеологией коммунистической, предписывавшей если не юридически, то морально: у кого две одежды, то дай неимущему; и у кого есть пища - делай то же; богатый — раздай имущество бедным, ибо легче верблюду пройти сквозь угльное ушко, чем богатому войти в царствие небесное. В ряде первых христианских общин, в частности в Иерусалимской, "никто ничего из имущества своего не называл своим, все было общее" (Деяния Апостолов, 4,32,34; 4,44,45). Здесь был полный потребительский коммунизм; и Анания и Сапфира, утаившие часть имущества, были наказаны смертью. В более мягкой форме, но тот же коммунизм потребления существовал и в других ранних общинах: Коринфской, Фессалийской, Ефесской и т.д.

Словом, как ни пытались и пытаются смягчить эту черту ряд теоретиков христианства — она, несомненно, была ему присуща.

Ему присущ и ряд других черт коммунистически-социалистической идеологии, вроде положений, сформулированных рано и повторявшихся позже: "Не трудящийся, да не ест" (апостол Павел), "Богатые — ленивые трутни" (Иоанн Златоуст), "Частная собственность по своей природе есть неправда" (Климент Александрийский), "Природа создала общее право для всех, узурпация отдельных лиц вызвала частное право, корысть разделила владения" и т.п. "Бесстыдная речь!" — говорит св. Амвросий защитнику собственности. "Частная собственность противоречит природе" и т.п.

К кому же всего легче прививалась эта идеология? Из кого рекрутировались ее адепты?

"Кто составлял большинство общины? — Босаяцкий пролетариат" (К. Каутский).

Нищие, беднота, рабы — вот тот слой, к кому она быстро прививалась и среди кого имела успех. Герои христианства — "блаженны нищие". Имущество церкви — *patrimonium pauperum*¹.

И первые христианские монастыри — коммуны состояли из бедноты. "Те же слои народа, которые дали первых христиан, явились и материалом для монастырей. Это были в большинстве бедняки... Большинство монастырей представляло собой союзы бедняков"². "Служению Божию", жалуется Августин, посвящают себя большей частью рабы или вольноотпущенники, или крестьяне, ремесленники и прочие плебеи. Здесь особенно сильно проводился коммунизм.

Чувство частной собственности особенно сильно подавлялось в монастырях.

¹ 500 галилеян (первые христиане в Иерусалиме) были "по большей части бедняками". В Коринфской общине Павла, по его словам, — "немного мудрых по плоти, немного богатых, немного благородных". Он же говорит и о глубокой нищете фессалоникийской и филиппийской общин. См: *Добшиотц Ф.* Греческий мир и христианство // Христианство в освещении протестантских теологов. СПб. Б.г.

с. 55.

² *Каутский К.* От Платона до анабаптистов // Предшественники нового социализма. Петроград. 1920. Т. 1. С. 95.

Правило гласило: "Пусть никто не владеет никакой собственностью, ни книгой, ни пером, ни письменной доской, ничем, абсолютно ничем".

Позже в состав христиан вошли и богачи, но дух и практика разбогатевшей христианской церкви к этому времени (как увидим ниже) резко изменились. Если время от времени по разным поводам и воскресала первичная коммунистическая идеология, то без всякого результата и успеха в официальной церкви; фактическое же оживление ее принимало формы "ереси", возникало опять-таки среди бедноты и преследовалось самой церковью и носителями ее власти.

И позже коммунистические идеологии, возникавшие на почве христианства, опять-таки вербовали своих адептов из среды бедноты, главным образом. Коммунизм древнего христианства соответствовал потребностям бедного пролетариата.

"За весьма малым исключением господствующие классы почти не принимали участия в зарождении (такой) ереси. Как общее правило, ересь первоначально распространялась среди массы простого народа. Удары, поставившие существование (официальной церкви и иерархии) в опасность, были нанесены людьми темными, проповедовавшими между бедняками и угнетенными, оскорбленными и униженными".

Так именно обстояло дело с патаренами и катаррами, у которых практика и идеология была коммунистической в значительной мере и которые вербовались, главным образом, из низших слоев народа.

Так было с арнольдистами, католическими бедняками, вальденсами, гумилиатами, с апостольскими братьями и беггардами...

... Возьмем ли мы обширные агрегаты или агрегаты небольшие, в общем и целом рост успеха коммунистической и сродных идеологий происходит именно или в момент обнищания масс, или в момент совпадения обоих процессов, то есть в моменты роста дефицитного и сравнительного голодания...

... Не случайным фактом в этом процессе разлива уравнилельно-социалистических идей является возникновение и быстрое развитие христианства. Если само по себе его появление — случайность, результат совпадения многих причин, то чрезвычайно быстрое завоевание этой идеологией умов и душ в I, II и III вв. — явление вполне понятное с точки зрения проверяемой теории. Бедности и нищеты в эту эпоху было бесконечное изобилие. Богатству и роскоши не было границ. Почва для коммунистической идеологии была готова. Мудрено ли поэтому, что христианство с его коммунистическими чертами как идеология "нищих", "обездоленных",

"труждающихся" и "обремененных" быстро заразило многочисленные слои бедноты и выросло в религию сотен тысяч.

Являясь идеологией нищих бедняков, будучи интернациональным, проповедуя царство бедных и проводя потребительский коммунизм, оно быстро завоевало низы, жаждавшие этого, низы — голодные, отвыкшие от работы, страдавшие и убеждавшиеся в безуспешности государственной помощи.

Так как в ближайшие века империи положение масс не улучшалось, а ухудшалось, то и распространение этой идеологии росло. И вплоть до III—IV вв. отцы церкви Туртуллиан, Василий Великий, Климент Александрийский и другие не раз подчеркивали коммунистические черты христианства и выступали идеологами коммунизма.

С того же момента, когда церковь разбогатела, когда в ее лоно вошли богатые слои, началось обратное движение христианской идеологии: она мало-помалу стала затухать и терять первоначальные коммунистические черты, сначала робко, потом резче и резче, пока в конце концов не выкристаллизовалась в идеологию, вполне "приемлющую" мир с его богатством и бедностью, деспотизмом одних и унижением других.

Но чем сильнее христианская идеология официальной церкви эволюционировала

123

в этом направлении, тем менее и менее пригодной делалась она в качестве идеологии бедноты, тем неизбежнее становился отрыв последней от нее и тем необходимее вызывалось появление новых идеологий, на почве того же христианства, но с чертами раннего христианского коммунизма. Так оно и было в действительности.

Возврат к "чистому слову Божию" и "к апостольской бедности", то есть к первичному христианству в форме "коммунистических ересей", обнаруживается тогда, когда церковь уже разбогатела и перестала выражать чаяния бедноты, когда бедность возросла, когда появилась довольно резкая имущественная дифференциация бедных масс — крепостных, ремесленников, пролетариата, с одной стороны, клириков, богатых землевладельцев, феодалов и городской аристократии — с другой.

К X—XI вв. церковь, как известно, стала богачом. В VIII в. собственность церкви в Галлии составляла третья часть всей заселенной территории. В конце периода Каролингов получились еще более обширные владения церкви.

В Англии вплоть до XV в. половина земель принадлежала церкви. Мудрено ли поэтому, что идеология официальной церкви растеряла весь коммунизм и не могла быть больше идеологией бедноты. К последней отныне должны были прививаться иные идеологии, с коммунистическим оттенком, хотя бы возникшие на почве того же христианства, но носившие явно антицерковный характер. В этих идеологиях мог появиться и лозунг захвата и раздела церковных богатств, как главных "магнатов", притягивавших бедноту...

И действительно, подобные идеологии появились...

... В нашей стране мы были свидетелями, как с 1916 г., когда уже обеднение дало себя знать, особенно в городах, левосоциалистические идеологии стали быстро развиваться. В 1917 г. социализм стал религией большинства масс. Со времени революции приток адептов в социалистические партии совершался сотнями тысяч. Идеология социализма и коммунизма — в рафинированной или примитивной форме — захлестнула все сознание народных масс. Маркс и другие идеологи стали божествами. Программы социалистов — в их практических лозунгах — символами веры...

... Как указано было выше, с обогащением какой-либо группы, без усиления имущественной дифференциации, пицетаксис ее ослабляется; значит, притяжение ее "скопами" и богатством падает, слабее поэтому становится и ее стремление к захвату достояния других групп или лиц. Если же бывшая бедная группа, хотя бы путем "коммунизации", обогатилась настолько, что под ней образовались еще более бедные группы, для которых уже достояние первой становится притягательным магнитом, то декоммунизация идеологии этой первой группы идет еще быстрее, ибо теперь ей угрожает опасность захвата захваченного достояния ее самой, из уравнивателей теперь они попадают в положение богачей, которых могут уравнивать так же, как они сами уравнивали бывшую до них "буржуазию". Попав в положение последней, эти разбогатевшие уравниватели неизбежно получают ее антиэгалитарную идеологию, вытеснявшую былую идеологию.

Наконец, если данная группа не богатеет, но имущественные контрасты ее с окружающими группами уменьшаются, то есть последние беднеют, то опять-таки пицетаксис первой — особенно сравнительный — ослабляется, падает и коммунистическая идеология. Если же это

обеднение всеобщее и очень сильно, то есть делить нечего и этой дележкой не накормишь голодный желудок, то здесь для коммунистической идеологии нет места; она не поможет...

... "Человек, бывший в группе бедняков, этот человек, перейдя в группу богатых, фатально будет иным человеком. Из его тела при таком переходе помимо его воли вынимается душа "бедняка", и вкладывается "душа богача"... Какой

124

нибудь бедняк, яростно бичующий и ненавидящий богачей-"грабителей", провозглашающий собственность кражей, попав в богачи, быстро трансформируется и очень скоро с пеной у рта начинает защищать священные права собственности" и т.д.

Так было всегда. Исключений из этого правила нет.

Так было, и так есть. Для большей убедительности не мешает привести ряд исторических фактов, показывающих, как одна и та же социальная группа, являясь носителем коммунистической и сродных идеологий в бедном состоянии, разбогатея, "декоммунизируется" в своей идеологии, в своих поступках, убеждениях и речевых рефлексах...

... Беру... второй крупнейший факт и соответствующую группу: христианство и христианскую церковь.

Оно дебютировало как идеология коммунизма, как идеология бедноты, составлявшей в первое время главную массу христиан. В первой стадии здесь было и известное равенство, и братство, и обобщение имуществ.

Прошли века. Из гонимой религии бедноты и из группы неимущих христианская церковь уже в IV—V вв. стала богатой, а в VII—IX вв. — главным богачом, овладевшим где 1/3, где 1/2 всей территории. И мы видим, как идеология и практика церкви и христианства декоммунизируется. В истории христианства в экономическом отношении необходимо различать два периода: время до признания Константином христианства господствующей религией (321 г.) и время после этого. В течение первого периода еkkлезию (церковную общину) составляла вся христианская община вообще, согласно принципу всеобщего священства. Члены ее были равноправны. Даже рабы не представляли исключения. Состояние, когда "все принадлежит всем", всегда выдвигалось отцами церкви в качестве идеала. На постоянных братских трапезах (агапах) господствовало в полном смысле слова общее потребление.

После Константина эти трапезы прекратились и даже были запрещены. В течение этого второго периода и еkkлези́я была (уже только. — *П.С.*) община клира в более тесном смысле слова. Благотворительность духовенства шла на убыль по мере роста церковных богатств. Расходы на бедных, вначале поглощавшие почти весь бюджет церкви, теперь понизились до четверти. Законодательство Каролингов признает 1/4 церковных доходов принадлежавшими епископу, 1/4 — остальному духовенству (недурно приспособились! — *П.С.*), 1/4 — бедным и 1/4 входит в состав строительного фонда. Но даже эта пропорция сохранялась недолго. Начиная с псевдо-Исидора (IX в.) под бедными стали разуметь только бедных членов духовного сословия. Таким образом, церковь окончательно разделалась со своей прежней ролью благотворительницы, и... из клира (как и везде из уравнивателей и коммунистаторов. — *П.С.*) постепенно сложилось поднимавшееся над мирянами и иерархически построенное первое сословие, материально и духовно независимое.

Церковь, упрочивая себе господство, должна была принести немало жертв. В течение долгой борьбы, которая вознесла духовную власть над светской, смирение, любовь к ближнему, самоотвержение, исчезли. Скромная пустыня с открытием мощей превращалась в разукрашенный монастырь; суровые подвиги основателей отходили в область преданий, а монастыри превращались в места лени, обжорства, разврата и т.д. Жадность, корыстолюбие и стяжательство церкви росли. Теперь всякий шаг священника должен был давать доход (венчание, похороны, причащение и т.д.); при жизни верующего каждый шаг его подлежал оплате; но жадность духовенства не останавливалась и перед смертным ложем верующего (плата за похороны, напутствие, место могилы); введены были пошлины, взяточничество, продажа индульгенций, как акций за счет банка — Христа и его подвигов —

125

при казначее-папе и т.д. В итоге в средние века недвижимость церкви обнимала значительную часть наиболее плодородных земель Европы.

Уже при Григории Великом (ум. в 604 г.) "папский двор стал напоминать императорский. Наладились управление церковными землями и организация на них хозяйства под контролем особых чиновников. Папы выступают как политические вожди".

При такой эволюции декоммунизация идеологии церкви была неизбежна. И мы видим ее. Основные принципы христианства (равенство, общность имущества) позже были значительно изменены или им придано было особое значение. Например, "естественный закон" равенства был так изменен, что он допускал неравенство имущества и положения.

Некоторое время вслед за прекращением коммунистической практики церкви сохранялись еще коммунистические традиции древнего христианства. Отцы церкви, как прежде, громили богатство и неравенство (в IV в. — Василий Великий, Иоанн Златоуст, даже в VI в. — Григорий Великий и др.). Но это уже были отдельные вспышки, чем далее, тем делавшиеся более и более редкими, пока совсем не заглохли или пока коммунизм не был перенесен в потусторонний "град Божий", а на земле были признаны: и частная собственность, и неравенство, и привилегированное положение духовенства, и право эксплуатации, и право торговли, и даже в определенной форме ростовщичество. От былой идеологии бедноты у разбогатевшей церкви не осталось ничего, особенно в применении к себе самой (к другим мы вообще строги!). "Церковь стала богатой. Неудивительно, что по мере возрастания ее богатства она перестала управлять своим имуществом в пользу бедных; в церкви, особенно в богатых епископствах, распространились алчность и расточительство. Из коммунистического учреждения церковь превратилась в грандиозный механизм для эксплуатации, какой когда-либо видел мир... С тех пор имущество церкви стало считаться собственностью духовенства". Церковь превратилась в "вавилонскую блудницу", ее идеология совершенно "декоммунизировалась".

Описанное явление — типично. Оно в громадном масштабе рисует то, что в меньших размерах происходило и происходит постоянно. Та же история произошла и с нищенствующими орденами, дебютировавшими коммунизмом, но разбогатевшими и кончившими противоположной идеологией. Они забыли свои обеты и не помнят целей, для которых они учреждены. Их основатели хотели, чтобы они не имели никакого имущества. Позже, разбогатевши, они, чтобы приобрести имущество и собрать деньги, объявляют добро злом, а дурное — хорошим, соблазняют князей лестью, народ — ложью и ведут тех и других на ложные пути. Правда, на почве христианства возникало множество коммунистических идеологий, но они возникали не из лона официальной церкви, направлены были против нее и боролись с ней. Они, как мы видели, исходили из бедных слоев, не пользовавшихся богатствами церкви и потому стремившихся "коммунизировать" их, что и делалось не раз. Но как только сами эти "еретические группы" коммунизаторов добивались до богатств и захватывали их, то с ними снова и снова повторялась "вечная история": разбогатев, они теряли коммунистическую идеологию и заменяли ее или более умеренной, или совершенно обратной. Сходные причины вызывают сходные следствия...

... Посему исследователю жизни идеологий, механизма и закономерности их подъемов, падений, колебаний и смены, нельзя игнорировать число и качество калорий, поступающих в организм общества. Часто разгадка многих загадочных явлений в сфере общественных настроений и верований лежит в колебании этой последней "переменной".

5. ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ЭВОЛЮЦИИ РЕЛИГИИ В ИСТОРИИ ОБЩЕСТВА

Р. Белла*

Одним из измерений для классификации религиозных систем, которое в последнее время обрело новую жизнь после периода забвения, является эволюционное измерение. Мною была предложена пятиэтапная классификация, в основу которой я положил степень дифференциации системы религиозных символов. При этом я вовсе не утверждаю, что развитие через пять этапов неизбежно или что более ранние этапы не могут сосуществовать с более поздними в рамках одного и того же общества. Не закрываю я глаза и на великое разнообразие типов, которое обнаруживается на любом из уровней сложности. Наоборот, я всячески подчеркиваю трудности, особенно в том, что касается способности достигнуть в ходе развития высших этапов дифференциации. Выделенным мною пяти этапам я дал следующие наименования: примитивный, архаический, исторический, раннесовременный и современный.

Религиозно-символическая система на примитивном уровне характеризуется Леви-Брюлем как "мир мифов" (*le monde mythique*), а Стэннер использует прямой перевод слова австралийских аборигенов, обозначающего это понятие как "мечтание" или сновидение наяву. Последнее — это время вне времени, или, по выражению Стэннера, время, населенное фигурами предков,

полузверей-полулюдей. Хотя они нередко приобретают героические черты, наделяются способностями, превышающими способности обычных людей, и считаются прародителями и творцами многих вещей в мире, они однако, не являются богами — им не приписывается власть над мирозданием, и они не становятся объектом поклонения.

Характерная особенность этого мифического мира состоит в том, что он в большей степени связан с деталями реального мира. Мало того, что каждый клан и каждая местная группа определяются в категориях прародителей рода и мифических событий поселения, буквально каждая гора, каждый камень, каждое дерево получают объяснение в категориях поступков мифических существ. В сновидении наяву предвосхищены все человеческие действия, включая преступления и безумства, где фактическое существование и парадигматические мифы теснейшим образом связаны между собой.

Другая характерная особенность, обусловленная этой тягой к конкретной детализации, заключается в текучести организации мифического материала. Австралийцы почти сознательно указывают на текучую, зыбкую структуру мифа, употребляя слово "мечтание". Это словоупотребление не является чисто метафорическим, потому что, как показал Рональд Берндт, людям, действительно, свойственно погружаться во время культовых церемоний в мечты, в сновидения наяву. Через эти сновидения, мечты они преобразуют культовый символизм для личных душевных целей, но, что еще важнее, их мечты могут привести фактически к перетолкованию мифа, а это в свою очередь вызовет обновление ритуала. Как конкретность, так и текучесть помогают объяснить тесную близость мифического мира и мира реального.

Примитивное религиозное действие характеризуется не богослужением и не жертвоприношениями, а лишь идентификацией, "участием", "воплощением". В ритуальных церемониях участники идентифицируются с мифическими существами, которых они представляют. Дистанция между человеком и мифическим существом,

** Белла Р. Социология религии // Американская социология. М., 1972. С. 268—281.*

и без того незначительная, исчезает вовсе в момент ритуальной церемонии, когда "всегда" становится "сейчас". Нет ни священнослужителей, ни паствы, ни посредствующих ролей, ни зрителей. Все присутствующие включаются в само ритуальное действие и становятся единым целым с мифом.

На примитивном уровне не существует религиозной организации в качестве отдельной социальной структуры. Церковь и общество — одно. Религиозные роли, как правило, слиты с другими ролями, причем преобладает дифференциация по линии возраста, пола или принадлежности к группе родственников. В наиболее примитивных обществах важным критерием для занятия руководящего положения в церемониальной жизни является возраст. В некоторых племенах имеются специализированные фигуры — шаманы или знахари, но они не выражают собой необходимые черты примитивной религии.

Что касается социальных последствий примитивной религии, то, судя по всему, анализ, осуществляемый некогда Дюркгеймом, в основных чертах остается приемлемым и по сей день. Ритуальная жизнь, действительно, укрепляет солидарность общества и способствует приобщению молодежи к нормам поведения племени. Мы не должны забывать о "новаторских" аспектах примитивной религии, о том, что конкретные мифы и ритуалы находятся в процессе постоянного пересмотра и изменения и что перед лицом сурового исторического кризиса может произойти весьма примечательное переосмысление примитивного материала, как о том свидетельствуют так называемые "нативистические" движения. Однако в общем и целом религиозная жизнь служит наиболее сильным подкреплением основного догмата философии австралийских аборигенов, а именно, что жизнь, пользуясь выражением Стэннера, — это "вещь одной возможности". Сама текучесть и зыбкость примитивной религии служит преградой для радикальных нововведений. Примитивная религия дает мало средств для преобразования мира.

Второго этапа, каким является архаическая религия, мы можем коснуться здесь лишь вкратце. Архаическая религия в том смысле, в котором я употребляю эту категорию, включает в себя многие из религий, нередко именуемых примитивными, а именно неолитические религиозные системы значительной части Африки, Полинезии и туземного Нового Света. Она, кроме того, включает в себя религии бронзового века, получившие распространение как в Старом, так и в Новом Свете. Характерная черта архаической религии — возникновение подлинного культа с комплексом богов, жрецов, богослужений, жертвоприношений, а в некоторых случаях и

обожествляемой или первосвященнической царской властью. Комплекс мифов и ритуалов, присущий примитивной религии, сохраняется в структуре религии архаической, но систематизируется и разрабатывается он новыми способами.

И примитивному, и архаическому этапам присуще монистическое мировоззрение, хотя взгляд на мир у них несколько различен. Для каждого из них священное и мирское представляют собой разные способы организации единого мироздания. Но с наступлением третьего этапа, названного мною историческим, провозглашается совершенно отличная сфера действительности, имеющая для религиозного человека наивысшую ценность. Все исторические религии в известном смысле трансцендентальны, и все они — по крайней мере латентно — отвергают мир, поскольку сравнительно с высшей ценностью трансцендентного реальный мир обесценивается.

В определенном смысле исторические религии представляют собой огромную "демифологизацию" по сравнению с архаическими. Идея единого Бога, у которого нет ни придворных, ни родственников, и который является единственным творцом и вседержателем мироздания, идея самостоятельного бытия, идея абсолютной негативности, выходящей за рамки любых оппозиций и разграничений, — все это в громадной степени упрощает разветвленные космологии архаических религий. И

128

все же над каждой исторической религией довлеют исторические обстоятельства ее возникновения. Наряду с трансцендентальными утверждениями каждая из них содержит, так сказать, в подвешенном состоянии элементы архаической космологии. Тем не менее по сравнению с более ранними формами все исторические религии универсалистичны. С точки зрения этих религий человек больше не определяется, главным образом, в терминах того, к какому племени или клану он принадлежит, либо какому конкретному богу он служит, скорее, его определяют как существо, способное спастись. Иначе говоря, впервые оказалось возможным увидеть человека как такового.

Религиозное действие в исторических религиях является прежде всего действием, необходимым для спасения. Даже в тех случаях, когда элементы ритуала и жертвоприношения по-прежнему занимают важное место, они приобретают новое значение. В примитивной ритуальной церемонии человек приводится в гармонию с природным божественным мирозданием. Его ошибки преодолеваются через посредство символизации как части общей картины мировоззрения. С помощью жертвоприношения человек архаической религии может искупить невыполнение своих обязанностей перед людьми и богами, он имеет возможность загладить отдельные проступки против веры. Но исторические религии обвиняют человека в гораздо более серьезном пороке, чем грехи, существовавшие в представлении более ранних религий. Согласно буддизму, сама природа человека — это алчность и злоба, от которых он должен стараться полностью избавиться. Для древнееврейских пророков греховность человека коренится не в конкретных дурных поступках, а в его глубоком небрежении к богу, причем Господу будет угоден только поворот к полнейшему послушанию. В понимании Магомета слово "*kafir*" означает не "неверный", как мы его обычно переводим, а скорее неблагодарный человек, пренебрегающий божественным состраданием. Только ислам, добровольное подчинение воле Господа, может привести его к спасению.

Отчасти по причине высшей ценности спасения и многочисленных опасностей и соблазнов, сбивающих мирян с пути истины, идеалом религиозной жизни в исторических религиях является уход от мирской суеты. Раннехристианское решение, которое в отличие от буддистского допускало полную возможность спасения мирян, тем не менее идеализировало в своем представлении об особом состоянии религиозного совершенства религиозное удаление от мира. Фактически критерием благочестивости мирянина считалась степень его приближения к идеалу монашеской жизни.

Исторический этап развития религии характеризуется происходящей в небывалой ранее степени дифференциацией религиозной организации от других форм социальной организации. Хотя лишь немногие из исторических религий достигли той степени дифференциации, которой достигла христианская церковь, все они обрели некоторую независимость от прочих структур, в частности от политической структуры. Это означало, что политическая сфера перестала быть носителем принципа узаконения самой себя (как узаконивала саму себя божественно-царская власть бронзового века), так что ее узаконение в какой-то степени зависело от религиозной иерархии. Чем большую степень структурной независимости имела историческая религия, тем больше была вероятность того, что социальные и политические реформистские движения будут

основываться на религиозных ценностях. Во всех случаях исторические религии, действительно, выдвинули концепции совершенного общества, в течение длительного времени оказывавшие на общества, в которых они существовали, давление в сторону большей реализации ценностей. Однако не следует забывать о том, что в центре интересов исторических религий стояла драма спасения и что они не интересовались социальными переменами как самоцелью. Напротив, эти перемены были им ненавистны, и, когда

исторические религии ратовали за реформу, делали они это лишь во имя какого-нибудь предшествовавшего образцового социального строя, возврата к которому и добивались.

Раннесовременная религия, получившая наиболее законченное развитие в протестантской Реформации, но предвосхищая в ряде других движений, таких, как секта Джодо-шипп в Японии, представляет собой определенный сдвиг в сторону посюстороннего мира в качестве главной сферы религиозного действия. Спасения теперь надлежит искать не в той или иной форме ухода из мира, а в гуще мирской деятельности. Разумеется, элементы этого отношения уже с самого начала содержались и в исторических религиях, но в общем и целом институционализированные исторические религии предлагали опосредованное спасение. Для спасения требовалось либо соблюдение религиозного закона, либо участие в сакраментальной системе, либо совершение мистических действий. Все это было в той или иной мере связано с отрешением от мира сего. Далее, в двухступенчатых религиозных системах, характерных для институционализированных исторических религий, группы высшего статуса — христианские монахи, суфийские шейхи или буддистские аскеты — способны силой своих целомудренных поступков и личных достоинств накопить запас благодати, которым они могут затем поделиться с менее достойными. И в этом плане спасение было также скорее опосредованным, чем непосредственным. Но с наступлением Реформации весь свет, по словам Макса Вебера, превратился в монастырь. Деятельность в миру, особенно для кальвинистов, стала главным средством прославления города. Таким образом, не прорываясь за рамки символической структуры исторической религии, раннесовременная религия сумела переформулировать ее таким образом, чтобы направить дисциплину и энергию религиозной мотивации на дело преобразования светского мира. В случае аскетического протестантства это позволило достичь поразительных результатов не только в области экономики, на которые особо указывал Вебер, но также и в области политики, образования, науки, права и т.д.

С недавних пор, и опять-таки, главным образом, на Западе, начала ставиться под сомнение символическая структура исторической и раннесовременной религий, особенно космологический дуализм, лежащий в основе каждой из них. Форма религии в постдуалистическом мире не совсем ясна, но такая религия должна принимать во внимание громадный рост человеческого знания, ведущий к релятивизации места человека в природе и вселенной вследствие развития естественной науки и к релятивизации человека в культурном мире вследствие расширения познаний об истории и других культурах. Человек не утратил своей склонности задумываться над проблемами, и неустранимые проблемы смысла по-прежнему встают перед ним. Процесс секуляризации влечет за собой не ликвидацию самой религии, а изменение ее структуры и роли. Но мы только начинаем приходить к пониманию этого.

Если давний очерк эволюции религии сколько-нибудь убедителен, он должен был бы подсказать две главные области, на которых может сконцентрировать свое внимание социология религии в современном мире. Первая область — это сдвиг от исторической к раннесовременной религии, от преимущественно потусторонних к преимущественно посюсторонним религиозным интересам, предвестником которого была протестантская Реформация, но который теперь совершается практически в каждой религиозной общности, особенно в римской католической церкви. Наиболее остро данная проблема стоит в развивающихся странах. Вторая область — сдвиг от религии раннесовременной к тому, что я называю современной религией, который происходит в большинстве наиболее развитых западных стран, а также, быть может, в Японии. В заключение настоящей главы я коротко остановлюсь на каждой из этих проблем.

Почти во всех развивающихся странах стимул к различным переменам носил в значительной степени внешний характер, варьируясь от грубого военного нападения и беспощадного экономического нажима до более тонких и коварных форм идеологической диверсии. Из этого следует, что в большинстве случаев потребность защищаться была более первоочередной и сильной, чем потребность меняться. Однако по логике ситуации получалось, что защищаться, не

меняясь, просто невозможно. И вот религия оказалась глубоко вовлеченной в этот процесс нападения, защиты и перемен. Христианские миссионеры сплошь и рядом играли роль ударных отрядов западного влияния, которые шли в лобовую атаку на религиозные и этические убеждения людей, не принадлежащих к западному миру. Даже если бы и не было этого прямого вызова со стороны чужеземной религиозной системы, опыт социальных и личных неудач, столь распространенный на первых порах западного влияния, неизбежно ставил бы проблему собственной самобытности. В большинстве таких обществ религиозные символы послужили основополагающими шаблонами для осмысления личных и социальных действий. Однако в обстановке кризиса уместность этих унаследованных шаблонов стала проблематичной.

Сначала общая реакция повсеместно носила апологетический и оборонительный характер. Самым категорическим образом провозглашалось превосходство местной традиции — ислама, индуизма или конфуцианства — над христианством и всей западной культурой. Некоторые мусульмане уверяли, что западная наука и философия целиком и полностью берут свое начало в средневековой исламской культуре, и что, следовательно, все подлинно ценное на Западе является в действительности порождением ислама. Последователи же индуизма, напротив, утверждали, что ценности Запада сугубо материалистичны и что единственное обиталище подлинной духовности — это Индия. Что же касается конфуцианцев, то они высказывали мнение, что Западу понятна наука, но ему не дано понять истину об отношениях между людьми, которая доступна только конфуцианству. Однако эта первоначальная оборонительная позиция почти никогда не была свободна от стремления к переменам и реформе. Даже в тех случаях, когда отстаиваемые перемены представляли собой возвращение к более раннему, предположительно более чистому состоянию дозападной традиции, цель, подразумеваемая или ясно выраженная, заключалась в том, чтобы содействовать с помощью таких перемен приспособлению к современному миру. Порой мыслящие люди незападных стран, видя неспособность своей традиционной культуры справиться с проблемами современного мира, настолько разочаровывались в ней, что отрекались от веры своих отцов в пользу христианства или какой-нибудь светской западной идеологии. Для всех этих позиций характерно равновесие между необходимостью защищаться и необходимостью приспособливаться. Там, где оборонительная позиция становилась абсолютной, отказывалась способность приспособляться к ненадежным условиям современного мира. Там же, где адаптация приводила к полному отказу от традиционной культуры, мыслящая личность оказывалась изолированной и отрешенной. Рассмотрим идеальную ситуацию, когда историческая религиозная традиция преобразуется в раннесовременный тип религии, в максимальной степени способствуя процессу модернизации.

Прежде всего историческая религия должна суметь сформулировать заново свою систему религиозных символов таким образом, чтобы придать смысл культурному творчеству в деятельности посястороннего мира. Она должна суметь направить мотивацию, дисциплинированную через посредство религиозного обстоятельства, на занятия этого мира. Она должна способствовать развитию солидарной и интегрированной национальной общности, не стремясь при этом ни подчинить ее своей власти, ни расколоть, хотя это явно не подразумевает санкционирования нации в

5*

131

качестве высшей религиозной цели. Она призвана придать позитивное значение длительному процессу социального развития и найти возможным для себя высоко оценивать его в качестве социальной задачи, причем это опять-таки не подразумевает необходимости принимать сам социальный прогресс за религиозный абсолют. Историческая религия должна содействовать утверждению идеала ответственной и дисциплинированной личности. Применяясь к новому соотношению между религиозным и светским, в современном обществе, она должна найти силы для того, чтобы принять свою собственную роль как частной добровольной ассоциации и признать, что это не противоречит ее роли как носительницы высших ценностей общества. Этот перечень требований соответствует, как было указано выше, конструкции идеального типа. Конечно же, ни одна религия исторического типа не преобразовалась подобным образом, да и вряд ли какая-либо из них смогла бы полностью сделать это. Некоторые религии в силу самого характера их системы религиозных символов скорее погибли бы, чем изменились. Но для успешного осуществления модернизации необходимо, чтобы традиционная религия либо произвела эти преобразования, во всяком случае большую их часть, либо смогла уйти из главных сфер жизни и дать возможность светским идеологиям завершить преобразования.

Вот несколько примеров, иллюстрирующих связанные с этим проблемы и противоречия. В Японии, архаический по своему существу, характерный для бронзового века культ божественного императора сумел эффективно направить мотивацию на мирские сферы жизни и укрепить солидарность и единство. Однако ему не удалось ни выработать добровольных организационных форм, ни подчеркнуть роль самостоятельно ответственной личности. Поэтому его с легкостью извратили, превратив в 30-х годах и в начале 40-х в то, что некоторые японские ученые называют "фашизмом императорской системы". В Индии Ганди, продолживший дело своих многочисленных предшественников — реформаторов индуизма, показал, каким образом можно совместить этот последний с достоинством всех людей независимо от их профессии и национальным единством, ломающим кастовые перегородки. Однако его двойственное и глубоко противоречивое отношение ко многим аспектам современного общества и его опасения относительно индустриализации, несомненно, в известной мере увели в сторону от прямого пути процесс развития эффективной раннесовременной формы индуизма. В Турции традиционный ислам был бесцеремонно отброшен ради возвеличения национализма, выдвигающего на первый план доисламскую турецкую культуру. Однако новая идеология сумела завоевать горячую поддержку только среди немногочисленной элиты, тогда как не подвергшийся реформе ислам продолжал безраздельно господствовать в сельских местностях. Наконец, Второй Ватиканский собор свидетельствует о явном сдвиге католической церкви в сторону характерных черт раннесовременной религии, но еще предстоит разрешить чрезвычайно серьезные проблемы, касающиеся власти и традиции, как бы то ни было, любой из этих случаев нуждается в углубленном социологическом исследовании, которое принесет несравненно более богатые практические и теоретические результаты, чем концентрация внимания на таких весьма узких вопросах, как все более детализируемая типология церквей и сект, которая, судя по всему, является преобладающей темой многих американских исследований в области социологии религии.

В заключение позволю себе кратко остановиться на религиозной ситуации в большинстве развитых обществ. Их основное отличие от развивающихся стран заключается в том, что, хотя перед ними тоже стоят внешнеполитические проблемы, они носят менее настоятельный характер. Общий уровень материального благосостояния в этих обществах высок, пусть даже там сохраняются все же

нищета и несправедливость. Уровень образования неуклонно возрастает, так что в не столь отдаленном будущем доля людей с высшим образованием в некоторых районах Соединенных Штатов может достигнуть 50%. По самым разнообразным каналам поступает небывалый по своему объему поток сведений о мире — и это несмотря на серьезные помехи в передаче информации. Если в развивающихся странах большая часть эмоциональной и умственной энергии направляется на разрешение насущных экономических и политических проблем, то в наиболее развитых обществах по мере разрешения подобных проблем вопрос о смысле жизни имеет больше шансов стать центром внимания. В развивающихся странах наиболее подходящими оказываются категорические религиозные или идеологические формулировки со сравнительно ясными и простыми мировоззрениями и непосредственной императивной установкой к действию. Хотя подобные тенденции имеют место и в самых развитых странах, они непопулярны здесь у наиболее образованного и широкомыслящего слоя населения. Этой постоянно расширяющейся и все более влиятельной группе требуются утонченные, не догматические системы мысли с высоким уровнем самопознания. Религиозные группы больше не могут принимать на веру традиционные обязательства. Все унаследованное от прошлого становится предметом тщательного изучения и проверки, а мотивы для такого принятия подвергаются внимательному рассмотрению, особенно со стороны наиболее подготовленных умов из числа членов самих религиозных групп.

Частичное решение, во всяком случае в Соединенных Штатах, состоит в том, чтобы заняться проблемами борьбы с нищетой и несправедливостью, которые все еще сохраняются в обществе и особенно бросаются в глаза на фоне успешного разрешения столь многих объективных проблем. Об этом наглядно свидетельствует тот энтузиазм, который проявляется по отношению к движению за гражданские права в наиболее рафинированных религиозных и интеллектуальных кругах. Аналогичную функцию может выполнять и забота о развитии всего остального мира. Но все дело в том, что, проявляя рвение в деле разрешения конкретных проблем, такие группы отнюдь не связывают себя с какой бы то ни было всеобъемлющей идеологией раннесовременного образца. Более того, к подобным идеологиям относятся с большим подозрением, и это дает один

из поводов утверждать, что в наш век идеологии придет конец. Однако, само собой разумеется, большая часть мира находится сейчас в интенсивно идеологической фазе развития, и многие группы в большинстве развитых обществ весьма восприимчивы к идеологическому влиянию. В сущности, сравнительно небольшую группу, для которой уже наступил конец идеологии, можно было бы и не принимать во внимание, если бы не тот факт, что она, по-видимому, представляет собой авангард чрезвычайно широкой и крупной по своему масштабу социальнокультурной трансформации.

Пока слишком рано пытаться распознать, какую форму примет религия в постиндустриальном мире. Все более укрепляется представление о множественности миров, частично данных, частично построенных в сложной сети взаимоотношений между человеческим "я" и реальностью. Главная разновидность имеет личностный и индивидуалистический, но отнюдь не асоциальный или аполитичный характер. Фактически все возрастает признание того, что только чрезвычайно сложная институциональная структура, включающая в себя определенный тип семьи, школы и церкви, в состоянии сформировать и поддерживать личность, способную функционировать в мире, где буквально все, вплоть до самих заветных идеалов человека, радикальным образом становится предметом выбора. Возможности сбиться с пути огромны, но так же огромны и возможности роста. Немецкий теолог Бонхоффер говорил о "достижении человеком совершеннолетия". Но это вовсе не означает самообожествления человека, потому что верить во всемогущество желаний

133

свойственно малому ребенку. Человек же достигший совершеннолетия, отдает себе отчет в неизбежной своей ограниченности. Однако последнее его не пугает — скорее, это побуждает его стремиться к полному раскрытию своей человеческой сущности.

Но следует постоянно помнить о том, что даже в самых развитых обществах нижний слой примитивного и архаичного все еще очень силен: он господствует в жизни многих людей и присутствует в душе у каждого из нас. Любое крупное современное общество представляет собой лабораторию для изучения всех мыслимых типов религиозной ориентации. В Японии, например, мы обнаруживаем и стародавний ритуал крестьянской деревни, и наполовину традиционалистские, наполовину ультрасовременные возрожденческие новые религии низших классов городского населения, и эстетический культ "дзэн" интеллектуалов из высших классов, и мучительные поиски личного смысла жизни, осуществляемые теми, кому ничего не говорит ни одна из существующих религий. Однако, если в этих обществах налицо огромное разнообразие, в них присутствует также в качестве единого измерения религиозной жизни гражданская религия, которая служит более или менее согласованной основой для религиозного единства даже там, где религиозный плюрализм носит наиболее ярко выраженный характер. Можно, например, говорить о наличии в Соединенных Штатах деистического символизма, представляющего собой важную составную часть нашего государственного церемониала, и ритуальных святей, в которых День благодарения и День памяти павших в Гражданской войне занимают более важное место, чем Четвертое июля¹ и поминания святых во главе с нашим погибшим смертью мученика президентом Авраамом Линкольном. Памятник Кеннеди на Арлингтонском национальном кладбище представляет собой наиболее позднюю святыню в национальной вере. Я далек от мысли иронизировать; не считаю также, что все это можно было бы назвать "американским синтоизмом", поскольку синтоизм в основе своей носит совершенно иной характер, хотя и он тоже заслуживает изучения в его нынешнем состоянии. Американская гражданская религия представляет собой серьезную религиозную традицию, которую надлежит анализировать как таковую, не упуская из виду ни ее глубоких аспектов, ни ее "отклонений". Да и любое другое из великих современных обществ дает в распоряжение исследователя аналогичные материалы. И здесь тоже социолога религии ожидает непочатый край работы.

6. РЕЛИГИОЗНЫЙ ИНДИВИДУАЛИЗМ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ

Р. Белла*

Религия — один из важнейших среди многих способов, с помощью которых американцы "включены" в жизнь своей общины и общества в целом. Американцы жертвуют больше времени и денег религиозным организациям и обществам, чем всем другим добровольным ассоциациям, вместе взятым. Примерно 40% американцев участвуют в богослужении по крайней мере раз в

неделю (т.е. значительно чаще, чем жители Западной Европы и даже Канады), и около 60% всего населения США — члены религиозных организаций.

Проводя это исследование, мы интересовались религией не самой по себе, а как

¹ "День благодарения", "День памяти павших", "Четвертое июля" — национальные праздники США (Прим. соств.).

* *Bella R.N., Madsen R., Sullivan W.M., Swindler Ann, Tipton Steven M. Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life. Berkeley. 1985. P. 219, 225—250* (Пер. с англ. И. Гуровской).

134

одним из элементов структуры частной и публичной жизни в Соединенных Штатах. Хотя мы редко специально спрашивали о религии, в наших беседах вновь и вновь возникала эта тема как нечто очень важное для наших респондентов (как и следовало ожидать, учитывая приводимые данные американской статистики).

Для одних людей религия — прежде всего частное дело, ограниченное семьей и местной конгрегацией. Для других это тоже в каком-то смысле частное дело, но одновременно и главное средство проявления интереса к национальным и даже мировым проблемам.

Несмотря на то что подавляющее большинство американцев одобряют отделение церкви от государства, большая часть из них по-прежнему считает, что религия должна играть важную роль в публичной сфере. Однако в современном обществе место религии, как и остальных важнейших институтов, существенно изменилось.

Религиозный плюрализм

Американский вариант приватизации религии, при котором за ней признаются некоторые публичные функции, прекрасно сочетается с религиозным плюрализмом, характерным для Америки с колониальных времен, который с тех пор стал еще более явным и распространенным. Если воздействие религии на общество заключается, главным образом, в формировании характера и поведения его граждан, тогда все религии, имеющие многочисленных последователей и не очень хорошо знакомые (близкие) или чужие, могут иметь одинаковую ценность. То обстоятельство, что большинство религий в США признают авторитет Библии как священного писания, а большинство американцев (хотя, конечно, не все) понимают слово "Бог" более или менее одинаково, безусловно, способствует смягчению религиозных противоречий.

Поскольку религия понимается как дело индивидуального выбора, то различия в религиозной практике признаются допустимыми, однако подразумевается, что сами эти практики соответствуют принятым в обществе правилам поведения, и приверженцы той или иной религии придерживаются моральных принципов данной общины.

В условиях США религиозный плюрализм не породил чисто случайного набора религиозных групп. Достаточно четкие принципы дифференциации — этнический, региональный, классовый — привели к созданию вполне понятной модели социальной дифференциации религиозных групп при сохранении их значительной подвижности. В большинстве американских общин — множество разнообразных церквей, и чем крупнее община, тем больше это разнообразие. В маленьких городках и старых пригородах церковные здания привлекают к себе большое внимание. Они находятся в основном вблизи главной площади или возвышаются на центральных улицах. Местные жители прекрасно знают, кто к какой церкви принадлежит: ирландцы и итальянцы ходят в католическую, мелкие бизнесмены — в методистскую¹, тогда как местная элита принадлежит к пресвитерианской² или, вероятнее всего, к епископальной³ церкви.

¹ Методистская церковь США — одна из самых крупных протестантских деноминаций в стране. О ее создании было объявлено в 1784 г. Методизм особенно популярен среди жителей маленьких городков и сельской местности, а также среди негров. (Все примечания в статье — переводчика.)

² Пресвитерианская церковь США — протестантская деноминация кальвинистской ориентации, пользуется значительным влиянием в стране. Отличается простотой культа и обрядности, ослаблением административных функций духовенства и повышением роли мирян.

³ Епископальная церковь США — это американский вариант англиканства. Она получила самостоятельность в 1789 г. В деятельности церкви важная роль принадлежит мирянам. По социальному составу характеризуется преобладанием среднего класса.

135

Эрве Варенн⁴ прекрасно описал ситуацию в маленьком городке в южной части штата Висконсин. Каждая конгрегация подчеркивала собственный культурный стиль, что часто

подразумевало определенную социально-классовую ориентацию. Хотя в городе наблюдалась тенденция оценивать престижность той или иной протестантской церкви в зависимости от благосостояния и влиятельности ее членов, Варенн обнаружил, что фактически лицо каждой конгрегации определяла относительно немногочисленная группа прихожан, составлявших ядро, а члены общины в действительности часто принадлежали к разным социальным группам. Беднейших и социально неблагополучных горожан привлекали небольшие фундаменталистские секты, а наиболее разнообразной классовой базой характеризовалась католическая церковь. Варенн приводит пример социальной религиозной дифференциации в городе, который он описывает под вымышленным названием "Эплтон": "Согласно распространенному в Эплтоне мнению, пресвитерианская церковь считается "интеллектуальной" и "утонченной", в то время как методистская больше подходит для прочно стоящих на ногах мелких фермеров старшего поколения и для энергичных городских бизнесменов помоложе. Действительно, пресвитерианская церковь привлекала в основном высококвалифицированных специалистов и государственных служащих высокого уровня, а методистская — торговцев. Школьный совет⁵ возглавляли в основном пресвитериане, в городской — методисты. Ощущалась явная конкуренция между этими двумя церквями, самыми влиятельными в Эплтоне. В то время преимущество было на стороне пресвитерианской церкви, которая пользовалась наивысшим престижем".

В тех общинах, которые мы изучали (а все они больше Эплтона), взаимосвязь между церквями и социальной структурой была еще более слабой, хотя применялись те же общие принципы дифференциации.

Большинство американцев считают, что религия — дело индивидуальное, предшествующее вступлению в религиозное сообщество. Для многих она так и остается исключительно личным делом. Если же человек становится членом такого сообщества, то берет на себя обязательства прежде всего перед местной церковью. Это не значит, что он не признает более высокие авторитеты. Однако последние исследования показали, что даже американские католики, для которых "Церковь" всегда имеет гораздо больший смысл, чем для остальных, отождествляют свою веру прежде всего с тем, что происходит в семье и приходе, а на их религиозные представления гораздо меньше влияют заявления епископов или даже наставления Папы, нежели члены семьи и местный священник.

Сколь бы ни была важна для многих американцев местная церковь, она все же не тождественна тому, что понимается под "религией". Это более широкое понятие, чем религия на уровне индивида или местной конгрегации. Религия в этом смысле — одна из тех обособленных сфер, на которые разделена современная жизнь, и в значительной степени она передана в ведение "специалистов", претендующих на ее понимание. Как известно, в XIX в. появилась группа "специалистов по религии", не принадлежавших к духовенству. Сегодня существует не только церковная бюрократия и иерархия, разнообразные образовательные и благотворительные религиозные институты, многочисленные религиозные организации, ориентированные на социально-политическую деятельность, но также и религиозные интеллектуалы, оказывающие влияние на часть широкой публики, — не говоря уже о теле- и радиопроповедниках "электронной церкви". Хотя религия

⁴ Французский социолог, автор известной книги "Социальная структура американского городка на Среднем Западе" (1977).

⁵ Школьный совет — выборный муниципальный орган управления государственными школами.

может быть приватной на 2-х уровнях: 1) индивидуальном и 2) местной церкви, однако на третьем — культурном — уровне она является частью публичной жизни, хотя сам характер ее публичности и содержание ее провозвестия могут вызывать споры и по-разному оцениваться.

Местная конгрегация

Мы можем приступить к более подробному анализу того, каким образом религия функционирует в жизни наших респондентов, обратившись к местной конгрегации, которая традиционно имеет определенный приоритет. Местная церковь — это община богослужения, которая несет в себе, как в миниатюре, признаки Церкви вообще и которая в некоторых протестантских деноминациях может существовать автономно. Церковь как община богослужения происходит от еврейской синагоги. И евреи, и христиане верят, что их общины осуществляют

завещанную связь с Богом, и субботнее богослужение, вокруг которого строится религиозная жизнь, — есть прославление этого обета. Богослуживание вызывает в памяти историю взаимосвязи общины с Богом: как Бог вывел Свой избранный народ из Египта или отдал Своего едиnorodного сына для спасения человечества. Во время богослужения повторяются как обязательства, принятые на себя общиной, включая библейские заповеди о справедливости и праведности, о любви к Богу и к ближнему, так и обетования Бога, которые позволяют общине надеяться на будущее. Хотя богослужение имеет специальное место и время, главным образом в Субботу (воскресенье) в доме Господа, оно функционирует как модель всей жизни, напоминая людям об их взаимосвязи с Богом, и устанавливая образцы нравов и добродетелей, которыми нужно руководствоваться не только в церковной, но и в практической (экономической, политической) жизни. Община сохраняется как община исторической памяти, и у различных религиозных традиций — разные воспоминания.

Именно свобода, открытость и плюрализм американской религиозной жизни приводят к тому, что американцам трудно понять такую традиционную модель. Ведь она прежде всего предполагает определенное превосходство религиозной общины по отношению к индивиду. Община существовала до его рождения и будет существовать после его смерти. Взаимосвязь индивида с Богом в конечном счете является личной, но опосредуется всем образом жизни общины. Община и традиция — это данность, как правило, не подлежащая индивидуальному выбору.

Для американцев традиционная взаимосвязь между индивидом и религиозной общиной оказывается до некоторой степени перевернутой. Учитывая результаты наших исследований, мы не удивились тому, что, согласно данным опроса института Гэллапа 1978 г., 80% американцев считают, что "человек приходит к своим религиозным убеждениям независимо от церквей или синагог". С традиционной точки зрения это довольно странное утверждение, так как считается, что именно в церкви и синагоге человек приобретает религиозные верования. Но, согласно опросу института Гэллапа, большинство американцев думают иначе.

Нэн Пфауц, воспитанная в строгой баптистской церкви, сейчас — активный член пресвитерианской конгрегации недалеко от Сан-Хосе (Калифорния). Принадлежность к церкви дает ей ощущение причастности к жизни общины, ее социальным и нравственным задачам. Свои обязательства по отношению к церкви она понимает как готовность отдавать время, деньги и душевные силы тому сообществу, которое представляет эта церковь, а также содействовать достижению других ее целей.

Все же, как и многие американцы, Нэн считает, что ее собственные отношения с Богом выходят за рамки принадлежности к какой бы то ни было конкретной церкви. Она даже пренебрежительно и насмешливо называет "клерикалами" тех, кто

137

осуждает других за нарушение принятых в церкви правил поведения. Она говорит: "Думаю, что у меня есть обязательства перед Богом независимо от церкви. Даже когда я не принадлежала к церкви, я знала, что мои отношения с Богом в порядке".

Для Нэн значение церкви — в первую очередь этическое. "Церковь для меня — это община и организация, к которой я принадлежу. Они делают очень много хорошего". Ее обязательства по отношению к церкви являются следствием решения вступить в нее, а принадлежность к ней как к любой другой организации не должна сводиться всего лишь к новому удостоверению в кармане. Как и в случае принадлежности к Кайвэнис-клубу⁶ или любой другой организации, "ты обязан что-то делать либо совсем уйти оттуда. Ты должен отдавать время и деньги, и что особенно важно, "заботиться о людях". Для Нэн, церковь — это прежде всего заботливая и любящая община. "Я в самом деле очень люблю свою церковь и ценю как то, что она сделала для меня и делает для других людей, так и общение между ее членами. В ее понимании церковь — это союз любящих людей, который приобретает свое значение благодаря тому, что его члены "заботятся о людях". Что мне нравится в моей церкви, так это наше общение".

Такое представление о церкви как о сообществе сочувственного внимания связано с другой особенностью мышления Нэн. Несмотря на фундаменталистское воспитание, религиозность Нэн сильно окрашена мистицизмом. Она считает, что христианская традиция — всего лишь одно (и возможно не самое лучшее) из проявлений нашего отношения к тому, что считается священным во Вселенной. По-видимому, именно этот мистицизм и сочувствие к другим, а не какие-либо собственно христианские представления, заставляют Нэн придавать огромное значение своим социальным и политическим обязательствам. "Я считаю, что у нас есть обязательства перед

миром, животными, перед окружающей средой, водой, перед всем на свете. Все это, по-моему, и есть то служение, которое Бог нам поручил. Мне кажется, у американских индейцев совершенно потрясающая религия. Но явились все эти начетчики Библии и сказали им, что они язычники, хотя индейцы гораздо лучше понимают, для чего вообще нужна религия". У Нэн сопереживание рождает чувство ответственности, потому что она ощущает свое родство, равенство, возможно, даже в некотором роде слияние со всеми другими существами в мире, и поэтому она относится к их страданиям, как к своим. Вот ее кредо: "Все мы живем на этой земле. Одно то, что мне посчастливилось родиться в Америке и с белой кожей, вовсе не делает меня лучше кого-то, кто родился в Африке с черной кожей. Им тоже нужно есть, как мне. Вьетнамские беженцы, люди в океане, устроены так же, как и мы. И чувствуют они все так же, как и мы. Как же можно их отталкивать?"

Разговаривая с Артом Таунсендом, пастором церкви, к которой принадлежит Нэн, мы обнаружили, что их взгляды во многом совпадают. Ему не чуждо представление о том, что церковь — это община исторической памяти, хотя наряду с Новым Заветом он охотно цитирует Махариши или дзен-буддистские тексты. Но по-настоящему его волнуют сами люди: "Церковь — это, действительно, часть меня самого, а я — часть церкви. И как пастор от установки "Как мне угодить им и заставить любить себя, с тем чтобы не потерять место и получить повышение?" я пришел к другой: "Как мне любить их по-настоящему, как помочь этим прекрасным, необыкновенным людям почувствовать, что они такие замечательные?". Именно человеческая личность — и его, и других — должна быть источником всякого религиозного смысла. Согласно оптимистическим представлениям Арта, людям нужно научиться "просветлению" как "одному из шагов к просвещению души". Его задача в свою очередь — "помочь им увидеть правду, почувствовать и понять, как они прекрасны". Трудности у людей — это непонимание, возникающее

⁶ Одна из организаций, принимающих участие в городском самоуправлении.

между личностями, которые в конечном счете находятся в гармонии. Если муж и жена, которые ссорятся, разочарованы браком или надоели друг другу, на самом деле любят друг друга, "им нужно подняться на более высокий и глубокий уровень, и тогда любовь сблизит их, и каждый из них по-настоящему, в прямом смысле, почувствует то же, что чувствует другой. Тогда то и произойдет подлинная перемена, когда словно вспышка света, — двое станут одним".

Для Арта Таунсенда Бог — гарантия осмысленности всего, что он "пережил и испытал в жизни, гарантия того, что все происходящее со мной способствует проявлению моего высшего Я". Радостный мистицизм Арта исключает любую реальную возможность греха, зла и осуждения на вечные муки, так как "если бы я считал Бога существом, способным погубить человеческую душу из-за ее ошибок, то это было бы довольно узким мнением". В соответствии с таким этосом экспрессивного индивидуализма⁷ философия Арта поразительно жизнерадостна. Трагедия и жертва — не то, чем они кажутся. "Проблемы представляют поле деятельности сознанию", и поэтому им нужно радоваться как возможности для духовного роста.

Такие взгляды служат обоснованием высокого уровня социальной активности, и прихожане Арта Таунсенда занимаются разнообразной деятельностью, предлагая свою заботу семьям вьетнамских беженцев, пропагандируя терпимость к гомосексуалистам, посещая больных и попавших в беду членов конгрегации. У таких людей, как Нэн Пфауц, чувство ответственности простирается еще дальше: в качестве члена церкви она принимает участие в целом ряде акций — от защиты окружающей среды до борьбы с международными корпорациями, которые наживаются на торговле детскими молочными смесями в странах "третьего мира". Но ей, как и Арту Таунсенду, представляется очевидным, что главное назначение церкви состоит в том, чтобы служить личности в духе экспрессивного индивидуализма. Ценность церкви определяется тем, что она есть община любящих друг друга людей, в которой каждый человек может испытать радость сопричастности. Секретарь церкви говорит: "Конечно, все, что мы делаем, подразумевает нежную заботу о людях и любовь к ним. По крайней мере я надеюсь, что это так". Она выражает свое отношение к церкви лаконично: "Я думаю, что община — такое место, где многие люди чувствуют себя уверенно и спокойно".

В теологическом отношении пресвитерианскую церковь Арта Таунсенда можно считать либеральной. Если мы посмотрим на соседнюю консервативную церковь, то обнаружим много различий, но много и сходства. Пастор Ларри Беккетт считает свою церковь независимой,

консервативной и евангелической⁸, но ни либеральной, ни фундаменталистской. На первый взгляд, эта консервативная евангелическая церковь больше похожа на традиционную общину исторической памяти, чем церковь Арта Таунсенда. Ларри Беккетт подчеркивает, что в центре вероисповедания его прихожан — божественность Христа и авторитет Священного Писания. Очень много времени уделяется изучению и толкованию Писания. Ларри провел даже небольшой курс новозаветного греческого, чтобы членам конгрегации стал хоть отчасти доступен оригинальный текст. Хотя Ларри и утверждает, что суть библейского учения — великая заповедь любви к Богу и к ближнему, тем не менее его церковь старается, насколько это возможно, следовать и другим, конкретным

⁷ Под экспрессивным индивидуализмом здесь понимается мировоззрение, в соответствии с которым главная цель жизни каждого человека — осуществление его неповторимой личности. Экспрессивный индивидуализм противопоставляется утилитарному индивидуализму, который считает главной целью человеческой жизни достижение максимального личного блага.

⁸ Евангелизм (евангелическая церковь) — консервативное движение американского протестантизма, возникшее в начале XX в. Участники евангелического движения отделяют себя от фундаментализма и противопоставляют себя протестантскому либерализму. В этом движении участвуют христиане разных протестантских деноминаций.

139

заповедям. Например, эта конгрегация решительно настроена против развода, поскольку Иисус повелел человеку не разлучать того, что сочетал Бог (Мф. 19, 6). Систему внешних правил религиозной жизни для членов этой церкви составляют настойчивое требование веры в Бога и в божественность Христа, понимание личности Христа как образца поведения и стремление следовать, насколько возможно, конкретным библейским предписаниям. Такая система была бы неподходящей для членов конгрегации Арта Таунсенда. Не столь отличающиеся в социальном и профессиональном отношении от прихожан соседней пресвитерианской церкви и страдающие от той же ненадежности и трудностей повседневной жизни, члены этой евангелической церкви нашли для себя веру, которая надежна и неизменна. Как говорит Ларри Беккетт: "Бог не меняется. Ценности не меняются. Иисус Христос не меняется. В самом деле, Библия говорит, что Он — все тот же, и сегодня, и всегда. Все в жизни постоянно меняется, но Бог неизменен".

Несмотря на свой теологический консерватизм, Ларри Беккетт, рассказывая членам церкви о том, что Божественная любовь может быть источником "самоценности" человека, соединяет изрядную долю либеральной гуманистической психологии с твердыми библейскими представлениями. Потому что Бог создал людей по Своему образу, потому что Он их любит и послал Своего Сына, чтобы спасти их, ценность и достоинство каждого человека безграничны. "Неважно, как человек работает, неважно, сколько у него друзей, неважно, красивый он или нет, неважно, сколько у него денег: все они представляют собой ценность, которую нельзя изменить или уничтожить". Но такая попытка помочь людям лучше относиться к самим себе — только первый шаг, убеждающий их вступить в особую христианскую общину. Беккетт не согласен с тем, что "по существу все американцы и все, кто принадлежит к западной культуре, — христиане. Участники евангелического движения думают иначе. Стать христианином — значит просто отождествлять себя с историческим Христом. Я сделал это около десяти лет назад, а до того я не был христианином".

Церковная община Ларри Беккетта тепло и любовно относится к своим членам. На столе в скромной церковной столовой лежит свежесдобитый хлеб, и вся община чувствует себя одной семьей. Здесь ее члены учатся быть добродетельными в соответствии с библейской этикой, думать о нуждах других больше, чем о собственных. Библейское христианство представляет, по мнению Ларри Беккетта и членов его конгрегации, альтернативу утилитарным индивидуалистическим ценностям этого мира. Однако эта альтернатива, привлекательная именно тем, что все тут "очень просто", не может по-настоящему помочь им осмыслить свою связь с миром или обществом, в котором они живут. Библия дает недвусмысленные моральные ответы на "жизненно важные вопросы — о любви, послушании, вере, надежде". Так, "убийца, например, никогда не может быть прав". Или тот, кто нарушает супружескую верность. Внебрачной связи нет оправдания. Библия говорит об этом достаточно ясно. Фраза "следуй Писанию и словам Иисуса" обосновывает простую, но узкую мораль, сосредоточенную на семье и личной жизни. Каждый должен сам как индивид сопротивляться искушению и думать о других больше, чем о себе. Христианская любовь применима к человеческим взаимоотношениям: я не должен обманывать своего ближнего или использовать его в своих интересах, или продавать ему то, что, как я знаю, ему не по карману. Но вне этой сферы личной морали евангелической церкви почти нечего сказать об обязательствах

христиан в более глубоком социальном контексте. И действительно, эта церковь, объединяющая тех, кто нашел свое личное отношение к Христу, в особую общину любви, горячо добиваясь того, чтобы все приняли на себя одни и те же обязательства, ослабляет связи своих членов с обществом в целом. Мораль становится личной, а не общественной, частной, а не публичной.

140

И в консервативной церкви Ларри Беккетта, и в либеральной церкви Арта Таунсенда большое значение придается устойчивым, доброжелательным отношениям между людьми, где любовь и забота оказываются сильнее потока синоминутных чувств, — как в идеальном браке, семье и трудовых взаимоотношениях. Так обе эти церкви пытаются противостоять корыстным устремлениям утилитарного индивидуализма. Но в обоих случаях присущее им ощущение религиозной общности людей не выходит за пределы индивидуалистической морали. В вере Арта Таунсенда специфические религиозные представления полностью растворились в категориях современной психологии. Понятия о добре и зле не существуют для него вне индивидуальных духовных потребностей. Общность и взаимная привязанность самостоятельных членов его конгрегации обусловлены не требованиями традиции, но сопереживанием и стремлением разделить чувства с людьми, настроенными на понимание и заботу.

Евангелическая церковь Ларри Беккетта, напротив, настаивает на том, чтобы членов церкви связывали конкретные моральные обязательства. Но такие связи, как верность, помощь и ответственность, распространяются только на узкий круг "настоящих" христиан. Непосредственная опора на Библию дает им собственную терминологию, помогающую сопротивляться искушениям "мира". Но почти исключительная сосредоточенность на Библии, и особенно на Новом завете, и недооценка исторического опыта христианства и его деятельности в мире уменьшают способность этой терминологии быть адекватной сегодняшней социальной реальности. Во многих евангелических кругах наблюдается явная тенденция к сужению библейских понятий греха и искупления до представления об Иисусе как о друге, помогающем нам найти счастье и самореализоваться. Та горячая любовь, которая так ощутима внутри общины, не переносится на остальной мир, разве только через миссионерскую деятельность.

В Соединенных Штатах существуют тысячи местных церквей, представляющих широкий спектр различий в учении и богослужении. И все-таки большинство из них определяет себя как сообщества, дающие человеку опору. Судя по недавним исследованиям, у католиков те же устремления, что и у протестантов, только что описанных нами конгрегации. Когда мы задавали вопросы о направлении, в котором должна развиваться церковная деятельность в будущем, американские католики говорили в основном о двух вещах: "необходимы доступные для личного общения священники" и "более теплые, более личные отношения в приходе". Тот факт, что эта острая потребность в личных непосредственных контактах характерна для американской религиозной жизни, позволяет нам понять, почему приходская община, подобно другим добровольным ассоциациям и, например, подобно современной семье, так непрочна, требует так много энергии для поддержания своего существования и так мало влияет на осознание человеком своих обязательств и ответственности, если эта потребность в личном контакте не удовлетворяется.

Религиозный индивидуализм

Религиозный индивидуализм, столь очевидный в рассмотренных примерах церковной жизни, глубоко укоренен в американской истории. Еще в Массачусетсе XVII в. необходимым условием вступления в церковную общину был личный опыт спасения. Правда, когда Энни Хатчинсон⁹ начала делать собственные теологические выводы из личного религиозного опыта и пропагандировать их, а выводы эти

⁹ Э. Хатчинсон (1591—1643) — религиозная деятельница, боровшаяся против официальной церкви, которая в колонии Массачусетса была государственным учреждением. Хатчинсон утверждала, что главное в религиозном опыте верующего — внутренний свет в его душе, для постижения которого не требуется посредничество священника.

141

отличались от взглядов господствующей церкви, — ее осудили и выслали из Массачусетса. Но появление специфически американского движения ривайвелизма¹⁰ привело к тому, что личному опыту в конечном счете стало придаваться гораздо большее значение, чем упражнениям в церковном благочестии. Уже в XVIII в. люди получили возможность выбирать ту форму религии, которая больше соответствовала их склонностям. А к XIX в. религиозные сообщества вынуждены

были конкурировать на потребительском рынке, и их влияние возрастало или падало в зависимости от меняющихся индивидуальных религиозных вкусов. Но религиозный индивидуализм в Соединенных Штатах не мог быть включен в рамки церквей при всем их разнообразии. Еще в XVIII в. были люди, которые шли к религии собственным путем. Томас Джефферсон говорил: "Я сам себе церковь", а Томас Пейн: "Мой ум и есть моя церковь". Многие наиболее влиятельные деятели американской культуры XIX в. не могли найти себе прибежища ни в одной из существовавших религиозных систем, хотя их и привлекали религиозные учения нескольких традиций. Можно вспомнить Ральфа Уолдо Эмерсона, Генри Дэвида и Уолта Уитмена.

Многих из этих выдающихся представителей XIX в., привлекал туманный пантеистический мистицизм, склонный отождествлять божественное с высшим Я. В наше время тот образ мыслей, который был раньше характерен только для культурной элиты, распространился среди значительной части образованного среднего класса. Слова Тима Эйчелбергера — активного молодого участника Движения за экономическую демократию (Южная Калифорния) — типичны для многих религиозных индивидуалистов: "В каком то смысле я религиозен. Но ни к какой конфессии и вообще ни к чему такому я не принадлежу". В 1971 г., когда ему было семнадцать лет, он начал интересоваться буддизмом. Его привлекала возможность "выйти за пределы" своей ситуации, которую дает буддизм: "Я всегда стремился измениться и расти, стремился сделать так, что то, что дано мне при рождении, не управляло мной. Я хотел определить свое собственное Я". Его религиозные интересы включали практику йоги и серьезное стремление к жизни, отвергающей насилие. "Я был погружен в эту религиозную чистоту и хотел, чтобы земля вокруг меня была чистой, чтобы не было насилия и конфликтов. Чтобы была гармония. Гармония с землей. Чтобы люди жили в гармонии с землей и друг с другом". Его приверженность ненасилию в конечном счете была подорвана, когда однажды, будучи отвергнут возлюбленной, он вынужден был признать, что сам поддался ярости. Обдумав свой гнев, он увидел, что борьба — часть жизни. Впоследствии он понял, что участие в Движении за экономическую демократию позволяет ему выразить свои идеалы, а также свое понимание жизни как борьбы. Его нынешняя политическая задача — помочь людям добиться "самоуважения, самоопределения, самореализации" — выступает как продолжение его прежнего религиозного стремления найти собственное Я. Но ни его религиозные, ни его политические убеждения не выходят за пределы индивидуализма, высшая цель которого — "самореализация".

Рассказ Кэсси Кромвелл, активистки из пригорода Сан-Диего, свидетельствует о том, что радикальный религиозный индивидуализм может находить собственные институциональные формы. Кэсси, поколением старше Эйчелбергера, свои религиозные убеждения приобрела еще в юности, когда вступила в унитарийскую церковь¹¹. О своей вере она говорит решительно: Я пантеистка. Я верю в "свя

¹⁰ Религиозно-философское движение, возникшее в XVIII в. и призывавшее к социально-этическому обновлению на основе экстатического индивидуального опыта.

¹¹ Унитарийство как движение в протестантизме основано на неприятии учения о Троице. В унитарийстве Бог утрачивает личностные качества, что придает этому учению антипантеистический характер и делает возможным его сочетание с пантеизмом и деизмом. В США унитарийская церковь возникла в 1796 г. Активно участвует в общественной жизни страны и занимает либеральную позицию.

тость" земли и всего живого. Мы — порождение этого живого мира и неразрывно связаны со всеми его частями. Проявляя небрежность в отношении других живых существ, мы тем самым пренебрегаем собственными интересами. Само наше выживание зависит от "бога" воздуха, воды, солнца и т.д. Неудивительно, что Кэсси особенно активно участвует в экологическом движении. Как и у Эйчелбергера, ее отношение к жизни сначала было кротким, но затем ей пришлось его изменить. "Раньше я считала, что человек в сущности добр, — продолжает Кэсси Кромвелл рассказывать о своей философии. — Я не верила в зло. Я до сих пор не знаю, что такое зло, но вижу жадность, невежество, равнодушие к людям и всему живому, безответственность". В отличие от большинства тех, с кем мы говорили, Кэсси не избегает оценочных суждений о религии и открыто критикует христианство. Она думает, что "из-за уверенности христиан в превосходстве человека над всем живым очень трудно по-настоящему заботиться об окружающей среде. Выходит, что раз только у человека есть душа, то для его блага все на земле можно убивать и переделывать. Это неправильно".

Для религиозного индивидуализма критика институциональной религии или Церкви как таковой еще типичнее, чем критика религиозных представлений. "Лицемерие" — одно из самых распространенных обвинений в адрес организованной религии. Церковные христиане в жизни не выполняют того, что сами проповедают. Либо они недостаточно любят ближнего, либо не следуют моральным предписаниям, которых сами же придерживаются. Как сказал один человек, "тебя спасет не религия и не твоя церковь, а твои личные отношения с Богом. Если ты попросишь, Христос "войдет в твое сердце", и никакая церковь тут не нужна".

На примере Тима Эйчелбергера и Кэсси Кромвелл можно понять, каким образом мистические верования позволяют человеку ощутить себя частью мира. Тем не менее возникшие в обоих случаях связи с миром слабы и до некоторой степени случайны. Обоим респондентам пришлось смирить свои космические порывы, чтобы осознать существование зла и агрессии и работать во имя того, во что они верят. Движение за экономическую демократию направляет социальную деятельность Эйчелбергера, экологическое движение — деятельность Кэсси. Но их главные воззрения сформировались вне этих организаций, и отношения с группами, куда они входят — даже долгая связь Кэсси с унитариями — реально не влияют на их внутреннюю жизнь. В качестве социальных идеалов ни "самореализация", ни "живой мир" не могут служить практическим руководством к действию. Действительно, хотя и Тим, и Кэсси высоко ценят "гармонию с землей", у них отсутствует такое представление о природе, из которого можно было бы извлечь какие-либо конкретные социальные нормы. Скорее, американский натуралистический пантеизм имеет тенденцию конструировать свой образ мира в некотором смысле как проекцию личности. Если мистические поиски заходят достаточно далеко, они могут порождать новые формы самодисциплины и общинной жизни, как это происходит у настоящих приверженцев дзен-буддизма. Но значительно чаще терминологию восточных религий и философских учений, а также американского натуралистического пантеизма используют люди, не связанные ни с какой конкретной религиозной практикой и общиной.

Религиозный центр

Уже давно так называемые главные протестантские деноминации стремятся к тому, чтобы религия не сводилась к одним лишь идеализированным нормам "традиционной морали". Они предложили понимать Бога не как "совершенно иное" и высшее существо, но, скорее, как действующее во времени и в истории. Эти церкви пытаются выработать более широкое понимание того, что значит в

143

сегодняшней Америке жить по-библейски. Они хотят быть общинами исторической памяти, поддерживать связь с библейскими истоками и историческими традициями, не следуя им буквально, но разумно их переосмысливая на основании исторического и теологического анализа. Они стараются соотнести библейскую веру и практику со всей современной жизнью — культурной, социальной, политической, экономической, — а не только с личной и семейной моралью. Они пытаются найти средний путь между мистическим растворением в мире и сектантским уходом из него.

В течение всего XIX в., а также довольно долго в XX в. главные церкви были близки к центру американской культуры. Религиозные мыслители, которые говорили от их имени, часто формулировали возникавшие проблемы таким образом, что они становились важными для всего общества. Но на протяжении последнего поколения или больше религиозные интеллектуалы главных протестантских церквей в значительной степени утратили связь с культурой в целом. Отчасти это произошло потому, что они, как и другие ученые, стали специалистами в тех областях, где понять друг друга могут только специалисты. Отчасти это объясняется давним и настойчивым стремлением отделить наше знание о том, что действительно существует (которое нам дает наука), от знания о том, что должно быть (которое дают религия, мораль, искусство). Наконец, сами религиозные мыслители утратили уверенность в своей правоте и стали подвержены влиянию недолговечных увлечений. Вот уже несколько лет среди них нет никого, подобно Тиллиху или Ричарду Нибуру, кто мог бы стать центром плодотворных дискуссии и споров для большой аудитории. Без стимулирующего воздействия творческой мысли та квазипсихотерапевтическая размягченность, которая вот уже более века господствует в большей части приходов главных протестантских церквей, не в состоянии достойно конкурировать с более энергичными формами радикального религиозного индивидуализма, с их обещаниями настоящей самореализации личности или с возрождающимся религиозным консерватизмом, дающим ясные

(пусть упрощенные) ответы на все более неожиданные вопросы современного мира. И только когда стало заметно, что влияние протестантизма на американскую культуру существенно ослабло, после II Ватиканского собора в жизни страны стала гораздо активнее участвовать Римская католическая церковь. Хотя она всегда пользовалась определенным влиянием в американском обществе, все же католическая церковь в течение долгого времени больше заботилась о благополучии собственных членов (а многие из них были иммигрантами), чем о формировании национального общества. Период 1930—1960 гг. был кульминационным моментом длительного процесса утверждения католицизма в Америке, когда церковь была занята решением, главным образом, собственных задач. Хотя католическая церковь и представляла собой религиозное меньшинство, она уже давно была самой многочисленной деноминацией, и ее уверенность в себе росла по мере того, как большинство ее членов достигало уровня respectable среднего класса. Образованные и мыслящие миряне были готовы приступить к решению новых задач, поставленных II Ватиканским собором в начале 60-х годов. Беспрецедентное экуменическое движение, объединившее усилия католиков, протестантов и евреев, начавшееся со времени Движения за гражданские права негров и продолжающееся до сих пор, создало новую атмосферу в американской религиозной жизни. Начиная с пастырского послания американских католических епископов 3 мая 1983 г. об опасности ядерной войны, обещания II Ватиканского собора начали исполняться. Католическая церковь стала приближаться к центру американской общественной жизни, воодушевляя своим примером крупнейшие протестантские деноминации.

Не так давно Мартин Марти в свете этой новой ситуации попытался описать религиозный центр как то, что он назвал "народной церковью". Согласно идее Марти, народная церковь включает в себя старые главные протестантские

144

деноминации, католическую церковь и значительную часть евангелических общин. Это не однородный организм, а скорее "община общин", в которой каждая церковь сохраняет целостность своих традиций и религиозной практики, хотя и признает общность некоторых основополагающих принципов, объединяющих ее с другими церквями. Не отказываясь от своей христианской специфики, народная церковь приветствует возможность диалога и совместных действий с еврейскими, другими нехристианскими и светскими партнерами, особенно, когда речь идет о вопросах общего блага. Народной церкви чужд триумфализм: ведь она возникла в условиях, когда христиане чувствуют, что развитие культуры зависит от них меньше, чем когда бы то ни было, но она хочет откликнуться на новую ситуацию и взять на себя ответственность перед обществом, а не способствовать уходу отдельных верующих или целых групп от проблем современного мира. Народная церковь вместе с теми, кто принадлежит к нехристианским религиям, представляет собой в нашей культуре наиболее серьезную альтернативу радикальному религиозному индивидуализму, с одной стороны, и тому, что Марти называет "религиозным трибализмом", — с другой.

В либеральной пресвитерианской конгрегации Арта Таунсенда и в консервативной евангелической церкви Ларри Беккетта и общине типа синагоги Р. Леви можно видеть примеры народной церкви или ее аналоги. Все они отвергают радикальное своекорыстное утилитарное индивидуализма, и ни одна из них не хочет быть всего лишь клубом, где симпатизирующие друг другу люди приятно проводят время. Всем им религия дает — пусть даже и зачаточное — представление о том, как следует жить. Члены этих церквей согласны в том, что обязательства человека перед Богом имеют самую непосредственную связь с обязательствами в семье, на работе, к тому, что он делает как гражданин, к его отношениям с друзьями. И все же, как мы видели, каждая из этих общин в той или иной мере испытывает необходимость сочетания религиозной веры и практики с терапевтическим воздействием на своих прихожан и ограничивает свои задачи узкими рамками самой религиозной общины. В результате у них возникают проблемы преемственности как общины исторической памяти и причастности к жизни общества.

Обратимся теперь к другой религиозной общине, епископальной церкви св. Стефана. Хотя эта церковь и переживает те же проблемы, ей все же, по-видимому, удастся сохранить и чувство исторической преемственности и причастности к жизни сегодняшнего мира. Как и церкви Арта Таунсенда и Ларри Беккетта, церковь св. Стефана находится вблизи залива Сан-Франциско, а ее члены относятся в основном к среднему классу. Поразительно, что конгрегации, состоящей всего из нескольких сотен членов, удастся осуществлять столь разнообразную деятельность. Там есть группы совместной молитвы и группы, изучающие Библию, которые собираются раз в неделю или

чаще, организована группа пастырской заботы для помощи настоятелю (это единственный штатный церковный служитель) в таких делах, как посещение заболевших, прикованных к постели или попавших в больницу членов общины и т.д. Некоторые люди из этой церкви занимаются благотворительной деятельностью в городе, которая в основном состоит в раздаче еды, одежды и в помощи голодным и бездомным. Эта конгрегация поддерживает группу Международной Амнистии, а некоторые прихожане участвуют в Движении против ядерного вооружения. Церковь св. Стефана вошла в местный союз церквей, цель которого — обеспечивать приют сальвадорским беженцам.

Но при всем разнообразии деятельности прихода вся его жизнь концентрируется вокруг богослужения. Епископальный молитвенник предлагает порядок литургии, форма которой сохраняет преемственность с практикой богослужения в раннехристианской церкви. Святое причастие совершается ежедневно, а в воскресенье трижды, причем более половины прихожан причащаются не реже раза в неделю. Жизнь

6. Религия и общество. Часть II

145

церкви строится в соответствии с литургическим годом, и особое значение придается периоду Великого Поста и Святой неделе. О. Пол Моррисон, настоятель церкви св. Стефана, считает, что для тех, кто постоянно ходит в церковь, богослужение "становится подлинным источником жизни и ориентиром того, что они делают в течение недели". Священник, человек лет пятидесяти, скромный, но ясно выражающий свои мысли, говорит убежденно, но в то же время вдумчиво и самокритично. Он считает, что богослужение воздействует на верующего не через проповедь, а через Евхаристию, которая "вовлекает людей в происходящее и каким-то образом дает им знание об источнике жизни, который и есть центр богослужения". Пол Моррисон полагает, что, раздавая Святые Дары, он должен внутренне несколько отстраняться, чтобы им не овладели мысли о жизненных трудностях каждого человека, известных ему очень хорошо, о проблемах его прихожан, которые приносят к Евхаристии "свою жизнь, самую сердцевину своей жизни, находят здесь исцеление и утешение и уходят словно возрожденные, обновленные, полные сил, чтобы прожить еще неделю в жестоком мире". В епископальной церкви, в отличие от большинства протестантских деноминаций, проповедь не занимает в литургии центрального места, однако проповеди о. Моррисона — это яркие, часто волнующие интерпретации библейских чтений и попытка применить их к сегодняшним личностным и социальным проблемам.

Когда мы спросили священника, считают ли его прихожане церковь необходимым условием своей веры или организацией, необязательной для христианина, он сказал: "Здесь непрестанно происходит жестокая битва". По его мнению, современная американская жизнь "оказывает чудовищное давление на людей, чтобы разобщить и изолировать их друг от друга, чтобы вынудить их порвать связи с общиной". Такое давление полностью противоположно библейскому пониманию жизни. Когда людям удастся по-настоящему "услышать Писание" и "почувствовать, что такое община, — говорит он, — они понимают, что церковь необходима, ее невозможно считать необязательной". Кроме того, о. Моррисон полагает, что идея действительного авторитета усваивается с трудом: "Представление о том, что община может устанавливать нормы, системы ценностей, формировать человеческое сознание и тем самым становиться влиятельной в жизни людей, — эта мысль не кажется очевидной в нашей культуре, а ведь без этого община распадается". Если индивидуации придается большее значение, чем интересам общины, люди оказываются связаны друг с другом не столь прочно, чтобы взять на себя ответственность авторитета. О. Моррисон предвидит возможное столкновение между авторитетом церкви и властью государства по поводу того, что приход предоставляет приют сальвадорским беженцам. Поэтому он беспокоится о том, как будут реагировать люди: "Мы должны будем очень крепко держаться друг за друга, если хотим выжить, и если кто-нибудь попадет в тюрьму, нам необходимо будет очень ясно осмыслить свою позицию и свою веру".

Хотя епископальная церковь уже более двадцати пяти лет назад¹² отменила абсолютный запрет на развод, о. Моррисон считает, что тем не менее у людей за последние годы число детей в конгрегации удвоилось и очень скоро удвоится еще, поэтому приход должен расширить систему помощи родителям. Он говорит о том, что люди "серьезно относятся к семье и браку и стремятся сознательно строить семейные отношения. Он предполагает, что молодые люди, которые приходят в его церковь, "возможно, уже тем самым прошли некоторый отбор": ведь несмотря на распространенность разводов в американском обществе, "они очень серьезно относятся к пожизненным обетам" и дают их с большей готовностью и ответственностью, чем это иногда бывало у предыдущих поколений.

Другая проблема, с которой сталкивается священник в "городском приходе с неоднородным социальным составом", состоит в том, чтобы выработать "правильное отношение к союзам гомосексуалистов — как мужчин, так и женщин", так чтобы при этом поддерживать христианский характер взаимных обязательств их членов и в то же время сохранять верность традиции. Такие союзы, по словам о. Моррисона, есть во всех церковных приходах и всегда были, просто сейчас это перестали скрывать".

По мнению настоятеля, молодые люди, приходящие к нему за советом по поводу вступления в брак, в целом отличаются зрелостью, но им не хватает одного: они "не понимают, что их счастье и самореализация зависят от того, насколько быстро они перестанут жить только друг для друга и начнут вместе жить для окружающих. А у нас в церкви есть все средства, позволяющие каждому и особенно молодым парам, которые уже члены общины, начать жить не только для себя и самореализоваться именно таким образом".

Говоря о профессиональных занятиях своих прихожан, о. Моррисон заметил: как показало недавнее обсуждение, прихожане критикуют его главным образом за то, что он, видимо, слишком поспешно заключил, будто обязательства христианина предполагают осуществление каких-либо постоянных функций в приходе. "Они говорят, — продолжает он, — что им и так приходится трудно в мире, поэтому они считают, что в церкви им нужна поддержка и помощь для того, чтобы перенести трудности жизни. Такова была их критика, которую я воспринял очень серьезно. "Он видит, что "сильные в миру люди" — это те, кто работает в банках, в корпорациях или университетах, где им очень трудно вести христианскую жизнь и где они очень одиноки, а этого быть не должно". Священник считает, что "политика, право и другие профессии", на которые христиане смотрят свысока, — на самом деле "потенциальные сферы христианского служения", и что необходимо помочь членам церкви следовать своему призванию достойно и с пользой служить в этих сферах".

Но о. Моррисон думает, что только духовно сильный церковный приход может реально поддерживать людей в их трудных мирских призваниях. Им нужны организуемые в церкви семинары и дискуссии, но им нужны также и внутренние силы. Благодаря поддержке настоятеля все больше прихожан занимается индивидуальной и совместной молитвой, изучением Библии и медитацией, так что примерно половина конгрегации участвует в одной из форм регулярных духовных занятий. Молитвенник епископальной церкви упростил ежедневное монастырское молитвенное правило, приспособил его для мирян, и настоятель поощряет его использование в период Великого Поста и в другое время.

Когда мы спросили, не получилось ли так, что упор на самореализацию личности, т.е. решение прежде всего психотерапевтических задач, подменяет собой традиционное христианское учение о грехе и искуплении, о. Моррисон рассмеялся: "Да ведь про нас известно, насколько мы привержены традиции". Конечно, сказал он, когда люди, у которых было несчастливое детство, или "которым вдолбили, что они плохие, например, из-за своих гомосексуальных влечений, приходят в церковь и узнают, что на самом деле они вовсе не хуже других, что их любят и что у них неограниченные возможности, им очень трудно вернуться к старому и сказать: "Я несчастный грешник". Все же, исходя из своих разговоров с теми, кто приходит к нему за советом или на исповедь, а также из поведения людей во время церковной службы в период Великого Поста и на Страстной неделе, священник полагает, что большинство членов конгрегации понимает, как соотносятся между собой грех и прощение, и не упускает ничего из традиционного учения.

На наш вопрос о том, должна ли епископальная церковь, традиционно стоящая близко к центрам власти в нашей стране и пытавшаяся влиять на властные

структуры изнутри, продолжать такую политику или, быть может, ей следует занять позицию, более близкую нижним ступеням общества, протестуя против этой власти, священник ответил: "Если бы я сам знал!" В своих проповедях он часто говорит не только о тех, кто живет в Соединенных Штатах, но и о жителях Центральной Америки или Южной Африки, о людях, находящихся на дне и на периферии современного общества, и о том, что Церковь должна отстаивать их интересы. Он напоминает своей конгрегации о том, что само христианство начиналось в крестьянской среде на окраине Римской империи. При этом он не хочет "покинуть мир и помешать мирскому служению" христиан. Подводя итог, он говорит: "Если бы мы смогли

хоть в какой-то степени вернуть церкви поддержку ее членов, занятых мирским служением, тогда можно было бы с уверенностью сказать: да, конечно, мы можем взять на себя ответственность, потому что там наши лучшие люди и церковь их питает и помогает им, и они готовы делать свое дело. А ведь сейчас, если среди членов епископальной церкви, близких к структурам власти, и встречаются настоящие христиане, то это чистая случайность".

Религия и мир

На протяжении американской истории религия очень часто играла важную роль в общественных движениях. Не раз случалось, что отдельные люди и целые группы стремились действовать, руководствуясь своей верой, и занимали четкую позицию в главных этических и политических вопросах своего времени. Во время Революции приходские священники идейно и морально поддерживали республиканцев. Христианское духовенство и миряне были в числе самых горячих сторонников аболиционизма. Кроме того, христиане, участвовавшие в движении социального евангелизма¹³, и во многих его подобию, в значительной степени способствовали смягчению худших проявлений раннего промышленного капитализма. Конечно, в тех же церквях было и множество противников этих движений: американская религиозная общность никогда не говорила в унисон. Бывало, что ее значительная часть предпринимала какой-нибудь крестовый поход и добивалась успеха, о чем впоследствии нация в целом сожалела. Например, — "сухой закон", в результате которого возникла поправка к Конституции, запрещающая продажу спиртных напитков в Соединенных Штатах. Но без вмешательства церковью многие важные вопросы остались бы незамеченными и необходимые перемены происходили бы намного медленнее.

Говоря об огромных возможностях религиозных начинаний, следует вспомнить одно из самых значительных общественных движений последнего времени, вдохновлявшееся религиозными идеалами и изменившее сам характер американского общества. Возглавляемое Мартином Лютером Кингом Движение за гражданские права негров призвало американцев преобразовать социальные и экономические институты, с тем чтобы создать справедливое национальное сообщество, которое учитывало бы и различия, и взаимозависимость своих членов. В этом движении соединились библейские и республиканские мотивы, к которым добавилась видоизмененная культура индивидуализма.

Вспомним знаменитую речь Кинга "Есть у меня мечта". Здесь соединились поэзия библейских пророков ("Есть у меня мечта: всякий дол да наполнится, и всякая гора и холм да понизится". — Ис. 40,4) с лирикой патриотических гимнов ("Придет день, когда все дети Господа смогут петь, по-новому осознавая эти слова: "Моя страна, это о тебе, прекрасная земля свободы, о тебе я пою"). Речь Кинга нахо

¹³ Движение социального евангелизма — либеральное течение в американском протестантизме, получившее популярность в первые десятилетия XX в. Своей целью ставило реформу общества на основе христианских идеалов, построение Царства Божьего на земле.

дится в русле классической американской традиции, которая видит истинный смысл свободы в утверждении ответственности за объединение всех, самых разных членов общества в справедливый социальный порядок. «Когда мы раскатаем колокол свободы, он зазвонит, и его звон будет слышен из каждой деревни и каждого селения, из каждого штата и каждого города, тогда приблизится день, когда все дети Господа, черные и белые, евреи и христиане, протестанты и католики, смогут взяться за руки и пропеть слова из старых негритянских спиричуэлз: "Свободны! Свободны! Мы наконец свободны! Благодаренье Всемогущему, мы наконец свободны!"». Для Кинга борьба за свободу стала осуществлением христианского долга, соответствующего его представлениям об Америке как об общине исторической памяти.

7. ОТ СВЯЩЕННОГО К СВЕТСКОМУ

Д. Белл*

Если естественным миром управляют рок и случай, а техническим миром — рациональность и энтропия, то социальный мир может быть охарактеризован как жизнь "в страхе и трепете".

Всякое общество (мы здесь опираемся на Руссо) предполагает одновременно наличие как принуждения — армии, полиции, милиции, так и морального порядка, готовности людей уважать друг друга и уважать нормы общественного закона. При всеобъемлющем нормальном порядке оправдание справедливости таких норм коренится в системе разделяемых людьми ценностей.

Исторически религия — как способ сознания, связанный с исходными ценностями, — послужила основой общепризнанного морального порядка.

Сила религии проистекает не из каких-то утилитарных достоинств (она не удовлетворяет личных интересов или потребностей). Религия не является результатом общественного договора, но она также не является только обобщенной системой космологических значений. Влияние религии проистекает из того факта, что еще до идеологий или других видов светских верований она стала средством сплочения людей в единый неодолимый организм, явившись тем чувством священного, которое выделилось как коллективное сознание людей.

Постановка вопроса о различии между священным и светским, исследованного в новейшее время прежде всего Эмилем Дюркгеймом, положила начало обсуждению темы о гибели социального мира. Как пришел человек к пониманию двух совершенно различных, разнородных сфер — священного и светского? Природа сама по себе есть единый континуум в великой цепи бытия от микрокосмоса до макрокосмоса. Человек сам сотворил дуализм: духа и материи, природы и истории, священного и земного. Согласно Дюркгейму, чувства и эмоциональные связи, объединяющие людей, составляют ядро всякого социального существования. Поэтому религия является сознанием общества. И поскольку социальная жизнь во всем своем многообразии возможна только благодаря системе символов, это сознание выбирает некий объект, который следует рассматривать как священное.

Если признать концепцию Дюркгейма обоснованной, то "кризис религии" можно рассматривать в ином, отличном от общепризнанной трактовки ключе. Когда философы, а теперь и журналисты, пишут об упадке религии и утрате веры, они обычно имеют в виду, что чувство сверхъестественного — представления о небесах и преисподней, наказании и искуплении — утратило свое воздействие на

* *Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism. N.Y., 1976 // Этическая мысль. М., 1990. С. 251—255 / Пер. А.К. Оганесяна.*

людей. Однако Дюркгейм доказывал, что религия происходит не от веры в сверхъестественное или богов, но от деления мира (вещей, эпох, людей) на священное и светское. Если религия переживает упадок, то это происходит потому, что земная сфера священного сократилась, объединяющие людей чувства и эмоциональные связи расшатались и ослабли. Исходные элементы, обеспечивающие людям солидарность и эмоциональное взаимодействие — семья, синагога и церковь, община, — истощились, и люди утратили способность поддерживать устойчивые связи, объединяющие их как в пространстве, так и во времени. Следовательно, говоря: "Бог умер", мы, в сущности, говорим, что социальные связи порвались и общество умерло.

В связи с этими тремя состояниями и тремя космологиями следует рассмотреть также три способа приспособления или идентификации, посредством которых люди стремятся определить свое отношение к миру. Ими являются религия, труд и культура.

Традиционным способом была, конечно, религия как вземное средство понимания личности, людей, истории и их места в распорядке вещей. В ходе развития и дифференциации современного общества — мы называем этот процесс секуляризацией — социальный мир религии сократился; все больше и больше религия превращалась в личное убеждение, которое допускалось или отвергалось, но не в смысле рока, а как вопрос воли, разума или чего-то другого. Этот процесс ярко воспроизведен в сочинениях Мэтью Арнолда, который отвергает теологию и метафизику, "старого Бога" и "противоестественного и возвеличенного человека", чтобы найти опору в этике и эмоциональном субъективизме, в слиянии Канта и Шлейермахера. Когда это удастся, религиозный способ миропонимания становится этическим и эстетическим — и неизбежно слабым и анемичным. В той мере, в какой это верно, надо в корне пересмотреть отношение к исканиям Кьеркегора, хотя они и позволили лично ему найти свой путь возврата к религии.

Труд, когда он является призванием, представляет собой перевоплощение религии в посястороннюю привязанность, доказательство посредством личных усилий собственной добродетельности и достоинства. Этому взгляду придерживались не только протестанты, но также люди, которые подобно Толстому или Алефу Даледу Гордону (теоретик киббутса), опасались порчи расточительной жизни. Пуританин или приверженец киббутса стремился трудиться по призванию. Мы же воспринимаем труд как следствие принуждения, иначе говоря, труд сам по себе стал для нас рутинным и унижительным. Макс Вебер на заключительных страницах своей книги "Протестантская этика и дух капитализма" с грустью писал: "Там, где осуществление

призвания не может непосредственно увязываться с самыми высокими духовными и культурными ценностями или, с другой стороны, когда призвание нет нужды воспринимать в качестве экономического принуждения, человек постепенно отказывается от попыток его оправдания вообще". Аскетические побуждения уступают место расточительным импульсам, а призвание тонет в водовороте гедонистического образа жизни.

Для современного космополитичного человека культура заняла место как религии, так и труда в качестве средства самоосуществления или оправдания — эстетического оправдания — жизни. Но за этим изменением, по существу, переходом от религии к культуре следует необычный перелом в сознании, особенно в смысловых значениях экспрессивного поведения в обществе.

Диалектика высвобождения и обуздания всегда давала о себе знать в истории западного общества. Идея высвобождения возвращает нас к дионисийским празднествам, вакхическим пирам и разгулу, гностическим сектам первого и второго веков и тайным связям, распутанным впоследствии; или, например, к библейской легенде о Содоме и Гоморре, а также эпизодам из истории Вавилона.

150

Великие исторические религии Запада явились религиями обуздания. В Ветхом завете подчеркивается особое значение закона, а также выражается страх перед необузданностью человеческой природы: связью высвобождения с вожделением, сексуальным соперничеством и убийством. Этот страх является страхом перед лицом демонического — бешеного исступления (экстаза) плоти и преступления границ, отделяющих человека от греха. Даже в Новом завете, который отменяет закон и провозглашает любовь, присутствует отвращение к земным последствиям отказа от закона, и на их пути воздвигается преграда. Апостол Павел в "Послании к Коринфянам", осуждая обычаи приверженцев церкви в Коринфе, говорит: но любовь, которая дается причастием, не означает свободу плотской любви, но является духовным освобождением и любовью (I Кор. 5, 7—13).

В западном обществе религия выполняла две функции. Во-первых, она была заслоном от демонического, стремилась к разряжению демонического путем выражения его символических значений, будь то символический акт жертвоприношения из библейской легенды об Аврааме и Исааке или жертва Иисуса на кресте, лишённая в обряде вкушения хлеба и вина плоти и крови. Христа своего конкретного содержания. И, во-вторых, религия обеспечила преемственную связь с прошлым. Пророчество, поскольку его авторитет всегда опирался на прошлое, являлось основой отрицания антиномически-поступательного характера откровения. Культура, когда она выступала в единстве с религией, судила о настоящем, исходя из прошлого, обеспечивая неразрывную связь того и другого в традиции. Двумя этими способами религия определяла каркас западной культуры на протяжении почти всей ее истории.

Я утверждаю, что поворот — а он не замыкается на каком-то отдельном субъекте или промежутке во времени, но представляет собой общекультурный феномен — произошел вместе с распадом в середине XIX столетия теологического значения религии. Культура, особенно получивший распространение модернизм, фактически установила контакт с демоническим. Но вместо его усмирения, как то пыталась делать религия, модернистская культура стала благоволить демоническому, исследовать его, упиваться им и рассматривать его (правомерно) как первоисточник специфического характера творческого.

В настоящее время религия вынуждена навязывать культуре моральные нормы. Она настаивает на ограничении, особенно подчинении эстетических побуждений моральному руководству. Стоило культуре взять на себя рассмотрение демонического, у нее сразу же возникла потребность в "эстетической автономии", утверждении идеи о том, что опыт, внутренний и внешний, есть высшая ценность. Все должно быть исследовано, все должно быть разрешено (по крайней мере в сфере воображения), включая похоть, убийство и другие темы, доминирующие в модернистском сюрреализме. С другой стороны... оправдание власти и влияния целиком и полностью выводится из потребностей "Я", из "верховенства собственной личности". Игнорируя собственное прошлое, эта личность рвет и аннулирует узы, подчиняющиеся законам преемственности. Она разведывает источники новых и неизвестных интересов, и критерием ее суждений оказывается собственная любознательность. Таким образом, модернизм как движение в культуре, присвоив себе права религии, вызвал смещение центра авторитета от священного к светскому.

8. РЕЛИГИЯ И ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ОБНОВЛЕНИЕ РОССИИ

С.Н. Булгаков*

Стержень нашего вопроса мы ощутим, остановив внимание на различной мотивации человеческого труда. Хозяйственный труд может выполняться и исключительно под давлением необходимости, как труд "в поте лица" для пропитания; но этим только редко исчерпывается отношение человека к своему труду. Труд есть не только подневольная тягота, но включает в себя в большинстве случаев и известный этический элемент: он может рассматриваться и как исполнение религиозных или нравственных обязанностей. В связи с религиозными представлениями труд, хотя и "в поте лица", отпечатлевается, напр., в сознании русского крестьянства как особое религиозное делание (насколько можно об этом судить по разным исследованиям, между прочим, и по тому собранию сельскохозяйственных поговорок и примет, выражающих мировоззрение нашего крестьянства, которое мы находим в четырехтомном труде Ермолова). Религиозно-нравственное отношение к труду вообще свойственно эпохам с преобладанием религиозного мировоззрения. Труд входит в систему общей аскетики.

Аскетизмом отличается так называемое "средневековое" и "монашеское" мировоззрение. Наиболее выразительную формулировку в своем отношении к хозяйственному труду получает аскетизм в монастырской практике как западного, так и восточного христианства: труд рассматривается здесь вообще как средство аскетических упражнений, как послушание, значение и ценность которого, по крайней мере отчасти, лежит вне самого процесса труда.

... Благодаря аскетической дисциплине труда монастыри сыграли огромную роль в экономическом развитии Европы в те эпохи, когда колонизация и возделывание диких площадей сопровождалась особенными трудностями. Насколько настоящее стоит на плечах прошлого, вообще можно сказать, что наша теперешняя хозяйственная жизнь, наше народное хозяйство опирается, как на свой фундамент, на аскетический труд монашеской средневековой Европы... О таком же значении русских монастырей в истории русской колонизации скажем словами проф. Ключевского:

"Три четверти пустынных монастырей XIV и XV веков были такими земледельческими колониями, образовались путем выселения их основателей из других монастырей, большею частью пустынных же. Пустынный монастырь воспитывал в своем братстве, по крайней мере в наиболее восприимчивых его членах, особое настроение; складывался особый взгляд на задачи иночества; основатель его некогда ушел в лес, чтобы спастись в безмолвном уединении, убежденный, что в миру, среди людской молвы, это невозможно. К нему собирались такие же искатели безмолвия и устраивали пустынку. Строгость жизни, слава подвигов привлекали сюда издалека не только богомольцев и вкладчиков, но и крестьян, которые селились вокруг богатейшей обители как религиозной и хозяйственной своей опоры, рубили окружной лес; ставили и деревни, расчищали нивы, "искажали пустыню", по выражению жития преп. Сергия Радонежского. Здесь монастырская колонизация встречалась с крестьянской и служила ей невольной путеводительницей. Так на месте одинокой хижины отшельника вырастал многолюдный, богатый и шумный монастырь. Но среди братии нередко оказывался ученик основателя, тяготившийся этим неиноческим шумом и богатством, верный духу и преданию своего учителя, он с его же благословения уходил от него в нетронутую пустыню, и там тем же порядком возникала новая лесная обитель. Иногда это делал, даже не раз, и сам основатель, бросая свой монастырь, чтобы в новом лесу повторить свой прежний опыт. Так, — заключает проф. Ключевский, — из одиночных, разбросанных местных явлений складывалось широкое колонизационное движение, которое, исходя из нескольких центров, в продолжение четырех столетий проникало в самые неприступные медвежьи углы и усеивало монастырями обширные лесные дебри средней и северной России".

... Обращаясь к современному капитализму, мы должны сказать, что влияние

* *Булгаков С.Н.* Народное хозяйство и религиозная личность // Булгаков С.Н. Соч. В 2-х т. М., 1993. Т. 2. С. 348—367.

железного механизма здесь, конечно, гораздо ощутительнее, чем в более простых формах натурального хозяйства со слабым обменом. Но и он предполагает свою особую психологию. Современный капитализм также связан с особым капиталистическим духом, соответствующим этому сложному хозяйственному механизму... Мирской протестантский аскетизм, действуя со всей силой против беспечного пользования имуществом и связывая потребление, особенно же предметов роскоши, освобождает накопление от препятствий со стороны традиционной этики, он разрывает аскетические пути к накоплению во имя же аскетизма, не только легализуя стремление к обогащению, но и рассматривая его прямо как дело богоугодное. Таким образом, пуританский аскетизм стоит у колыбели современного "экономического человека", орудуя

на бирже и рынке. Эпоха XVII века завещала своей утилитарной наследнице прежде всего необычайно спокойную — мы смело можем сказать — фарисейски спокойную совесть при наживании денег, если оно только совершается в легальной форме. Возникает специфически буржуазная профессиональная этика. Силою религиозного аскетизма воспитаны были для буржуазного предпринимателя трезвые, совестливые, необыкновенно работоспособные, привязанные к труду как к богоугодной цели жизни и чувствующие свою ответственность перед ним рабочие, отцы современного "пролетариата".

"Пуританин хотел быть профессионалом, — заключает Вебер, — нам приходится быть им". Теперь хозяйственный космос не нуждается в подпорках; он принудительно, даже и без особенных внутренних мотивов и оправдания, заставляет подчиняться тому разделению труда, тому ажиотажу, который принимает нередко характер неудержимой страсти и спорта. Но и до сих пор новое колоссальное здание держится еще на старом фундаменте.

Таковы общие заключения новейших исследователей ранней истории капитализма. Нельзя не выразить сожаления о том, что подобного рода исследования почти совершенно отсутствуют относительно русской хозяйственной жизни, в частности истории русской промышленности. "Экономизм", одинаково свойственный и нашему народничеству, и неомарксизму, не располагал к изучению духовных факторов экономического развития. Материал для подобных исследований в семейных архивах, в исторических и статистических данных, надо думать, нашелся бы изобильный. Исследования из истории русской промышленности, в связи с духовными биографиями и всей бытовой обстановкой русских пионеров-предпринимателей, раскрыли бы религиозно-этические основы психологии русской промышленности. Известна, например, особенно близкая связь русского капитализма со старообрядчеством, к которому принадлежат представители целого ряда крупнейших русских фирм. Выяснение характера этой связи, вообще изучение влияния вероисповедных различий на хозяйство было бы весьма интересно. Можно, однако, заранее, думается мне, установить, что связь религиозного сознания и экономической деятельности должна быть приурочена не только к определенной догматике, но и еще более к практическим выводам религии и особенно к требовательности ее в данный исторический момент. Здесь важен способ проникновения ее духа в жизнь, непосредственного ее влияния, так сказать, градус религиозно-аскетического отношения к жизни. Большое значение, конечно, имеет здесь и внешнее положение того или иного исповедания: гонения и преследования, отсеивая слабых, вырабатывают стойкость и цельность характера, обнаруживающуюся во всех областях жизни, а в частности и экономической. Напротив, привилегированное внешнее положение (огосударствление церкви) ослабляет степень влияния религиозного фактора на жизнь, независимо даже от того или иного вероучения, по крайней мере в интенсивности, если не в экстенсивности. Особенно интересно было бы специально выяснить экономические потенции православия, но это потребовало бы обширного религиозно-философского и исторического экскурса, далеко выходящего за

пределы этого очерка. Отличаясь коренным образом в своем отношении к миру от пуританизма и вообще протестантизма, оно в дисциплине аскетического "послушания" и "хождения перед Богом" (так же, как и догматически не отличающееся от него старообрядчество) имеет могучие средства для воспитания личности и выработки чувства личной ответственности и долга, столь существенных для экономической деятельности, как и для всех остальных видов общественного служения. И если теперь влияние религиозной дисциплины православия в экономическом творчестве русского народа становится все менее ощутительным и часто оказывается слабее, чем диссидентства, то это служит лишним обнаружением прискорбного упадка православия в данный исторический момент. (Отчасти такова, впрочем, судьба всех "широких церквей" с их многочисленным и пестрым составом сравнительно с малочисленными, но воодушевленными сектами.)

В настоящее время, впрочем, как и всегда, борются между собой два отношения к миру вообще и к хозяйственной жизни, в частности: механически-утилитарное и религиозное. В первом случае наперед выдвигаются разные интересы и их борьба, — момент сознания обязанностей, общественного служения остается сравнительно в тени; во втором случае подчеркивается сознание обязанностей, утверждается понимание и самой общественной жизни как системы взаимных обязанностей. В XIX веке оба эти мировоззрения получили резкое и обособленное выражение у разных социальных мыслителей, в различных социально-экономических системах. XIX век породил на одной стороне Бентама, Роб. Овена, Маркса, но наряду с ними и Карлейля,

Рескина, Морриса, Кингсли, Толстого, Вл. Соловьева... В частности, в вопросе об экономической жизни и предпринимательской деятельности, наряду с учением о классовой борьбе как универсальном, всеобъемлющем принципе ее объяснения, мы имеем учение о классовых обязанностях, о классовом служении, особенно ярко выразившихся в идеях Карлейля и Рескина о "вождях промышленности". Карлейль, как мы знаем, хочет видеть в предпринимателях не своекорыстных слуг накопления, но исполненных сознанием долга "капитанов промышленности". Оба эти воззрения борются и в жизни, и, насколько вообще идеи, общественное мнение, общая духовная атмосфера влияют на человеческую личность, преобладание того или иного воззрения оказывает влияние на хозяйственную жизнь. Господство утилитаризма и упадок личности угрожают подорвать хозяйственное развитие, как этого начинают опасаться уже относительно Англии и еще более относительно Франции с ее хозяйственным застоєм. Народное хозяйство требует духовного здоровья народа. В русском обществе, среди интеллигенции развитие производительных сил (выражение столь часто повторяемое марксистами) как своеобразная религиозно-этическая задача, как вид общественного служения пока очень недостаточно оценивается. В воззрениях на экономическую жизнь, особенно на ход промышленного развития, у нас господствует крайний бентамизм в той или иной форме (чаще всего в марксистской разновидности) и фикция "экономического человека" принимается без анализа и критики. Преобладающее внимание сосредоточивает на себе момент распределения, понимаемого как результат конкуренции, классовой борьбы; сравнительно слабее сознается значение развития производительных сил как творческой задачи — роста всего народного хозяйства как совокупных усилий человеческих волей.

Такое отношение особенно характерно выразилось в постановке и решении у нас вопроса об аграрной реформе. Аграрный вопрос есть, как это очевидно по всем статистическим и экономическим данным, прежде всего вопрос развития производительных сил, и лишь во второй и сравнительно второстепенной инстанции — перераспределения земли. Между тем в нашем общественном сознании еще так недавно он необыкновенно быстро и легко превратился в вопрос о черном переделе и уничтожении частной собственности на землю. Развитие производительных сил и

вообще успешности производительного труда, несмотря на все социалистическое его превознесение, в сущности, находит далеко не достаточную оценку в нашем общественном сознании, встречает к себе высокомерное, пренебрежительное отношение. Стремление к развитию производства и творческая инициатива в этой области слишком часто у нас рассматриваются исключительно под углом зрения классового бентамизма, как "буржуизм", стремление к наживе, и, наоборот, интеллигентские профессии, в какой бы степени зависимости от "капитала" они не стояли (адвокатура, литература, технология и т.д.), обыкновенно оцениваются по совершенно иному масштабу, как нечто высшее, идейное, достойнейшее. Развитие новых отраслей труда в сознании нашего общества представляется делом далеко низшего порядка, чем всевозможные интеллигентские профессии. Этот предрассудок имеет реальные дурные последствия, поскольку господство в общественном мнении подобных оценок морально загоняет в угол представителей промышленности, их деморализует, деградируя их в общественном мнении, осуждая в кредит, тем самым как бы наперед снимает моральную ответственность с руководителей промышленности, подвергает их морально-общественному бойкоту. Национальное и народохозяйственное целое при этом безнадежно раскалывается на различные общественные классы, отделенные друг от друга непроницаемыми перегородками. Нам необходимо понять, что судьба нашей промышленности, как и земледелия, вообще все развитие производительных сил, для которого капитал есть необходимое средство, является нашим кровным общенародным делом, в котором заинтересована вся нация. Бентамизм (первоначальный или позднейший, т.е. марксизм) и по отношению к трудящимся оказывается в высшей степени непригодным для их общественного воспитания. Хотя капиталистическое хозяйство и неразрывно связано с антагонизмом общественных классов, представляющих различные стороны и интересы производства, но опасно и вредно сводить все общественные отношения к одному производственному процессу и строить их лишь на этом антагонизме, на силах центробежных, забывая о центростремительных. Каждый класс имеет свое место в производственном процессе, свои обязанности и свою общественную ответственность, от которой он не может и не должен освобождать себя во имя своих интересов. Воспитывает в гражданственности не сознание интересов, но сознание общественных обязанностей, и бентамизм в смысле педагогическом, если влияние его на рабочие массы становится глубоким, в чисто

хозяйственном отношении оказывается началом разлагающим и вредоносным, поскольку он влияет на отношения личностей к своим обязанностям, поскольку он разрушает ту этическую самодисциплину, которая лежит в основе всякого профессионального труда, ибо одного сознания интересов недостаточно для самодисциплины личности. Между тем требования хозяйственной жизни по отношению к личности прежде всего как "фактору производства" силою вещей все повышаются. Социальный прогресс нашего времени неразрывно связан с ростом личности, а следовательно, повышением личной ответственности и самодисциплины. То, что в политической экономии обозначается как переход от экономии низкой заработной платы к экономии высокой заработной платы, то есть повышение производительности и интенсивности труда, экономически оправдывающее повышение заработной платы, неразрывно связано с самодисциплиной представителей труда. Но эта дисциплина неосуществима на почве лишь голых интересов: она предполагает признание высших этических и, в конечном счете, религиозных ценностей, нравственных обязанностей в сфере профессионального труда. И, конечно, в непосредственном опыте жизни, а не в бентамовской теории, погашающей все различие между живыми индивидуальностями, превосходно сознается разница между добросовестным и недобросовестным, пригодным и непригодным работником во всякой отрасли труда. Бентамизм стремится поднять

155

сознание особых своих интересов, вполне законное, естественное и неустранимое при существовании классового антагонизма, делая его предметом особой горячей проповеди. Переходя за свои законные пределы, становясь исключительным, определяющим началом, каким его хочет сделать бентамизм, оно делается фактором, понижающим моральные качества представителей труда, задерживающим развитие производительных сил, усиливающим общественную вражду, но в то же время лишенным творческих сил. И это воспитание личности в духе бентамизма, культ своих интересов, капиталистов ли или рабочих, даже и с социалистической точки зрения является ошибочным. Социализм, если он хочет быть действительной высшей формой хозяйства, не теряющей уже достигнутого, но способной развивать производительные силы далее, еще в меньшей степени может мириться с бентамизмом; напротив, он требует такой личной ответственности и самодисциплины, которые неосуществимы во имя одних только личных интересов, но предполагают высокую этическую культуру.

Историческое исследование, освобождая мысль от давящего предубеждения и односторонности, все более обнаруживает психологические корни хозяйственной деятельности и выясняет экономическое значение тех религиозных основ, которыми живая человеческая душа определяется. В частном примере, нами рассмотренном, именно в вопросе о происхождении капиталистического духа яснее всего можно видеть, насколько сложно психологически происхождение "экономического человека", который принимается в политической экономии за нечто простое, элементарное, неразложимое. Этот призрак "экономического человека" рассеивается при свете исторического исследования. Нам нужно освободиться от многих идейных фантомов, а в том числе и от "экономического человека". Нужно понять, что и хозяйственная деятельность может быть общественным служением и исполнением нравственного долга, и только при таком к ней отношении и при воспитании общества в таком ее понимании создается наиболее благоприятная духовная атмосфера как для развития производства, так и для реформ в области распределения, для прогресса экономического и социального. Упругая воля и зоркий глаз теперь слишком редко встречаются в нашем образованном обществе, и, благодаря этому низкому качеству человеческой личности наряду, конечно, с другими внешними причинами, происходит медленное, но верное и неизбежное (если все остается без изменений) экономическое завоевание России иностранцами. Для того, чтобы выше стать на поприще напряженного экономического соревнования, нам необходима, в числе других условий, и иная оценка хозяйственной деятельности, нежели интеллигентское пренебрежение или барски снисходительное отношение к этой прозе жизни. Для русского возрождения необходимо и национальное самовоспитание, включающее в себя в качестве одного из прикладных выводов и более здоровое, трезвое и, прибавлю, более честное отношение к вопросу о развитии производительных сил. В нашем обществе существует, по-видимому, живой интерес к экономическим вопросам. Экономические нужды России настолько очевидны и настоятельны, что не требуют пояснения, и тем не менее надлежащая оценка хозяйственной деятельности, понимание развития производительных сил как общенародного дела в нашем обществе все еще недостаточны. Общественное мнение принадлежит к числу невесомых, духовных факторов исторического развития и экономической

жизни; особенно если сравнивать его со столь осязательным влиянием железного экономического механизма мирового рынка, то можно прийти к полному его отрицанию или совершенному к нему пренебрежению. Однако невесомые силы и современным естествознанием признаются иногда более могучими, — и подобным же невесомым, но реальным и могучим фактором экономического развития служит и общественное мнение и, в частности, те верования и убеждения, которые им руководят. Ибо, повторим это еще раз, народное хозяйство

156

есть не только механизм, но и активная деятельность человеческих личностей, а социальная жизнь есть не только борьба классов, но и сложная система взаимных обязанностей этих классов. И если личность, играющая роль фактора экономического развития, развивается под определяющим влиянием своих этических и религиозных убеждений, то, стало быть, и то или иное религиозное самоопределение личности и вообще религия, как оказывающая влияние на все области жизни, также относится к числу важных факторов развития народного хозяйства. Поэтому, преследуя цель экономического оздоровления и обновления России, не следует забывать и о духовных его предпосылках, именно о выработке и соответствующей хозяйственной психологии, которая может явиться лишь делом общественного самовоспитания.

ПЕРСОНАЛИИ

Белл Даниел (род. в 1919 г.). Американский социолог, разработавший концепцию "постиндустриального общества", в основе которой лежит интерпретация всемирной истории, рассматриваемой в плане развития технологии и научного знания, как переход от доиндустриального общества к индустриальному и от него — к постиндустриальному. Однако возможны и другие способы интерпретации истории, поскольку можно выбрать другой аспект рассмотрения, не обязательно сферу труда, технологии и науки. Согласно концепции Белла, различные сферы жизни общества — технология, социальная структура, политика, культура и т.д. — обладают независимой друг от друга логикой развития. В зависимости от выбора точки отсчета можно конструировать различные идеальные типы сосуществующих или сменяющих друг друга общественных систем.

Однако каждое общество устанавливает в религии, культуре, труде совокупность "смысловых значений", посредством которых люди определяют свое отношение к миру. Изменения социальной организации связаны с изменением смысловых значений. В постиндустриальном обществе главная задача заключается в кооперировании людей, а не в управлении вещами. Это общество, в котором жизнь людей определяется и зависит главным образом от их взаимоотношений. В качестве силы, от которой зависит человеческая жизнь, нам противостоит теперь не природа и не технический мир вещей, а социальный мир.

Каждое из состояний истории человеческого общества — естественный мир доиндустриального общества, технический мир индустриального и социальный мир постиндустриального общества — имеет свой, только ему присущий символический "космологический принцип", определяющий смысловые значения и ориентацию человека в мире. Естественным миром управляют рок и случаи, техническим — рациональность и энтропия. Продвижение от естественного мира к социальному — это и есть процесс продвижения от священного к светскому, в ходе которого место религии и труда в качестве средства самоосуществления занимает культура.

Белла Роберт Нилли (род. 1927). Американский социолог; профессор социологии и сравнительных исследований Калифорнийского ун-та (г. Беркли). Известен главным образом своими трудами в области социологии. В 60-е годы занимался изучением восточных религий. В контексте веберовской парадигмы пытался выявить роль и значение этих религий в процесс модернизации, их специфику в современном обществе.

Под влиянием структурного функционализма Т. Парсонса Р.Н. Белла разработал эволюционную теорию религии, выделив пять основных этапов: "примитивную религию", "архаическую религию", "исторические религии", "раннесовременную религию", "современную религию". Каждый из последующих этапов характеризуется возрастающей дифференциацией религиозных символов. По мнению Беллы, религия в современном обществе все больше становится делом индивидуального выбора и предпочтения, в чем он видит главную причину процесса секуляризации. Он широко известен как автор концепции "гражданской религии", разработанной им в 60-е годы. "Гражданская религия" — это религия, объединяющая всех членов

158

американского общества, независимо от их вероисповедания и конфессиональной принадлежности на основе институционализированных символов и ритуалов, в которых нашли выражение как публичные, так и частные взгляды. Это религиозное измерение американского образа жизни, проявляющееся в "системе верований, символов и ритуалов", в богоизбранности американской нации и "укреплении национальной солидарности", утверждении общенациональных ценностей.

В книге "Привычки сердца" (1985), глава из которой предлагается читателю, вместо термина "гражданская религия" используются термины "республиканская" и "библейская" традиции, которые, по мнению авторов, тесно переплетены в жизни американского общества. Эта книга появилась в результате анализа данных, полученных в ходе пятилетних полевых исследований, проведенных группой из пяти социологов под руководством Р. Беллы. В центре работы — вопрос об индивидуализме и о том, в какой мере он способствует утверждению ценностей либеральной демократии, а в какой — представляет для них опасность, а также о том, есть ли в США традиции и социальные навыки, способные противостоять разрушительным аспектам индивидуализма при сохранении его позитивных сторон. По мнению авторов, религия — одна из тех сил американского общества, от которой будет зависеть, в каком направлении пойдет его дальнейшее развитие. Книга вызвала огромный читательский интерес и получила высокую оценку социологов,

теологов и политологов. В 1989 г. вышла новая совместная работа этих авторов — "Хорошее общество", где развивается проблематика, начатая в "Привычках сердца".

Бергер Питер Людвиг (род. в 1929 г.). Американский социолог, разрабатывающий в русле феноменологической социологии знания широкий круг проблем, включая прежде всего проблемы, относящиеся к социологии религии. Бергер исходит из того, что человек стремится обрести "наполненное смыслом" место в реальности своей повседневной жизни. К этому направлена, в конечном счете, его деятельность, результатом которой является создаваемый человеком социокультурный мир, противостоящий ему как нечто внешнее и чуждое. Иначе говоря, в самой социальности человека заложено "антропологически необходимое" отчуждение. Религия связывает "зыбкие конструкции эмпирических обществ" с высшей реальностью, помещая их в "священный космос", который спасает человека от хаоса. Религия выполняет регулятивную функцию упорядочивания опыта, узаконивает социальные институты, вводя их в космическую структуру отношений. В работе "Священная завеса" (1967) Бергер определяет религию как священную космизацию социального порядка. Поэтому он полагает, что процесс секуляризации, т.е. индивидуализации, приватизации религии, в результате которого религия теряет монополию на высшее определение реальности, влечет за собой угрозу общественной жизни, ввергает ее в глубокий кризис, поскольку религия не в состоянии выполнять свою основополагающую функцию конструирования того общего мира, в рамках которого социальная жизнь обретает свое значение и смысл, обязательные для всех. Проблеме преодоления кризиса, возрождения веры в ставшем безрелигиозном мире посвящена работа Бергера "Слухи об ангелах" (1969). Эта же проблема рассматривается в работе "Еретический императив" (1979), фрагмент которой дан в хрестоматии.

Современный человек освобождается от бремени традиций. Он живет в ситуации, ключевым понятием для которой является уже не "судьба", а "выбор". "Ересь" означает по-гречески буквально именно "выбор". Для современного человека требованием времени становится деятельность, основанная на свободном выборе, "еретический императив". Для религии тем самым появляется новый шанс: на базе религиозного опыта человек из многих религиозных традиций и культов отдаст

предпочтение тому, что становится для него делом его собственного выбора и убеждения. Упадок религии, основанной на традиции и авторитете, возмещается обращением человека к религиозному опыту как опыту "внутренней свободы". Бергер признает необходимость и плодотворность диалога между различными религиозными традициями. Каковы границы этой свободы, можно ли говорить о религиозной истине? Бергер полагает, что религиозные системы являются социальными конструкциями, но религиозный опыт лежит за пределами социальной реальности человеческой жизни и возможностей социологического анализа, хотя и расположен в рамках социального контекста. У Бергера религиозный опыт оказывается тем самым объектом феноменологического описания, т.е. социология "заключает в скобки" проблему онтологического статуса религиозных утверждений и должна оставаться агностической в том смысле, что социологическая аргументация не должна использоваться для получения ни теистических, ни атеистических заключений. Такого рода попытки означают нарушение научной процедуры.

Однако за пределами познания в рамках "научных процедур", включая социологию религии, охватывая эти пределы, существует "нетеоретическая инфраструктура", обуславливающая сознание, "символические схемы интерпретаций", в которых человек отвлекается от непосредственного опыта и формулирует системы индивидуальных, социальных, исторических значений в качестве трансцендентного образа действительности, подчиняющего реалии мира. Таким образом, Бергер утверждает связь между реальным процессом социального познания и трансценденцией, между мирским и сакральным, являя собой пример социолога, обладающего "теологическим слухом".

Булгаков Сергей Николаевич (1871—1944). Русский богослов, философ, социолог. Учился на юридическом факультете Московского ун-та, который окончил по кафедре политической экономии и статистики. Преподавал в Киеве, а с 1906 г. в Московском ун-те. В 1922 г. был выслан из России; с 1925 г. занимал кафедру догматического богословия в Парижском православном духовном ин-те. В числе важнейших работ С.Н. Булгакова "Два града" (1911), "Философия хозяйства" (1912). В сборнике "Вехи" ему принадлежит статья "Героизм и подвижничество". Очерк "Народное хозяйство и религиозная личность" был опубликован в 1909 г. Для социологии религии представляет также большой интерес работа "Апокалиптика и социализм".

Христианский идеал — царство божие — не может быть осуществлен в пределах земной жизни и земного общества. Разлад между человеком и миром вызывает необходимость труда и хозяйственной деятельности. Булгаков полагал, что существующий антагонизм между хозяйством и "искусством" должен быть преодолен посредством искусства жизни, которое преображает мир и создает жизнь в красоте. И если это так, то хозяйственная деятельность должна быть понята как нравственное суждение, как имеющее религиозный смысл "делание". Без этого не может быть достигнуто экономическое процветание и обновление России. Булгаков придавал большое значение опыту развития западноевропейского общества, от которого он не отгораживал русскую историю; он использовал как имеющие существенное значение работы западных социологов, в том числе М. Вебера, в особенности "Протестантскую этику и дух капитализма". Однако при этом он исходил из того, что признание религии важным фактором экономического развития предполагает, что каждый раз его конкретное воплощение имеет специфические черты, диктуемые историческими и национальными особенностями того или иного общества. Булгакова интересовал вопрос о потенциях русского православия в качестве стимула экономического развития нашей страны. Его анализ был полемически заострен против "экономического материализма".

160

Вебер Макс (1864—1920). Изучал право в Гейдельберге, где слушал также лекции по истории и теологии, затем в Берлине и Гёттингене. Докторскую степень получил в 1891 г. за диссертацию "История аграрных институтов (в древнем Риме)". Преподавал во Фрайбургском, Гейдельбергском и Мюнхенском (1919—1920) унтах. Важнейшие работы в области религиоведения: "Протестантская этика и дух капитализма" (1904—1905), "Хозяйственная этика мировых религий" (1920), "Социология религии (типы религиозных сообществ)" (1921).

Религия интересовала Вебера главным образом с точки зрения ее воздействия на общество. Он изучал отношение религии к другим культурным институтам, особенно к экономике. Вебера отличает совмещение исторического подхода с функциональным: результаты сравнительного анализа он классифицировал с помощью разработанного им понятия "идеального типа". Одним из важнейших результатов такого анализа является предложенная Вебером классификация религий как разных типов путей спасения, мотивирующих прежде всего приятие или неприятие мира. Веберовский подход к религии заключается в том, чтобы понять "условия в результате определенного типа социального поведения" через выявление значения этого поведения для индивида. Вебер рассматривал свое исследование мировых религий как целостный проект. Изучение вклада протестантизма в развитие Запада была частью всестороннего анализа влияния разных религий на экономическую и социальную сферу в разных культурах. Вебер сравнивает разные религии, выявляя, какая степень рационализации экономической деятельности допускается той или иной религией. Степень рационализации, как показывает Вебер, обратно пропорциональна силе влияния магического элемента, в разной степени присутствующего в каждой религии.

Религии, которые анализирует Вебер, — буддизм, зороастризм, христианство, ислам, иудаизм, — сменившие на протяжении I тысячелетия до н.э. прежние формы религиозной жизни, в которых доминировал культово-ритуальный элемент, предполагает сравнительно высокий уровень социальной дифференциации, значительное интеллектуальное развитие, появление личности, наделенной самосознанием. Именно эти религии дают материал для анализа этических учений, которыми руководствуются действующие индивиды, связи религии с социальными и профессиональными слоями и группами, таких типов религиозной организации, как церковь и секта.

В хрестоматии даны фрагменты из трех работ Вебера — "Протестантская этика и дух капитализма", "Хозяйственная этика мировых религий", "Социология религии (типы религиозных сообществ)".

Гарнак Адольф фон (1851—1930). Изучал теологию в Лейпцигском ун-те. С 1876 г. — проф. церковной истории (с 1886 г. в Марбурге, с 1888 г. — в Берлине). В 1903—1911 гг. он — президент Евангелически-социального конгресса. Главные труды: "Учебник по догматической истории" (1886), "История раннехристианской литературы до Евсевия" (1—3 т. 1896—1904), "Миссия и распространение христианства в первые три столетия" (1902), "Сущность христианства" (1900) и др. В переводе на русский издана "Сущность христианства" (СПб., 1907).

Гарнак — представитель "недогматического христианства", признанный глава "либерального протестантизма". Историческое исследование считал главным инструментом работы теолога.

"Первоначальное" — синоним "подлинного" христианства. Гарнак отвергал божественность Христа, отрицал все библейские чудеса, включая воскресение. "Церковной" теологии, догматическому христианству он противопоставлял "евангелическое христианство", нравственное евангелическое учение как идеал, в котором воплощена цель исторического процесса и который должен быть положен в основу общечеловеческой морали, всех индивидуальных и общественных действий человека. Гарнак полагал, что в религии заключено

161

главное содержание культуры, но не был согласен с претензией христианства на всеобщность охвата религиозной и духовной жизни. Пафос его деятельности — стремление преодолеть разрыв между современным обществом и христианской религией. Либеральный протестантизм стимулировал развитие "социального христианства" с его устремлением к "царству божьему на земле" на путях общественного прогресса, воспитания человечества. Историко-критический анализ христианства позволяет Гарнаку раскрыть на большом фактическом материале *социальный* аспект развития христианства, его взаимодействие с различными сторонами жизни общества.

Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831). Учился на теологическом отделении Тюбингенского ун-та (1788—1793), защитил магистерскую диссертацию по церковной истории. Однако священником не стал. В 1800—1807 гг. он — профессор философии в Йене, в 1815—1818 гг. — в Гейдельберге и в 1818—1831 гг. — в Берлине. Гегель — представитель классической немецкой идеалистической философии: предмет философии — всеобщее, а всеобщее есть идеальное. Первооснову всех явлений природы и общества Гегель видит в некоем безличном духовном начале, которое он называет "абсолютом", "мировым разумом", "абсолютной идеей". Эта "идея" развивается через противоречия от абстрактного состояния к конкретному, означающему полноту ее самореализации. Сначала "идея" отчуждает себя в природе, потом возвращается к себе в человеческом мышлении и истории человеческого общества, проходя ступени субъективного, объективного и абсолютного духа. Абсолютный дух выступает в трех формах: искусство, религия, философия. В философии достигается абсолютное, полное тождество бытия и мышления. Это происходит в гегелевской философии, которая мыслится как завершающая всю западную историю философии. Основы системы изложены в "Энциклопедии философских наук", состоящей из трех частей — логики, натурфилософии и философии духа. Специально религии посвящены, кроме ранних теологических работ ("Жизнь Иисуса", "Дух христианства и его судьба"), "Лекции по философии религии", опубликованные после смерти Гегеля на основе его рукописей и записей лекций его учениками. Первый курс лекций был прочитан в 1821 г., а последний — десять лет спустя, в год смерти философа.

У зрелого Гегеля в его философской системе религия занимает почетное, но все же не главное место. У религии и философии — один и тот же предмет: абсолют. Абсолют, или бог, есть все во всем, но лишь в чистом мышлении он выступает в форме, адекватной содержанию. Поэтому "абсолютное знание", "самосознание бога в человеке" есть философия, а не религия.

Гегель рационализирует веру в бога. Религиозное переживание — необходимое, но недостаточное ее условие: любое чувство субъективно и потому случайно, а бог должен быть познан в его всеобщности. Форма же всеобщности — разум. Только в мышлении мышления, "чистом мышлении" бог облекается в совершенно адекватную ему форму абсолютного духа. В искусстве — низшей из трех форм "абсолютного духа" — идеальное, абсолютное единство субстанции и субъекта просвечивает сквозь материю в форме *созерцания*; религия это единство *"представляется"* в лице потусторонней личности, которая есть одновременно бог (т.е. мышление мышления) и человек (т.е. чувственное наличное бытие); и только в философии, абсолютном *знании*, это единство познается как полное тождество субъективного (человеческого) и абсолютного (божественного) духа. В философии достигается конечная цель — возвышение конечной сущности человека к бесконечному, его единение с божественным разумом. В этом смысле гегелевскую философию иногда рассматривают как синтез греческой философии и христианского субъективизма. Каждый индивид принадлежит некоему целому — семье, нации, государству.

162

С момента рождения он обретает "веру отцов", которая является для него святыней и авторитетом. Религия, согласно Гегелю, — дело государственной важности: религия есть основа государства, государство должно опираться на религию, поскольку при любом другом образе мыслей,

утверждает Гегель, люди легко отказываются от своих обязанностей, умаляют значение законов и долга перед государством. Религиозный культ закладывает основы государственной дисциплины.

Религия — не просто теория. Ее практической конкретностью является культ. Назначение культа заключается в том, — писал Гегель, — чтобы "я слился с богом в себе самом, знал бы себя в боге как в своей истине и бога в себе". Государство для Гегеля — это "являющийся" бог. В сознательном подчинении государству и религии Гегель видит воплощение свободы.

В отличие от просветителей, считавших религию обманом, Гегель видел в ней путь постижения истины. Это путь на простой и не легкий. История религиозных верований, по Гегелю, есть единый, закономерный процесс. Процесс рождения и гибели богов, в ходе которого бог все больше очеловечивается, приближается к человеку, а в итоге — бог и человек должны слиться воедино. В христианстве, которое Гегель считает абсолютной и бесконечной религией, и происходит наконец примирение бога и человека, религия достигает самосознания.

Истинная религия, как ее понимает Гегель, несет человеку не покорность и смирение, а свободу; свобода не подавляет разум, она на нем основывается. В сущности, бог Гегеля — это саморазвивающийся мир, в котором главное место занимает деятельность человека, благодаря которой все разумное становится действительным. Ученик Гегеля немецкий философ Людвиг Фейербах придет к выводу, что человек создает бога по своему образу и подобию и что вера в бога должна уступить место вере в человека.

Однако сам Гегель обосновывал другой вывод. Вряд ли можно согласиться с утверждением Н. Бердяева, что "философия Гегеля безбожна". Когда Гегель характеризует историю нового времени в словах "бог умер", он вовсе не становится на сторону атеизма, но лишь выражает свойственную философии этого времени тенденцию к поиску нового образа бога. Гегелевское понимание абсолюта как единства бесконечного и конечного явно размежевывается с абсолютизацией человеческой субъективности, в которой Гегель видит опасность погружения в "бездну Ничто", нигилизма. И все же, если не бог, то "вера в бога" и "религия", как еще не адекватная форма познания абсолютного духа, относятся в гегелевской философии к сфере преходящего. Основа и оправдание религии не столько в духовном, сколько в социальном бытии человека.

Гоббс Томас (1588—1679). Учился в Оксфордском ун-те, занимался преподавательской деятельностью в качестве домашнего учителя, одно время был учителем математики наследника английского престола, будущего короля Карла II. Активно участвовал в обсуждении важнейших научно-философских проблем своего времени. События английской революции привлекли внимание Гоббса к разработке острейших политических и социальных вопросов того времени. Крупнейшее философско-социологическое сочинение Гоббса — "Левиафан, или материал, форма к власти государства церковного и гражданского" (1651).

Гоббс полагал, что человеческой природе свойственны эгоистические стремления к самосохранению и наслаждению, так что естественным состоянием человечества была война всех против всех. Чтобы избежать этого, люди на основе договора объединились в государство и стали повиноваться государю, получив защиту и возможность спокойной жизни. Абсолютный суверенитет государства избавляет граждан от опасностей гражданской войны. Гоббс поставил государство выше

163

институциональной религии, естественный закон — выше "божественного закона". Если церковь неправильно истолковывает свои прерогативы, она становится одним из наиболее опасных источников гражданской смуты. Гоббс видел важнейшую потребность своего времени в преодолении конфессиональной вражды и утверждении толерантности. Он полагал, что эта задача решается не теологией, а философией. Ее решение — в признании того, что истинная вера является глубоко внутренним делом человека. Вместе с другими мыслителями начинающегося Просвещения Гоббс видит в разуме и совести этически-религиозную силу, которая преодолевает церковно-конфессиональные границы и объединяет всех людей. Должно быть отвергнуто всякое притязание церковной организации на самостоятельность по отношению к государству. Вера становится религией, если она одобрена государственной властью, в противном случае она — предрассудок. Граждане должны повиноваться государю не только в мирских делах, но и в духовных.

Государство, по Гоббсу, не отказывается от религии, но рассматривает ее в качестве сферы жизни, связанной с деятельностью церкви как одной из общественных организаций, подлежащих контролю со стороны государства. Последнее главной своей целью имеет благополучие

индивида, а для этого оно должно сделать людей общественными существами, т.е. помочь избежать естественного состояния войны всех против всех. Чтобы справиться с этой чисто светской по своей сути задачей, государство все проявления "приватного" разума должно подчинить общественной целесообразности, включая обоснование индивидом своих действий ссылкой на "волю божью". Подобные апелляции также подлежат критике с позиций разума и общего интереса, т.е. государственному контролю. Только таким образом люди могут стать хорошими, достойными гражданами и не подчиняться "суеверному страху перед духами и одновременно вере в мечтания и ложные пророчества". То человечески разумное, что связывает воедино всех людей, есть не просто некая идея, но государство, которое гарантирует соблюдение права и лишь во вторую очередь прибегает к услугам церкви. Религия, с точки зрения Гоббса, это — "естественная религия", которая соединяет Священное писание со здравым смыслом, "здравым человеческим рассудком". Гоббс хотел бы, насколько это возможно, включить церковь в государство. Воплощение того, против чего он борется, — притязания на власть римско-католической церкви. Лишь вопросы, не поддающиеся разрешению с позиций естественного разума, власти должны предоставить решать компетентным духовным лицам. Проблемы же человеческого познания и действия, науки и государственной безопасности должны решаться только на основе естественного разума, который не должен подчиняться догме, церковной дисциплине. Гоббс ограничивает компетенцию духовенства и решительно расширяет сферу компетенции и действия разума. Человек сам должен создавать государственные порядки и способы регуляции своего поведения, поскольку он не получает всего этого от бога в готовом виде. Что же касается духовенства, то оно, не зная науки, не может управлять мирской жизнью человека. Оно плохо справляется и с духовными проблемами, поскольку в религии накопилось множество "бессмысленных догм", которые никак не согласуются с жизнью и требуют исправления, устранения нелепостей, которых так много у церковных учителей, которые не знают естественных наук. Здравый и просвещенный человеческий рассудок должен внести необходимые изменения в религию, очистить ее от тех нелепостей, которые вызывают к ней презрение со стороны людей образованных. Гоббс обвиняет духовенство не только в невежестве, но и в лицемерии, в обмане, в том, что оно ведет образ жизни, свидетельствующий о том, что оно само не верит тому, чему учит. Как критик религии Гоббс выдвигает, таким образом, два аргумента — о несовместимости религиозных учений с разви

164

вающимся научным знанием и об обмане со стороны духовенства. Исторически существующая религия не отвечает критериям естественного разума и не является такой религией, какой она должна быть. Религия должна претерпеть изменения, стать естественной, разумной, отказаться от притязаний на власть над разумом и обществом, чтобы стать полезной для общественной жизни людей.

Дюркгейм Эмиль (1858—1917) — один из основоположников социологии. По образованию философ, последователь Огюста Конта. В 1887 г. получил приглашение преподавать социальные науки в Университете г. Бордо, с 1902 г. профессор философии в Сорбонне. Основатель и издатель "Социологического ежегодника" (1897— 1913), вокруг которого объединился ряд ученых, занимавшихся социологией. В трех главных книгах Дюркгейм разрабатывает идущую от Конта проблему социального согласия. Это работы: "О разделении общественного труда" (1893; русск. перев. 1900), в которой решается вопрос о том, как в современном обществе с присущей ему дифференциацией функций и профессий, сохранить интеллектуальную связь и общезначимую мораль; "Самоубийство" (1897; русск. перев. 1912), содержащая анализ аномии; "Элементарные формы религиозной жизни" (1912), в которой анализируются религиозные верования как основа упорядоченности примитивного общества.

Дюркгейм рассматривал социальную реальность как особого рода бытие, имеющее свой смысл в силу своей особой — коллективной — природы и свои, только ей присущие закономерности, познание которых и составляет задачу социологии. Человека он рассматривал как двойственное, биосоциальное существо, часть сознания которого определяется биологически, а "наиболее высокие формы человеческого духа" — обществом. Совокупность мнений, знаний, способов действия и других явлений культуры составляют, по Дюркгейму, общество. Его компоненты Дюркгейм называет "коллективными представлениями". Они являются продуктом длительного развития общества и принудительно навязываются каждому индивиду.

Дюркгейм уделил большое внимание разработке социологии религии, поскольку считал, что религия есть как бы выражение общества, представленное в виде образов и символов: реальность, в символических формах описываемая религией, и есть социальная реальность. Не только религия, но и другие институты и представления имеют, по Дюркгейму, социальное происхождение. Он обращается к анализу самой простой, по его мнению, из известных форм религии — тотемических верований австралийских аборигенов, объяснение которой не предполагает ссылки на заимствования из предшествовавших религиозных форм и соответствует самой простой форме социальной организации. Все религии есть ответы, хотя и различные, на те или иные условия человеческого существования. Религия, как и другие социальные институты, укоренена в самой "природе вещей" и природе человека. Дюркгейм обращается к изучению именно первобытной религии в надежде найти те элементы, которые являются постоянными и в религии, и в самом человеческом существовании. Религия по природе своей коллективна и основывается на разделении мира на две сферы — сакральную и профаническую. Именно в этом противопоставлении сакрального и профанического миров заключается отличие религии от других социальных институтов. Она должна исследоваться как объективный факт, поскольку представляет собой универсальный феномен, имеющий определенную социальную основу. Для Дюркгейма как социолога не природа сама по себе есть источник религии (в этом он решительно расходится с Тайлором и Фрэзером), она служит лишь источником символов, как религиозных, так и других, необходимых для упрочения идентификации социальной группы. Религия — это способ идентификации — осознания себя той или иной социальной группой как целостности, единства.

165

Дюркгейм оказал огромное влияние на развитие и социологии, и религиоведения. Из анализа тотемизма он выводит социологическую теорию познания, поскольку религия для него — не только правила морали и правила собственно религиозных действий, но и олицетворение коллективной и безличной силы самого общества. Цель дюркгеймовской теории религии заключается в доказательстве реальности объекта веры: люди никогда не обожествляли ничего другого, кроме собственного общества.

Зиммель Георг (1858—1918). Изучал философию в Берлинском ун-те, в котором затем преподавал (1901—1914); в последние годы он — профессор в Страсбурге. Один из ведущих представителей "философии жизни", наряду с Ницше, Бергсоном и Дильтеем; разрабатывал широкий круг проблем, включая философию истории и культуры, этику, политэкономия, религиоведение. Отстаивал самостоятельность социологии как науки, считается основоположником "формальной социологии". Круг его социологических интересов также весьма широк: власть и насилие; социальная дифференциация; отчуждение; взаимоотношения общества и индивида; социология культуры; города, семьи и пола; социология конфликта; социология религии. И это далеко не полный перечень. Важнейшие работы: "Проблемы философии истории" (1892), "Философия денег" (1900), "Социология" (1908), "Конфликт современной культуры" (1918). В 1906 г. вышла его работа "Религия". На русский язык переведен ряд работ, в том числе "Религия. Социально-психологический этюд".

Зиммель рассматривал развитие общества как функциональную дифференциацию, сопровождаемую одновременной интеграцией различных его элементов. Возникновение интеллекта и появление денег знаменуют вступление общества в "исторический" период. История общества есть нарастающая интеллектуализация социальной жизни, и вместе с тем — усиление влияния принципов денежного хозяйства. Действие этих двух важнейших "форм социации" ведет к всеобщему отчуждению, которое сопровождается ростом индивидуальной свободы. Фактически Зиммель — один из основоположников структурно-функционального подхода к изучению общественной жизни: социальное взаимодействие предполагает единство взаимодействующих индивидов (его форму). Это и есть для Зиммеля главный объект социологического исследования — *социация*, взаимодействие индивидов и его формы. К числу культурных форм, регулирующих человеческие отношения, относится и *религия* (наряду с языком, моралью и правом, политикой и т.д.).

Сущностное ядро современной культуры, полагал Зиммель, образуют интеллект и деньги. Именно они дифференцируют и одновременно связывают воедино, интегрируют различные

элементы социокультурного космоса — от экономических отношений до способов выражения эмоциональных состояний.

Культурные формы неизбежно рано или поздно "затвердевают", "кристаллизуются", "объективируются", переставая служить адекватным выражением жизни, становясь тормозом на пути саморазвития и самореализации жизни. В этом — неразрешимая "трагедия культуры", ее отчуждение от непосредственного индивидуального существования. Это относится и к религии: с тех пор как религиозные импульсы, в которых выражаются присущие индивиду жизненные порывы, объективировались и институализировались в строго фиксированных догмах, религия лишилась источника развития. Отсюда — противостояние рождающихся сегодня неинституализированных религиозных движений традиционной "объективированной" религии, которая уже более не способна выразить глубинные стремления человеческой природы. Разложение традиционных форм религиозной жизни идет в русле гибели существующих культурных форм. По существу, новые формы религиозности ставят под сомнение основу религии — веру в потусторонние силы. Разрушая веками складывавшиеся религиозные формы и с ними нормативные

166

структуры совместного существования, "жизнь" не дала взамен новой формы, отсюда — аномия, разрушение традиционных этических норм и т.д. Зиммель не оценивает традиционную религию саму по себе как предпочтительную по сравнению с новой религиозностью. Дело не в том, что старая религия была "полезна" или "хороша". Дело в том, что разрушение традиционной религиозной идеи современная общественная жизнь не сумела родить новой идеи, способной стать основой человеческого общежития. Социология религии Зиммеля сочетает в себе типичный для его времени функциональный подход к религии с идеей "трагедии культуры" и гибели всех культурных форм, включая религиозную.

Кант Иммануил (1724—1804). Изучал математику, естественные науки, философию; с 1756 г. приват-доцент, с 1770 г. ординарный профессор логики и метафизики в Кёнигсбергском ун-те. В первый — "докритический" — период занимался естественнонаучными проблемами. Главная работа периода — "Всеобщая естественная история и теория неба" (1755). Второй — "критический" период — был посвящен разработке трансцендентальной философии, или критицизма. Философия — наука об абсолютном, но в границах человеческого разума. Главные работы этого периода: "Критика чистого разума" (1781), "Критика практического разума" (1786), "Критика способности суждения" (1790), "Религия в пределах только разума" (1793).

Философия Канта в духе эпохи Просвещения опирается на разум. Она является критической по отношению к прежней метафизике и "естественной теологии" с составляющими их содержание идеями бессмертия души, возникновения мира и существования бога. Эти идеи — часто мыслительные конструкции, которые выдаются за знание, но на самом деле таковыми не являются. Это — чистые домыслы. *Доказать*, например, существование бога — нельзя. Дело в том, что хотя знание покоится на опыте, чувственном восприятии, оно полностью не вытекает из него. В познающем уме до и независимо от опыта, априори, существуют формы созерцания пространства и времени и рассудочные категории, которые Кант назвал трансцендентальными. С их помощью из опытных данных формируется знание, которое касается не "вещи в себе", а лишь ее явления. Здесь лежит граница познаваемого, которую кантовская теория познания переходить запрещает, если мы не хотим за науку принимать лженауку. Бог относится к непознаваемым "вещам в себе". Кант показал несостоятельность традиционных доказательств бытия бога: они не доказывают существование бога. Есть вещи, о которых мы не можем *знать* и в которые нам остается только верить. Вера и знание — совершенно различные области духовной жизни. Идеи о существовании бога и бессмертии души относятся к области веры, но не знания.

Для Канта такая постановка вопроса не повод к тому, чтобы отбросить религию "за ненужностью", но требование выявить, каким образом религия и церковь, исходя из своих посылок и возможностей, способны и должны вносить свой вклад в создание и защиту достойной человека жизни. Именно здесь, в сфере действия практического разума, Кант видит основу для объяснения религии, ее места в общественной жизни: истинная религия, по Канту, есть моральная религия, т.е. познание всех наших обязанностей в качестве божественных заповедей.

Вопрос о том, откуда берется способность человека следовать долгу, творить добро, остается для Канта открытым. Он вводит бога в качестве "постулата практического разума", т.е. средства воспитания к добру. Религия, существующая, по Канту, в пределах только разума, оказывается не

чем иным, как нравственностью. То разумное, что заключено в "исторической" религии, "религии откровения" есть разумная моральная вера: категорический императив, а не "откровение", есть то, что человек принимает как "слово божье". Из всей церковной

167

деятельности сохраняет значение лишь моральное служение богу, понимаемое как свободное следование человека высшему принципу морали. Религия оправдала постольку, поскольку она служит морали, а не наоборот. Кант приходит к выводу: "Бог не является существом вне меня, а лишь мыслью внутри меня".

Для определения нравственных позиций Кант отсылает человека не к богу, а к самому себе. И в области религии человек должен иметь мужество жить собственным умом, не поддаваясь соблазну купить безопасность ценой рабского подчинения чужой воле. Христос — не божественный посланец, но только моральный образец. С точки зрения разума, в гражданском обществе различные формы веры должны иметь равные права. Сомнение — также право разума. Поэтому лишь *толерантность* обеспечивает нормальную совместную жизнь людей. Мораль как социальное понятие означает терпимость и справедливость, исключая превращение свободы в произвол, вседозволенность.

Просвещенный человек, по Канту, это человек зрелый, ставший совершеннолетним, имеющий смелость жить своим умом, не подчиняясь слепо авторитету, традиции, догме. Кант не отвергает религию, он считает, что она должна быть "разумной". Приемлемой для просвещенного человека он считает не "историческую", полную суеверий и заблуждений религию, а религию "в пределах только разума". В этих границах религия, считал Кант, обладает не теоретической, познавательной, но только практической, а именно моральной ценностью: "Все, что, кроме доброго образа жизни, человек предполагает делать, чтобы быть угодным богу, есть только религиозная иллюзия и лжеслужение богу". Поэтому Кант отвергает религиозный культ как "идолопоклонство", "фетишизм". Он не видит в этом отношении разницы между тунгусским шаманом и европейским католическим прелатом. Он убежден, что религия в качестве государственного института только развращает граждан, прививает им привычку к лицемерию, "кажущемуся служению даже при исполнении гражданского долга". Различные внешние проявления религии, организации, догматика, — все это "религиозные иллюзии", напрасный труд.

"Добрый образ жизни" предполагает, что человек следует своему практическому разуму и соблюдает закон морали — категорический императив поступать так, чтобы личный принцип моей воли мог стать в любое время принципом всеобщего законодательства. Моральным делает поступок только уважение морального закона и следование долгу. Мораль автономна, она не основывается на религии, на предполагаемом вознаграждении за моральность. Мораль основывается не на велении бога, а на сознании человеком безусловности требования в любых ситуациях выполнять свой долг. Сама религия вместе с моралью не есть нечто данное человеку извне, но есть нечто присущее человеческому существованию в мире.

Конт Огюст (1798—1857) — французский философ, социолог, основатель школы позитивизма. Он ввел в употребление сам термин "социология". Социология как высшая ступень венчала иерархию основных наук: математика — астрономия — физика — химия — биология. Социология призвана изучать законы наблюдаемых социальных явлений, как и любая другая наука, не прибегая к помощи трансцендентных начал. С точки зрения Конта, общественные явления образуют социальный организм и могут быть объяснены как звенья, включенные в его функционирование.

Конт в так называемом "законе трех стадий" исторического развития предложил тот подход к объяснению религии как социального явления, который был развит позже в социологии религии в качестве научной дисциплины. На первой стадии человек объясняет явления природы как порождение особых сил, сверхъестественных существей (фетишизм, политеизм, монотеизм). Теологическая стадия — особый, отличный от двух последующих строй мышления, "синтез", гармонизация

168

противоречивых устремлений, необходимая для того, чтобы социальная система не развалилась. Теологический синтез, последней исторической формой которого был христианский монотеизм, образует основу всей социальной организации и пронизывает все стороны общественной жизни на первой стадии ее развития. Для этой стадии характерны господство духовенства и военно-авторитарные режимы.

Теологический порядок вещей расшатывает социальный прогресс; с ростом интеллекта пробуждается критицизм, подрывающий религиозные убеждения. Вместе с падением веры начинается распад основывавшихся на ней социальных связей.

Сначала Конт полагал, что основу нового социального порядка сможет составить наука, позитивное знание, точнее, социология: новое общество будет промышленно развитым и мирным обществом. Позднее, разочаровавшись в возможности науки осуществить социальное переустройство, Конт пришел к идее о необходимости "второго теологического синтеза" и предложил своего рода теократическую утопию, основанную на культе человечества как единого "Великого существа".

Леви-Брюль Люсьен (1857—1939). Родился и умер в Париже; получил философское образование и первое время, будучи профессором Сорбонны, занимался историей европейской философии и проблемами морали: "История современной философии во Франции" (1899), "Философия Огюста Конта" (1903), "Этика и наука о нравах" (1905). Леви-Брюль знакомится и во многом разделяет идеи позитивистской философии О. Конта о социологии Э. Дюркгейма. У него пробуждается интерес к изучению социальных процессов, методологии интерпретации социальных фактов. Он принимает идею изначального существования коллектива и коллективных представлений как определяющей черты мышления на начальных стадиях. Заинтересовавшись этнографией, Леви-Брюль обращается целиком к изучению своеобразия сознания народов Африки, Австралии, Океании, находившихся на низкой ступени общественно-исторического развития, и сосредотачивается на том, чтобы раскрыть природу первобытного мышления. Он принимал участие в создании в Париже в 1925 г. Института этнологии. В 1910 г. вышла работа "Мыслительные функции в низших обществах", в 1927 г. — "Примитивная душа", "Сверхъестественное и природа первобытного мышления", в 1930 г. — "Первобытное мышление". Изучая первобытные мифы, верования, обычаи, Леви-Брюль пришел к выводу о существенном различии между первобытным мышлением и сознанием цивилизованного человека. Первобытное мышление по своему содержанию — мистическое и пралогическое (в нем нет различия естественного и сверхъестественного), оно мало считается с опытом и нечувствительно к противоречиям, руководствуется не законами логики, а законом сопричастности, т.е. признает передачу различных свойств от одного предмета к другому посредством соприкосновения, овладения и т.д. Это "пралогическое мышление", в котором решающую роль играют ассоциации. Объем знаний первобытного человека ограничен, индивидуальные представления, которые он черпает из своего опыта, не являются плодом размышления и рассуждения, но преимущественно — чутья, интуиции, слепого навыка. В целом же первобытное сознание — общественное, коллективное, является плодом коллективных обычаев и привычек. Логическое и пралогическое мышление — это не стадии, а типы мышления, сосуществующие в одном и том же обществе. С развитием общества сектор логического мышления увеличивается, оттесняя пралогическое, но всегда будут сохраняться коллективные представления, которые выражают интенсивно переживаемую сопричастность". Леви-Брюль поставил, таким образом, проблему социальной обусловленности человеческой психики и поведения, внес важный вклад в понимание человека и его общественной жизни.

Исследование первобытного мышления имеет значение не только для спе-

169

циалиста-антрополога, но и для социолога, в том числе и для социолога, занимающегося религией, поскольку помогает раскрыть особенности религиозных форм поведения и мышления. В конце жизни Леви-Брюль отказался от своей первоначальной теории "пралогического мышления", но продолжал разрабатывать проблему "партиципации" — сопричастности, считая ее фундаментальным для человека качеством, в большей степени присущим первобытному обществу и в меньшей — современному. Он стремился при этом разрабатывать методологию изучения мышления, основывающуюся на описании, а не на оценочных суждениях. Социальная партиципация рассматривается Леви-Брюлем как одно из проявлений, частный случай этого фундаментального качества. Он анализирует реальность, выраженную мифологическим языком, утверждая, что если восприятие существ и природных объектов носит "мистический характер", то представление о них получает мифологический характер, т.е. содержит в себе "мистический элемент", который заключает в себе нечто большее, чем реальное, "позитивное" содержание события. Таким образом, то, что воспринимается в таком представлении, есть чувство родства с "мистической" реальностью. Таков ключ к адекватному пониманию мифологии.

Уже Дюркгейм и Мосс говорили о "коллективных представлениях", но Леви-Брюль связал функционирование таких представлений с определенным сознанием, которое существует преимущественно в первобытных обществах, которым свойственна корреляция между присущим им типом мышления по принципу "партиципации" и строгой социализацией, составляющей другую их отличительную особенность. Сопричастие, "партиципация" становится, таким образом,

ключевым понятием при рассмотрении социальных отношений и коллективных представлений. Основанные на этих последних формы мышления характеризуются эмоциональной вовлеченностью ("партиципацией") и противостоят абстрактному мышлению, которое базируется на логике и содержит минимум эмоциональности.

Говоря о первобытном сознании, Леви-Брюль почти всегда ограничивается религиозными представлениями и действиями. Его теория мало связана с повседневной жизнью первобытных обществ, ее нерелигиозными аспектами. В то же время коллективный характер религиозных представлений и религиозных действий присущ не только обществам, не обладающим письменностью, но и тем, которые вступили в стадию цивилизации и сознание которых имеет уже иные (логические) свойства. Это обстоятельство заставляет признать, что теория Леви-Брюля важна как постановка проблемы, но предложенное решение далеко не окончательно и во многом дискуссионно.

На русском языке опубликована одна из основных работ Леви-Брюля, "Первобытное мышление" (1930), фрагмент которой дается в хрестоматии.

Лукач Дьёрдь Георг (1885—1971) — венгерский философ, эстетик, социолог. Испытал на первых порах влияние Г. Зиммеля и М. Вебера, позже — Г. Гегеля и К. Маркса. Разрабатывал широкий круг проблем, стоящих в центре теоретической мысли и духовных течений XX в. В конечном счете это проблема кризиса современного сознания и путей его преодоления.

Работа "Своеобразие эстетического", фрагменты из которой даны в хрестоматии, посвящена разработке теории эстетики и искусства. Напрашивается параллель между этой работой и работой Б. Малиновского "Магия, наука, религия". Замысел Лукача шире: он рассматривает соотношение магии, религии не только с наукой, но и с искусством. Он стремится определить место эстетической деятельности в жизни человека. Почему человеку недостаточно истины и добра, почему ему нужно прекрасное?

Лукач обращается к поведению человека в повседневной жизни, которую он

170

считает началом и концом всякой человеческой деятельности. Уже здесь, на этом уровне, оказывается, что понять своеобразие эстетического можно только в сравнении с другими формами сознания — наукой, этикой, религией. Лукач обращается, таким образом, к анализу магии и религии, стремясь поднять обобщение проблемы религиозных феноменов до уровня общефилософского и социологического исследования.

В основе магии и религии, с одной стороны, и искусства — с другой, лежит общий принцип: они носят антропоморфный характер. Существенная разница между ними в том, что религия приписывает системе своих отражений действительное существование, утверждает веру в трансцендентную действительность. Это связано с самой сутью религиозной потребности. Лукач убежден, что религиозная потребность коренится глубоко в повседневной жизни общества и что способы удовлетворения этой потребности могут быть разными, один из них — магия, другой — религия.

"Первичным фактом" Лукач считает элементарную потребность человека воспринимать и постигать свою частную личность как средоточие всех мировых событий; в обыденной жизни людей доминирует чувство собственного "Я". Оно возникает не сразу. На примитивных стадиях развития общества оно могло вовсе отсутствовать или быть выраженным лишь в зачаточных формах. Однако наступил такой момент, когда человек вступил в обладание собственным "Я", как интеллектуально-эмоциональным центром жизни.

Становление религиозной потребности связано с этим моментом: переход от магии к религии означает превращение "элементарной потребности", о которой речь шла выше, в *религиозную* потребность. Это потребность человека ощущать себя не просто орудием, употребляемым "мировым духом" в его собственных целях, но воспринимать свою отдельную и уникальную судьбу как существенную неотторжимую часть мировой истории человечества. Это потребность увидеть "руку Божию" в судьбе каждого отдельного человека и тем самым понять ее смысл. Религия привносит человечески-этическую установку в отношении человека с трансцендентностью. Религиозное решение жизненных проблем основывается на том, что Лукач называет "идеализацией частного", т.е. оно сохраняет в основе своей исходный феномен обыденной жизни — устремленность на частное "Я". Религия замыкает человека в рамках его "партикулярности", тогда как наука и искусство представляют собой способы ее преодоления. Фундамент религиозной потребности в обыденной жизни — желание, чтобы функционирующая

абсолютно независимо от человеческой воли и сознания причинная связь событий, составляющих человеческую историю, получила "телеологическое освещение", в котором человек все же выходил бы за пределы своей партикулярности. Смерть, например, есть уничтожение партикулярности человека; религиозный способ ее осознания в идее бессмертия души означает стремление справиться с этой проблемой в рамках сохранения партикулярности.

Хотя религиозная потребность в своей первоначальной форме представляет собой нечто индивидуальное (поиски частным человеком избавления, спасения), любая религиозная община должна провозгласить, какое социальное положение она считает гармонирующим с верой, а какое — противоречащим ей. В этой связи Лукач анализирует проблему соотношения "мировой религии" и "секты". Религия вводит идеологию в религиозное русло, интерпретирует ее в качестве религиозных догм. Таким образом, "откровение" — тот элемент религиозной веры, на котором она держится, фундамент каждой религии, которая функционирует как общественная сила, не желая оставаться частной верой частного индивида.

Лукач анализирует религиозный феномен на стыке, соприкосновении отдельного человека с обществом, раскрывая целый ряд существенных социологических его

171

характеристик. Приведенные фрагменты интересны прежде всего как попытка раскрыть религиозный способ опосредования между частным и абстрактно-общим; способ соединения этих полюсов в рамках единой религиозной общности; понять религиозную трансцендентность как момент, действующий в самом наличном человеческом бытии; понять специфику религии как одного из возможных (наряду с другими — наукой, этикой, искусством) способов удовлетворения, разрешения той потребности, из которой она возникает.

Малиновский Бронислав К. (1884—1942). Родился в Кракове. Окончил Краковский ун-т. В 1910—1914 гг. изучал в Лондоне в Экономической школе антропологию, встречался с Дж. Фрээрером. В 1914 г. отправляется в Австралию, ведет антропологические исследования в Новой Гвинее и на Бойяве, одном из Тробрианских о-вов (1915—1916, 1917—1918). В 20—30-х годах работал в Лондоне, в 1938 г. переехал в США, преподавал в Йельском ун-те. Важнейшие работы по исследованию проблем религиоведения: "Коралловые сады и их магия" (1935); "Основание веры и морали" (1936); "Научная теория культуры и другие эссе" (1944); "Магия, наука и религия и другие эссе" (1945); "Секс, культура и миф" (1962).

Основываясь на своем опыте практических исследований, Малиновский разработал методологию, согласно которой антрополог обязан некоторое время быть наблюдателем в обществе, которое он изучает. Он стремился толковать те или иные проблемы конкретной культуры в терминах фундаментальных человеческих ситуаций, изучать функционирование отдельных элементов культуры внутри культуры как целого. Таким образом Малиновский пришел к функциональной интерпретации религии: религия есть эмоциональный ответ на требование "культурного выживания: данной общности. В книге "Магия, наука и религия", фрагменты которой представлены в хрестоматии, он пишет, что магия и религия "суть одновременно и образ действия, и система верований, и социологический феномен, и личный опыт". Малиновский различал магию и религию по тем функциям, которые они выполняют в обществе. Он выделяет сакральный и профанный компоненты в первобытных религиозных церемониях и их функцию в первобытной культуре. Функциональный взгляд на культуру настаивает на принципе, что в каждом типе цивилизации любой обычай, материальный объект, идея и верование исполняют некую жизненную функцию, должны решить какую-то задачу, представляют собой необходимую часть внутри работающего целого. Основная единица функционального анализа — "институт культуры", к которым Малиновский относит также магию и религию.

Маннгейм Карл (1893—1947) — немецкий философ и социолог, во взглядах которого прослеживается влияние Д. Лукача, К. Маркса, Э. Трельча и З. Фрейда. Он считается создателем *социологии знания*, которая рассматривает познание как дело не мышления, а переживания, являющегося результатом совместной деятельности людей в обществе. Основные работы: "Идеология и утопия" (1929), "Человек и общество в эпоху перестройки" (1935), "Диагноз нашего времени" (1943).

Задача социологии — соотнесение "духовных образований" с социальными позициями их носителей. Решение этой задачи дает возможность, с одной стороны, обнаружить тот факт, что различное положение познавательных субъектов в социально-историческом пространстве и времени обуславливает относительный характер их познания: стремление выдать "часть за целое",

представить свою одностороннюю правоту как абсолютную истину. Формами такого познания являются "идеологии" (теоретизированные взгляды добившегося господства класса, представляющие собой апологию существующего строя) и "утопии" (духовные образования, эмоционально окрашенные, порожденные сознанием угнетенных, вообще стремя

172

щихся к реваншу слоев; с приходом их к власти "утопии" превращаются в "идеологии". Решение этой стоящей перед социологией задачи в то же время дает возможность понять "социальное бытие" как исторический жизненный процесс, в лоне которого в разные эпохи складываются различные "центры систематизации", представляющие собой реальные жизненные доминанты, определяющие стиль эпохи. В средние века такой доминантой была религия. Но в рамках определенной эпохи могут складываться различные социальные "конstellации", т.е. расстановки социально-классовых позиций и сил, обуславливающих существование различных "стилей мышления", "мыслительных позиций".

Маннгейм связывал надежды на лучшее будущее с появлением нового типа человека, который должен быть создан воспитанием. Он полагал, что воспитание не может обойтись без внутреннего опыта религиозных образцов.

Иными словами, Маннгейм полагал, что современное общество открыто для религии. Вот почему значительная часть работы Маннгейма "Диагноз нашего времени" посвящена анализу христианства. Он пытается показать, что от самых людей, их человеческих качеств зависит возникновение истинно религиозного опыта или псевдорелигиозных движений. Если христианской традиции удастся вернуться заново, на нынешней ступени истории, к сокровенным истокам религиозного опыта, если будет осознано, что ритуальная и институциональная формы религии недостаточны для возрождения человека и общества, то в таком случае окажется возможным оплодотворение религией жизни современного общества, решение задачи воспитания "нового человека" на основе "внутреннего опыта религиозных образцов". Маннгейм считает возможным социологический анализ христианских ценностей и методологии, поскольку, с его точки зрения, "истины христианства" сформулированы не в абстрактных заповедях, а в нескольких немногих ясных утверждениях, имеющих вечную ценность. Важно раскрыть важнейшие аспекты религиозного опыта и использовать их для анализа общественной динамики в современном мире. При этом необходимо избежать двух опасностей — полной дезинтеграции системы ценностей, когда каждый живет по собственному разумению и своим жизненным установкам, и тотальной регламентации общественной жизни.

В работе "Идеология и утопия" Маннгейм пытается решить проблему демократического контроля над коллективным бессознательным, которая возникла с появлением многообразия стилей мышления, порожденного в ходе научного прогресса, и разрушения того объективного представления о мире, гарантом которого являлась в средние века церковь. Была разрушена общая вера в объективный миропорядок, естественнонаучное представление о мире все более вытесняло религиозное, но рациональное мировоззрение не смогло проникнуть в массы в качестве основы рациональных решений в делах повседневной жизни. Их поведение и сегодня в значительной степени регулируется мифами, традицией и верой в вождя, неспособностью принимать самостоятельные решения. Коллективное бессознательное и движимая им деятельность искажает ряд аспектов социальной реальности в двух направлениях — идеологическом и утопическом. "Интеллектуальное оружие" для разоблачения бессознательного, разрушения веры противника в свое мышление имеет, однако, еще более угрожающие последствия: разрушение веры в человеческое мышление вообще, крах доверия к мысли вообще. Так возникает основная жизненная трудность нашего времени. Маннгейм утверждает, что мы обретаем господство над собой в нашей личной и общественной жизни лишь тогда, когда действовавшие ранее как бы за нашей спиной бессознательные мотивы попадают в поле нашего зрения и становятся тем самым доступными сознательному контролю, когда в поле нашего зрения попадает не только объект, но и мы сами, когда мы осознаем ранее не осознаваемые нами

173

мотивы наших действий, а благодаря этому ранее господствовавшие над нами силы могут быть постепенно преобразованы в объект сознательного решения. Надо помочь индивиду сделать сознательный выбор в хаосе разноречивых и подчас непримиримых ценностей. Моральный хаос возникает в результате ослабления групповых уз, когда религиозные нормы, семейные традиции и мораль добрососедства теряют почву. Преодолеть хаос и достичь интеграции общества должно помочь восстановление этических норм в малых группах, осмысление опыта прошлого,

укрепление тех естественных групповых связей людей (семейных, родственных, профессиональных, религиозных и др.), которые создают прочную ткань межчеловеческих отношений, к разрушению которых стремятся тоталитарные режимы.

Важный аспект обсуждаемой Маннгеймом ситуации связан с процессом секуляризации, который способствовал большому разнообразию человеческого опыта, однако привел к нейтрализации ценностей вообще: общество должно найти новые способы восстановления в нужном масштабе методов приспособления, усвоения, примирения и стандартизации ценностей взамен утраченных в результате секуляризации и утраты традиционной религией прежних функций интеграции общества.

Маркс Карл (1818—1883) — немецкий социальный мыслитель, разрабатывавший широкий круг проблем политической экономии, философии, социологии. Изучал право в Боннском и Берлинском ун-тах, но больший интерес вызывали у него философия и история. Маркс-ученый в первую очередь — экономист ("Капитал", 1867. Т. 1), социолог, историк. Философских проблем он касается главным образом в связи с разработкой проблем развития общества и критикой предшествовавших учений. Он основывался в философии на двух традициях — немецкой классической идеалистической философии от Канта до Гегеля и на материализме Просвещения. Существенным было влияние Л. Фейербаха. Религию Маркс рассматривал как социальное явление, т.е. явление, укорененное в определенных социальных условиях, которые характеризуются частной собственностью, эксплуатацией человека человеком, социальными антагонизмами. Методологической основой марксовой концепции религии является материалистическое понимание истории.

Ранние работы Маркса ("Экономическо-философские рукописи 1844 г.", "К критике гегелевской философии права" и др.) посвящены феномену отчуждения — понятию, которое Маркс почерпнул из работ Гегеля и Фейербаха, но в которое он вложил новое содержание. В этих работах религия рассматривается как выражение основной формы отчуждения — экономического. Общее для всех проявлений отчуждения то, что они несут на себе печать противоречащего природе человека отделения его сущностных сил от него самого. Исходная форма отчуждения — отчужденный труд, но во враждебную человеку противостоящую ему силу превращаются не только продукты труда, но также социальные институты и различные виды социальной практики. Религия предстает как "превратное сознание", порождение мира превратных отношений между людьми. В религии человек оказывается поработленным созданиями собственного сознания. Составной частью "человеческой эмансипации" является поэтому преодоление отчуждения в его религиозных формах.

После "Тезисов о Фейербахе (1845), содержащих анализ Фейербаховой критики религии и концепции человека, понятие отчуждения ставится в новый контекст: после того как разоблачено отчуждение в его "священных образах", встает самая трудная и важная задача разоблачения отчуждения в его "несвященных" мирских образах. Критика неба становится критикой земли, критика теологии — критикой политики. Не опровержение "религиозных иллюзий", а изменение тех социальных

условий, которые создают в них потребность, — так определяется смысл критики религии.

В работах "зрелого" Маркса религия рассматривается как надстройка над экономическим базисом, наряду с политикой, философией, искусством и т.д.: экономический базис общества определяет политические и духовные процессы. В свою очередь они оказывают активное обратное воздействие на экономическую сферу, будучи составной частью социальных движений, классовой борьбы. Надстроенные явления получают объяснение на основе раскрытия их функций и их роли в экономических отношениях. Религия является разновидностью идеологии, т.е. выражает интересы классов и оказывается составной частью борьбы между ними. Она может оправдывать существующие порядки как установленные богом и в истории "де-факто" выполняла функцию "опиума народа". Но она может служить и служила во многих случаях стимулом в борьбе против социальной несправедливости.

Однако в основе своей религия остается воспроизводством человеческого самоотчуждения, неизбежного там и до тех пор, где и поскольку процесс производства господствует над людьми, а не человек над процессом производства; где общественные отношения между людьми принимают фантастическую форму отношений между вещами. Проблема преодоления религии — проблема

возвращения человеку того, что создано им и ему принадлежит, т.е. не разрушение позитивного содержания религии, но его развитие как "реального гуманизма".

Монтескье Шарль Луи (1689—1755). Французский просветитель. Его социальная философия оказала большое влияние на развитие правоведения, философии истории, социологии. Главный труд Монтескье — "О духе законов" (1748).

Множество существующих в мире религий Монтескье сравнивает и оценивает с точки зрения степени полезности для общества. Религия как и гражданские законы, должна стремиться к тому, чтобы сделать людей хорошими гражданами. Сообразуясь с общественными интересами и моралью, религия, например, должна рекомендовать людям не созерцательный образ жизни, не праздность, а труд, умеренность, честность. Лучшим средством для религиозного человека заслужить благоволение Божества является соблюдение правил общественной жизни и обязанностей человечности.

С этой точки зрения, как полагает Монтескье, всякая религия — (даже "ложная") есть гарантия честности людей, сдерживающая их уздой. Он указывает на то, что самые истинные и святые догматы могут иметь весьма дурные последствия, если они не сообразуются с принципами общественной жизни, и наоборот — самые ложные догматы могут привести к прекрасным результатам. Монтескье лично склонялся к стоической философии и скептически относился к идее божества карающего и награждающего, но считал эту идею необходимым, сдерживающим дурные страсти людей — народа и государей — средством.

Если какая-то из исторических религий — христианство, иудаизм или магометанство — предпочтительнее других, то только в зависимости от того, какая из них больше способствует смягчению нравов, а не с точки зрения большей или меньшей истинности. Если атеизм соединяется с высокой степенью нравственности, то Монтескье и в нем не видит опасности. Он вовсе не думает, признавая, что религия может и должна быть полезна для общества, что только религиозный человек может быть нравственным, что нравственность держится на религии. Монтескье исходил из того, что нравственный принцип, содержание которого составляют чувство сострадания к ближним и справедливость, является прирожденным людям, априорным. В каждой исторической религии Монтескье усматривал как темные и дурные, так и позитивные стороны. Пользу христианства

175

он видел в том, что оно противится духу деспотизма, способствует смягчению нравов и развитию гражданских добродетелей.

Однако Монтескье считал, что принципы религии делаются крайне пагубными, если их вводят в человеческую политику. Он считает необходимым разделение высшей власти в церкви и в государстве. Религия должна быть ограждена от государственного вмешательства и произвола, государи не должны вмешиваться во внутрицерковные споры до тех пор, пока они не нарушают общественный мир и не вызывают смуту. Источник религиозной розни и религиозных войн, которыми заполнена история, не сам по себе факт существования многих религий, а дух нетерпимости, одушевляющей те, которая считает себя господствующей. Нетерпимость есть помрачение сознания, упадок человеческого разума. Преодоление религиозной вражды не в насильственном установлении религиозного единообразия, но в изъятии сферы религиозной жизни из-под принудительной власти государства, в утверждении духа веротерпимости. В религиозном отношении личность должна быть независима от государства.

Государство по возможности может сопротивляться появлению новой религии, но если она утвердилось, то к ней следует относиться терпимо. Если государство решило терпеть у себя несколько религий, то оно должно воспрещать им взаимные ссоры. Монтескье, таким образом, не вполне преодолевает идею государственной религии, поддерживаемой внешними средствами. Тем не менее нельзя недооценить вклад Монтескье в утверждение идеи свободы совести.

Никольский Николай Михайлович (1877—1959). Окончил историко-филологический факультет Московского ун-та в 1900 г. Занимался историей древнего Востока ("Израиль и Вавилон", 1910 г.; и др.); библистикой ("Царь Давид и псалмы", 1908 г., "Древний Израиль", 1911 г.; и др.); проблемами происхождения христианства и формирования книг Нового завета ("Раннее христианство", 1908 г.; "Иисус и первые христианские общины", 1918 г.; и др.); историей православия, старообрядчества и сектантства (в многотомной "Русской истории с древнейших времен" под ред. М.Н. Покровского — разделы: "Первобытные религиозные верования и принятие христианства" (т. I, 1909 г.), "Народная религия и церковь в XIV—XVI вв." (т. II, 1909 г.),

"Реформы Никона и религиозно-социальные движения во второй половине XVII в." (т. II, 1909 г.), "Религиозные движения в XVIII в." (т. IV, 1912 г.), "Религиозные движения в XIX в." (т. V, 1912 г.), "Государственная церковь в XVIII и XIX вв." (т. V, 1912 г.). Книга "История русской церкви", фрагменты которой приводятся в хрестоматии, была издана в 1930 г. (3-е изд-е в 1985 г.).

Старообрядчество рассмотрено Н.М. Никольским как социально-религиозный феномен, развившийся в самостоятельную деноминацию и базировавшийся на росте торгового капитала. Никольский предлагает объяснение торговых и промышленных успехов старообрядчества, указывая наряду с прочим на такой "этический" момент, как "необыкновенная солидарность старообрядческих бюргеров между собой". Работу Никольского можно рассматривать как аналог веберовского исследования роли "протестантской этики" в развитии капитализма в Западной Европе. Он указывает, что уже в середине XVIII в. старообрядческая буржуазия обладала "великими промыслами и торгами". Под этим углом зрения рассматривается и сектантство, его связь с развитием промышленного капитала в России. Интерес представляет также анализ вопроса об отношении православной церкви к капиталистическому накоплению.

Парсонс Толкотт (1902—1979). Американский социолог, создатель теории действия и системно-функциональной школы. Учился в Лондонской школе экономики, Гейдельбергском ун-те. Он исходил из того, что в обществе действуют спонтанные процессы саморегуляции, поддерживающие порядок и обеспечивающие его стабиль

176

ность. Саморегуляция обеспечивается действием символических механизмов, таких, как язык, ценности и др.; нормативностью, т.е. зависимостью индивидуального действия от общепринятых ценностей и норм; а также тем, что действие в известной степени не зависит от среды и испытывает влияние субъективных "определений ситуации".

Религия, с точки зрения Парсонса, наряду с моралью и органами социализации (семья, институты образования) относится к той подсистеме социального целого, которая обеспечивает функцию воспроизводства его структуры. Это зона, в которой социальная система наиболее тесно взаимодействует на своих границах с теми несоциальными факторами, которые близко примыкают к ней. Это — культурные и психологические факторы, составляющие зону "поддержания образцов". Культурный элемент является главным из факторов, конституирующих религию, с ее акцентом на ценности. Парсонс отмечает, что светская культура также способна выполнять функцию поддержания образцов — через искусство, преподавание гуманитарных наук.

Религия, таким образом, представляет собой "пограничное" образование — социальное и культурное. Она относится к явлениям культуры, структурированным вокруг символически значимых компонентов и их взаимоотношений, в которых и посредством которых ориентируются и направляются социальные системы и личности.

Парсонс способствовал определенному повороту в социологии от "структурного функционализма" к "неоэволюционизму" как модификации общей теории систем, которая обращает большое внимание на социальные изменения и проблемы управления этими изменениями. В работе "Современный взгляд на дюркгеймовскую теорию религии" (1973), фрагменты которой даны в хрестоматии довольно полно, Парсонс трактует теорию Дюркгейма как исследование места религии в системе человеческого действия. Эта работа дает возможность познакомиться как с концепцией Дюркгейма, так и самого Парсонса.

Рэдклифф-Браун Альфред Реджиналд (1881—1955). После окончания в 1906 г. учебы в Оксфорде, где изучал "духовные и моральные науки", в 1906 г. предпринимает поездку в Южную Африку и до 1908 г. в качестве этнолога ведет полевые исследования на Андаманских о-вах. Возвратившись на несколько лет в Англию, он занимается сравнительной социологией и социальной антропологией. С 1910 по 1912 г. ведет полевые исследования в Западной Австралии. До 1937 г. работает в университетах Сиднея, Претории, Кейптауна, Чикаго. В 1937 г. получает приглашение в Оксфорд, на вновь созданную кафедру социальной антропологии. В 1940 и 1941 гг. он — президент Королевского антропологического ин-та. В качестве "приглашаемого профессора" преподает в университетах Бразилии, Китая, Египта, Южной Африки. В 1955 г. незадолго до кончины вернулся в Англию. Важнейшие работы: "Андаманские острова. Исследования по социальной антропологии" (1922), "Структура и функции в примитивном обществе" (1952), "Естественная наука об обществе" (1957), "Метод социальной антропологии" (1958).

Рэдклифф-Браун изучал религию не как систему верований, но раскрывая ее "социальные функции", т.е. тот вклад, который она вносит в формирование и утверждение социального

порядка. В религии он видит один из способов контролирования человеческого поведения, наряду с моральными нормами и законом. Религия вырабатывает свойственную ей систему санкций и определенного рода зависимость, которая необходима для социализации человека. Необходимо исследовать различные религии "в действии", внутри той или иной социальной системы как целого.

В хрестоматии дан текст (с купюрами) статьи "Религия и общество", опубли-

7. Религия и общество. Часть II

177

кованной в 1945 г., где автор развивает свое понимание религии с позиций социальной антропологии. Другой текст — "Табу" является фрагментом из книги "Андаманские острова".

Смит Вильям Робертсон (1846—1894). Родился в Шотландии. Окончил Абердинский ун-т; изучал математику, теологию, Ветхий Завет. В 1870 г. стал священником Свободной церкви и занял кафедру восточных языков и экзегетики Ветхого Завета в колледже Свободной церкви в Абердине. Взгляды, изложенные в публикациях этого времени, послужили основанием для обвинения его в ереси. В 1876 г. В.Р. Смит путешествует, посещает Европу, Северную Америку, Египет, Аравию. С середины 80-х годов профессор арабистики в Кембридже. Среди его работ статья "Библия" для Британской энциклопедии (1875), "Пророки Израиля и их место в истории" (1882), "Лекции по семитической религии" (1889).

Как исследователь Ветхого Завета, Робертсон Смит изучал религию евреев в контексте религиозных обычаев и представлений семитских кочевников, у которых, как он доказывал, ритуал занимал господствующее положение во всей религиозной жизни, отодвигая на второй план верования. В этой связи он разрабатывал теорию тотемизма и жертвоприношений, обосновывая мысль о том, что древняя религия состояла из институтов и практики и фактически не имела символа веры. Эти институты были весьма консервативны и стремились исключить любые религиозные новшества. Они должны рассматриваться как существенные элементы социального организма. Если религия была частью организованной социальной жизни, законам которой человек не мог не подчиняться, то изучение такой религии представляет собой изучение функционирования религиозных институтов и того, как эти институты регламентируют жизнь людей. С изучением метафизической природы богов исследование должно переключиться на выявление роли этих богов в социальной структуре. В.Р. Смит показал элемент коллективизма, присущий древним религиям и в значительной мере утраченный современными. С его точки зрения религия есть в основе своей социальная реальность, организованная в институты, которые общество считает сакральными. Эти идеи отражены в фрагментах "Лекций по семитическим религиям", которые приведены в хрестоматии.

Сорокин Пителир Александрович (1889—1968). Закончил юридический факультет Петербургского ун-та (1914). Под влиянием М.М. Ковалевского, Л.И. Петражицкого, Е.В. Де-Роберти и Э. Дюркгейма обращается к анализу широкого круга социальных явлений, в числе первых — работы по морали, религии, праву. В 1920 г. выходит двухтомная "Система социологии". В этой работе Сорокин рассматривает религию и церковь как компоненты "кумулятивных группировок" в их соотношении с государством и кастой. Ядро религии он видит не в верованиях, не в комплексах идей, а в чувственно-эмоциональных переживаниях, сопряженных с верой. Логика мало заботит веру. Верования, догма — только выражение, "идеологическое оправдание" "чувств-эмоций" человека, воплощенных в нравах.

Утверждение, что религия формируется под влиянием социальной среды, Сорокин обосновывает в работе "Голод и идеология общества", обращаясь к раннему христианству как разновидности коммунистической идеологии и его последующему "обратному движению" к идеологии, приемлющей мир с его богатством и бедностью. В результате, как показывает Сорокин в историческом очерке развития христианской церкви, возникавшее в средние века идеологии с коммунистическим оттенком, хотя и на почве христианства, должны были принимать антицерковный характер. Разработка Сорокиным этого круга вопросов примыкает к тому, что в этой области делали Э. Трельч и М. Вебер, рассматривая соотношение "церковь — секта". Своеобразие Сорокина в том, что он социологический анализ коммунисти-

178

ческих идеологий доводит, начав с христианства, до марксизма, исходя из того, что "сходные причины вызывают сходные следствия".

В 1922 г. Сорокин покидает Россию и вскоре обосновывается в США. С 1930 г. он руководит социологическим факультетом в Гарвардском ун-те. Главная работа этого периода — "Социальная

и культурная динамика" — выходит сначала в адаптированном, рассчитанном на массового читателя виде, под названием "Кризис нашего времени" (1941). Диагноз нашего времени, к которому приходит Сорокин, — это кризис всего западного общества и его культуры, кризис искусства и науки, философии и морали, религии и права, образа жизни и нравов. В основе всякой великой культуры лежит некий основополагающий принцип, ее главная ценность. Главной истиной (ценностью) западной культуры средних веков был Бог. Современная культура в своей основе есть культура *чувственная*, ее основной принцип — светский и утилитарный. Он воплощается в искусстве, философии, морали, праве, науке и псевдорелигии.

Современный кризис культуры знаменует собой переход к новому культурному синтезу, идущему на смену чувственной культуре. Необходима новая универсализация ценностей, включая сферу чувственной истины — науку, философию и религию. В рамках каждой интеграции культуры религия остается ее составным компонентом, видоизменяются лишь ее положение и степень воздействия на общество.

Трельч Эрнст (1865—1923). По образованию теолог. В 1894 г. стал профессором систематической теологии в Гейдельберге, с 1915 г. — профессор философии в Берлине. В годы первой мировой войны и после защищал в публичных выступлениях права человека, демократию. А. Гарнак видел в Трельче крупнейшего немецкого философа истории, связавшего в своем понимании истории воедино идеологию и социологию. Важнейшие труды: "Абсолютность христианства и история религии" (1902); "Основные проблемы этики" (1902); "Политическая этика и христианство" (1904); "Значение протестантизма для возникновения современного мира" (1906), "Социальные учения христианских церквей и групп" (1912), "Историзм и его преодоление" (1924) и др.

"Религиозный дух", согласно Трельчу, связан с врожденными человеку религиозными чувствами, но развивается и реализуется в культурно-историческом контексте и в свою очередь оказывает влияние на развитие общества, решение социальных вопросов. Свою работу "Социальное учение христианских церквей и групп" он представляет как "историю христианско-церковной культуры", в которой все религиозно-догматическое и теологическое предстает лишь как "основа социальноэтических действий или как отражение и обратное воздействие на социологическую среду". Трельч полагал, что идеи протестантской Реформации продолжают жить в религиозной мысли нового времени и могут дать приемлемую для современного человека ориентацию. Признание божественного начала в мире, т.е. за пределами собственно религиозной жизни, сообщает новый смысл религиозной жизни, сообщает новый смысл религиозному утверждению мира, ведет к разрыву с идеей первородного греха, признанию самостоятельных этических ценностей мира. Религия, регулируя поведение индивидов, является синтезирующим фактором исторического процесса. Протестантизм, в особенности кальвинизм, внес исключительный вклад в развитие европейской культуры и становление современного капитализма. Классической стала разработанная Трельчем типология религиозных сообществ (церковь — секта — мистическая община) и характеристика их специфических черт и социальной роли.

Франк Семен Людвигович (1877—1950). Изучал право в Московском ун-те, философию и социологию в Берлине и Гейдельберге. Профессор философии в

7*

179

Саратовском и затем Московском ун-тах. В 1922 г. был выслан из Советской России, жил в Англии. В числе других работ — "Очерк методологии общественных наук" (1922), "Духовные основы общества. Введение в социальную философию" (1930), "Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии" (1949).

Отдав в молодости дань марксизму, Франк в дальнейшем переходит на позиции христианского идеализма. Это — "религиозная философия" в том смысле, что в христианстве Франк увидел мировоззрение, в присущей христианству символической форме выражающее общечеловеческие духовные ценности и подлинное существо духовности. Он отстаивает христианство, но не как богослов, а как "свободный философ". Истолкование Франком социальной жизни в духе христианства существенно отличается от традиционного православно-богословского. В понимании бога Франк, как он сам считал, занимал позиции панентеизма. Его "бог" — "бог философов", а не христианской догматики. В его понимании Бог есть царство Истины, Добра, Красоты, Святости. Бог не является каким-то особым существом, личностью.

В общественной жизни действуют вечные, неизменяемые, имеющие силу при всяком историческом порядке закономерности, вытекающие из существа человека. Человек может их нарушать, но не безнаказанно, и поэтому они определяют истинную цель его стремлений: "Человек не есть своевольный хозяин своей жизни, — писал С. Франк, — он есть свободный исполнитель высших велений, которые вместе с тем суть вечные условия его жизни"¹.

Большое и важное место в социальной философии Франка занимает анализ двойственного характера общества, наличие внутреннего и наружного слоя общества. Франк выражает эти два аспекта в терминах "соборность" и "внешняя социальность", или "общественность".

Эта двойственность коренится в двойственности человеческой природы вообще и обуславливает наличие в обществе *органического* единства, с одной стороны, и *механизма*, принудительной внешней организации, — с другой. Отсюда — дуализм этики и юридической справедливости, милосердия и закона, "церкви" и "мира".

Государство Франк определяет как единство систематически организованной, общественной воли; наиболее совершенную форму его он усматривает в конституционной монархии. В религиозной жизни Франк видит первичную социально объединяющую силу: "Социальное единство в его живой глубине ощущается как святыня, как выражение сверхчеловечески-божественного начала человеческой жизни"². В основе всякого общества, по Франку, лежит как соборность, как первичное единство "мы" — церковь. Речь идет, таким образом, не об эмпирически существующей церкви того или иного вероисповедания (православной, католической и т.д.). Наряду с эмпирически существующей церковью как социальным явлением, как союзом верующих людей, одним из множества других общественных объединений, "видимой церковью", существует "невидимая церковь". Церковь как социально-философское понятие есть "первичное", "богочеловеческое" единство, объемлет *все* человеческие единства, основанные на вере, как бы ложна ни была эта вера. Отношения между "церковью" в этом смысле и "миром" общественной жизни могут принимать самые различные формы, как это показывает Франк.

В своей социальной философии Франк обосновывает как цель общественного развития возможно полное воплощение в общинной человеческой жизни полноты божественной справедливости, реализации самой жизни во всеобъемлющей полноте, глубине, гармонии и свободе ее первоначальной основы. Франк полагает, что сегодня перед лицом исторических потрясений самое важное — проникнуться

¹ Франк С. Духовные основы общества. М., 1992. С. 35.

² Там же. С. 90.

сознанием, что есть вечные незыблемые начала человеческой жизни, вытекающие из самого существа человека и общества, преодолеть скептицизм и обрести понимание целей и задач человеческой общественной жизни.

Франкл Виктор (род. в 1905 г.). Один из крупнейших психологов школы З. Фрейда. Работая в клинической психиатрии, создает теорию логотерапии экзистенциального анализа. Проблема логотерапии (от "логос" — идея, смысл) — проблема утраты современными людьми смысла жизни, нравственного кризиса, "экзистенциального вакуума". Разрушение старых ценностей и традиций, быстрая дискредитация "новых", предлагаемых взамен, порождает у огромного числа людей ощущение бессмысленности той жизни, которую им приходится вести. Этим проблемам посвящены многочисленные работы Франкла. В их числе: "...И все же сказать жизни "Да" (1946), "Подсознательный бог" (1948), "Человек страдающий" (1950). Логотерапия — врачевание души, оказание помощи людям, страдающим "смыслоутратой".

Франкл полагает, что никто не может дать человеку тот единственный смысл, который он может и должен найти в своей жизни, в своей неповторимой жизненной ситуации, ибо нет годного на все случаи жизни ответа. Вещи детерминируют друг друга, человек же определяет себя сам, он свободен. В поисках смысла человека направляет его совесть, она является "органом смысла". Совесть и ответственность присущи и религиозным, и нерелигиозным людям. Бог как "психологическая величина" — это персонализированная совесть, это "подсознательный бог", живущий в каждом человеке.

Психология имеет дело с таким богом. Она оставляет открытым вопрос о существовании бога институализированных религий, трансцендентного бога. Этот круг вопросов рассматривается в статье Франкла "Психотерапия и религия". В религии он видит феномен, который может выражаться не только в институализированной религии, но и вне ее. Социальная роль религии

определяется ее способностью помогать человеку в его стремлении к тому, чтобы сделать свою жизнь осмысленной.

Фрейд Зигмунд (1856—1939). Австрийский психолог, социальный мыслитель, создатель психоанализа, принципы которого были применены к разработке проблем социальной истории, религиоведения, культурологии и т.д. Изучал медицину в Венском ун-те. Проблемами психотерапии занимался как в клинической практике, так и в теоретических исследованиях. С. 1902 г. профессор в Венском ун-те. Основатель Международной психоаналитической ассоциации (1910). В 1938 г. переехал в Лондон после аншлюса Австрии гитлеровской Германии.

Важнейшие работы: "Тотем и табу" (1913), "Я и Оно" (1923), "Моисей и монотеизм" (1939). Работа, фрагменты которой приведены в хрестоматии, "Будущее одной иллюзии", вышла в 1927 г. и была переведена во многих странах, вызвав широкий общественный резонанс.

Новый момент, который в объяснение религии вносит психоанализ Фрейда, заключается в том, что он устанавливает связь между религией и субъективными влечениями, желаниями, страстями. Эти движущие человеческим поведением силы, иррациональные по своей сути, Фрейд и пытался объяснить научно, т.е. рациональным образом. Помимо чисто познавательного интереса, Фрейд руководствовался стремлением помочь людям понять себя и перестать быть игрушками страстей, помочь им понять себя, чтобы преодолеть власть иллюзий и стать свободными разумными существами.

Среди множества стремлений и желаний, возникающих первоначально на подсознательном еще уровне, в сфере *бессознательного* главную роль играет, по Фрейду, половой инстинкт. Социальные нормы, культура в целом, ограничивают

181

произвол индивида, вводя его поведение в определенные границы, нарушение которых несет угрозу совместной жизни людей. Подавление мощных природных влечений и порождает религию, в которой Фрейд видит общечеловеческий навязчивый невроз: религия есть не что иное, как *иллюзорное* исполнение древнейших, сильнейших, навязчивых желаний человечества, которые остаются неудовлетворенными и вытесняются в сферу бессознательного. Религия, таким образом, выступает как способ защиты индивида от враждебного ему как индивиду социального начала — той узды, которая сдерживает его природные инстинкты, ограничивает его эгоистические, агрессивные, сексуальные стремления. Но это способ, который основывается на создании и использовании иллюзий, когда желаемое принимается и выдается за действительное. Так происходит, например, когда моральное поведение основывается на вере в бога-отца — одновременно заботливого и — карающего за нарушение запретов. Фрейда занимает проблема, связанная с тем, что религиозные основания морали являются иллюзорными, непрочными, поскольку всякая деятельность, основанная на иллюзиях, чревата неудачей. Для Фрейда первостепенное значение приобретает поэтому вопрос о том, что представляет собой религия с точки зрения психологии, какова ее действительная ценность. Его ответ: по своей психологической природе религиозные учения представляют собой иллюзии. Вот почему он, признавая, что религия оказала человеческой культуре великую услугу, сделав многое для умирения асоциальных влечений, определяя действительную ценность религии, указывает на два обстоятельства: во-первых, на то что религия сделала много, но все же недостаточно, если иметь в виду нравственный облик общества. Более того, Фрейд полагает, что во все времена безнравственность находила в религии не меньшую опору, чем нравственность; во-вторых, перспективу он видит в замещении религиозных мотивов культурного поведения мирскими. Фрейд полагает, что лучше прекратить манипулирование символическими масками истины. Его идеал — "человечество, которое отреклось от всех иллюзий и благодаря этому сумело сносно устроиться на земле!"

Фромм Эрих (1900—1980). Врач-психоаналитик и основатель неопрейдизма. Внес ряд существенных идей в разработку психологии и социальной философии. Получил философское образование в Гейдельбергском и Мюнхенском ун-тах. В 1929—1932 гг. — сотрудник Ин-та социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, где в то время складывается Франкфуртская школа "неомарксизма". В 1933 г. после прихода к власти в Германии нацистов Фромм эмигрировал в США.

В числе важнейших работ Фромма — "Иметь или быть" (1976), включающая главу "Религия, характер и общество" (вся работа вышла на русском языке в 1986 г.), а также ряд книг, посвященных религиозной проблематике: "Дзен-буддизм и психоанализ" (1960); "Вы будете как

боги. Радикальная интерпретация Ветхого завета и его традиции" (1966); "Психоанализ и религия" (1950), отрывки из которой приводятся в хрестоматии.

Фромм трактует религию предельно широко — как любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения. С этой точки зрения нет такого человека, у которого не было бы религиозной потребности, поскольку она означает потребность в системе ориентации и объекте для служения. Вопрос, с точки зрения Фромма, заключается не в том, чтобы принять или отвергнуть религию, но единственно лишь в выборе определенного рода религии: религии, способствующей человеческому развитию, раскрытию присущих человеку сил, или религии, которая эти силы парализует. Фромм подвергает критике традиционные авторитарные религии, предлагая взамен "гуманистическую религию", в центре которой стоит человек.

182

Для Фромма важен социопсихологический подход к религии, признание того, что существует корреляция между социальной структурой и видами религиозного опыта. С точки зрения психоанализа одна и та же человеческая религия может скрываться за различными религиями, и наоборот, противоположные человеческие установки могут лежать в основании одной и той же религии.

Фрэзер Джеймс Г. (1854—1941) студентом в Кембридже изучал классическую филологию, философию и право, в Ливерпульском ун-те — социальную антропологию. После окончания учебы и до конца жизни работал в Кембридже. Первая работа "Тотемизм" вышла в 1887 г. последней была антология антропологии (1938—1939 гг.). Самые известные работы Дж. Фрэзера — "Золотая ветвь" (первое изд. в 1890 г.) и "Фольклор в Ветхом Завете" (первое изд. в 1918 г.). Обе работы переведены на русский язык.

Дж. Фрэзер — основатель сравнительного религиоведения. Он собрал и использовал огромный материал, относящийся к разным историческим эпохам, с тем чтобы представить историю развития религиозного сознания. В основу его исследований были положены три принципа: эволюционное развитие, психическое единство человечества и фундаментальной противоположности разума — предрассудку. В сравнительном изучении религиозных верований и институтов Дж. Фрэзер видел не только средство к тому, чтобы нарисовать "панораму человеческого развития от дикости до цивилизаций", но и орудие прогресса, поскольку в западном обществе обнаруживается множество унаследованных от прошлого предрассудков.

Самое важное из того, что создал Дж. Фрэзер, — предложенная им общая теория эволюции первобытного общества и первобытной религии. В магии, исторически предшествовавшей, по мысли Дж. Фрэзера, религии, он видел результат неправильного употребления разума. Тем не менее магия предлагает первобытному человеку рациональные средства для того, чтобы объяснить мир и действовать в нем. Его подход индивидуалистический, он не связан с социальным контекстом изучаемых явлений и не предполагает структурное единство каждой данной культуры. Магия есть элементарный способ мышления, религия же имеет в виду сверхчеловеческое сознание и действие персонифицированных сил. Религия приходит на смену магии. С помощью религии человек познает самого себя, свою зависимость от богов, которым он поклоняется.

В Хрестоматии даны фрагменты из "Золотой ветви", в которых Фрэзер излагает свою теорию магии, перехода от магии к религии.

Фюстель де Куланж Н.Д. (1830—1889). Принимал участие в археологических экспедициях, вел раскопки в Греции. Как историк был занят главным образом изучением классической античности. С 1860 по 1870 г. профессор истории в Страсбургском ун-те, впоследствии с некоторыми перерывами — в Сорбонне. Самая важная его работа по истории религии была опубликована во Франции в 1864 г. — работа о древнем городе (в русск. пер. "Гражданская община древнего мира". СПб., 1906). Фюстель де Куланж одним из первых понял, что религиозные представления являются элементами социальной среды. Он утверждал, что социальные институты древности (в античном мире — такие, как семья, фратрия, городская община) останутся загадкой, если мы не поймем религиозных верований соответствующей эпохи. Необходимо объяснить и найти правильную оценку религии для понимания, в частности, древнегреческой и древнеримской цивилизаций, которыми он занимался. Главные перемены в их истории связаны с переменами в религиозной жизни. Историк должен отыскать корни

религиозных обычаев и представлений в том обществе, которое он изучает, попытаться определить функцию этих обрядов, обычаев и представлений в данной социальной структуре.

183

Следует признать существенное различие между древними и современными обществами, не идеализировать и не "осовременивать" религии древних обществ, принимать во внимание как непреложный факт прогрессивное развитие человеческого интеллекта. В работах Фюстеля де Куланжа историческое исследование религии подвело к обнаружению ее социального аспекта, в них едва ли не впервые исторические методы исследования были соединены с социологическими.

В хрестоматии приведены отрывки из "Древнего города", в которых обосновывается "необходимость изучения верований древнего общества для понимания его институтов", рассматривается "домашняя религия" и "религия древней общины" и обосновывается мысль о том, что "социальные законы были делом богов, но сами эти могущественные и благодетельные боги есть не что иное, как человеческие верования".

Юм Дэвид (1711—1776). Изучал в Эдинбургском ун-те юриспруденцию; недолго занимался предпринимательской деятельностью; в 1734—1737 гг. с познавательными целями предпринял поездку во Францию, где занялся разработкой философских проблем. Результатом явился "Трактат о человеческой природе". Особенно большую роль в развитии идей европейского Просвещения сыграла работа Юма "Естественная история религии" (1757), а также "Эссе" ("Опыты") на моральнополитические, философские и экономические темы, публиковавшиеся в 50-е годы.

Юм стремился к тому, чтобы в полной мере были оценены опыт и разум, чтобы их не подчиняли вере. Область разума и область веры должны быть разграничены. В "Естественной истории религии" Юм утверждает, что первоначальные религиозные представления были вызваны не созерцанием творений природы, а заботами о житейских делах, надеждами и страхами перед темными силами, угрожающими гибелью. Иными словами, религия возникает не из разумных оснований, а как компенсация житейской нужды и бессилия. Но религия не принесла людям ни удовлетворения желаний, ни избавления от несчастий. Благочестие привело к рабской униженности, религиозный экстаз — к опустошению и истощению духа. Отрицательно оценивает Юм и моральное содержание религий. Они полны заблуждений и суеверий.

Юм критикует историческую религию с позиций разума, но он не нападает на существующую церковь. Он полагает, что просвещение должно коснуться и религии, очистить от неразумия, сделать лучше, заменить ложную веру в бога "истинным теизмом". Юм скептически относится к вопросу о том, насколько может быть познана природа божественных существ. Он исходит из того, что наши представления не простираются дальше собственного опыта, а ведь мы не имеем в опыте данных о божественных свойствах и действиях. Всякие попытки обосновать сходство между богом и человеком ведут, в конечном счете, только к догматизму, к теологическим теориям и системам, за которыми стоят партийные пристрастия и честолюбие. В сочинениях по истории Англии и Шотландии Юм показывает, что религиозные распри служили ширмой для политических целей. Он обвиняет церковных руководителей и сектантских лидеров в фанатизме и нетерпимости, которые вызвали гражданскую войну и революцию.

Разум не располагает возможностями, позволяющими с какой-либо степенью достоверности говорить о боге как причине мира и существующего в нем порядка. Единственная для мыслящего человека остающаяся возможность — то, что может быть названо "истинным теизмом", — заключается в представлении, которое сводит бога к источнику чистой нравственности. Просветительское очищение религии от суеверий может быть понято как процесс, который означает конец религии в собственном смысле слова.

Влияние взглядов Юма сказывается в Англии в том, что бок о бок существуют

184

две позиции, не вступая в открытую борьбу: с одной стороны — церковь с ее традициями и символикой, под защитой королевской власти как символ империи, с другой — класс образованных, большей частью стоящих вне церкви, но не ведущих против нее борьбу. При этом отсутствуют попытки синтеза этих двух позиций. Юм утверждал дух терпимости как альтернативу "религиозному иступлению", всякого рода фанатизму. "Фанатики могут допускать, что *владычество основано на божьей милости что только святые владеют земным царством*, но гражданские власти совершенно справедливо ставят этих утонченных теоретиков на одну доску с

обычными разбойниками и учат их посредством строжайших наказаний тому, что правило, которое с умозрительной точки зрения может казаться в высшей степени выгодным для общества, на практике может, однако, оказаться совершенно пагубным и губительным. О том, что религиозные фанатики этого типа были в Англии в период гражданских войн — мы знаем из истории. "Она свидетельствует об ужасных последствиях фанатизма, — писал Юм в "Исследовании о принципах морали"³.

³ Юм В.Д. Соч. В 2-х т. М., 1965. Т. 2. С. 234—235.

Приложение

РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

По разнообразию исповедуемых религий Россия — страна уникальная. Среди ее населения имеются последователи всех мировых религий: христианства (православия, католицизма, протестантских течений), ислама, буддизма, а также иудаизма, древних политеистических культов и современных новообразований, таких, как Общество сознания Кришны, Церковь объединения и др.

ПРАВОСЛАВИЕ

У православия наибольшее число последователей среди существующих в России религий. Оно представляет собой восточную ("византийскую") ветвь христианства, развивающуюся с середины XI в. как его самостоятельное направление, обладающее рядом догматических, канонических и обрядовых особенностей.

Русская православная церковь

На территории Древнерусского государства приверженцы православия появились в IX в., а в конце X в. при Киевском великом князе Владимире (988 г.). Русь официально приняла эту религию, чем и было положено начало русской православной церкви (РПЦ). До середины XV в. Русская церковь была митрополией (т.е. одной из составных частей) Константинопольской церкви, а ее глава утверждался Вселенским патриархом. В 1448 г. Русская церковь обрела автокефалию (самостоятельность), в 1589 г. стала возглавляться патриархом Московским и всея Руси. Петр I, реформы которого не поддержала высшая церковная власть, упразднил патриаршество. Его заменил Святейший правительствующий синод. Лишь накануне Октябрьской революции патриаршество было вновь восстановлено.

В начале XX в. церковь имела около 78 тыс. храмов (включая домашние церкви), около 120 тыс. священнослужителей, 1025 монастырей (478 мужских и 547 женских) с 95 тыс. монашествующих и послушников, 57 духовных семинарий и 4 духовных академии.

В годы советской власти в условиях жестких ограничений деятельности церковь пережила раскол (20-е годы); резко сократились число действующих храмов и численность духовенства, подверглись упразднению монастыри и духовные школы. Лишь в конце Великой Отечественной войны вновь открылось несколько тысяч храмов, появилась возможность возобновить подготовку кадров в духовных семинариях, начал выходить "Журнал Московской патриархии". Этот процесс был, однако, приостановлен в 60-е годы в связи с установкой КПСС на "развернутое строительство коммунизма". Возрождение церкви началось в годы "перестройки", особенно в преддверии празднования тысячелетия крещения Руси в 1988 г.

В настоящее время РПЦ имеет на территории России около 5 тыс. приходов, около 150 монастырей, более 20 духовных учебных заведений (в том числе 2 духовных академии, 7 духовных семинарий, более 15 духовных училищ).

186

Первичной ячейкой церкви является приход, т.е. община верующих, управляемая приходским собранием во главе с настоятелем (священником). Совокупность приходов на определенной территории (район, несколько районов области или города) образуют благочиние. Совокупность приходов на территории области (края, республики) или двух областей составляет епархию, управляемую архиереем (в сане епископа, архиепископа, митрополита) при содействии епархиального собрания. Все епархии, находящиеся как на территории России, так и в "ближнем" и в "дальнем" зарубежье, образуют РПЦ в целом. Высшими органами управления в ней являются Поместный собор, созываемый не реже одного раза в 5 лет, Архиерейский собор — ежегодно, а также Священный синод во главе с Патриархом — постоянно действующий орган. Рабочими органами при Синоде являются Московская патриархия с входящими в нее подразделениями, в том числе Отдел внешних церковных сношений, Издательский отдел, Отдел по церковной благотворительности и социальному служению, Отдел по религиозному образованию и катехизации и др.

В последние годы церковь развернула широкую издательскую деятельность. Выходят "Богословские труды", "Журнал Московской патриархии", журнал "Православная беседа", общецерковная газета "Московский церковный вестник". Многие епархии имеют свои периодические издания.

На базе некоторых приходов стали возрождаться православные братства. Они занимаются восстановлением храмов, благотворительной и религиозно-просветительской деятельностью. Действует также Всецерковное православное молодежное движение. В Москве открыты Российский православный университет и Православный Свято-Тихоновский богословский институт, Дающие богословское образование мирянам.

СТАРООБРЯДЧЕСТВО

Старообрядчество возникло в результате раскола в Русской православной церкви, произошедшего в 60-е годы XVII в. Поводом к нему послужили церковные реформы патриарха Никона (1652—1666), воспринятые частью населения как "порча веры". Старообрядчество не смогло сохранить канонического и организационного единства, в течение XVII—XVIII вв. оно дробилось на самостоятельные течения и толки "поповского" (признававшего духовенство) и "беспоповского" характера. В условиях гонений со стороны господствующей церкви и светских властей старообрядцы, особенно беспоповцы, вынуждены были организовать свою жизнь и религиозную практику по типу сектантских общин: самоизоляция, персональный учет членов,

нравственный ригоризм и т.п. Лишь в конце XIX — начале XX в. старообрядцы получили более или менее благоприятную возможность для удовлетворения религиозных потребностей. Старообрядчество сыграло значительную роль в развитии экономики России на основе свободного предпринимательства.

Ныне действуют следующие старообрядческие объединения:

Русская православная старообрядческая церковь (Митрополия)

Общины и епархии имеются в Москве и Московской обл., в Калужской обл., на Дону, в Волго-Вятском регионе, на Сев. Урале, в Зап. Сибири. Всего на территории России, Украины и Молдавии насчитывается более 150 общин и 3 монастыря.

Возглавляет церковь Митрополит Московский и всея Руси.

Официальный печатный орган — журнал "Церковь".

187

Русская Древлеправославная церковь (архиепископия)

Общины церкви имеются в Забайкалье, Средн. Поволжье, Зап. Сибири, Брянской обл. На территории России — более 30 общин.

Глава церкви — архиепископ Новозыбковский, Московский и всея Руси. Официальное издание — ежегодник "Древлеправославный календарь".

Старообрядческих объединений беспоповцев на территории бывшего СССР насчитывается примерно 230. Среди них — Поморский толк (в Зап. Сибири, на Урале, в Ср. Поволжье, на Дону) с руководящим органом — Российским Советом Древлеправославной Поморской Церкви; Федосеевский толк в Москве, Псковской, Новгородской и некоторых других областях России. Имеются также менее распространенные толки: филипповский, бегунский, спасовский, часовенное согласие.

СТАРОЕ РУССКОЕ СЕКТАНТСТВО

В конце XVII — второй половине XVIII в. из православия выделились оппозиционные ему религиозные течения, получившие общее название "Духовные христиане", или "Старое русское сектантство". Оно возникло в крестьянской среде, затем к нему примкнула часть горожан — мещанства и купечества.

Для всех ветвей духовного христианства характерно противопоставление авторитаризму церковной иерархии общины единоверцев, не разделенной на клир и мир, действующей на началах равенства и взаимопомощи.

Приверженцы духовного христианства, подвергавшиеся преследованиям со стороны светских и церковных властей, бежали на периферию территории Российской империи — на Кавказ и в Закавказье, в Сибирь, а также в Турцию, США, Канаду. Гонения властей, внутренние противоречия, связанные с социальной дифференциацией в общинах, отток части верующих в протестантские организации серьезно ослабили это религиозное движение. После Октябрьской революции их положение еще более осложнилось в условиях политики на искоренение религии. В настоящее время происходит оживление духовного христианства, главным образом духоборцев и молокан.

Духовные борцы Христа — духоборцы

Духоборчество возникло в конце XVII — середине XVIII в. в центральных российских губерниях. Его приверженцы называли себя "борцами за дух и истину" — отсюда их название. Они отвергли иерархию и обрядность православной церкви. Бог — в их понимании — пребывающая в мире "премудрость", "благо", "любовь", и в этих своих ипостасях он и присутствует в верующем человеке. Поэтому у духоборцев приняты взаимные поклоны при встрече. Все созданное руками человека, по их убеждению, не может обладать абсолютным авторитетом. Поэтому, принимая основные идеи Библии, они, вместе с тем, далеки от того, чтобы относиться к ней как к "священному писанию", поскольку Библия — человеческое воплощение божественных истин. На молитвенных собраниях духоборцы поют псалмы собственного сочинения, в основе которых лежат библейские идеи. Долгое время существовавшие в устной традиции, они были изданы в 1905 г. в "Животной книге" (т.е. "Книге жизни").

Один из важнейших принципов духоборцев: поскольку все люди по рождению равны, они и жить должны как равные. В этой связи предпринимались попытки ввести общность имущества в общинах. Имели место выступления с идеями упразднения институтов власти и насилия, за что их проповедники подвергались репрессиям. Значительная часть духоборцев (около 8 тыс. человек) в 1898—1899 гг. эмигрировала в Канаду, где их потомки живут по сей день.

188

В настоящее время группы духоборцев имеются на Украине, в Средней Азии, а также в России (Тульская, Ростовская обл., Краснодарский край и др.). Всего в России их насчитывается 15—20 тыс. человек. За последние годы сформирована организационная структура духоборцев. Создан Совет Объединения духовных борцов Христа — духоборцев России. Один раз в два года проводятся съезды Объединения. Основные направления деятельности Совета — работа с единоверцами, переселяющимися в Россию из других регионов бывшего СССР, связь с теми, кто живет в дальнем зарубежье, информация о жизни общин в России. Издается газета "Вестник" (4 номера в год, 1,5 тыс. экз.).

Союз общин Духовных христиан-молокан

Движение возникло в конце 60-х годов ХУШ в. в Тамбовской губернии. Оно отрицает иерархию, монашество, почитание икон и мощей, культ святых. Единственным источником веры и руководством в жизни признается Библия, которая ассоциируется с "духовным млеком", питающим человеческую душу. Отсюда и название этого движения. Молокане исповедуют принцип "спасения верой" и этику "добрых дел" (труд, взаимопомощь и т.п.) в повседневной жизни. Большое место в их учении уделяется обоснованию скорого пришествия Христа и установления на земле его тысячелетнего царства. Общины молокан управляются выборными руководителями — старцами и пресвитерами. Молитвенные собрания проводятся в жилых помещениях, состоят из чтения Библии и пения псалмов.

Молоканство причислялось царским правительством к "вреднейшим сектам", поэтому значительная часть его последователей в конце ХУШ — первой половине XIX в. была переселена в крымские и ставропольские степи, частично в Сибирь, в середине XIX в. — в Закавказье. В течение XIX в. молоканство раскололось на ряд течений.

К 1917 г. приверженцев молоканства насчитывалось около 1 млн человек. В настоящее время группы молокан имеются в Тульской обл., Ставропольском крае и других регионах России — до 40 тыс. человек, а также на Украине, в Молдове, Казахстане.

В июне 1991 г. в Москве состоялся учредительный съезд молокан, провозгласивший возрождение "Союза общин Духовных христиан-молокан". Начато издание журнала "Духовный христианин".

ЦЕРКОВЬ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ПРЕОБРАЖАЮЩЕЙСЯ ("БОГОРОДИЧНЫЙ ЦЕНТР")

Религиозное новообразование сектантского характера, возникшее на почве православия в середине 80-х годов. К началу 90-х годов насчитывало 20 общин, монашескую общину, учебный центр. Издательство "Богородичный центр" выпускает журнал "Христианское трудничество". Выходит также газета "Слово".

Возглавляет церковь архиепископ Иоанн Береславский — фигура харизматическая, утверждает себя как пророка, имеющего откровения от Божией Матери. Эти "откровения" излагаются им в книгах (более 20-ти) под общим названием "Слова Матери Божией и Свидетельства Духа Святого". По мнению последователей Иоанна Береславского, эти книги являются провозвестием конца мира и призваны стать главным источником благодати и спасения для немногих праведников.

189

КАТОЛИЦИЗМ

Другое важнейшее направление христианства — католицизм. Отличается от православия особым почитанием Богородицы, догматом о чистилище, признанием главы церкви — папы

Римского — в качестве наместника Иисуса Христа на земле и его непогрешимости в вопросах вероучения, безбрачием духовенства и пр.

Римско-католическая церковь строго централизована, управляется из единого центра (Ватикана). Число ее приверженцев в мире достигает 750 млн человек.

Римско-католическая церковь в России

Первыми католиками в России были иностранцы, находившиеся на дипломатической службе или занимавшиеся торговлей. В результате присоединения прибалтийских земель, а также западных территорий Белоруссии, Украины и части Польши в ХУШ в. католики появились в составе собственного населения страны. Католицизм среди русских достаточно живо распространялся в первой четверти XIX в. В начале XX в. в Российской империи насчитывалось 10,5 млн. последователей католицизма, наличествовало более 4,5 тыс. костелов и часовен, 12 епархий, в Санкт-Петербурге действовала Римско-католическая академия.

Римско-католическая церковь в России охватывает более 140 общин, управляют ими апостолические администрации в Москве и в Новосибирске, возглавляемые епископами. Функционируют две духовные семинарии, информационное агентство "Истина и жизнь" (издает журнал того же названия), благотворительная организация "Каритас".

С 1990 г. в Москве аккредитован дипломатический представитель Ватикана. В 1992 г. возобновило деятельность, прерванную в 1820 г., Российское отделение Ордена иезуитов. Орден в основном ведет религиозно-просветительскую работу.

ПРОТЕСТАНТИЗМ

Протестантизм — одно из основных направлений христианства, возникшее в Западной Европе в XVI в. как оппозиция Католической церкви. Хотя идейно и организационно протестантизм никогда не был единым, однако всем его разновидностям присущ ряд общих моментов как в отношении к католицизму, так и в собственных теологических доктринах. Он отвергает институт духовенства как носителя благодати и посредника между богом и людьми, сложную систему церковной обрядности и таинств (сохранив лишь крещение и причастие) и т.д. В то же время протестантизм выработал ряд своих принципов: священство всех верующих, спасение только личной верой (а не добрыми делами), единственный авторитет в вопросах вероучения — Библия.

Протестантские церкви в России

Последователи протестантских церквей западноевропейского происхождения появились в России в XVIII в. Это были лютеране, меннониты, позднее баптисты, главным образом, выходцы из Германии и Нидерландов. Во второй половине XIX в. начал распространяться адвентизм. В начале XX в. возникли общины христиан веры евангельской — пятидесятников. Накануне Великой Отечественной войны появились "Свидетели Иеговы".

В настоящее время в России насчитывается до 40 различных протестантских течений, приверженцами которых являются более миллиона человек. (В протестантских объединениях существует персональный учет членов.)

190

Союз Церквей Евангельских Христиан-Баптистов (ЕХБ) России

Имеет 1000 общин, 80 тыс. членов. Общины сгруппированы в 38 региональных объединений, возглавляемых старшими пресвитерами. Высшая власть в Союзе Церквей ЕХБ России принадлежит Съезду. Исполнительным постоянно действующим органом является Совет Союза Церквей ЕХБ во главе с председателем. При Совете функционируют отделы: миссионерский, религиозного образования, международных связей.

Союз Церквей ЕХБ располагает системой духовных школ. Одна из них — Заочный библейский институт. Действует уже в течение 25 лет. Готовит пасторов, миссионеров, руководителей воскресных школ. Срок обучения 3 года. С 1993 г. в Москве начала функционировать духовная семинария. Обучение очное, в течение 4 лет. В ряде городов (Санкт-Петербурге, Омске, Иркутске и др.) работают очные годовичные библейские школы, выпускающие пасторов и проповедников. Практически при каждой общине есть воскресная школа для детей.

Союз Церквей ЕХБ России имеет издательство "Христианин и время", выпускающее одноименные газету (1 раз в месяц) и журнал (1 раз в квартал), а также бюллетень "Пилигрим" (ежемесячно). Кроме того, Федерация Союзов Церквей ЕХБ, представляющая церкви стран СНГ, издает журнал "Братский вестник" (с 1944 г.) и газету "Христианское слово" (с 1991 г.). Независимое издательство "Протестант" (Москва) выпускает различную литературу по религиозной тематике, в том числе переводную, а также одноименную газету (ежемесячно).

В Санкт-Петербурге и Иркутске работают радиостудии.

За последние годы общественно-активная часть членов церкви обратилась к различным видам социальной деятельности. Ведется широкая благотворительная работа, создана Ассоциация христиан-медиков и Ассоциация христианских предпринимателей. В Рязанской обл. организовано большое фермерское хозяйство "Преображение".

Совет Церквей Евангельских Христиан-Баптистов (СЦ ЕХБ)

Это объединение возникло в 1961 г. в результате разрыва части членов церкви ЕХБ с существовавшим тогда руководством — Всесоюзным Советом ЕХБ. До 1988 г. СЦ ЕХБ находился на нелегальном положении, около тысячи человек — членов этой церкви — подвергались репрессиям, главным образом, за издание религиозной литературы и организованное обучение детей религии. Для большинства руководителей и рядовых верующих СЦ ЕХБ государственная регистрация религиозных объединений представляется противоречащей принципу религиозной свободы. Поэтому они и сегодня функционируют без прав юридического лица.

СЦ ЕХБ в России насчитывает более 200 общин, свыше 10 тыс. членов. Объединение имеет издательство "Христианин", выпускающее журналы "Вестник истины" и "Братский листок", издает другую религиозную литературу.

Союз Христиан Веры Евангельской — Пятидесятников в России

Пятидесятничество — одно из позднепротестантских христианских течений. Возникло в начале XX в. в США. Его своеобразие состоит в учении о дарах Святого Духа: крещение Духом Святым есть особое экстатическое переживание верую

191

щего, внешним выражением которого является глоссолалия, понимаемая как разговор истинного христианина с Богом на незнакомом языке. Обретение "даров Святого Духа" рассматривалось пионерами этого движения как признак возрождения древней церкви и близости второго пришествия Христа. (Согласно Новому Завету на учеников Христа в 50-й день после его воскресения из мертвых с неба сошел Святой Дух, в результате чего они обрели способность проповедовать евангельское учение на различных языках. Отсюда название "пятидесятники".)

Вначале пятидесятники представляли собой духовную элиту разных христианских церквей. Постепенно, выходя из них, они образовали самостоятельные общины, которые, однако, не достигали организационного единства из-за расхождений между ними. В настоящее время пятидесятничество динамично развивается. Число его последователей (по самооценке) достигает 300 млн человек, живущих на всех континентах.

В дореволюционной России существовали лишь небольшие разрозненные группы пятидесятников. Значительное распространение, главным образом на Украине, они получили в начале 20-х годов. В 1939—1940 гг. в результате присоединения Зап. Украины, Зап. Белоруссии и Литвы в состав населения страны влилась новая волна пятидесятников — Христиан Веры Евангельской (ХВЕ). В 1945 г. часть общин пятидесятников под давлением властей объединились с Союзом ЕХБ, в котором они и состояли до 1990 г. Другая — большая часть — сохранила самостоятельность, некоторые из них позднее были зарегистрированы, однако большинство оставалось на нелегальном положении.

В марте 1991 г. пятидесятники, вышедшие из Союза ЕХБ, образовали самостоятельную церковную организацию — Объединенный Союз Христиан Веры Евангельской — Пятидесятников СССР. Были образованы также республиканские Союзы Церкви, в частности Союз Христиан Веры Евангельской России. В настоящее время он имеет более 350 общин с почти 25 тыс. верующих, объединенных в 7 межрегиональных духовных управлений. Руководят духовной жизнью в общинах пасторы. У них есть помощники — диаконы и диакониссы. Все они избираются на общем собрании членов церкви (общины) и ежегодно отчитываются о своей

работе. Деятельность общин в регионах (областях, краях, республиках) и на межрегиональном уровне контролируют епископы, избираемые на собраниях представителей общин сроком на 4 года. Высший орган управления в Церкви — Съезд — избирает тайным голосованием Совет Союза ХВЕ России в составе 20 епископов, в том числе Председателя и его заместителей. Постоянно действующим рабочим органом является Президиум Совета. В него входят Председатель Совета и его заместители, руководители отделов (евангелизации, миссии, образования, молодежный отдел). С 1992 г. в Москве действует Теологический институт Церкви, готовящий служителей для общин России, а также русскоязычных общин в странах СНГ. Институт рассчитан на 100 человек, срок обучения — 4 года. Периодические издания Церкви: журналы "Примиритель" (6 номеров в год, 20 тыс. экз.) "С Верой, Надеждой, Любовью" — христианский журнал для женщин, совместное издание Российско-Американской Ассамблеи Бога и Союза ХВЕ — Пятидесятников (4 номера в год, 20 тыс. экз.).

Общины пятидесятников, уклоняющиеся от официальной регистрации по принципиальным соображениям (их около 300, до 15 тыс. верующих), не имеют единой организационной структуры, в необходимых случаях их юридическими представителями являются миссии — "Ковчег" (Москва), "Поволжская христианская миссия" (Волгоград), Ассоциация христианских миссий и др. Последняя специализируется также на собственно миссионерской и издательской деятельности.

Российский Союз (Унион) Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня (АСД)

Адвентизм (от лат. *adventus* — пришествие) возник в 30-х годах XIX в. в США. Центральным догматом вероучения адвентистов является идея близкого второго пришествия Христа и установления на обновленной земле его тысячелетнего царства. Наиболее крупная организация этого вероисповедания — Церковь Адвентистов Седьмого Дня (АСД). Ее основательница Эллен Уайт (1827—1915). Книги Э. Уайт пользуются, наряду с Библией, огромным авторитетом. АСД отрицает бессмертие души, учение о рае и аде. В отличие от других христиан, чтят день субботний — в соответствии с четвертой заповедью Декалога Моисея (Ветхий Завет), а не воскресенье. Особое значение в Церкви придается здоровой пище, воздержанию от спиртных напитков, табака, чая и кофе. Члены Церкви платят "десятину" — церковный налог в размере десятой части личного дохода.

В мире насчитывается более 5 млн последователей АСД, около 30 тыс. церквей (общин) в 184 странах мира. Всемирный центр Церкви АСД — Генеральная Конференция — находится в Вашингтоне (США).

На территории России приверженцы АСД появились в 1886 г. в Крыму. В настоящее время Российский Союз Церкви АСД насчитывает более 45 тыс. членов, около 200 общин, объединенных в 8 межрегиональных духовных управления (конференции). В свою очередь, Российский Союз, наряду с аналогичными союзами Церкви АСД в других государствах (в прошлом — республиках СССР), входит в Европейско-Азиатское отделение (дивизион) Всемирной Церкви АСД.

Высшим органом управления в церкви является Съезд, на котором из числа проповедников избираются президент, секретарь и казначей, наделенные исполнительскими функциями. Рабочими органами Союза служат отделы: пастырского служения, церковного служения, литературно-издательский, образования, религиозной свободы и внешних связей, ассоциация по работе с заключенными.

Кадры служителей церкви готовит Заокская духовная академия (Тульская обл.). Поскольку в церкви большое значение придается правильному питанию, в Академии введен курс практического овощеводства.

Церковь осуществляет обширную благотворительную программу.

Свидетели Иеговы

Свидетели Иеговы — одно из поздних течений в протестантизме. Оно было основано американским кальвинистом Чарльзом Расселом (1852—1916), организовавшим в 1870 г. кружок по изучению Библии, который в 1931 г. был переименован в организацию Свидетелей Иеговы. Основные положения ее вероучения изложены в семитомном труде "Исследования Священного писания" Ч. Рассела, заявившем о себе как о глашатая Божием.

Творец и источник жизни, согласно этому учению, Бог Иегова. Все сущее Иегова создал через Иисуса Христа, своего едиnorodного сына, который не равен своему всемогущему Отцу, а на земле является совершенным человеком. Святой Дух — творческая сила Иеговы, которой он наделил Христа и тех, "кого он уполномочил представлять его".

Свидетели Иеговы отрицают существование ада. Исторический процесс завершается армагеддоном — глобальной войной, в которой Христос с армией ангелов уничтожит всех, не поверивших в истину учения Свидетелей Иеговы.

Свидетели Иеговы имеют только один праздник — Вечерю Господню, посвященный воспоминанию смерти Христа. В этот день, исчисляемый по лунному календарю, верующие собираются после захода солнца на трапезу, состоящую из пресно

193

го хлеба и сухого красного вина, символизирующих тело и кровь Христа. Вступающие в организацию новые члены принимают водное крещение.

В настоящее время последователей Свидетелей Иеговы насчитывается более 3,6 млн человек в 205 странах мира. Религиозная организация Свидетелей Иеговы носит строго централизованный характер. Власть вышестоящих органов управления по отношению к нижестоящим — абсолютна. Ее первичное звено — собрание (община верующих), возглавляемое надзирателем (пресвитером). Несколько собраний объединяются в округа, которыми руководят разъездные надзиратели. Мировым духовно-административным центром Свидетелей Иеговы является Руководящая Корпорация, признаваемая верующими "видимым посредником Господа на земле", состоит из 15 человек, находится в Бруклине (Нью-Йорк, США). Проповеднической деятельностью в различных регионах мира управляют 95 филиалов Руководящей Корпорации. Центр издает журналы "Сторожевая башня" (на 104 языках, более 11 млн экз.) и "Пробудитесь!" (на 54 языках, 11 млн экз.).

На территории бывшего СССР Свидетели Иеговы появились в 1939—1940 гг. с вхождением в его состав Зап. Украины, Зап. Белоруссии, Буковины, Бессарабии. Всего в границах бывшего СССР насчитывается примерно 500 общин, в том числе 44 в России. Общая численность членов превышает 40 тыс. человек.

Каноническим органом для духовного надзора за местными религиозными обществами, действующими в странах СНГ и представляющими собой Региональную религиозную организацию, является Управленческий Центр. Он создан Руководящей Корпорацией Свидетелей Иеговы по инициативе верующих граждан России и других стран СНГ в марте 1991 г. Возглавляет его Руководящий комитет, состоящий из старейшин местных религиозных обществ, назначенных Руководящей Корпорацией. Управленческий Центр учреждает местные общества с согласия верующих, дает указания о начале их религиозной деятельности и ее прекращении, назначает на должность и смещает надзирателей, служебных помощников (диаконов), публичных ораторов (проповедников) и других служителей.

Лютеранские церкви

Лютеранство — крупнейшее по численности направление протестантизма. Основано в XVI в. Мартином Лютером. Распространено в Скандинавских странах, в Германии, США, государствах Балтии. Национальные лютеранские церкви входят во Всемирный Совет лютеранских церквей. Штаб-квартира Совета находится в Швеции.

В России существует несколько самостоятельных лютеранских церквей.

Евангелическо-Лютеранская Церковь России (ЕЛЦ)

ЕЛЦ России (до июля 1993 г. — Немецкая Евангелическо-Лютеранская Церковь) — наиболее крупная среди лютеранских церквей России, объединяет около 350 приходов. Преобладающую часть ее членов составляют немцы. Территориально церковь делится на две епархии: епархию европейской части России (управленческий центр в Москве) и епархию, объединяющую приходы Урала, Сибири и Дальнего Востока (с центром в Омске). В Москве имеется представительство ЕЛЦ России для связи с правительством и общественными организациями.

ЕЛЦ России, вместе с епархиями ЕЛЦ Украины, Казахстана, Таджикистана, Узбекистана, образуют Евангелическо-Лютеранскую Церковь как целостную организацию. Управленческий центр церкви (канцелярия) находится в Санкт-Петербурге.

В церкви принято персональное членство. Материальную базу ее жизнедеятель

ности составляют денежные взносы ее членов (размеры взносов не регламентированы).

Подготовка пасторов осуществляется в общецерковном Теологическом семинаре, который собирается два раза в год на двухнедельные сессии. В приходах организованы воскресные школы. Издается общецерковная газета "Ботэ" ("Вести") на русском и немецком языках. В декабре 1993 г. вышел первый номер газеты епархии ЕЛЦ европейской части России "Старосадский вестник".

Евангелическо-Лютеранская Церковь Ингрии на территории России

Ингрия — территория, отвоеванная Россией у Швеции во время Северной войны (1700—1721). На ней Петр I заложил новую столицу — Санкт-Петербург. Население Ингрии — финны — исповедовали лютеранство, которое было официально признано правительством Российской империи. При советской власти, в 1928 — 1946 гг., примерно 60 тыс., т.е. половина, ингерманляндских финнов погибли или были расстреляны в местах высылки и лагерях. Была уничтожена и Ингерманляндская церковь. В 1970 г. началось возрождение церкви. В 1990 г. было создано Ингерманляндское пробство (церквный округ) в составе ЕЛЦ Эстонии, имевшее 16 приходов, в том числе 11 в Ингрии и 5 в Карелии. Церковь насчитывала около 9 тыс. верующих. В 1992 г. Ингерманляндское пробство преобразовано в Евангелическо-Лютеранскую Церковь Ингрии на территории России.

Кроме того, в качестве самостоятельных функционируют:

Единая Евангелическо-Лютеранская Церковь России в количестве 20 общин во главе с суперинтендантом, резиденция которого находится в Санкт-Петербурге;

Евангелическая Российская Церковь — одна община в Санкт-Петербурге, образована в 1990 г. Церковь стремится адаптировать протестантские формы богослужения к культурным традициям России.

Церковь Иисуса Христа Святых последних дней (Мормоны)

Возникла в 1830-е годы в США. Основатель — Джозеф Смит (1805—1844). Источником вероучения признаются Библия и Книга Мормона, содержащая откровения пророка Мормона. Церкви присущ ряд особенностей вероучения, организации и практики:

1. Америка, ее народ включены в иудео-христианскую традицию через версию о том, что за шесть столетий до новой эры на этом континенте поселились прямые потомки некоего семитского племени, ставшего непосредственным предком американских индейцев. Кроме того, Книга Мормона повествует о посещении Америки Иисусом Христом после его воскресения.

2. В организационном плане церковь демонстрирует приверженность раннехристианской традиции. Ее возглавляет Пророк — харизматический лидер. При нем находятся 12 апостолов. Чины священства включают также патриархов, первосвященников, семидесятых (по аналогии с 70-ю учениками Христа), старейшин, священников, учителей, дьяконов. Местными общинами руководят епископы. Однако оплачиваемого духовенства в церкви нет.

3. Исключительное значение придается семье; брак считается священным, а семья — созданной для вечности.

В конце 80-х — начале 90-х годов насчитывалось до 8 млн членов церкви в 130 странах мира. Всемирный центр церкви находится в США, в г. Солт-Лейк-Сити

(штат Юта). Члены церкви платят церковный налог — десятину, а также ежемесячно — "приношение поста", т.е. сумму, сэкономленную в результате однодневного воздержания от пищи.

В России первые группы мормонов (приходы) появились в 1989 г. В настоящее время действуют миссии в Москве, Санкт-Петербурге, Воронеже, Екатеринбурге, Новосибирске, Самаре, Ростове, занимающиеся организацией приходов в прилегающих регионах. В каждом приходе религиозное образование детей и юношей (14— 18 лет) осуществляется в семинариях (кружках), а лиц старше 18 лет — в институтах. В приходах действуют также отделения Женского общества милосердия, Организации молодых женщин, Организации первоначального общества (для детей).

Армия спасения — протестантская церковь, начало которой было положено Вильямом Бутом в 1865 г., до того — методистским проповедником. Возникнув в Англии как религиозно-филантропическая организация, сегодня Армия Спасения имеет свои отделения в без малого 100 странах, насчитывает свыше 14 тыс. приходов ("корпусов"), а также большое число социальных, медицинских, образовательных и других общественных служб. Члены Армии Спасения носят звания, подобные воинским: солдаты, лейтенанты, капитаны, комиссары, генералы.

В России Армия Спасения действовала с 1913 по 1923 г. Возобновила свою деятельность в 1991 г., открыв отделение в Санкт-Петербурге, а в 1992 г. — в Москве. Ныне насчитывается 17 корпусов Армии, в том числе в Омске, Ростове, Волгограде и других городах с общим числом солдат до 1,5 тыс. человек. Осуществлен первый выпуск офицерской школы, звание лейтенанта получили 11 человек.

Армия спасения ведет активную социальную работу: распространяет среди нуждающихся продовольственные продукты, открывает бесплатные столовые и др.

Члены Армии занимаются также религиозно-просветительской деятельностью: организуют воскресные школы, изучение Библии взрослыми, по воскресеньям совершаются молитвенные собрания в больших залах.

Выходит газеты "Вестник спасения" (один раз в месяц, около 10 тыс. экз.).

Новоапостольская церковь

Первые общины приверженцев новой апостольской веры появились в Англии в середине XIX в. Это религиозное движение вдохновлялось стремлением возродить Церковь Христа на тех идейных и организационно-практических основаниях, которые были присущи ей в I—II вв., т.е. во времена апостолов. Как и большинство протестантских течений, апостольское христианство признает в качестве единственного источника вероучения Библию, отвергает почитание святых, основной целью церкви считает подготовку верующих к скорому пришествию Христа.

В Новоапостольской церкви совершаются три таинства: крещение водой в любом возрасте, причащение хлебом в виде облатки (просвиры), окропленной тремя каплями вина; запечатление Духом Святым как основа для полного обновления внутреннего мира человека, совершается возложением рук апостола. Приняты также благословения, в которых, по учению Церкви, Бог через священнослужителей дарует человеку свою милость и помощь. Благословения совершаются при конфирмации, помолвке, венчании, а также других важных событиях в жизни человека.

Особенностью культовой практики Новоапостольской церкви является совершение три раза в год (в первые воскресения марта, июля и ноября) названных выше

196

таинств "для усопших", которым не довелось уйти в мир иной искупленными. От имени умерших в этих таинствах выступают их родственники и священнослужители.

Ведущая роль в церкви принадлежит первоапостолам и апостолам, которые, согласно ее учению, выступают последователями апостолов Христа (отсюда и название "Новоапостольская церковь") и наделены особыми дарами Святого Духа. По каноническим принципам первоапостол представляет Бога на земле, а его служение есть выражение воли Христа. На первоапостольское служение выдвигается кандидат из круга апостолов по рекомендации действующего первоапостола или группы апостолов, "на которого указывают особые Божьи свидетельства". Новоапостольские приходы (общины) отдельной страны или региона (группы стран) объединяются в апостольский округ (ныне их 20), деятельностью которого руководит окружной апостол. По его поручению приходы отдельных административных единиц возглавляют апостолы, епископы или районные настоятели. Делами каждого прихода управляет настоятель в сане священнослужителя. Ему помогают пастыри, евангелисты, священники, дьяконы. В церкви отсутствуют теологические учебные заведения. Служители церкви, за небольшими исключениями, выполняют свои обязанности безвозмездно и помимо своей основной профессиональной деятельности.

Каждый приход (община) строится по типу большой семьи (до 150—170 человек). Пастыри посещают каждую семью дома не реже одного раза в два месяца.

Особое внимание уделяется опеке детей и подростков, помощи неимущим и инвалидам.

В церкви не приняты какие-либо обязательные денежные налоги. Практикуются добровольные анонимные пожертвования.

Церковь придерживается следующих принципов в своем отношении к обществу: невмешательство в политическую жизнь, отказ от претензий на какую-либо поддержку со стороны государства; уважительное отношение к иной вере.

Новоапостольская церковь имеет около 50 тыс. общин в 180 странах мира и насчитывает до 6 млн членов. Центр Новоапостольской церкви находится в Цюрихе (Швейцария). Церковь владеет крупным издательством во Франкфурте-на-Майне (Германия). Основным периодическим изданием церкви является ежемесячный журнал "Наша семья", выходящий на 60 языках, в том числе на русском. Тираж русского издания — 40 тыс. экз.

Накануне Октябрьской революции 1917 г. общины Новоапостольской церкви функционировали в Москве, Санкт-Петербурге, Одессе, Харькове и др. В результате гонений на религию большевистских властей к концу 20-х годов все они прекратили свое существование. Работа по восстановлению церкви в России началась в 1987 г. К концу 1993 г. число членов церкви, по оценке ее руководства, достигло 45 тыс., зарегистрировано около 30 общин, однако большая часть их действует без регистрации. В январе 1993 г. был рукоположен первый апостол из граждан России. Структура церкви находится в процессе становления.

АССОЦИАЦИЯ СВЯТОГО ДУХА ЗА ОБЪЕДИНЕНИЕ МИРОВОГО ХРИСТИАНСТВА — ЦЕРКОВЬ ОБЪЕДИНЕНИЯ

Церковь Объединения основана в 1954 г. в Южной Корее Преподобным Сан Мюн Муном. Преп. Мун родился в 1920 г. Свое призвание харизматического религиозного лидера он ощутил в возрасте 16 лет. В результате девятилетней духовной работы он сформулировал основополагающие истины веры, изложенные им в труде под названием "Принцип".

Центральная истина заключается в том, что Бог есть Отец, а люди — его дети. Сердце Божие преисполнено невыразимой боли Родителя, отвергнутого заблудши

197

ми детьми. Но от этого разрыва страдают и они. Покончить со страданиями, добиться всеобщего примирения и гармонии можно лишь после преодоления трех главных препятствий: нравственного эгоцентризма, упадка христианства и разобщенности мировых религий, всепроникающего влияния безбожной идеологии. Согласно учению Муна, Христос, создавая свою церковь, видел в ней не некую организацию, а основание Царства Божия на Земле. Ожидаемая эсхатологическая развязка будет состоять не в последнем и Страшном суде Божиим, а в полном уничтожении Зла в мире. Поэтому Церковь Объединения придает первенствующее значение не религиозному культу, не индивидуальному нравственному совершенствованию, через уклонение от мирового зла, а активной социальной деятельности во всех сферах жизни, направленной на консолидацию людей независимо от их образа жизни, расы, вероисповедания и других различий на основе принципов Добра и Любви. Этой цели призваны служить более 200 благотворительных, миротворческих, образовательных, научных, культурных программ, осуществляемых Церковью Объединения в различных регионах мира.

Мун говорит, что смысл основанного им движения состоит не в создании новой религии, а в объединении сначала христиан различных конфессий, затем всех людей под единым Богом. Установлению контактов, гармоничных отношений между религиями и верующими призваны способствовать различные межрелигиозные форумы, например, Ассамблея религий мира, Конференция для священнослужителей разных вероисповеданий и т.п.

Церковь владеет корпорациями в пищевой промышленности, рыболовстве, производстве компьютеров, медицинской техники и т.п. Преп. Мун видит в промышленности фундамент, на котором будет построено Царство Божие.

Сегодня Церковь Объединения имеет миллионы последователей в более чем 150 странах мира. Структурно Церковь представляет собой целостную международную организацию, в основе которой находятся общины, объединяемые в региональные группы по странам или континентам. Общины возглавляют "city leader" (лидер, старейшина), региональные объединения — президенты. Руководящий орган Церкви — Всемирный Миссионерский центр находится в Нью-Йорке (США).

Церковь имеет Теологическую семинарию (Берритаун, штат Нью-Йорк, США), преподаватели которой исповедуют различные религии. Ей принадлежит издательство "Парагон хаус", ряд газетно-журнальных корпораций.

В Церкви Объединения приняты обряды посвящения ребенка Богу (на 8-й день после рождения) и бракосочетания. Особо чтимые праздничные дни: День Бога — в Новый год, а также

отмечаемые по лунному календарю День родителей (март— апрель), День детей (ноябрь), День всего сущего (июнь).

Молитвенные собрания проходят по воскресным дням, включают пение религиозных гимнов, чтение Библии и текстов Преп. Муна, проповедь.

Церковь Объединения в России

На территории бывшего СССР Церковь Объединения действует с 70-х годов, сначала в частном порядке, а с 1990 г. — официально. В мае 1992 г. она зарегистрирована Министерством юстиции РФ. К началу 1994 г. группы ее приверженцев сформировались в Москве, Санкт-Петербурге, Нижнем Новгороде, Казани, Екатеринбурге, Новосибирске, Хабаровске и ряде других городов. Всего членов Церкви и ассоциированных членов (т.е. приближенных, кандидатов) насчитывается около 1 тыс. человек.

За 1990—1993 гг. на территории бывшего СССР Церковь провела сотни семинаров, раскрывающих идеалы Движения. На них побывало около 75—80 тыс. человек — преподавателей вузов и школ, студентов и учащихся. Для учителей и

198

учащихся общеобразовательных школ изданы пособия "Мой мир и Я", излагающие основы нравственности, духовного совершенствования, этики семейных отношений, важнейшие истины мировых религий и т.д.

ИСЛАМ

Ислам возник в первой половине VII в. в Аравии. Основные положения его вероучения и культовой практики зиждутся на Коране, который, согласно мусульманскому преданию, был ниспослан Аллахом пророку Мухаммеду. От правоверного мусульманина требуется: признание единобожия и исключительной пророческой миссии Мухаммеда, пятикратная молитва (намаз) в течение дня, пост в месяц рамазан, благотворительность (закят), совершение паломничества в Мекку (хадж). Специфическая особенность ислама заключается в том, что он не только предписывает своим приверженцам определенные нормы религиозного поведения, но регламентирует также все стороны жизни человека и общества. Нередко говорят, что ислам — не просто религия, это образ жизни. Идеалом государственно-политического устройства ислам считает теократический принцип нераздельности духовной и светской власти.

Основные течения ислама — суннизм и шиизм.

Ислам распространялся, главным образом, в ходе арабских завоеваний VII— XVI вв. на азиатском и африканском континентах. В 42 странах этого обширного региона мусульмане составляют большинство населения. В XX в. быстро растет число мусульман в Европе и Америке вследствие активной миграции населения из стран Азии и Африки. В мире насчитывается более 800 млн приверженцев этой религии.

Мусульманские организации в России

На территории России ислам впервые появился у волжских булгар (IX в.). В процессе развития торгово-экономических связей с соседними мусульманскими государствами, а также военно-политической экспансии сначала Золотой Орды, а позднее — Османской Турции ислам закрепляется в Поволжском регионе (XIII в.) и среди народов Сев. Кавказа (XVI—XVIII вв.). В 1917 г. в Российской империи насчитывалось более 10 млн мусульман и действовало примерно 30 тыс. мечетей.

За годы советской власти число легально функционировавших мечетей в СССР сократилось многократно, в 1968 г. их осталось всего 311. Но тысячи мечетей и мулл действовали без официальной регистрации,

На территории бывшего СССР число последователей ислама (как убежденных, так и связанных с ним лишь происхождением) достигает 80 млн человек, в том числе в России — около 12 млн. Регионами традиционного распространения ислама в России считаются национальные республики Сев. Кавказа и Поволжья, значительная доля мусульман проживает в областях Среднего и Нижнего Поволжья, Урала (Пермская и Екатеринбургская обл.), Сибири (Омская и Тюменская обл.), в Москве и Санкт-Петербурге.

Первичную ячейку религиозной жизни мусульман составляет община верующих, объединенных мечетью. Во главе мечети находится имам ("стоящий впереди"). Число мечетей сейчас достигло нескольких тысяч и продолжает расти, поскольку они создаются практически во всех населенных пунктах, где живут приверженцы ислама. Региональные объединения общин образуют мухтасибатства, возглавляемые мухтасибами. Центральными органами, осуществляющими руководство всеми объединениями мусульман, являются Духовные управления во главе с муфтиями. На территории России до начала 90-х годов было два духовных управления — для

199

мусульман Европейской части и Сибири (Уфа) и для мусульман Сев. Кавказа (Махачкала).

Процесс "суверенизации", развернувшийся в последние годы в стране, вызвал аналогичные тенденции и в жизни мусульманских организаций. Практически во всех национальных республиках Сев. Кавказа, а также в Татарии и Башкирии образованы самостоятельные духовные управления. В их ведении находятся подготовка кадров служителей культа и их распределение, участие в строительстве мечетей, осуществление связей с другими, в том числе зарубежными, религиозными центрами, организация паломнических групп в Мекку.

Религиозное образование, знание арабского языка — языка канонического Корана верующие, в том числе дети, получают на занятиях, организуемых при мечетях. Кадры служителей готовятся в специальных учебных заведениях — медресе и исламских институтах, которые созданы и продолжают организовываться при Духовных управлениях. Растет количество периодических изданий, выпускаемых мусульманскими объединениями; например, газета "Исламские новости" в Махачкале. Политически активная часть мусульман в последние годы образовала в ряде регионов страны политические партии на конфессиональной основе. В 1990 г. была учреждена "Исламская партия Возрождения" со штаб-квартирой в Москве. Ее региональные отделения есть в Дагестане, Чечне, Карачаевской Республике, Татарстане, в городах Сибири (примерно 6 тыс. членов). В том же году образована "Исламско-демократическая партия" в Дагестане, в 1991 г. — "Исламская демократическая партия" (Татария, Башкирия).

БУДДИЗМ

Буддизм — одна из мировых религий, имеет 300—500 млн последователей. Возник в VI—V вв. до н.э. в Индии. Основатель — Сиддхартха Гаутама Шакьямуни, именуемый Буддой, т.е. "просветленным". Буддизм учит, что земная жизнь есть зло, о чем свидетельствуют неизбежные в ней страдания. Причина зла и страданий в привязанности человека к предметам этого мира, иллюзорным, не обладающим подлинностью бытия, постоянством. Это — текучий мир сансары. Чтобы вырваться из круговорота бытия, необходимо понять преходящий характер всего земного и вступить на путь спасения, т.е. преодоления в себе всяких привязанностей. Спасение — это переход из сансары в нирвану. Около 1 в. н.э. возникло два основных течения в буддизме: махаяна — "широкий", т.е. более легкий путь спасения, и хинаяна — "узкий", через монашеский аскетизм. Главный центр махаяны — Тибет, где буддизм начал распространяться с VII в. Монахи в Тибете назывались "ламами", т.е. "высшими". Поэтому форма тибетского буддизма получила название "буддизмламаизм". Глава буддийской иерархии в Тибете — Далай-Лама.

Буддизм в России

На территории России буддизм в форме ламаизма начал распространяться из Тибета через Монголию: с начала XVII в. среди калмыков, откочевавших позже на Нижнюю Волгу; в ХУШ в. — среди бурят и тувинцев. Основной формой организации религиозной жизни является дацан (монастырь). Накануне Октябрьской революции 1917 г. насчитывалось 185 дацанов, в том числе в Забайкалье — 36, в Туве — 44, в Калмыкии — 105. К 1937 г. все они были упразднены.

В 1946 г. в Улан-Удэ состоялся Собор ламаистского духовенства, на котором было избрано Центральное духовное управление буддистов СССР (ЦДУБ). Его председатель, носящий титул Пандито Хамбо Ламы, два заместителя и шесть членов образуют центральный исполнительный орган ЦДУБ. Духовное управление находится в Иволгинском дацане, в 40 км от Улан-Удэ.

200

В России действуют более 50 буддийских общин и дацанов. Большая их часть находится в Бурятии и Туве. Общины буддистов есть также в Москве, Санкт-Петербурге, Владивостоке, Кемерове, Самаре, Ульяновске, Красноярске и других городах. Число лам достигает 200.

При Иволгинском дацане в 1991 г. было открыто духовное учебное заведение. Срок обучения — три года, число учащихся — 120 человек. В 1992 г. оно преобразовано в Институт буддизма. С 1992 г. в Санкт-Петербурге издается "Нартанг Бюллетень", выходящий от 6 до 12 раз в год.

ИУДАИЗМ

Иудаизм возник во втором тысячелетии до н.э. среди кочевых еврейских племен Северной Аравии. В процессе освоения завоеванных ими в XIII в. до н.э. земель Палестины, становления централизованного государства (к X в. до н.э.) утверждается культ бога иудейского племени Яхве. В VI в. до н.э. складываются основные элементы иудаизма: строгий монотеизм, централизованный культ (только в Иерусалимском храме), идея богоизбранности еврейского народа, канонизированный корпус книг Библии (Пятикнижие Моисеево — Тора, Писания, Пророки). Несколько ранее (УП—VI вв. до н.э.), в период сначала ассирийского, а затем вавилонского завоевания возникает вера в мессию как божественного спасителя еврейского народа.

В условиях утраты государственности, вынужденного расселения в диаспоре на обширных пространствах Средиземноморья (а позднее — по всей территории Европы) основной формой организации религиозной жизни иудеев становится синагога (от греч. — собрание), а ее руководителем — раввин (учитель). В III—V вв. осуществляется письменное закрепление кодекса религиозно-юридических правил жизни евреев в Талмуде ("изучение"), содержащем сотни предписаний относительно пищи, одежды, личной гигиены, распорядка дня. Так было завершено формирование ортодоксального иудаизма.

В середине XVIII в. среди евреев, проживавших на территории Польши, Украины и юго-запада России, возникло движение против тотальной религиозной регламентации жизни и диктата раввинов, т.е. против формальной набожности за непосредственное общение с богом каждого человека. Движение получило название хасидизм (хасид — благочестивый).

В начале XIX в. в Европе появляется новая разновидность иудаизма — реформированный иудаизм, который отказывается связывать представление о мессии с верой в возрождение еврейского государства и объявляет иудаизм универсальным этическим учением.

Иудаизм в России

Большинство верующих евреев как в Российской империи, так впоследствии в СССР и в России придерживаются ортодоксального иудаизма. До 1990 г. не существовало какой-либо организационной структуры иудейских общин. В январе 1990 г. был учрежден Всесоюзный Совет еврейских религиозных общин (ВСЕРО) с консультативными, координационными и представительскими функциями. В него вошли 74 общины ортодоксального направления.

Самой крупной общиной ортодоксального иудаизма является Московская хоральная синагога. Она имеет мацекарню, выпекающую до 150 т мацы, культурный центр, библиотеку. Община поддерживает широкие связи с иудейскими общинами страны, а также в США, Канаде, Венгрии, Румынии и др. С 1960 г. действует духовная школа — иешива, которая готовит раввинов, переписчиков

201

Торы (священным считается только текст, написанный от руки) и других служителей синагоги. В 1992 г. открыта еще одна Еврейская семинария — иешива "МекорХаим".

В России имеется также несколько общин хасидов Любавичского направления. Их центр — Хабад Любавич — находится в Москве. Действуют две иешивы, в том числе одна женская.

Общины как ортодоксального иудаизма, так и хасидов ведут широкую благотворительную деятельность.

В Москве функционирует также община последователей реформированного иудаизма — "Гинейни".

Ныне на территории бывшего СССР действуют более 110 религиозных объединений последователей иудаизма различных направлений.

МЕЖДУНАРОДНОЕ ОБЩЕСТВО СОЗНАНИЯ КРИШНЫ (РЕЛИГИОЗНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ВАЙШНАВОВ)

Международное общество сознания Кришны (МОСК) основано в 1966 г. в США индийским проповедником Абхай Ширан Де (1896—1977), известным как Его Божественная Милость Бхактиведанта Свами Прабхупада. Оно генетически связано с индуизмом.

Кришна — в индуистской традиции — одно из воплощений нисшедшего на землю ради восстановления Закона и добродетели бога Вишну. Последователи МОСК называют себя также "вайшнавами", т.е. преданными Богу Вишну (в англ. транскрипции — *Vishnu*). Важнейшие положения его мировоззрения и этики исходят из "Бхагавад-гиты", являющейся религиозно-философской частью древнеиндийского эпоса "Махабхарата".

Согласно учению МОСК, во Вселенной господствует Шри Кришна — высшая божественная личность, Верховная Душа. Человек наделен двумя самостоятельными природами: телом, подверженным смерти, и бессмертной душой. Душа человека имеет ту же субстанцию, что и духовная сущность Бога, и отличается от последней лишь количественно.

Конечная цель приверженцев Кришны состоит в постижении истинного Бога через полное очищение своей души, своего сознания "от грязи" материального мира, через преданное служение Ему. В соответствии с этой целью строится образ жизни вайшнавов: непрерывное восхваление Шри Кришны посредством 1728кратного повторения мантры в течение дня, полное подчинение гуру (наставнику), строгое вегетарианство, отказ от алкоголя, табака, кофе и чая. Более высокой степенью посвящения себя Богу является саньяса (монашество) и жизнь в ашраме (монастыре).

Основная ячейка религиозной жизни МОСК — храмы. При них обычно создаются проповеднические (миссионерские) центры, гурукулы — школы, где получают систематическое религиозное образование инициированные (первая степень посвящения) вайшnavы, при крупных храмах — ашрамы. Могут также создаваться сельхозобщины, занимающиеся производством экологически чистой продукции, благотворительные организации, предприятия по производству предметов культа.

Все храмы в административно-хозяйственном отношении самостоятельны. Вместе с тем, осуществляя единую духовную программу, они образуют три уровня взаимодействия и координации: региональный, зональный и национальный. На низшем уровне координация происходит через региональные Советы, состоящие из представителей храмов региона, на национальном уровне — через Совет президентов наиболее крупных храмов данной страны. Мировой центр МОСК (*Governing*

202

Body Comisson — коллективный управляющий орган) находится в Зап. Бенгалии, в духовном городе вайшнавов Маяпур на одноименном острове реки Ганг.

Издательство "Бхактиведанта Бук Траст" (Лос-Анджелес, США, филиалы во многих городах мира, в том числе в Москве) издает литературу по индийской философии и религии, а также труды Свами Прабхупады более чем на 50 языках народов мира, в том числе на 10 языках народов, живущих на территории СНГ.

Международное общество сознания Кришны в России

Начало распространению религии вайшнавов в России было положено визитом Свами Прабхупады в Москву в 1972 г. Ныне в России имеется 75 храмов МОСК, на территории бывшего СССР — 105. Общая численность верующих — около 700 тыс. человек. Наиболее крупные центры находятся в Москве, Санкт-Петербурге, Ростове-на-Дону, Ярославле, Владимире, Екатеринбурге, Перми, Новосибирске, Владивостоке, Краснодаре. Подготовка кадров священнослужителей осуществляется в ашрамах, имеющих при всех крупных храмах. Действуют также 6 гурукул.

В Санкт-Петербурге издается журнал МОСК "На пути к "Богу", в Москве действует радиостанция "Кришналока".

МОСК осуществляет обширную благотворительную программу, в частности "Пища для жизни" — бесплатная раздача вегетарианской пищи всем нуждающимся.

