

**СОЦИОЛОГИЯ
РЕЛИГИИ:
КЛАССИЧЕСКИЕ
ПОДХОДЫ**

ХРЕСТОМАТИЯ

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

**СОЦИОЛОГИЯ
РЕЛИГИИ:
КЛАССИЧЕСКИЕ
ПОДХОДЫ**

ХРЕСТОМАТИЯ

**НАУЧНАЯ РЕДАКЦИЯ И СОСТАВЛЕНИЕ
М.П. ГАПОЧКИ И Ю.А. КИМЕЛЕВА**

Москва 1994

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	5
Сведения об авторах	7
Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии	9
Зиммель Г. Религия: Социально-психологический этюд	69
Вебер М. Социология религии (Типы религиозных сообществ)	97
Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: Введение.....	126
Трёлч Э. Религия, хозяйство и общество	162
Манхейм К. Диагноз эпохи: Очерки военного времени, написанные социологом	177
Вах И. Социология религии. Часть I "Методологические пролегомены"	212
Меншинг Г. Сущность и задача социологии религии	260

От редакции

В самом общем виде социологию религии можно определить как науку о формах взаимосвязи социального и религиозного опытов. Речь идет о социологическом изучении воздействия социальной жизни на религиозную традицию, с одной стороны, и о влиянии религиозной жизни на социальную реальность - с другой. Интерес к такого рода проблемам сложился значительно раньше социологии религии как научного направления. Они неизменно входили в спектр теологических размышлений. Однако дисциплинарное оформление социология религии получила одновременно с социологией.

Вместе с тем своим рождением социология религии обязана не только институализации социологического знания. Не менее значительным обстоятельством было объективное изменение самого общественного статуса религии, готовность общества к приятию позиции отстраненного, мировоззренчески нейтрального, иногда даже негативного отношения к религии. Самостоятельной наукой социология религии становится в XIX в. - веке идеологической терпимости и соответственно придерживается общепринятых правил научной этики, в частности, воздержания от конфессиональных предпочтений в научном исследовании. Ученый должен избегать мировоззренческих крайностей, с одной стороны, потому, что привнесение пристрастий веры в практику изучения

препятствует аналитически непредвзятому суждению об объекте¹⁾, а с другой стороны, потому, что демонстрация "открытого неверия", также умаляет ценность научного предприятия, с самого начала ставя под сомнение правомочность религиозных положений, которые для разделяющих их служат нормативными ориентирами в социальной деятельности.

Существенный вклад в становление социологии религии и накопление эмпирического знания в области сравнительно-исторических исследований религии внесли разработки таких дисциплин, как социальная антропология, теория культуры, история. Социология религии складывалась как комплексная наука, как концептуальная схема, по выражению Т.Парсонса, предназначенная для рассмотрения религиозных феноменов в самых разных гуманитарных измерениях. Возникнув при посредстве классических социологических теорий, она вобрала в себя множественность присущих им ходов мысли. Но при всем разнообразии последних, в ней запечатлена общая объединяющая их черта - признание религии как стержневого для жизни общества явления, как института поддержания и воспроизводства социальной солидарности. Религиозные установления выполняют роль когнитивного и смыслового образцов социального действия. И в этом плане социологическое осмысление значения религии для развития общества оказалось конститутивной посылкой для самой социологии.

Предлагаемая хрестоматия содержит фрагменты классических трудов по социологии религии, многие из которых впервые переведены на русский язык. Цель хрестоматии - познакомить читателя с традицией обоснования социального взгляда на религию. Представляемые здесь работы авторов второй половины XIX - первой половины XX столетий призваны дать максимально целостную картину начального периода развития социологии религии.

1) Социальный анализ религии, проводимый с религиозных позиций, получил название "религиозная социология". Характерное для работ романоязычных ученых, это наименование встречается в последние годы все реже.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

ВАХ Иоахим (1898-1955) - немецкий социолог. В 1935 г. эмигрировал в США, с 1945 г. - профессор истории религии Чикагского университета. Наиболее известная работа - "Социология религии", вышедшая в Чикаго в 1944 г., отрывок из которой публикуется в Хрестоматии, на русский язык никогда не переводилась.

ВЕБЕР Макс (1864, Эрфурт - 1920, Мюнхен) - немецкий социолог, один из классиков социологии, социальный философ, историк. Преподавал во Фрайбургском (1893-1896), Гейдельбергском (1896-1898, 1902-1919) и Мюнхенском университетах. Его идеи в области социологии религии являются неотъемлемой составной частью его социологии и социальной философии.

ДЮРКГЕЙМ Эмиль (1858, Эпиналь - 1917, Париж) - французский социолог, классик и один из родоначальников социологии. Преподавал в Бордоском и Парижском университетах, основатель и издатель "Социологического ежегодника" (1896-1913). Работа "Элементарные формы религиозной жизни" (1912) является последней из вышедших при жизни работ Дюркгейма. Предлагаемый в Хрестоматии отрывок является первой публикацией на русском языке.

ЗИММЕЛЬ Георг (1858, Берлин - 1918, Страсбург) - немецкий философ и социолог, классик социологии. Преподавал в Берлинском и Страсбургском университетах, автор более 30 книг. Его взгляды на религию находятся в общем русле идей формальной социологии.

МАНХЕЙМ Карл (1893, Будапешт - 1947, Лондон) - немецкий социолог. Преподавал в Гейдельбергском и Франкфуртском университетах. С 1933 г. - в Лондонской школе экономики, с 1941 г. - в Институте образования при Лондонском университете. Является создателем и редактором "Международной библиотеки по социологии и социальной реконструкции". Предлагаемый в Хрестоматии отрывок из одной из последних работ Манхейма, посвященный христианским ценностям, является составной частью его теории идеологии, рассматриваемой в контексте проблем социального развития.

МЕНШИНГ Густав (1901 Ганновер - 1978 г.) - профессор в Риге, с 1936 г. - в Бонне. Научные интересы - историческое религиоведение, феноменология, социология религии. Основные труды: "Das heilige Schweigen" (1926), "Soziologie der Religion" (1947), "Soziologie der grossen Religionen" (1966), "Der offene Tempel" (1974).

ТРЕЛЬЧ Эрнст (1865, Хаунштеттен - 1923, Берлин) - немецкий историк религии, философ, социолог. Профессор Гейдельбергского (1894-1914) и Берлинского (1915-1923) университетов. Труды в области социологии религии стали общепризнанной классикой.

ЭМИЛЬ ДЮРКГЕЙМ
ЭЛЕМЕНТАРНЫЕ ФОРМЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ.
ТОТЕМИЧЕСКАЯ СИСТЕМА В АВСТРАЛИИ¹⁾
(Перевод А.Б.Гофмана)

В в е д е н и е

Объект исследования
Социология религии и теория познания

В этой книге мы ставим перед собой цель исследовать наиболее простую и неразвитую из всех первобытных религий, известных в настоящее время, проанализировать ее и попытаться ее объяснить. Мы говорим о религиозной системе, что ей в наибольшей степени присущи черты первобытности, если она соответствует двум условиям. Во-первых, необходимо, чтобы общества, в которых она встречается, не имели себе равных по простоте организации²⁾. Во-вторых, необходимо, чтобы ее можно было объяснить, не прибегая к какому бы то ни было элементу, заимствованному из предшествующей религии.

Мы постараемся описать устройство этой системы настолько точно и достоверно, насколько это мог бы сделать этнограф или историк. Но наша задача этим не ограничивается. У социологии

иные задачи, нежели у истории или этнографии. Она стремится исследовать отжившие формы цивилизации не только с целью познать и реконструировать их. Как и у всякой позитивной науки ее предмет прежде всего состоит в объяснении реальности современной, близкой к нам и, следовательно, способной повлиять на наши идеи и поступки. Эта реальность - человек, главным образом человек сегодняшнего дня, так как нет для нас ничего более интересного. Стало быть, весьма архаичную религию, о которой пойдет речь, мы исследуем не просто ради удовольствия. Если мы выбрали ее в качестве объекта исследования, то потому, что в нашем представлении она больше, чем любая другая, способна прояснить религиозную природу человека, иначе говоря, раскрыть нам существенный и постоянный аспект человеческой природы.

Но такой подход нередко вызывает резкие возражения. Находят странным, что для того, чтобы познать современное человечество, надо отвернуться от него и перенестись к началу истории. Такой подход представляется особенно парадоксальным в занимающем нас вопросе. В самом деле, считается, что ценность и достоинство различных религий не одинаковы; обычно говорят, что не все они заключают в себе одинаковую долю истины. Отсюда представление о том, что невозможно сравнивать наивысшие формы религиозного мышления с низшими, не низводя при этом первые до уровня вторых. Допустить, что грубые культы австралийских племен могут помочь нам понять, например, христианство, не значит ли тем самым предположить, что последнее коренится в том же сознании, иначе говоря, что оно содержит те же суеверия и базируется на тех же заблуждениях? Вот каким образом теоретическое значение, приписываемое иногда первобытным религиям, могло истолковываться как признак систематизированной иррелигиозности, которая, предвещая результаты исследования, заранее порочит их.

У нас нет надобности выяснять здесь, существовали ли в действительности ученые, заслужившие этот упрек и сделавшие и²

истории и этнографии религии орудие войны против нее. Во всяком случае, точка зрения социолога не может быть таковой. В действительности основной постулат социологии состоит в том, что созданный человеком институт не может базироваться на заблуждении и обмане: иначе он не смог бы существовать достаточно долго. Если бы он не основывался на природе вещей, он встретил бы сопротивление, которое не смог бы преодолеть. Стало быть, мы приступаем к изучению первобытных религий, будучи уверены в том, что они укоренены в реальности и выражают ее. Мы увидим постоянное применение этого принципа в дальнейшем, в ходе анализа и обсуждения, и как раз в его непризнании мы упрекаем школы, с которыми расходимся. Несомненно, если ограничиваться только буквой религиозных формул, эти верования и действия кажутся иногда странными, и возникает соблазн объяснить их чем-то вроде глубинной аберрации. Но под символом надо суметь обнаружить представляемую им реальность, которая и придает ему его истинное значение. Самые варварские или диковинные обряды, самые странные мифы выражают какую-то человеческую потребность, какой-то аспект жизни, либо индивидуальный, либо социальный. Причины, которыми обосновывает их сам верующий, возможно, а чаще всего и действительно, ошибочны. Но истинные причины тем не менее существуют, и дело науки раскрыть их.

Таким образом, в сущности нет религий, которые были бы ложными. Все они по-своему истинны; все они, хотя и по-разному, соответствуют данным условиям человеческого существования. Вероятно, можно расположить их в иерархическом порядке. Одни могут считаться выше других в том смысле, что приводят в действие более высокие мыслительные функции, богаче идеями и чувствами, включают в себя больше понятий и меньше ощущений и образов, отличаются более изощренным характером систематизации. Но как бы сложны и идеалистичны ни были в действительности соответствующие религии, этого недостаточно, чтобы поместить их в особые виды. Все они в равной мере являются религиями, так же как

все живые существа равным образом относятся к живым, начиная от низших пластид и кончая человеком. Стало быть, мы обращаемся к первыбытным религиям не с тайным намерением умалить значение религии в целом, так как эти религии достойны не меньшего уважения, чем другие. Они отвечают тем же самым нуждам, играют ту же самую роль, зависят от тех же самых причин. Они могут поэтому так же хорошо послужить выявлению сущности религиозной жизни и, следовательно, решению проблемы, которую мы хотим рассмотреть.

Но почему эти религии надо наделять чем-то вроде прерогативы? Почему именно их надо предпочесть всем другим в качестве объекта нашего исследования? Все это исключительно по причинам, связанным с методом.

Прежде всего, мы можем прийти к пониманию новейших религий, только проследивая тот исторический путь, которым они постепенно сформировались. В действительности история составляет единственный метод объяснительного анализа, который может к ним применить. Только она позволяет нам разложить институт на его составные элементы, поскольку она показывает нам их рождающимися во времени друг за другом. С другой стороны, помещая каждый из них в совокупность обстоятельств, в которых он возник, она дает нам в руки единственный возможный метод определения породивших его причин. Поэтому всякий раз, когда предпринимается попытка объяснить какое-нибудь человеческое явление, взятое в определенный момент времени, будь то религиозное верование, нравственное правило, правовое предписание, художественная техника, экономический порядок, надо начать с восхождения к его наиболее простой, первыбытной форме, постараться понять его особенности, характерные для этого периода его существования, затем показать, как оно постепенно развилось и усложнилось, как оно стало тем, что оно есть в рассматриваемый момент. Отсюда легко представить себе, насколько важно для этого ряда последовательных объяснений определить отправной пункт, от

которого они отталкиваются. Согласно картезианскому принципу, в цепи научных истин первое звено играет решающую роль. Речь, конечно, не идет о том, чтобы положить в основу науки о религиях представление, разработанное в картезианском духе, т.е. логическое понятие, чистую возможность, сконструированную исключительно силой ума. Нам необходимо обнаружить конкретную реальность, раскрыть которую нам может только историческое и этнографическое наблюдение. Но, хотя к этой основной концепции следует идти иными путями, тем не менее она призвана оказать значительное влияние на весь ряд утверждений, выдвигаемых наукой. Биологическая эволюция стала пониматься совершенно иначе, начиная с того момента, когда узнали, что существуют одноклеточные существа. Подобно этому и совокупность религиозных фактов объясняется по-разному, в зависимости от того, помещают ли в начало эволюции натурализм, анимизм или какую-либо другую религиозную форму. Даже наиболее узкоспециализированные ученые, если они не намерены ограничиваться просто демонстрацией эрудиции, или они хотят попытаться понять анализируемые факты, обязаны выбрать ту или иную из этих гипотез и руководствоваться ею. Хотят они того или нет, вопросы, которыми они задаются, неизбежно принимают следующую форму: как здесь или там натурализм или анимизм были детерминированы таким образом, что приняли такой-то облик, развились или деградировали в той или иной форме. Поскольку, стало быть, неизбежно надо занять какую-то позицию в этой исходной проблеме и поскольку предлагаемое ее решение призвано повлиять на науку в целом, следует вплотную и прямо приступить к ее рассмотрению. Именно это мы и намереваемся сделать.

Кроме того, даже помимо этих косвенных следствий, изучение первобытных религий само по себе представляет непосредственный, первостепенной важности интерес.

В самом деле, если полезно знать, в чем состоит та или иная отдельная религия, то еще важнее исследовать, что есть религия

вообще. Проблема эта вызывала любопытство философов во все времена, и не без основания, так как она интересует все человечество. К сожалению, метод, обычно применяемый ими для ее решения, - сутобо диалектический: они ограничиваются лишь анализом идеи, формируемой ими по поводу религии, иллюстрируя результаты этого мыслительного анализа примерами, взятыми из религий, наилучшим образом реализующих их идеал. Но если от этого метода и следует отказаться, то проблема целиком остается, и большая заслуга философии состоит в том, что она не была забыта из-за пренебрежительного отношения эрудитов. А подойти к ней можно и другими путями. Поскольку все религии сопоставимы, поскольку все они составляют виды одного и того же рода, постольку неизбежно существуют основные, общие для них всех элементы. Под ними мы подразумеваем не просто внешние и видимые черты, всем им в равной мере присущие и позволяющие в самом начале исследования дать им предварительное определение. Обнаружить эти явные знаки относительно легко, так как наблюдение, которого это требует, не должно идти дальше поверхностной стороны вещей. Но эти внешние сходства предполагают существование других, глубинных. В основе всех систем верований и всех культов с необходимостью должно существовать некоторое число основных представлений и ритуальных установок, которые, несмотря на все возможное разнообразие принимаемых ими форм, везде имеют одно и то же объективное значение и выполняют одинаковые функции. Это постоянные элементы, образующие в религии то, что есть в ней вечного и человеческого; они составляют объективное содержание идеи, которую выражают, когда говорят о религии вообще. Как же можно прийти к их постижению?

Это возможно отнюдь не путем наблюдения сложных религий, возникающих в ходе истории. Каждая из них сформировалась из столь разнообразных элементов, что очень трудно отличить в них вторичное от главного, существенное от преходящего. Возьмем религии Египта, Индии или классической древности! Это запутанное

переплетение многочисленных культов, меняющихся в зависимости от местности, храмов, поколений, династий, вторжений и т.д. Народные суеверия смешаны в них с самыми рафинированными догмами. Ни религиозное мышление, ни деятельность не распределены здесь равномерно в массе верующих; разными людьми, кругами, в различных обстоятельствах верования, как и обряды, воспринимаются по-разному. В одном случае это жрецы, в другом монахи, в третьем - миряне; встречаются мистики и рационалисты теологи и пророки и т.д. В этих условиях трудно уловить то общее, что присуще всем. Можно вполне найти полезное средство изучить через ту или иную из этих систем какой-то отдельный факт, который получил в ней особое развитие, например, жертвоприношение или пророчества, монашество или таинства. Но как обнаружить общее основание религиозной жизни под скрывающими его пышно разросшимися зарослями? Как за столкновениями теологий, изменчивостью ритуалов, множественностью группировок, разнообразием индивидов выявить фундаментальные состояния, характерные для религиозного сознания вообще?

Совершенно иначе обстоит дело в низших обществах. Незначительное развитие индивидуальностей, меньшие размеры группы, однородность внешних условий - все способствует сведению различий и изменчивости к минимуму. Группа постоянно создает интеллектуальное и моральное единообразие, которое в более развитых обществах мы находим лишь в редких случаях. Все одинаково присуще всем. Движения стереотипизированы: все выполняют одни и те же в одинаковых обстоятельствах, и этот конформизм поведения лишь выражает конформизм мышления. Поскольку все сознания втянуты в один и тот же круговорот, индивидуальный тип почти полностью смешивается с родовым. В то же время все не только единообразно, но и просто. Ничто так не примитивно, как эти мифы, состоящие из одной-единственной, бесконечно повторяемой темы, как эти обряды, состоящие из небольшого числа беспрерывно возобновляемых жестов.

Воображение народа или духовенства еще не располагало ни временем, ни средствами, чтобы рафинировать и преобразовать исходный материал религиозных идей и действий. Последний поэтому оказывается открытым и доступным наблюдению, которому требуется лишь малейшее усилие, чтобы его обнаружить. Преходящее, второстепенное, избыточное еще не стало скрывать главного³). Все сведено к необходимому, к тому, без чего религия не может существовать. Но необходимое - это также и существенное, т.е. что нам важно прежде всего познать.

Таким образом, первобытные цивилизации составляют для нас факты исключительного значения, потому что факты эти просты. Вот почему среди всех категорий фактов наблюдения этнографов часто были настоящими откровениями, обновившими изучение институтов, созданных человеком. Например, до середины XIX в. были убеждены, что отец является главным элементом семьи; даже представить себе не могли, что возможно существование семейной организации, где отцовская власть не составляет ее основу. Открытие Бахофена разрушило эту старую концепцию. До совсем недавнего времени считалось очевидным, что моральные и юридические отношения, образующие родство, составляют лишь иной аспект физиологических отношений, вытекающих из общности потомства; Бахофен и его последователи, Мак-Леннан, Морган и многие другие находились еще под влиянием этого предрассудка. С тех пор как мы узнали природу первобытного клана, мы, напротив, знаем, что родство не может определяться единокровием. Возвращаясь к религиям, отметим, что рассмотрение только наиболее близких к нам религиозных форм в течение длительного времени заставляло считать понятие бога характерным для всего религиозного. Однако религия, которую мы далее исследуем, в значительной мере далека от всякой идеи божества. Силы, к которым обращены в ней обряды, весьма отличны от сил, занимающих первостепенное место в наших современных религиях, и тем не менее они помогут нам лучше понять последние. Нет, стало

быть, ничего несправедливее, чем пренебрежение, с которым многие историки относятся к трудам этнографов. Несомненно, это этнография очень часто вызвала в различных отраслях социологии наиболее плодотворные, революционные изменения. Впрочем, именно по такой же причине открытие одноклеточных существ, о котором мы только что говорили, перестроило бытовавшее представление о жизни. Поскольку у этих простейших существ жизнь сведена к ее основным чертам, последние могут легче распознаваться.

Но первобытные религии не только позволяют выявить конститутивные элементы религии; они обладают также тем большим преимуществом, что облегчают их объяснение. Поскольку факты в них проще, связи между фактами в них также проступают более явственно. Причины, которыми люди объясняют себе свои действия, еще не были разработаны и искажены изощренной рефлексией; они ближе, интимнее связаны с теми движущими силами, которые реально определили эти действия. Чтобы лучше понять бред и иметь возможность применить к нему наиболее подходящее лечение, врачу надо узнать, какова была его исходная точка. А это событие тем легче распознать, чем в более ранний период можно бред наблюдать. И наоборот, чем больше времени оставляется для развития болезни, тем дальше он ускользает от наблюдения. Дело в том, что поупуно вторгаются всякого рода истолкования, стремящиеся оттеснить состояние в сферу бессознательного и заменить его другими состояниями, сквозь которые иногда трудно обнаружить первоначальное. Между систематизированным бредом и породившими его первыми впечатлениями дистанция часто велика. Также обстоит дело и с религиозным мышлением. По мере того как оно прогрессирует в истории, вызвавшие его к жизни причины, по-прежнему сохраняя свое действие, заметны уже только сквозь обширную систему искажающих их истолкований. Народные мифологии и изощренные теологии сделали свое дело: они напластовали на чувства

изначальные весьма различные чувства, хотя и связанные с первыми (развитой формой которых они являются), но все же очень мешающие проявлению их истинной природы. Психологическая дистанция между причиной и следствием, между причиной внешней и причиной реально действующей, стала более значительной и трудной для познающего ума. Продолжение этой работы будет иллюстрацией и проверкой этого методологического замечания. Мы увидим далее, как в первобытных религиях религиозный факт еще несет на себе видимый отпечаток своего происхождения; нам было бы гораздо труднее понять его путем рассмотрения лишь более развитых религий.

Таким образом, предпринимаемое нами исследование представляет собой подход к решению старой, но в новых условиях, проблемы происхождения религии. Правда, если под происхождением понимать абсолютное первоначало, то постановка вопроса будет совершенно ненаучна, и ее следует решительно отвергнуть. Не существует точного мгновения, когда начала существовать религия, и речь не идет об обнаружении хитроумного способа, позволяющего мысленно перенестись в него. Как и всякий созданный человеком институт, религия не начинается нигде. Поэтому все умозрительные построения такого рода справедливо дискредитированы; они могут заключаться лишь в субъективных и произвольных конструкциях, не поддающихся никакой проверке. Мы ставим перед собой совсем иную задачу. Мы хотели бы найти средство выявления постоянно действующих причин, от которых зависят наиболее существенные формы религиозного мышления и религиозной практики. А эти причины, по только что изложенным соображениям, наблюдать тем легче, чем менее сложны общества, в которых они наблюдаются. Вот почему мы стремимся приблизиться к истокам⁴). Это не значит, что мы приписываем низшим религиям особые добродетели. Наоборот, они рудиментарны и грубы; стало быть, речь не может идти о том, чтобы делать из них нечто вроде образцов, которые последующим религиям оставалось лишь

воспроизводить. Но даже сама их грубость делает их поучительными, так как в них таким образом осуществляются удобные эксперименты, в которых легче обнаружить факты и их отношения. Физик, для того чтобы открыть законы изучаемых им явлений, стремится упростить последние, освободить их от второстепенных характеристик. Что касается институтов, то природа стихийно производит такого же рода упрощения в начале истории. Мы хотим лишь воспользоваться ими. И, вероятно, этим методом мы сможем постичь весьма элементарные факты. Когда же мы объясним их в той мере, в какой нам это удастся, всякого рода новшества, возникшие в ходе дальнейшей эволюции, уже не будут объясняться подобным образом. Не думая отрицать важность проблем, связанных с этими новшествами, мы полагаем, что они будут исследованы в свое время и что приступить к их изучению уместно только после тех, исследование которых мы сейчас предпримем.

Но наше исследование может заинтересовать не только науку о религиях. В действительности у всякой религии имеется такая сторона, которою она выходит за пределы собственно религиозных идей; тем самым изучение религиозных явлений дает нам возможность нового подхода к проблемам, которые до сих пор обсуждались только среди философов.

Давно известно, что первые системы представлений, созданных человеком о мире и о самом себе, имеют религиозное происхождение. Нет такой религии, которая, будучи умозрением относительно божественного, не была бы в то же время космологией. Философия и науки родились из религии потому, что религия вначале заменяла науки и философию. Менее заметно, однако, было то, что она не ограничилась обогащением человеческого ума известным числом идей, а внесла вклад в формирование самого этого ума. Люди в значительной мере обязаны ей не только содержанием своих познаний, но также и формой, в которую эти познания отлиты.

В основе наших суждений существует некоторое число важнейших понятий, господствующих над всей нашей

интеллектуальной жизнью. Это те понятия, которые философы, начиная с Аристотеля, называют категориями разума: понятия времени, пространства⁵⁾, рода, числа, причины; субстанции, личности и т.д. Они соответствуют наиболее универсальным свойствам вещей. Они представляют собой как бы прочные рамки, охватывающие мышление. Последнее не может освободиться от них, не подвергнувшись разрушению, ибо невозможно представить себе, чтобы мы могли мыслить объекты, которые бы не находились во времени или в пространстве, которые бы не были исчислимыми и т.д. Другие понятия носят подвижный и случайный характер, мы допускаем, что человек, общество, эпоха могут быть их лишены; эти же понятия представляются нам почти неотделимыми от нормального функционирования ума. Они являются как бы каркасом умственной деятельности. Но когда мы методично анализируем первобытные религиозные верования, мы, естественно, встречаем на своем пути главные из этих категорий. Они родились в религии и из религии; они - продукт религиозного мышления. Это утверждение нам предстоит многократно высказывать в ходе этой работы.

Это замечание существенно само по себе, но вот что придает ему его подлинное значение.

Общий вывод этой книги состоит в том, что религия - явление главным образом социальное. Религиозные представления - это коллективные представления, выражающие коллективные реальности; обряды - это способы действия, возникающие только в собравшихся вместе группах и призванные возбуждать, поддерживать или восстанавливать определенные ментальные состояния этих групп. Но в таком случае, если категории имеют религиозное происхождение, они должны составлять часть общей сущности, свойственной всем религиозным фактам; они также должны быть социальными явлениями, продуктами коллективного мышления. По крайней мере (ибо в нынешнем состоянии наших познаний в этих предметах следует остерегаться любых радикальных и односторонних

утверждений), правомерно предположить, что они изобилуют социальными элементами.

Впрочем, уже в настоящее время это можно увидеть в некоторых из указанных категорий. Попробуйте, например, представить себе, чем было бы понятие времени без тех способов, которыми мы делим, измеряем, выражаем с помощью объективных знаков, времени, которые бы не было чередой лет, месяцев, недель, дней, часов! Это было бы нечто почти невысказанное. Мы можем воспринимать время только при условии различения в нем разных моментов. Но каково происхождение этой дифференциации? Несомненно, состояния сознания, которые мы уже испытали, могут воспроизводиться в нас в том самом порядке, в каком они первоначально развились, таким образом, частицы нашего прошлого вновь обнаруживают для нас свое присутствие, в то же время спонтанно отличаясь от настоящего. Но как бы важно ни было это отличие для нашего частного опыта, его далеко недостаточно для того, чтобы создать понятие или категорию времени. Последняя состоит не просто в частичном или целостном воспоминании о нашей прошедшей жизни. Это абстрактная и безличная рамка, которая охватывает не только наше индивидуальное существование, но существование человечества. Это как бы бесконечная доска, на которой перед умственным взором выставлено все время, и все возможные события могут быть расположены в соответствии с определенными, четкими ориентирами. Это не мое время организовано подобным образом, а то время, которое мыслится объективно всеми людьми одной и той же цивилизации. Одного этого уже достаточно, чтобы предположить, что подобная организация должна быть коллективной. И действительно, наблюдение показывает, что эти необходимые ориентиры, в соответствии с которыми любые вещи классифицируются во времени, взяты из социальной жизни. Деления на дни, недели, месяцы, годы и т.д. соответствуют периодичности обрядов, праздников, общественных церемоний. Календарь выражает ритм

коллективной деятельности, и в то же время его функция состоит в том, чтобы обеспечивать ее упорядоченный характер⁶⁾.

Так же обстоит дело и с пространством. Как доказал Амелен, пространство - это не та расплывчатая и неопределенная среда, которую изобразил Кант; будучи абсолютно и чисто однородным, оно бы ничему не служило и не давало бы никакой зацепки для мышления. Пространственное представление состоит главным образом в первоначальной координации между данными чувственного опыта. Но эта координация была бы невозможна, если бы они реально были взаимозаменяемы. Чтобы иметь возможность располагать вещи в пространстве, нужно иметь возможность размещать их по-разному: помещая одни справа, другие слева, эти сверху, те внизу, на севере или на юге, на востоке или на западе и т.д. и т.д., точно так же, как для того, чтобы расположить состояния сознания во времени, нужно иметь возможность локализовать их в определенных датах. Все это значит, что пространство не было бы самим собой, если бы, точно так же, как и время, оно не было разделено и дифференцировано. Но откуда у него берутся эти существенные для него деления? Само по себе оно не имеет ни правой стороны, ни левой, ни верха, ни низа, ни севера, ни юга и т.д. Все эти различия, очевидно, происходят от того, что пространственным сферам были приписаны различные эмоциональные ценности. А поскольку все люди одной и той же цивилизации представляют себе пространство одинаковым образом, нужно, очевидно, чтобы эти эмоциональные ценности и зависящие от них различия также были общими для них, что почти с необходимостью предполагает их социальное происхождение⁷⁾.

Встречаются, впрочем, случаи, когда этот социальный характер становится совершенно явным. В Австралии и в Северной Америке существуют общества, в которых пространство воспринимается в форме огромного круга, потому что само поселение имеет кругообразную форму, а пространственный круг разделен точно так, как круг племенной и по образу последнего. Имеется столько

различных областей пространства, сколько кланов в племени, и именно место, занимаемое кланами внутри поселения, определяет ориентацию областей. Каждая область определяется тотемом клана, к которому она приписана. У зуны, например, пуэбло включает в себя семь кварталов; каждый из этих кварталов составляет группу кланов, которые обладали единством: по всей вероятности, первоначально это был единый клан, который впоследствии разделился. Пространство же состоит также из семи областей, и каждая из этих семи областей, и каждый из этих семи кварталов мира находится в тесных взаимоотношениях с неким кварталом пуэбло, т.е. с группой кланов. "Таким образом, - говорит Кэшинг, - одно подразделение считается связанным с севером; другое представляет запад, третье - юг и т.д.". Каждый квартал пуэбло имеет свой характерный цвет, который его символизирует; каждая пространственная область имеет свой, точно совпадающий с цветом соответствующего квартала. В ходе исторического развития число основных кланов изменялось; число областей пространства изменялось точно также. Таким образом, социальная организация была образцом пространственной организации, которая является как бы калькой первой. Нет таких различий, вплоть до различения правой и левой сторон, которые, отнюдь не будучи заложены в природе человека вообще, не были бы весьма вероятным образом продуктом религиозных, стало быть, коллективных представлений.

Далее можно будет найти аналогичные доказательства, относящиеся к понятиям рода, силы, личности, действительности. Можно даже задаться вопросом, не зависит ли также понятие противоречия от социальных условий. Думать так заставляет то, что влияние, которое оно оказывало на мышление, варьировалось в зависимости от эпохи и общества. Принцип тождества господствует теперь в научном мышлении, но существуют обширные системы представлений, игравшие в истории идей значительную роль, где он часто не признается: это мифологии, от самых грубых до наиболее утонченных⁸). В них постоянно речь идет о существах, которые

обладают одновременно самыми противоречивыми свойствами; они являются одновременно едиными и множественными, материальными и духовными, они могут делиться бесконечно, ничего не теряя из того, что их составляет; в мифологии аксиомой является то, что часть равна целому. Эти изменения, которые испытало в истории правило, управляющее, по-видимому, нашей теперешней логикой, доказывают, что отнюдь не будучи навечно записано в умственной конституции человека, оно зависит, по крайней мере, частично, от исторических, следовательно, социальных факторов. Мы не знаем точно, каковы они; но мы можем предположить, что они существуют.

Если эту гипотезу признать, проблема познания предстанет в совершенно новом свете.

До сих пор существовали только две доктрины. Для одних категории не могут выводиться из опыта: они логически предшествуют ему и его обуславливают. Их представляют себе как простые, несводимые данные, имманентно присущие человеческому уму благодаря его врожденной конституции. Вот почему о них говорят, что они существуют a priori. Для других, наоборот, они строятся, создаются из кусков и лоскутков, и создателем этой постройки является индивид⁹⁾.

Но и то и другое решение вызывает серьезные затруднения.

Принять утверждение эмпиризма? В таком случае нужно изъять у категорий все их характерные свойства. В самом деле, они отличаются от всех других знаний своей универсальностью и необходимостью. Они представляют собой самые общие понятия из всех существующих, поскольку применимы ко всей реальности, и, точно так же, как они не привязаны ни к какому отдельному объекту, они независимы от любого индивидуального субъекта; они представляют собой общее место, где встречаются все умы. Более того, они здесь встречаются с необходимостью, ибо разум, который есть не что иное, как совокупность основных категорий, наделен властью, от влияния которой мы не можем уклониться по своей

воле. Когда мы пытаемся восстать против нее, освободиться от некоторых из этих главных понятий, мы сталкиваемся с энергичным сопротивлением. Они, стало быть, не только не зависят от нас, но навязываются нам. А эмпирическим данным присущи диаметрально противоположные признаки. Ощущение, образ всегда относятся к определенному объекту или к совокупности объектов определенного рода, выражая мгновенное состояние отдельного сознания; они преимущественно индивидуальны и субъективны. Поэтому мы можем относительно свободно распоряжаться происходящими от них представлениями. Разумеется, если речь идет о телерешных наших ощущениях, то они навязываются нам фактически. Но вправе ли мы оставаться их хозяевами и вольны ли воспринимать их не такими, каковы они на самом деле, представлять их себе разворачивающимися не в том порядке, в каком они возникли? Перед ними ничто нас не связывает до тех пор, пока не вторгаются соображения другого рода. Таковы, стало быть, две категории знаний, находящиеся как бы на двух противоположных полюсах ума. В этих условиях сводить разум к опыту - значит заставить его исчезнуть, ибо это значит свести характерные для него универсальность и необходимость к каким-то чистым кажимостям, к иллюзиям, которые могут быть практически удобными, но не соответствующими ничему в вещах. Это, следовательно, означает отрицание всякой объективной реальности за логической деятельностью, которую категории призваны регулировать и организовывать. Классический эмпиризм в итоге приходит к иррационализму; возможно даже, что именно последним словом уместно было бы обозначать его.

Априористы, вопреки обычно приписываемой им позиции, более уважительно относятся к фактам. Поскольку они не допускают в качестве очевидной истины, что категории созданы из тех же элементов, что и наши чувственные представления, они не обязаны их систематически обеднять, лишать их всякого реального содержания, сводить их к каким-то словесным искусственным построениям. Напротив, они оставляют им все их специфические

признаки. Априористы - рационалисты; они считают, что миру присущ логический аспект, который разум главным образом выражает. Но для этого им нужно приписывать уму известную способность превосходить опыт, прибавлять нечто к тому, что ему дано непосредственно, но этой своеобразной способности они не дают ни объяснения, ни обоснования. Ограничиться утверждением, что она внутренне присуща природе человеческого ума, не значит объяснить ее. Надо было бы еще показать, откуда у нас берется эта удивительная prerogativa и как можем мы видеть в вещах отношения, которые само наблюдение вещей не может обнаружить. Сказать, что сам опыт возможен лишь при этом условии, значит, может быть, сдвинуть проблему, но не решить ее. Ибо речь идет как раз о том, чтобы узнать, откуда происходит тот факт, что опыт не самодостаточен, но предполагает существующие вне его и до него условия, и как происходит, что эти условия реализуются когда следует и как следует. Чтобы ответить на эти вопросы, иногда придумывали существующий над индивидуальными разумами высший и совершенный разум, из которого первые происходят и черпают путем некоей мистической сопричастности свою чудесную способность; это божественный разум. Но эта гипотеза имеет, по крайней мере, один серьезный недостаток: ее невозможно подвергнуть никакой экспериментальной проверке; стало быть, она не удовлетворяет условиям, требуемым от научной гипотезы. Кроме того, категории человеческого мышления никогда не фиксируются в четко определенной форме; они постоянно создаются, разрушаются, воссоздаются, они изменяются в зависимости от места и времени. Божественный разум, напротив, незыблем. Как же эта незыблемость могла бы объяснить отмеченную непрерывную изменчивость?

Таковы две концепции, сталкивающиеся между собой в течение столетий. И если спор затянулся до бесконечности, то потому, что аргументы, которыми обмениваются, равноценны. Если разум - это лишь форма индивидуального опыта, то разума больше нет. С другой стороны, если признать за ним приписываемое ему

могущество, но без объяснения, то его, по-видимому, следует поместить вне природы и науки. Перед лицом этих противостоящих друг другу возражений ум останавливается в нерешительности. Но если допустить социальное происхождение категорий, становится возможной новая позиция, позволяющая, как мы думаем, избежать этих противоположных трудностей.

Основное положение априоризма состоит в том, что знание образовано из двух видов несводимых друг к другу элементов и как бы из двух разных и наложенных друг на друга слоев¹⁰). Наша гипотеза целиком подтверждает этот принцип. В самом деле, знания, называемые эмпирическими, единственными, которыми всегда пользовались теоретики эмпиризма для построения разума, - это те знания, которые прямое воздействие объектов порождает в наших умах. Стало быть, психической природой индивида целиком объясняются индивидуальные состояния¹¹). Если же, наоборот, как мы считаем, категории - это представления главным образом коллективные, то они выражают прежде всего состояния группы: они зависят от способа, которым она построена и организована, от ее морфологии, ее религиозных, нравственных, экономических институтов и т.д. Стало быть, между этими двумя видами представлений существует вся та дистанция, которая отделяет индивидуальное от социального, и невозможно выводить вторые из первых так же, как невозможно выводить общество из индивида, целое из части, сложное из простого¹²). Общество - это реальность *suū generis*; оно обладает своими собственными характерными чертами, которые не обнаруживаются или не обнаруживаются в той же форме, в остальной части вселенной. Стало быть, выражающие его представления имеют совершенно иное содержание, нежели представления чисто индивидуальные, и можно быть заранее уверенными, что первые прибавляют нечто ко вторым.

Сам способ, которым образуются те и другие, в конце концов их дифференцирует. Коллективные представления - продукт широкой кооперации, развивавшейся не только в пространстве, но и

во времени; чтобы их создать, бесчисленное множество разнообразных умов соединяли, смешивали, комбинировали свои идеи и чувства; длинные ряды поколений аккумулировали в них свои знания и опыт. Таким образом весьма своеобразная интеллектуальность, бесконечно более богатая и сложная, чем интеллектуальность индивида, в них как бы сконцентрирована. Отсюда становится понятным, как разум способен превосходить по значению эмпирические знания. Этим он обязан не какой-то неведомой мистической силе, но просто тому факту, что, согласно известной формуле, человек двойственен. В нем находится два существа: существо индивидуальное, имеющее свое основание в организме и уже тем самым имеющее узко ограниченную сферу действия, и существо социальное, представляющее в нас самую высокую в интеллектуальном и моральном отношениях реальность, которую мы можем познавать путем наблюдения; я имеем в виду общество. Эта двойственность нашей природы имеет следствием в практической области несводимость нравственного идеала к утилитарным движущим силам, а в области мышления - несводимость разума к индивидуальному опыту. В той мере, в какой он участвует в жизни общества, индивид естественным образом превосходит самого себя, когда он мыслит так же, как и когда он действует.

Тот же социальный характер позволяет понять, откуда происходит необходимость категорий. Об идее говорят, что она необходима, когда в силу некоего внутреннего свойства она навязывается уму, не сопровождаясь никаким доказательством. В ней, стало быть, есть нечто такое, что принуждает ум, завоеывая его согласие без предварительного изучения. Эту удивительную действительность априоризм постулирует, но не объясняет; ибо сказать, что категории необходимы, потому что они нужны для функционирования мышления, - значит просто повторить, что они необходимы. Но если они имеют то происхождение, которое мы им приписываем, то в их влиянии уже нет ничего удивительного. В

самом деле, они выражают наиболее общие отношения между вещами; превосходя в своем охвате все другие наши понятия, они господствуют над всеми отдельными сторонами нашей интеллектуальной жизни. Таким образом, если бы людям постоянно не было присуще общее понимание этих важнейших идей, если бы у них не было однородной концепции времени, пространства, причины, числа, и т.д., стало бы невозможно всякое согласие между умами и, следовательно, всякая совместная жизнь. Поэтому общество не может считать категории частным достоянием отдельных лиц, не отказываясь одновременно от самого себя. Чтобы иметь возможность существовать, оно испытывает потребность не только в достаточном нравственном конформизме, но и в минимуме логического конформизма, без которого оно также не может обойтись. По этой причине оно подавляет своим авторитетом своих членов, чтобы предупредить раскол. В таком случае общество уже не считает его человеческим умом в полном смысле слова и относится к нему соответствующим образом. Вот почему, когда даже в глубине души мы пытаемся освободиться от этих основных понятий, мы чувствуем, что не совсем свободны, что что-то сопротивляется нам, в нас и вне нас. Вне нас нас судит общественное мнение; но, кроме того, поскольку общество представлено также в нас, оно противодействует внутри нас самим этим революционным попыткам. У нас возникает впечатление, что мы не можем совершить их, не рискуя тем, что наше мышление перестанет быть подлинно человеческим. Таким представляется источник того совершенно особого авторитета, который внутренне присущ разуму и который вынуждает нас с доверием принимать его указания. Это авторитет самого общества¹³), передающийся известными способами мышления, которые являются как бы непеременимыми условиями всякой совместной деятельности. Необходимость, с которой категории навязываются нам, не является, таким образом, следствием простых привычек, гнет которых мы могли бы сбросить с помощью небольших усилий. Это также не физическая или

метафизическая необходимость, поскольку категории изменяются в зависимости от места и времени. Это особая разновидность нравственной необходимости, которая для интеллектуальной жизни есть то же, что нравственный долг для воли¹⁴⁾.

Но если категории изначально выражают лишь состояния общества, то не следует ли отсюда, что они могут прилагаться к остальной части природы только в качестве метафор? Если они созданы исключительно для того, чтобы выражать социальные явления, то они могут, по-видимому, быть распространены на другие сферы только условно, путем соглашения. Таким образом, поскольку они служат нам для осмысления физического или биологического мира, они могут иметь лишь ценность искусственных символов, практически, может быть, и полезных, но не имеющих связи с реальностью. Мы возвращаемся, выходит, другим путем к номинализму и эмпиризму.

Но истолковывать таким образом социологическую теорию познания - значит забывать, что общество, будучи специфической реальностью, тем не менее не есть государство в государстве; оно составляет часть природы, оно является ее наивысшим проявлением. Социальное царство - то же природное царство, отличное от других только своей большей сложностью. Поэтому невозможно, чтобы природа в своих наиболее существенных чертах резко отличалась от самой себя в одном и другом случаях. Основные отношения, существующие между вещами, - те же самые, которые выражают категории - не могут, стало быть, существенно различаться в разных сферах. Если, по причинам, которые нам еще предстоит выяснить, они более явно выделяются в социальном мире, то невозможно, чтобы они не обнаруживались в других местах, хотя и в более скрытых формах. Общество делает их более явными, но оно не имеет на них привилегии. Вот как понятия, разработанные по образцу социальных явлений, могут помочь нам осмыслять явления другого порядка. Во всяком случае, если даже эти понятия отошли каким то образом от своего первоначального значения и играют в известном

смысле роль символов, то это символы весьма основательные. Хотя уже тем только, что это сконструированные понятия, в них входит искусственность, эта искусственность весьма близко следует природе и постоянно стремится приблизиться к ней¹⁵). Стало быть, из того, что понятия времени, пространства, рода, причины, личности сконструированы из социальных элементов, не следует заключать, что они лишены всякой объективной ценности. Наоборот, их социальное происхождение заставляет скорее предположить, что у них есть известное основание в природе вещей¹⁶).

Обновленная таким образом теория познания, по-видимому, призвана соединить противоположные преимущества соперничающих теорий, будучи лишена их изъянов. Она сохраняет все существенные принципы априоризма, но в то же время она проникнута тем духом позитивности, который априоризм стремится удовлетворить. Она оставляет за разумом его особое могущество, но объясняет его, не выходя за пределы наблюдаемого мира. Она утверждает в качестве реальной двойственность нашей интеллектуальной жизни, но объясняет ее естественными причинами. Категории уже не рассматриваются как первичные и не поддающиеся анализу факты, они сохраняют сложность, с которой не смог справиться столь упрощенный анализ, которым довольствовался эмпиризм. В этом случае они выступают не как простейшие понятия, которые первый встречный может извлечь из своих личных наблюдений и которые народное воображение неудачно усложнило, но как тонкие инструменты мышления, которые человеческие группы старательно выковывали в течение столетий и в которых они собрали лучшее из своего интеллектуального капитала¹⁷). Значительная часть истории человечества в них как бы резюмирована. Это значит, что для того, чтобы их понять и оценить, нужно прибегнуть к иным приемам, нежели те, которые использовались до сих пор. Чтобы узнать, из чего сделаны концепции, которые мы не сами создали, недостаточно обращаться к нашему сознанию; нужно смотреть вне нас, нужно наблюдать

историческое развитие, нужно создать целую науку, науку сложную, которая может продвигаться вперед лишь медленно, путем коллективного труда. Настоящая работа является попыткой фрагментарного вклада в эту науку. Не делая перечисленные вопросы прямым объектом нашего исследования, мы воспользуемся каждым представляющимся случаем, чтобы уловить при их зарождении по крайней мере некоторые из этих понятий, которые, будучи религиозными по своему происхождению, должны были тем не менее остаться в основе человеческого мышления.

1) Впервые опубликовано в 1912 г. Перевод осуществлен по изданию: Durkheim E. *Les formes elementaires de la vie religieuse: Le systeme totemique en Australie.* - P.: Presses Univ. de France, 1960. - P. 1-28, 31-66.

2) В том же смысле мы будем называть первобытными эти общества и живущих в них людей. Этому выражению, безусловно, недостает точности, но без него трудно обойтись. Впрочем, если заранее определить его значение, то его использование не вызывает никаких помех.

3) Это, конечно, не означает, что всякая избыточность чужда первобытным культам. Напротив, мы увидим, что в любой религии обнаруживаются верования и обряды, не направленные на узкоутилитарные цели (кн. III, гл. IV, § 2). Но эта избыточность необходима для религиозной жизни, она содержится в самой ее сути. К тому же в низших религиях она гораздо более рудиментарна, чем в других, и это позволит нам лучше определить ее основание.

4) Очевидно, что мы придаем слову "истоки" ("origines"), так же как и слову "первобытный", совершенно относительный смысл. Мы понимаем под ним не абсолютное начало, но наиболее простое общественное состояние, известное в настоящий момент, такое, дальше которого углубиться сейчас невозможно. Когда мы говорим об истоках, о начале истории или религиозного мышления, то эти выражения надо понимать именно в отмеченном смысле.

5) Мы говорим о времени и пространстве, что это категории, потому что нет никакого различия между ролью, которую играют эти понятия в интеллектуальной жизни, и ролью, принадлежащей понятиям рода или причины.

6) Мы видим, таким образом, что все то различие, что существует между комплексом ощущений и образов, служит для нашей ориентации в пространстве, и категориями времени. Первые являются итогом индивидуальных опытов, которые представляют ценность только для осуществляющего эти опыты индивида. Категория же

времени, наоборот, выражает время, общее для всей группы, социальное время, если можно так выразиться. Она сама по себе предстает собой настоящий социальный институт. Поэтому она свойственна именно человеку; у животного нет представления подобного рода.

Это различие между категорией и соответствующими ощущениями можно было бы также провести относительно пространства, причины. Возможно, оно помогло бы рассеять некоторые заблуждения, питающие споры по этим вопросам. Мы вернемся к этой проблеме в заключении этой работы (§4).

7) В противном случае, чтобы объяснить это согласие, нужно было бы допустить, что все индивиды благодаря их психоорганической конституции спонтанно испытывают одинаковое воздействие различных частей пространства; это тем более невероятно, что сами по себе разные сферы пространства индифферентны в эмоциональном отношении. К тому же, деления пространства изменяются вместе с обществами; это доказательство того, что они не основаны исключительно на врожденной природе человека.

8) Мы не хотим сказать, что мифологическое мышление его не ведает; но оно нарушает его чаще и более открыто, чем научное мышление. Наоборот, мы покажем, что наука не может не нарушать его, одновременно приспосабливаясь к нему более тщательно, чем религия. Между наукой и религией в этом отношении, как и во многих других, различия существуют лишь в степени; но если и не следует их преувеличивать, то важно их отметить, так как они значимы.

9) Даже в теории Спенсера категории строятся в индивидуальном опыте. Единственное различие между эмпиризмом обычным и эволюционистским состоит в том, что, согласно последнему, результаты индивидуального опыта закрепляются наследственностью. Но это закрепление не прибавляет к ним ничего существенного; в их строение не входит ни один элемент, который бы не проистекал из опыта индивида. Поэтому в данной теории необходимость, с которой категории теперь нам навязываются, является результатом иллюзии, суеверного предрассудка, прочно укорененного в организме, не имеющего основания в природе вещей.

10) Может показаться удивительным, что мы не определили априоризм через гипотезу врожденности. Но в действительности эта концепция играет в доктрине лишь второстепенную роль. Это упрощенный способ представлять себе несводимость рациональных знаний к эмпирическим данным. Сказать о первых, что они носят врожденный характер, - это лишь позитивный способ высказывания о том, что они не являются продуктом опыта в том виде, как его обычно понимают.

11) Во всяком случае в той мере, в какой существуют индивидуальные и, следовательно, полностью эмпирические представления. Но в действительности,

очевидно, не бывает таких представлений, где бы обе эти категории элементов не соединялись тесным образом.

12) Не следует, впрочем, понимать эту несводимость в абсолютном смысле. Мы не хотим сказать, что в эмпирических представлениях нет ничего идущего от рациональных представлений или что в индивиде нет никаких сведений о социальной жизни. Если бы опыт был совершенно чужд всему рациональному, разум не мог бы к нему применяться; точно так же, если бы психическая природа индивида была абсолютно невосприимчива к социальной жизни, общество было бы невозможно. Поэтому целостный анализ категорий должен был бы исследовать эти зародыши рациональности вплоть до индивидуального сознания. Впрочем, нам представится возможность вернуться к этому вопросу в нашем заключении. Здесь же мы хотим установить только то, что между этими неясными зародышами разума и разумом в собственном смысле существует дистанция, близкая к той, что разделяет свойства минеральных элементов, из которых образовано живое существо, и характерными свойствами жизни, когда она уже возникла.

13) Часто отмечалось, что социальные расстройства имели следствием увеличение числа умственных расстройств. Это еще одно доказательство того, что логическая дисциплина составляет один из аспектов дисциплины социальной. Первая ослабевает, когда ослабевает вторая.

14) Между этой логической необходимостью и нравственным долгом имеется сходство, но нет тождества, по крайней мере в настоящее время. Теперь общество обращается с преступниками иначе, чем с лицами, у которых только ум аморален. Это доказательство того, что авторитет, приписываемый логическим нормам, по сути отличен от авторитета, присущего нравственным нормам, несмотря на важные сходства. Это две различные разновидности одного и того же рода. Было бы интересно выявить, в чем состоит и откуда происходит отмеченное различие, которое очевидно не является изначальным, так как в течение длительного времени общественное сознание почти не отличало умалишенного от преступника. Мы ограничимся здесь указанием на эту проблему. Данный пример показывает, что множество проблем обнаруживает анализ этих понятий, считающихся обычно элементарными и простыми, а в действительности являющихся чрезвычайно сложными.

15) Рационализм, имманентно присущий социологической теории познания, занимает, таким образом, промежуточное место между эмпиризмом и классическим априоризмом. Для первой категории суть чисто искусственные конструкции, для второй, наоборот - это естественно заданные величины. В нашем понимании они являются в известном смысле произведениями искусства, но такого искусства, которое подражает природе с мастерством, способным совершенствоваться бесконечно.

16) Например, в основе категории времени лежит ритм социальной жизни; но если есть ритм коллективной жизни, то можно быть уверенным, что он имеется и в жизни индивида и, шире, во вселенной. Первый лишь заметнее и очевиднее других. Точно так же мы увидим, что понятие рода сформировалось в связи с понятием человеческой группы. Но поскольку люди образуют естественные группы, то можно предположить, что и среди вещей существуют группы одновременно сходные и различные. Это те естественные группы вещей, которые составляют роды и виды.

Довольно многим представляется, что невозможно приписывать социальное происхождение категориям, не лишая их одновременно всякой мыслительной ценности. Причина в том, что еще слишком часто общество не относят к природным явлениям, из чего заключают, что выражающие его представления не выражают ничего из природы. Но ценность этого заключения равна лишь ценности исходного положения.

17) Вот почему правомерно сравнивать категории с орудиями; ведь орудие, со своей стороны, - это аккумулированный материальный капитал. Впрочем, вообще между всеми тремя понятиями орудия, категории и института имеется тесное родство.

Глава I

Определение религиозного явления и религии¹⁾

Чтобы иметь возможность исследовать наиболее простую и первобытную из религий, доступных нашему наблюдению, нам нужно прежде всего определить, что следует понимать под религией; иначе мы рискуем либо называть религией систему идей и действий, не содержащую ничего религиозного, либо пройти рядом с религиозными фактами, не замечая их истинной природы. О том, что такая опасность не является воображаемой и речь не идет об уступке бесполезному методологическому формализму, говорит пример Фрезера, ученого, который не принял соответствующих предосторожностей и которому, однако, наука о сравнительном изучении религий многим обязана. Он не сумел распознать глубоко религиозный характер верований и обрядов, которые будут изучены далее и являются, на наш взгляд, первоначальным зародышем

религиозной жизни человечества. Здесь, стало быть, имеется принципиальный вопрос, требующий рассмотрения прежде любого другого. Разумеется, мы не можем сразу же постичь глубинные и подлинно объяснительные черты религии; их можно определить только в конце исследования. Но необходимо и возможно указать известное число внешних, легко воспринимаемых признаков, позволяющих узнавать религиозные явления всюду, где бы они ни встречались, и не позволяющих спутать их с другими. Именно к этой предварительной процедуре мы сейчас и приступим.

Но чтобы она дала ожидаемые результаты, следует начать с освобождения нашего ума от всякой предвзятой идеи. Люди вынуждены были создавать себе понятие о том, что есть религия, задолго до того, как наука о религиях смогла методически осуществить свои сравнения. Жизненная необходимость вынуждает нас всех, верующих и неверующих, представлять себе каким-то образом явления, среди которых мы живем, о которых мы постоянно должны выносить суждения и которые нам нужно учитывать в своем поведении. Однако поскольку эти предпосылки образовались без всякого метода, под влиянием разного рода случайностей и жизненных обстоятельств, они никак не могут пользоваться доверием и должны быть решительно устранены из последующего рассмотрения. Элементы необходимого нам определения должны быть взяты не из наших предрассудков, страстей, привычек, а из самой реальности, которую требуется определить.

Станем же прямо перед лицом этой реальности. Оставив в стороне всякую концепцию религии вообще, рассмотрим религии в их конкретной реальности и постараемся выявить, что они могут иметь общего, так как религия может определяться только в функции тех черт, которые обнаруживаются повсюду, где есть религия. Поэтому мы включим в сравнение все доступные нашему познанию религиозные системы, теперешние и прошлые, наиболее простые и первобытные так же, как и наиболее новые и утонченные, ибо мы никоим образом не имеем ни права, ни логического средства исключать из рассмотрения одни и оставлять другие. Для того, кто

видит в религии лишь естественное проявление человеческой деятельности, все религии без исключения поучительны, так как все они по-своему выражают человека и могут таким образом помочь нам лучше понять эту сторону нашей природы. Впрочем, мы уже отмечали, насколько ошибочно считать лучшим способом изучения религии преимущественное рассмотрение ее в той форме, в которой она выступает у наиболее цивилизованных народов²⁾.

Но чтобы помочь ему освободиться от этих ходячих концепций, которые из-за своего авторитета могут помешать ему видеть вещи такими, каковы они суть, следует, прежде чем приступить к нашему собственному рассмотрению вопроса, проанализировать некоторые наиболее распространенные определения, в которых выразились отмеченные предрассудки.

I

Одно из понятий, которые считаются обычно характерными для всего религиозного, - это понятие сверхъестественного. Оно обычно применяется ко всякой категории явлений, выходящей за пределы нашего разума; сверхъестественное - это мир таинственного, непознаваемого, непостижимого. Религия, стало быть, представляет собой нечто вроде умозрительного размышления о всем том, что не поддается научному и, шире, строгому мышлению. "Религии, - говорит Спенсер, - диаметрально противоположны своими догмами, едины в молчаливом признании того, что мир со всем его содержимым и окружением есть тайна, жаждущая объяснения"; поэтому он видит их сущность в "вере в вездесущность чего-то, что превосходит разум"³⁾. Точно так же Макс Мюллер видел во всякой религии "усилие к постижению непостижимого, к выражению невыразимого, устремление к бесконечному"⁴⁾.

Несомненно, чувство таинственного играло важную роль в некоторых религиях, особенно в христианстве. Следует также добавить, что его значение удивительным образом менялось в различные эпохи истории христианства. Были периоды, когда это

понятие отходило на второй план и исчезало. Например, для людей XVII в. догма не содержала в себе ничего смущающего разум; вера без труда мирилась с наукой и философией, а мыслители вроде Паскаля, живо чувствовавшие то, что в вещах глубоко непонятно, настолько мало гармонировали со своей эпохой, что оставались непонятыми своими современниками⁵). Было бы поэтому несколько поспешно делать из идеи, подверженной периодическим исчезновениям, основной элемент даже одной христианской религии.

Во всяком случае, несомненно, что она весьма поздно появляется в истории религий; она совершенно чужда не только народам, называемым первобытными, но также и всем тем, которые не достигли известной степени интеллектуальной культуры. Конечно, когда мы видим, как они приписывают ничтожным предметам необычайное могущество, населяют вселенную странными принципами, сотканными из совершенно бессвязных элементов и наделенных какой-то трудно вообразимой вездесущностью, мы охотно обнаруживаем в этих концепциях атмосферу тайны. Нам кажется, что люди могли смириться со столь смущающими современный разум понятиями только вследствие неспособности найти такие, которые были бы более рациональными. В действительности, однако, эти удивляющие нас объяснения представляются первобытному человеку простейшими в мире. Он не видит в них нечто вроде *ultima ratio*, которой ум подчиняется лишь за неимением лучшего, но наиболее непосредственный способ, которым он представляет себе и понимает то, что наблюдает вокруг себя. Для него нет ничего странного в том, что можно голосом или жестами управлять стихиями, останавливать или замедлять движение звезд, вызывать или прекращать дождь и т.д. Обряды, используемые им для обеспечения плодородия почвы или плодовитости животных, которыми он питается, не более иррациональны в его глазах, чем в наших глазах технические приемы, используемые нашими агрономами для тех же целей. Силы, которые он приводит в действие этими разнообразными средствами,

сму представляются не содержащими ничего особенно таинственного. Это силы, которые несомненно отличаются от тех, которые изучает и учит нас использовать современный ученый: они иначе ведут себя и требуют иных способов воздействия. Но для того, кто в них верит, они не менее понятны, чем сила тяжести или электричество для нынешнего физика. К тому же мы увидим далее в этой же работе, что понятие естественных сил весьма вероятно произошло из понятия сил религиозных; стало быть, между первыми и последними не может быть пропасти, отделяющей рациональное от иррационального. Даже тот факт, что религиозные силы часто мыслятся в форме духовных сущностей, сознательных волей, отнюдь не есть доказательство их иррациональности. Разум не отвергает а priori предложение, что так называемые неодушевленные тела, подобно телам человеческим, могут быть наделены умом, хотя современная наука и с трудом допускает эту гипотезу. Когда Лейбниц предложил понимать внешний мир как огромное общество умов, между которыми существуют и только и могут существовать духовные отношения, он считал свою позицию рационалистической и не видел в этом универсальном анимизме ничего, что могло бы задеть разум.

К тому же идея сверхъестественного в том виде, как мы ее понимаем, возникла недавно; она предполагает в действительности противоположную идею, отрицанием которой она является и которая не содержит в себе ничего первобытного. Для того чтобы о некоторых фактах можно было сказать, что они сверхъестественные, нужно было уже обладать чувством, что существует естественный порядок вещей, т.е., что явления вселенной связаны между собой согласно необходимым отношениям, называемым законами. Когда этот принцип был принят, все, что нарушает эти законы, с необходимостью должно было представляться находящимся как бы вне природы и, следовательно, вне разума; ибо все, что естественно в этом смысле, также и рационально, а эти необходимые отношения лишь выражают то, как явления логически следуют друг за другом. Но это понятие об универсальном детерминизме - недавнего

происхождения; даже величайшим мыслителям классической древности не удалось его осознать в полной мере. Это завоевание позитивных наук, это постулат, на котором они основываются и который они обосновали своими успехами. Но постольку, поскольку их не было или они не были достаточно прочными, постольку самые чудесные события не могли иметь ничего такого, что не было бы вполне постижимым. Поскольку не было известно, что в существующем порядке вещей устойчиво и неизменно, поскольку в нем видели творение случайных волеизъявлений, должны были находить естественным, чтобы эти волеизъявления или другие могли произвольно изменять этот порядок. Вот почему чудесные вмешательства, которые древние приписывали своим богам, не были в их глазах чудесами в современном смысле этого слова. Это были для них прекрасные, редкостные или страшные зрелища, предметы удивления или восхищения (*mirabilia, miracula*), но они никоим образом не видели в них нечто вроде просветов в таинственном мире, куда разум не может проникнуть.

Мы можем лучше понять это мышление благодаря тому, что оно не исчезло полностью из нашей жизни. Хотя принцип детерминизма теперь прочно утвердился в физических и естественных науках, он всего лишь столетие назад начал внедряться в науках социальных, и его авторитет в них еще оспаривается. Лишь небольшое число умов по-настоящему прониклись идеей, что общества подчинены необходимым законам и образуют естественную сферу действительности. Отсюда следует, что в них считают возможными подлинные чудеса. Допускают, например, что законодатель может создать институт из ничего простым приказанием, выражающим его волю, что он может превратить одну социальную систему в другую, точно так же, как верующие многих религий допускают, что божественная воля извлекла мир из небытия или может произвольно превращать одни существа в другие. В том, что касается социальных факторов, у нас еще мышление первобытных людей. И тем не менее, хотя в области социологии многие наши современники по-прежнему придерживаются этой

обветшалой концепции, это не значит, что социальная жизнь кажется им загадочной и таинственной. Наоборот, если они столь легко довольствуются этими объяснениями, если они упорствуют в этих иллюзиях, постоянно опровергаемых опытом, то потому, что социальные факты кажутся им яснейшей вещью в мире; потому, что они не чувствуют их реальную загадочность; потому, что еще не признали необходимость опираться на трудоемкие средства естественных наук, чтобы постепенно рассеять эти сумерки. То же умственное состояние обнаруживается в основе многих религиозных верований, поражающих нас своим упрощенным пониманием вещей. Не религия, а наука объяснила людям, что вещи сложны и трудны для понимания.

Но, отвечает Дживонс⁶⁾, человеческий ум не нуждается в собственно научной подготовке, чтобы заметить, что между фактами существует определенная последовательность, постоянный порядок следования, и чтобы, с другой стороны, увидеть, что этот порядок часто нарушается. Случается, что внезапно происходит затмение солнца, что дождя нет в то время, когда он ожидается, что луна после ее периодического исчезновения появляется с опозданием и т.п. Поскольку эти события выходят за пределы обычного хода вещей, их связывают с необычными, исключительными причинами, т.е., в общем, внеестественными. Именно в этой форме идея сверхъестественного родилась в самом начале истории и именно таким образом, начиная с этого времени, религиозное мышление оказалось снабженным своим собственным объектом.

Но прежде всего сверхъестественное отнюдь не сводится к непредвиденному. Новое составляет часть природы точно так же, как и его противоположность. Хотя мы и устанавливаем, что вообще явления следуют друг за другом в определенном порядке, мы наблюдаем также, что порядок этот всегда лишь приблизительный, что он не тождествен самому себе от одного раза к другому, что он содержит всякого рода исключения. Даже при незначительном жизненном опыте мы привыкаем к тому, что наши ожидания нередко нас обманывают, и это случается слишком часто, чтобы

казаться нам необычным. Известная степень случайности - это данное опыта, точно так же, как и известное единообразие; у нас нет поэтому никакого основания связывать первую с причинами и силами совершенно отличными от тех, которыми вызывается второе. Таким образом, для того, чтобы у нас была идея сверхъестественного, нам недостаточно быть свидетелями неожиданных событий; нужно еще, чтобы они воспринимались как невозможные, т.е. несовместимые с порядком, который, правильно или нет, представляется нам с необходимостью заключенным в природе вещей. Но это понятие необходимого порядка было постепенно построено позитивными науками, и, следовательно, противоположное понятие не могло им предшествовать.

Более того, каким бы образом ни представляли себе люди новшества и случайности, обнаруживаемые в опыте, в этих представлениях нет ничего, что могло бы послужить для характеристики религии. Ведь религиозные концепции прежде всего имеют целью выразить и объяснить в вещах не исключительное и аномальное, а, наоборот, постоянное и регулярное. Чаще всего боги гораздо меньше служат объяснению отклонений, странностей и аномалий, чем обычного хода вселенной, движения звезд, ритма времен года, ежегодного роста растений, непрерывность видового развития и т.д. Стало быть, понятие религиозного далеко не совпадает с понятиями необычного и непредвиденного. Девочка отвечает, что это понимание религиозных сил не является первобытным. Вначале ими объясняли беспорядочное и случайное, и только впоследствии их стали использовать для объяснения упорядоченных явлений природы⁷⁾. Но мы не видим, что могло заставить людей последовательно приписывать им столь явно противоположные функции. Кроме того, гипотеза, согласно которой священные существа вначале специализируются в отрицательной роли нарушителей порядка, совершенно произвольна. В самом деле, мы увидим далее, что, начиная от самых простых известных нам религий, их важнейшей задачей было позитивное поддержание нормального течения жизни⁸⁾.

Таким образом, идея таинственного не содержит в себе ничего исходного. Она не дана человеку изначально; это человек выковал ее своими собственными руками одновременно с противоположной идеей. Вот почему она занимает какое-то место лишь в небольшом числе развитых религий. Стало быть, из нее нельзя делать характеристику религиозного явления, не исключая из определения большинство фактов, которые надлежит определить.

II

Другое понятие, которым часто пытались определить религию, - это понятие божества. "Религия, - говорит Ревиль, - представляет собой влияние на человеческую жизнь чувства связи, соединяющей человеческий дух с таинственным духом, за которым он признает господство над миром и над самим собой и к связи с которым он испытывает чувство любви"⁹). Правда, если понимать слово "божество" в точном и узком смысле, это определение оставляет за своими пределами огромное множество явно религиозных фактов. Души мертвых, духи всякого рода и ранга, которыми религиозное воображение многих различных народов населило природу, всегда являются объектом обрядов, а иногда даже систематизированного культа, и тем не менее это не боги собственном смысле слова. Но чтобы определение включало их достаточно заменить слово "бог" другим, более широким по значению словом "духовное существо". Именно это сделал Тайлор. "Первый существенный вопрос при систематическом изучении религий низших племен - это, - говорит он, - определение и уточнение того, что понимается под религией. Если понимать под этим словом веру в высшее божество... известное число племен окажутся исключенными из мира религии. Но это слишком узкое определение имеет тот изъян, что отождествляет религию с некоторыми ее отдельными проявлениями... Лучше будет, как нам представляется, установить просто в качестве минимального определения религии веру в духовные существа"¹⁰). Под духовными существами следует понимать сознательных субъектов, наделенных

силой высшей, чем та, которой обладает большинство людей; эта квалификация подходит, таким образом, к душам мертвых, духам, демонам так же, как и к божествам в собственном смысле. Важно отметить сразу же наличие особой концепции религии, заключенной в этом определении. Единственная связь, которую мы могли бы поддерживать с существами такого рода, определяется той сущностью, которая им приписывается. Это существа сознательные; стало быть, мы можем воздействовать на них только так, как воздействуют на сознания вообще, т.е. психологическими приемами, стремясь убедить или разжалобить их либо при помощи слов (призывов, молитв), либо подарками и жертвоприношениями. И поскольку цель религии состоит в регулировании наших отношений с этими существами, религия может иметь место только там, где есть молитвы, жертвоприношения, искупительные обряды и т.п. У нас, таким образом, был бы весьма простой критерий, который позволил бы отличать религиозное от того, что к нему не относится. Именно на этот критерий систематически ссылается Фрэзер¹¹⁾ и вместе с ним многие этнографы¹²⁾.

Но каким бы очевидным не могло казаться это определение вследствие умственных привычек, которыми мы обязаны нашему религиозному воспитанию, существует множество фактов, к которым оно неприменимо и которые, однако, принадлежат к сфере религии.

Прежде всего, существуют великие религии, где идея богов и духов отсутствует или по крайней мере играет лишь вторичную и малозначительную роль. Таков пример буддизма. Буддизм, говорит Бюрнуф, "в противовес брахманизму выступает как мораль без бога и атеизм без Природы"¹³⁾. "Он совсем не признает бога, от которого бы зависел человек, - говорит Барт, - его учение абсолютно атеистично"¹⁴⁾. А Ольденберг, со своей стороны, называет его "религией без бога"¹⁵⁾. В самом деле, самое существенное в буддизме заключено в четырех положениях, которые верующие называют четырьмя благородными истинами¹⁶⁾. Первое постулирует существование страдания как связанного с непрерывным течением

вещей; второе - указывает на желание как на причину страдания; третье - подавление желания делает единственным средством подавления страдания; четвертое перечисляет три этапа, через которые нужно пройти, чтобы достигнуть этого подавления, - это прямота, медитация и, наконец, мудрость, полное овладение учением. После прохождения этих трех этапов приходят к концу пути, к освобождению, к спасению через Нирвану.

Итак, ни в одном из этих принципов нет речи о божестве. Буддист не заботится о том, чтобы узнать, откуда происходит этот мир становления, в котором он живет и страдает; он принимает его как факт¹⁷⁾, и все его усилия направлены на то, чтобы бежать от него. С другой стороны, в этом спасительном труде он может рассчитывать только на самого себя; он "не должен благодарить никакого бога, точно так же, как в борьбе он не призывает никакого бога себе на помощь"¹⁸⁾. Вместо того чтобы молить в обычном смысле слова, вместо того, чтобы обратиться к высшему существу и умолять его о содействии, он замыкается в себе и предается медитации. Это не значит, "что он прямо отвергает существование существ, называемых Индра, Агни, Варуна"¹⁹⁾, но он считает, что он ничем им не обязан и ему нечего с ними делать", так как их власть может распространяться только на блага этого мира, которые для него не имеют значения. Он, стало быть, атеист в том смысле, что его не интересует вопрос о том, существуют боги или нет. Впрочем, даже если они существуют и наделены некоторой силой, святой, освобожденный считает себя выше их, так как достоинство существа состоит не в масштабе его воздействия на вещи, но исключительно в степени его продвижения по пути спасения²⁰⁾.

Правда, Будда, по крайней мере в некоторых подразделениях буддийской церкви, в конце концов, стал рассматриваться как своего рода бог. У него есть свои храмы; он стал объектом культа, который, впрочем, весьма прост, так как сводится главным образом к подношениям нескольких цветков и к обожанию освященных реликвий и изображений. Это, в сущности, только культ воспоминания. Но прежде всего такое обожествление Будды, если

допустить, что это выражение точно, характерно для того, что было названо северным буддизмом. "Буддисты Юга, - говорит Керн, - и наименее развитые среди буддистов Севера, как это можно утверждать по известным теперь данным, говорят об основателе своего учения так, как если бы он был человеком"²¹). Несомненно, они приписывают Будде необычайные способности, превосходящие те, которыми обладает большинство смертных; но это была весьма древняя в Индии и к тому же присущая очень многим разнообразным религиям вера в то, что великий святой наделен исключительными способностями²²). И тем не менее святой - не бог, так же как жрец или колдун, несмотря на сверхчеловеческие способности, которые им часто приписываются. С другой стороны, согласно наиболее авторитетным ученым, эта разновидность теизма и сопровождающая его сложная мифология обычно являются лишь производной и отклонившейся формы буддизма. Первоначально Будда рассматривался лишь как "мудрейший из людей"²³). "Представление о Будде, который бы не был человеком, достигшим самой высокой степени святости, находится, - говорит Бюрнуф, - вне круга идей, составляющих самое сущность простых сутр"²⁴). А в другом месте тот же автор добавляет, что "его человеческая природа оставалась столь бесспорно всеми признанным фактом, что у составителей сказаний, которым ничего не стоило придумывать чудеса, даже мысли не возникло сделать из него бога после его смерти"²⁵). Поэтому позволительно задаться вопросом, избавился ли он вообще когда-либо от человеческой природы и правомерно ли полностью уподоблять его богу²⁶). Во всяком случае, это бог совершенно особый по своей сути, и его роль никоим образом не похожа на роль других божественных личностей. Ведь бог - это прежде всего существо, на жизнь с которым человек должен рассчитывать и на которого он может рассчитывать; но Будда умер, он вошел в Нирвану, он уже не может никак воздействовать на ход человеческих событий²⁷).

Наконец, что бы мы ни думали по поводу божественности

Будды, главное в том, что это концепция совершенно внешняя по отношению к подлинной сущности буддизма. В самом деле, буддизм состоит прежде всего в понятии спасения, а спасение предполагает только знание хорошего учения и его применение. Конечно, его невозможно было бы знать, если бы Будда не пришел и не открыл его; но когда это открытие было сделано, работа Будды была выполнена. Начиная с этого момента он перестал быть необходимым фактором религиозной жизни. Применение четырех святых истин было бы возможно даже в том случае, если бы воспоминание о том, кто им научил, стерлось бы из памяти²⁸). Совершенно иначе обстоит дело с христианством, которое без всегда присутствующей идеи и всегда осуществляемого культа Христа немислимо, ибо именно через Христа, всегда живого и ежедневно умерщвляемого, община верующих непрерывно общается с высшим источником духовной жизни²⁹).

Все предыдущее применимо также и к другой великой религии Индии - джайнизму. Впрочем, обоим учениям присуща весьма близкая концепция мира и жизни. "Как и буддисты, - говорит Барт, - джайнисты являются атеистами. Они не допускают существования творца; для них мир вечен, и они явно отрицают возможность существования испокон веков совершенного существа. Джина стал совершенным, но он не был таким всегда". Точно так же, как и буддисты Севера, джайнисты, или по крайней мере некоторые из них, вернулись, однако, к чему-то вроде деизма; в надписях Декана говорится о Джинапати, разновидности высшего Джины, называемого первотворцом. Но подобный язык, по словам того же автора, "находится в противоречии с наиболее ясными декларациями их самых авторитетных писателей"³⁰).

Впрочем, если это безразличие в отношении божественного столь сильно в буддизме и джайнизме, то это потому, что оно в зародыше содержалось уже в брахманизме, от которого обе религии произошли. По крайней мере, в некоторых своих формах брахманические теории приводили к "откровенно

материалистическому и атеистическому объяснению вселенной³¹). Со временем многочисленные божества, которым народы Индии вначале приучились поклоняться, как бы слились в единый, безличный и абстрактный принцип, сущность всего сущего. Эту высшую реальность, в которой уже нет ничего от личности божества, человек содержит в себе или, точнее, он составляет с ней единое целое, поскольку вне ее ничего не существует. Чтобы обнаружить ее и сосединиться с ней, он, стало быть, не должен искать вне себя какую-то внешнюю опору; ему достаточно сосредоточиться на себе и предаться медитации. "Когда, - говорит Ольденберг, - буддизм начинает великое предприятие по придумыванию мира спасения, в котором человек спасается сам, и по созданию религии без бога, брахманические теории уже подготовили почву для этой попытки. Понятие божества шаг за шагом отступало; лики древних богов тускнеют; Брама восседает на троне в своем вечном спокойствии, очень высоко над земным миром, и остается уже лишь одна-единственная личность, готовая принять активное участие в великом деле освобождения, это человек"³²). Такова, стало быть, значительная часть эволюции религии, которая в целом состояла в постепенном отступлении идеи духовного существа и божества. Таковы великие религии, в которых мольба, искупление, жертвоприношение, молитва в собственном смысле занимают далеко не первостепенное место и, следовательно, не составляют отличительный признак, по которому хотя бы узнавать проявления собственно религии.

Но даже внутри действительных религий мы находим большое число обрядов, которые совершенно свободны от всякого понятия о богах или о духовных существах. Прежде всего, существует множество заговоров. Библия, например, велит женщине жить отдельно ежемесячно в течение определенного времени³³); она принуждает ее к подобной изоляции во время родов³⁴); она запрещает запрягать вместе осла и коня, носить одежду, в которой смешаны лен и конопля³⁵). И при этом невозможно увидеть, какую роль вера в Яхве

могла сыграть в этих запретах, так как ~~он ответствен~~ во всех отношениях, запрещаемых таким образом, и не затрагивается ими. То же самое можно сказать о большинстве пищевых запретов. И эти запреты характерны не только для евреев; в разных формах, но с одинаковыми особенностями их находят в бесчисленном множестве религий.

Правда, эти обряды являются чисто негативными, но они тем не менее религиозны. Кроме того, имеются и другие, которые требуют от верующего активных и позитивных приношений и, однако, такие же по своей сути. Они действуют сами по себе, и их действенность не зависит ни от какой божественной власти. Они механически вызывают следствия, составляющие их основание. Они не состоят ни в молитвах, ни в подношениях, адресованных существу, благоволению которого подчинен ожидаемый результат; но этот результат достигается автоматическим действием ритуальной процедуры. Таково, в частности, жертвоприношение в ведической религии. "Жертвоприношение, - говорит Бергэн, - оказывает прямое влияние на небесные явления"³⁶); оно всемогуще само по себе и без всякого божественного влияния. Например, именно оно разрушило вход в пещеру, в которой была заключена заря, и вызвало поток дневного света³⁷). Точно так же надлежащие гимны прямым воздействием вызвали течение вод с неба на землю, причем вопреки богам³⁸). Применение некоторых видов самоистязаний имеет такую же действенность. Более того: "Жертвоприношение - настолько важный принцип, что с ним связывают происхождение не только людей, но и богов... Такая концепция может с полным основанием показаться странной. Она объясняется, однако, как одно из конечных следствий идеи всемогущества жертвоприношения"³⁹). Поэтому во всей первой части труда Бергэна речь идет только о жертвоприношениях, в которых божества не играют никакой роли.

Данный факт характерен не только для ведической религии; наоборот, он распространен очень широко. В каждом культе есть обряды, действующие сами по себе, своей собственной силой, без вмешательства какого-либо бога, который бы оказался между

индивидуумом, выполняющим обряд, и преследуемой целью. Когда на так называемом празднестве Табернакл еврей сотрясал воздух, размахивая в определенном ритме ивовой ветвью, он делал это, чтобы подул ветер и пошел дождь; и все верили, что желаемое явление автоматически следует из обряда, лишь бы только последний правильно выполнялся⁴⁰). Именно этим к тому же объясняется первостепенное значение, приписываемое почти всеми культурами материальной стороне церемоний. Этот религиозный формализм, весьма вероятно, - первоначальный вид юридического формализма, пронескает из того, что формула, которую нужно произнести, движения, которые нужно произвести, имея в самих себе источник своей действительности, потеряли бы его, если бы они точно не соответствовали образцу, освященному успехом.

Таким образом, существуют обряды без богов и даже обряды, от которых происходят боги. Не все религиозные свойства происходят от личностей божеств, и существуют культовые отношения, цель которых состоит не в том, чтобы соединять человека с божеством. Религия, стало быть, выходит за рамки идеи богов или духов и, следовательно, не может быть определена исключительно последней.

III

Отвергнув приведенные определения, приступим сами непосредственно к решению этой проблемы.

Отметим прежде всего, что во всех приведенных формулах стремятся прямо выразить природу религии в целом. Действуют так, как если бы религия составляла нечто вроде неделимой сущности, тогда как в действительности она есть целое, состоящее из частей; это более или менее сложная система мифов, догм, обрядов, церемоний. Но целое можно определить только по отношению к образующим его частям. Поэтому более методичным будет охарактеризовать элементарные явления, из которых всякая религия происходит, до системы, произведенной их соединением. Этот метод

тем более необходимо, что существуют религиозные явления, которые не относятся ни к какой определенной религии. Таковы явления, образующие содержание фольклора. В целом это осколки исчезнувших религий, неорганизованные пережитки, но есть среди них также и такие, которые образовались самопроизвольно под влиянием локальных причин. В наших европейских странах христианство постаралось поглотить и ассимилировать их, оно придало им христианский оттенок. Тем не менее многие из них сохранились до недавнего времени или продолжают еще сохранять относительно самостоятельное существование: праздники майского дерева, летнего солнцестояния, карнавалы, разнообразные верования, относящиеся к местным духам, демонам и т.п. Хотя религиозный характер этих фактов постепенно ослабевает, их религиозное значение все же таково, что оно позволило Маннхардту и его школе обновить науку о религиях. Определение, которое бы их не учитывало, включало бы поэтому не все, что религиозно.

Религиозные явления совершенно естественным образом разделяются на две основные категории: верования и обряды. Первые - это состояния сознания, они состоят в представлениях; вторые - это определенные способы действия. Между этими двумя классами фактов существует то же существенное различие, что отделяет мышление от движения.

Обряды могут быть определены и отделены от других человеческих действий, особенно от нравственных, только специфической природой их объекта. В самом деле, нравственное правило предписывает нам, точно так же, как и обряд, некие способы действия, но обращенные к объектам иного рода. Стало быть, нужно охарактеризовать объект обряда, чтобы иметь возможность охарактеризовать сам обряд. А специфическая природа этого объекта выражена в веровании. Поэтому определить обряд можно только после того, как определено верование.

Все известные религиозные верования, будь они простые или сложные, содержат одну и ту же общую черту: они предполагают классификацию реальных или идеальных явлений, которые

представляют себе люди, на два класса, два противоположных рода, обозначаемых обычно двумя различными терминами и достаточно хорошо выражаемых словами: светское и священное. Разделение мира на две области, из которых одна включает в себя все, что священно, другая - все, что является светским, - такова отличительная черта религиозного мышления. Верования, мифы, догмы, легенды - это или представления, или системы представлений, выражающие природу священных явлений, свойства и способности, которые им приписываются, их историю, их отношения между собой и со светскими явлениями. Но под священными явлениями не следует понимать только те личные существа, которые называют богами или духами; утес, дерево, родник, камень, кусок дерева, дом, словом, любая вещь может быть священной. Обряд может иметь эту особенность; не существует даже обряда, которому бы она в какой-то степени не была присуща. Существуют слова, выражения, формулы, которые могут исходить только из уст посвященных персонажей; существуют жесты, движения, которые не могут выполняться всеми. Если ведическое жертвоприношение было таким действенным, если даже, согласно мифологии, оно порождало богов, а не было всего лишь средством завоевания их расположения, то потому, что оно обладало силой, подобной силе наиболее священных существ. Стало быть, круг священных объектов не может быть определен раз навсегда; их распространенность бесконечно меняется вместе с религиями. Вот как буддизм оказывается религией; дело в том, что, за отсутствием богов, он предполагает существование священных явлений, а именно, четырех святых истин и проистекающих из них действий⁴¹).

Но до сих пор мы ограничились перечислением некоторых священных явлений, взятых в качестве примеров; теперь нам нужно указать, какими общими признаками они отличаются от явлений светских.

Можно было бы прежде всего попытаться определить их по тому месту, которое обычно приписывается им в иерархии существ. Их часто рассматривают как более высокие в достоинстве и

могуществе по сравнению со светскими явлениями и особенно с человеком, когда он только человек и сам по себе не содержит ничего священного. В самом деле, его представляют себе как занимающего по отношению к ним низшее и зависимое положение; и это представление, безусловно, небесповажно. Только в этом нет ничего, что было бы действительно характерно для священного. Подчиненности одного явления другому недостаточно для того, чтобы последнее было священным по отношению к первому. Рабы зависят от своих хозяев, подданные - от своего короля, солдаты - от своих командиров, низшие классы - от правящих, скупой - от своего золота, честолюбивый - от власти и от тех, в чьих она руках. Но если иногда и говорят о человеке, что его религия - это существа или явления, за которыми он признает таким образом высшую ценность и своего рода превосходство по отношению к себе, то ясно, что во всех этих случаях слово "религия" используется в метафорическом смысле и в этих отношениях нет ничего собственно религиозного⁴²⁾.

С другой стороны, не следует упускать из виду, что существуют священные явления любой степени, и среди них есть такие, в отношении которых человек чувствует себя относительно свободно. Амулет носит священный характер, и, однако, внушаемое им уважение не содержит ничего исключительного. Даже перед лицом своих богов человек не всегда находится в столь явном состоянии неполноценности, ибо весьма часто случается, что он оказывает на них настоящее физическое принуждение, чтобы добиться от них того, что он желает. Фетиш, которым недовольны, бьют, если только с ним не примиряются в случае, когда он в конце концов оказывается более податливым в отношении желаний своего обожателя⁴³⁾. Чтобы вызвать дождь, бросают камни в родник или в священное озеро, где, как предполагается, обитает бог дождя; этим способом рассчитывают обязать его выйти и обнаружить себя⁴⁴⁾. К тому же, если и верно, что человек зависит от своих богов, то зависимость эта взаимна. Боги также нуждаются в человеке; без даров и жертвоприношений они бы умерли. Нам представится случай

показать, что эта зависимость богов от своих приверженцев сохраняется даже вплоть до самых идеалистических религий.

Но если чисто иерархическое отличие - критерий одновременно слишком широкий и слишком неточный, то для определения священного по отношению к светскому остается лишь их разновидность. Но эта разновидность оказывается достаточной для характеристики отмеченной классификации явлений и ее отличия от любой другой благодаря одной своей особенности: она абсолютна. В истории человеческой мысли нет другого примера двух категорий вещей, столь глубоко дифференцированных, столь радикально противостоящих друг другу. Традиционная оппозиция добра и зла ничего не значит по сравнению с этой; ибо добро и зло суть два противоположных вида одного и того же рода, а именно морали, так же как здоровье и близость суть лишь два различных аспекта одной и той же категории фактов - жизни, тогда как священное и светское всегда и везде воспринимались человеческим умом как два отдельных рода, как два мира, между которыми нет ничего общего. Энергии, действующие в одном из них, - не просто те же, что и в другом, но более высокой степени; они иные по своей природе. В разных религиях эта оппозиция воспринималась по-разному. В одних, чтобы разделить эти два рода явлений, казалось достаточным поместить их в различные области физической вселенной; в других - одни явления отбрасываются в идеальную и трансцендентную среду, тогда как материальный мир предоставлен остальным явлениям в полную собственность. Но хотя формы контраста изменчивы⁴⁵, сам факт контраста универсален.

Это, однако, не означает, что одно существо никогда не может перейти из одного мира в другой, но способ этого перехода, когда он происходит, делает очевидной существенную двойственность этих двух сфер. В действительности он заключает в себе настоящую метаморфозу. Особенно убедительно это доказывают обряды инициации в том виде, как они практикуются бесчисленным множеством народов. Инициация - это длинный ряд церемоний, цель которых - ввести молодого человека в религиозную жизнь; он

впервые выходит из сугубо светского мира, в котором протекало его раннее детство, с тем, чтобы войти в круг священных явлений. И это изменение состояния рассматривается не как простое и постепенное развитие предшествующих зародышей, но как трансформация *Totius substantiae*. Утверждается, что в этот момент молодой человек умирает, что определенная личность, которую он был, перестает существовать, а другая мгновенно заменяет предыдущую. Он возрождается в новой форме. Считается, что подобающие церемонии осуществляют эту смерть и это возрождение, понимаемые не просто в символическом смысле, но буквально⁴⁶). Не есть ли это доказательство того, что между светским существом, которым он был, и религиозным существом, которым он становится, существует качественное различие?

Разнородность эта такова даже, что часто вырождается в настоящий антагонизм. Оба мира воспринимаются не только как разделенные, но как враждебные и ревниво соперничающие друг с другом. Поскольку принадлежать целиком к одному из них можно только при условии полного ухода из другого, человека призывают полностью удалиться от светского, чтобы вести исключительно религиозную жизнь. Отсюда монашество, которое наряду с естественной средой, в которой большинство людей живет мирской жизнью, искусственно организует другую среду, закрытую для первой и стремящуюся стать почти ее противоположностью. Отсюда мистический аскетизм, цель которого - искоренить в человеке все, что может в нем оставаться от привязанности к светскому миру. Отсюда, наконец, все формы религиозного самоубийства, логически увенчивающего этот аскетизм, ибо естественный способ полностью избежать светской жизни - это в конечном счете уйти из жизни вообще.

Оппозиция этих двух родов. - к тому же выражается вовне посредством видимого признака, позволяющего легко узнать эту весьма специфическую классификацию везде, где она существует. Поскольку понятие священного в мышлении людей всегда и повсюду отделено от понятия светского, поскольку мы усматриваем между

ними нечто вроде логической пустоты, ум испытывает неодолимое отращение к тому, чтобы соответствующие явления смешивались или даже просто оказывались в контакте. Ведь такое смешение или даже чрезмерно тесное соприкосновение слишком сильно противоречат состоянию диссоциации, в котором эти понятия оказываются в сознаниях. Священная вещь - это главным образом та, которой непосвященный не должен, не может безнаказанно касаться. Конечно, этот запрет не может доходить до того, чтобы сделать невозможной всякую коммуникацию между обоими мирами, так как если бы светское не могло вступать ни в какие отношения со священным, последнее было бы бесполезно. Но помимо того, что вступление в эти отношения само по себе всегда является гонкой процедурой, требующей определенных предосторожностей и более или менее сложной инициации⁴⁷⁾, она невозможна даже без того, чтобы светское не утратило своих специфических черт, без того, чтобы оно само стало священным в какой-то мере, до какой-то степени. Обе категории не могут сближаться между собой и в то же время сохранять свою собственную сущность.

На сей раз у нас есть первый критерий религиозных верований. Несомненно, внутри этих двух основных родов имеются вторичные виды, которые также в той или иной мере несовместимы между собой⁴⁸⁾. Но характерно для религиозного явления именно то, что оно предполагает всегда двойственное разделение познанной и познаваемой вселенной на два рода, охватывающих все сущее, но радикально исключаящих друг друга. Священные вещи - это те, которые защищены и отделены запретами; светские вещи - те, к которым эти запреты применяются и которые должны оставаться на расстоянии от первых. Религиозные верования - это представления, выражающие природу священных вещей и их отношения либо между собой, либо со светскими вещами. Наконец, обряды - это правила поведения, предписывающие, как человек должен вести себя со священными вещами.

Когда известное число священных явлений поддерживает между собой отношения координации и субординации, так что они

образуют более или менее единую систему, не входящую, однако, ни в какую другую систему того же рода, тогда совокупность соответствующих верований и обрядов составляет определенную религию. По этому определению видно, что религия не связана непременно с одной и той же идеей, не сводится к единственному принципу, который, дифференцируясь соответственно обстоятельствам, к которым он применяется, был бы по своей сути повсюду самотождественным: это целое, образованное из разнообразных и относительно индивидуализированных частей. Каждая однородная группа священных вещей или даже каждая сколько-нибудь значительная священная вещь образуют организующий центр, к которому тяготеет какая-то группа верований и обрядов, особый культ; и нет такой религии, какой бы единообразной она ни была, которая бы не признавала множественность священных явлений. Даже христианство, по крайней мере в его католической форме, допускает существование, помимо личности божества (впрочем, тройственного, как и единого), Святой Девы, ангелов, святых, душ умерших и т.п. Поэтому религия обычно не сводится к единственному культу, но состоит в системе культов, наделенных известной автономией. Эта автономия к тому же изменчива. Иногда они иерархизированы и подчинены какому-нибудь господствующему культу, которым они в конце концов даже поглощаются; случается также, однако, что они просто соседствуют или образуют конфедерацию. Религия, которую мы изучим, представляет нам пример как раз последней организации.

Одновременно становится ясно, что могут существовать группы религиозных явлений, которые не принадлежат ни к одной из устоявшихся религий; дело в том, что они не интегрированы или уже не интегрированы в какую-то религиозную систему. Если одному из культов, о которых только что шла речь, удастся сохраниться в силу особых причин, тогда как целостность, часть которой он составлял, исчезла, то и он выживет лишь в состоянии дезинтеграции. Именно это произошло со множеством аграрных культов, переживших самих

себя в фольклоре. В некоторых случаях это даже не культ, а простая церемония, отдельный обряд, сохранивший свое существование в такой форме⁴⁹).

Хотя это лишь предварительное определение, оно позволяет уже увидеть общие контуры того, как должна ставиться проблема, несомненно господствующая в науке о религиях. Когда думают, что священные существа отличаются от других только большей интенсивностью приписываемой им силы, вопрос о том, как у людей могло возникнуть понятие о них, выглядит довольно просто: достаточно исследовать, каковы те силы, которые своей исключительной энергией могли достаточно сильно поразить человеческий ум, чтобы внушить религиозные чувства. Но если, как мы попытались установить, священные вещи по своей природе отличаются от светских вещей, если сущность их иная, то проблема гораздо сложнее. Тогда следует задаться вопросом о том, что могло заставить человека увидеть в мире два разнородных и несравнимых мира, в то время как ничто в чувственном опыте, казалось бы, не должно было внушать ему идею столь радикальной двойственности.

IV

Это определение, однако, еще не полно, так как оно одинаково подходит к двум категориям фактов, которые, будучи родственными между собой, требуют все же различения - это магия и религия.

Магия также состоит из верований и обрядов. В ней, как и в религии, есть свои мифы и догмы; они лишь более рудиментарны, несомненно потому, что, преследуя утилитарные и технические, она не теряет времени на чистые умозрения. У нее также есть свои церемонии, жертвоприношения, очищения, молитвы, свои песнопения и танцы. Существа, к которым взывает колдун, силы, которые он заставляет действовать, не только по своей природе те же самые, что и силы и существа, к которым обращается религия; очень часто они буквально тождественны. Так, еще в самых неразвитых обществах души умерших - явления главным образом священные, и они являются объектом религиозных обрядов. Но в то

же время они играли значительную роль в магии. В Австралии⁵⁰⁾ и Меланезии⁵¹⁾, в Греции и у христианских народов⁵²⁾ души мертвых, их костные останки, волосы относятся к числу посредников, которым чаще всего пользуется колдун. Демоны также являются распространенным инструментом магической деятельности. Но демоны - это существа, также окруженные запретами; они также отделены, живут в особом мире и часто даже трудно отличить их от богов в собственном смысле⁵³⁾. Впрочем, даже в христианстве не является ли дьявол падшим богом и помимо даже своего происхождения не носит ли он религиозного характера уже благодаря тому только, что ад, надзор за которым ему поручен, составляет необходимую пружину христианской религии? Существуют даже определенные, официально признаваемые божества, к которым обращается колдун. Либо это боги чужого народа; например, греческие маги вводили в игру египетских, ассирийских или еврейских богов. Либо это были даже национальные боги: Геката и Диана были объектами магического культа; Святая Дева, Христос, христианские святые использовались подобным образом христианскими магами⁵⁴⁾.

Следует ли поэтому сказать, что магию невозможно строго отличить от религии; что магия полна религии так же, как и религия магии, и, следовательно, невозможно разделить их и определить одну исключив другую? Этот тезис, однако, трудно отстаивать вследствие явного отвращения религии к магии и взаимной враждебности магии к религии. Магия доставляет нечто вроде профессионального удовольствия процессу профанации святых вещей⁵⁵⁾: «обрядах она является противовесом религиозным церемониям⁵⁶⁾. Со своей стороны, религия, хотя и не всегда осуждала и запрещала магические обряды, в целом смотрела на них неблагосклонно. Как отмечают Юбер и Мосс, в приемах, применяемых колдуном, есть нечто глубоко антирелигиозное⁵⁷⁾. Таким образом, какие бы связи ни существовали между этими двумя видами институтов, они не могут не противостоять друг другу в некоторых отношениях; обнаружить, в чем они различаются, тем

более необходимо, что мы хотим ограничить наше исследование религией и остановиться в том пункте, где начинается магия.

Вот как можно провести линию демаркации между этими двумя областями.

Собственно религиозные верования всегда являются общими для определенной группы, которая открыто признает свою приверженность им и связанным с ними обрядами. Они не только допускаются всеми членами данной группы в качестве личного дела, но они являются делом группы и создают ее единство. Составляющие ее индивиды чувствуют себя связанными между собой уже тем только, что у них общая вера. Общество, члены которого едины потому, что они одинаково представляют себе священный мир и его отношение со светским миром и потому, что они выражают это общее представление в одинаковых действиях, - это то, что называют Церковью. Ведь мы не встречаем в истории религии без церкви. Церковь либо узконациональна, либо простирается над границами; либо она охватывает весь народ целиком (Рим, Афины, древнееврейский народ), либо лишь его часть (христианские общества со времени утверждения протестантизма); либо она управляется корпусом священников, либо она почти полностью лишена всякого специально уполномоченного органа⁵⁸). Но повсюду, где мы наблюдаем религиозную жизнь, она имеет своим субстратом определенную группу. Даже так называемые частные культы, такие как семейный или корпоративный, удовлетворяют этому условию, так как ритуалы в них всегда совершаются группой: семьей или корпорацией. И к тому же, подобно тому как эти частные религии чаще всего суть лишь специфические формы более широкой религии, охватывающей жизнь в целом⁵⁹), эти ограниченные церкви в действительности суть лишь часовни в более обширной церкви, которая как раз по причине более широкого распространения в большей мере заслуживает этого наименования⁶⁰).

Совершенно иначе обстоит дело с магией. Несомненно, магические верования имеют некоторое распространение; чаще всего они рассеяны в широких слоях населения, и существуют даже

народы, где они насчитывают не меньше последователей, чем собственно религия. Но они не имеют своим результатом связь между собой исповедующих их людей и их объединение в одной группе, живущей одной и той же жизнью. Не существует магической церкви. Между магом и обращающимися к нему индивидами, как и между самими индивидами, нет длительных связей, которые бы делали их членами одного и того же нравственного организма, близкого тому, который образуют верующие в одного и того же бога, приверженцы одного и того же культа. У мага есть своя клиентура, а не Церковь, и его клиенты могут вполне не иметь между собой никаких отношений, вплоть до того, что могут не знать друг друга. Даже те отношения, которые они поддерживают с ним, обычно бывают случайными и поверхностными; они совершенно похожи на отношения больного с его врачом. Официальный и публичный характер, которым он иногда наделяется, ничего не меняет в этой ситуации; тот факт, что он исполняет свои функции при ярком свете дня, не соединяет его более регулярным и длительным образом с теми, кто прибегает к его услугам.

Правда, в некоторых случаях маги образуют между собой общества: случается, что они собираются более или менее периодически, чтобы совершать вместе определенные обряды. Известно, какое место занимают сборища ведьм в европейском фольклоре. Но прежде всего следует отметить, что эти объединения никоим образом не обязательны для функционирования магии; они к тому же редки и являются скорее исключениями. Колдун, чтобы заниматься своим искусством, отнюдь не нуждается в своих собратьях. Он скорее одиночка; как правило, он не ищет общества, а бежит от него. "Даже в отношении своих коллег, он всегда себе на уме"⁶¹). Религия, наоборот, неотделима от идеи церкви. В этом первом отношении между магией и религией уже есть существенное различие. Кроме того, и это особенно важно, магические общества такого рода, если они образуются, никогда не охватывают и далеко не охватывают всех приверженцев магии, но только магов; миряне, если можно так выразиться, т.е. те, в пользу которых совершаются обряды, те, в конечном счете, кто представляет верующих

регулярных культов, из них исключены. Но маг для магии - то же, что священник для религии, а коллегия священников - не церковь, так же как и религиозная конгрегация, которая под сенью монастыря посвятила бы какому-нибудь святому особый культ. Церковь - это не просто жреческое братство; это нравственная община, образованная всеми верующими одной и той же веры, как ее последователями, так и священниками. Во всякой общине такого рода магия обычно отсутствует⁶²).

Но если ввести таким образом понятие церкви в определение религии, то не исключим ли мы тем самым из него индивидуальные религии, которые индивид устанавливает для самого себя и которым он служит только для себя? Ведь почти нет такого общества, где бы они не встречались. Каждый оджибве, как мы увидим далее, имеет своего личного маниту, которого он сам себе выбирает и по отношению к которому он выполняет особые религиозные обязанности; у меланезийца с острова Банкс есть свой таманю⁶³), у римлянина - свой genius⁶⁴), у христианина - свой святой покровитель и свой ангел-хранитель и т.д. Все эти культы, по определению, выглядят совершенно независимыми от понятия группы. И эти индивидуальные религии не только очень часто встречаются в истории: некоторые задаются теперь вопросом, не призваны ли они стать ведущей формой религиозной жизни и не наступит ли день, когда не будет больше другого культа, кроме того, который каждый свободно выберет себе в глубине души⁶⁵).

Но если, оставив пока в стороне эти спекуляции по поводу будущего, мы ограничимся рассмотрением религий в том виде, как они встречаются в прошлом и в настоящее время, то выяснится с полной очевидностью, что эти индивидуальные культы образуют не особые и самостоятельные религиозные системы, а просто отдельные аспекты религии, общей для всей церкви, в которой участвуют индивиды. Святой покровитель христианина выбирается из официального перечня святых, признанных католической церковью, и канонические правила предписывают также, как каждый верующий должен исполнять этот особый культ. Точно так же

представление о том, что у каждого человека непременно есть дух-покровитель, в различных формах составляет основу множества американских религий, как и римской (если ограничиться только этими двумя примерами). Ведь это представление, как мы увидим далее, тесно связано с идеей души, а идея души не относится к тем, которые могут быть целиком представлены личному произволу отдельных лиц. Словом, именно церковь, членом которой он является, учит индивида тому, что представляют собой эти личные боги, какова их роль, как он должен вступать в отношения с ними, как он должен их почитать. Если методично анализировать учения этой церкви, какой бы она ни была, в какой-то момент сталкиваешься с теми из них, которые касаются этих специфических культов. Стало быть, здесь нет двух религий различных и противоположным образом направленных типов; с обеих сторон это одни и те же идеи и принципы, применяемые в одних случаях к обстоятельствам, затрагивающим группу в целом, в других - жизнь индивида. Связь между ними даже настолько тесна, что у некоторых народов⁶⁶⁾ церемонии, в ходе которых верующий в первый раз вступает в сношение со своим духом-покровителем, смешиваются с обрядами, общественный характер которых неоспорим, а именно с обрядами инициации.

Остаются современные устремления к религии, которая бы целиком состояла из внутренних и субъективных состояний и свободно строилась бы каждым из нас. Но как бы реальны они ни были, они не могут затронуть наше определение, так как оно может применяться только к уже совершившимся, реализованным фактам, а не к неясным возможностям. Можно определить религии такими, каковы они суть или какими они были, а не такими, какими они стремятся стать более или менее неопределенно. Возможно, что этот религиозный индивидуализм призван перейти в факты; но чтобы иметь возможность сказать, в какой мере нужно уже знать, что есть религия, из каких элементов она состоит, от каких причин она происходит, какую функцию она выполняет, - все те вопросы, решение которых невозможно предвосхитить, пока мы не

переступили порог исследования. Только в конце этого исследования мы сможем попытаться предвосхитить будущее.

Итак, мы приходим к следующему определению: религия - это единая система верований и действий, относящихся к священным, т.е. к отделенным, запрещенным вещам; верований и действий, объединяющих в одну нравственную общину, называемую церковью, всех тех, кто им привержен. Второй элемент, присутствующий, таким образом, в нашем определении, не менее важен, чем первый, ибо, показывая, что идея религии неотделима от идеи церкви, он сразу готовит к пониманию того, что религия должна быть явлением главным образом коллективным⁶⁷⁾.

Сноски

1) Мы уже попытались определить религиозное явление в работе, которую опубликовал *L'Année sociologique* (т III, p. 1, etc.). Данное нами тогда определение отличается, как будет видно далее, от того определения, которое мы предлагаем теперь. В конце этой главы (с. 75. прим.) мы объясняем причины, побудившие нас внести эти изменения, которые, впрочем, никоим образом не влияют существенно на понимание фактов.

2) См. выше, с.10, Мы не будем больше обосновывать ни необходимости этих предварительных определений, ни их способов. Изложение этого можно найти в нашей работе "*Les regles de la methode sociologique*". p. 43, etc. - Ср.: *Le Suicide*, p. 1, etc. (Paris, F. Alcan).

3) *Premiers principes*, p. 38-39 (Paris, F.Alcan).

4) *Introduction a la science des religions*, p. 17. Ср.: *Origine et developpement de la religion*, p. 21.

5) Тот же дух обнаруживается и в схоластическую эпоху, о чем свидетельствует формула, которой определяется философия этого периода: "*Fides quaerens intellectum*".

6) *Introduction to the History of Religion*, p. 15, etc.

7) *Introduction to the History of Religion*, p. 23.

8) См. кн. III, гл.II.

9) *Prolegomenes a l'histoire des religions*, p. 34.

10) *La civilisation primitive*, I, p. 491.

11) Начиная с первого издания "*Golden Bough*", I, p. 30-32.

12) Особенно Спенсер и Гиллен и даже Пресс, называющий магическими все религиозные индивидуализированные силы.

13) Burnouf. Introduction a l'histoire du bouddhisme indien, 2nd ed., а.464. Последнее слово в цитированном тексте означает, что буддизм не допускает даже существования вечной Природы.

14) Barth. The religions of India, p. 110.

15) Oldenberg. Le Bouddha, p.51 (P., F.Alcan).

16) Ibid., p. 214, 318. Ср.: Kern, Histoire du bouddhisme dans l'Inde, I, p. 389, etc.

17) Oldenberg, p. 258; Barth, p. 110.

18) Oldenberg, p. 314.

19) Barth, p. 109. "у меня есть внутреннее убеждение, - говорит также Бюрнуф, - что Шакья не встретил бы вокруг себя Пантеон, густо населенный богами, имена которых я привел, у него не было бы никакой нужды изобретать их" (Introduction a l'histoire du bouddhisme indien, p. 119).

20) Burnouf. Op. cit., p. 117.

21) Kern. Op. cit., I, p. 289.

22) "Повсеместно признаваемая в Индии вера в то, что великая святость непременно сопровождается сверхъестественными способностями, - вот единственная опора, которую он (Шакья) должен был найти в умах". Burnouf, p. 119.

23) Burnouf, p. 120.

24) Burnouf, p. 107.

25) Ibid, p. 302.

26) Kern высказывается об этом следующим образом: "В некоторых отношениях он - человек; в некоторых отношениях он - не человек; в некоторых отношениях он - ни то, ни другое" (Op. cit., I, p. 290).

27) "Представление о том, что божественный вождь Общины не отсутствует среди своих, но остается среди них реально в качестве их учителя и царя, так что культ есть и что иное, как выражение непрерывности этой совместной жизни - это представление совершенно чуждо буддистам. Их учитель - в Нирване; если бы его приверженцы взывали к нему, он бы их не мог услышать". Oldenberg, p. 368.

28) "Буддистская доктрина во всех ее основных чертах могла бы существовать в том виде, в каком она существует в действительности, и понятие о Будде могло бы в ней совершенно отсутствовать", Oldenberg, p. 322. И то, что говорится об историческом Будде, применимо также ко всем буддам мифологическим.

29) См. о том же: Max Müller. Natural Religion, p. 103, etc.↓

30) Op. cit., p. 146.

31) Barth., in: Encyclopedie des sciences religieuses, VI, p. 348.

32) Le Bouddha, p. 51.

33) I, Самариты, 21, 6.

34) Левит, XII.

35) Второзаконие, XXII, 10 и 11.

36) *La religion vedique*, I, p. 122.

37) *Ibid.*, p. 133.

38) "Ни один текст, - говорит Бергэнъ, - не свидетельствует лучше об осознании магического воздействия человека на небесные воды, чем стих X, 32, 7, в котором эта вера выражена в общих понятиях, применимых к современному человеку так же, как к его реальным или мифологическим предкам: "Невежда обратился с вопросом к ученому; обученный последним, он действует, и вот польза обучения: он добивается быстрого течения" (p. 137).

39) *Ibid.*, p. 139.

40) Другие примеры можно найти в статье: Hubert. *Magia. Dictionnaire des Antiquites*, VI, p. 1509.

41) Если не считать мудрецов, святых, которые эти истины реализуют на практике и священны по этой причине.

42) Это не значит, что эти отношения не могут приобретать религиозный характер. Но он не присущ им с необходимостью.

43) Schultze. *Fetischismus*, S. 129.

44) Примеры таких обычаёв можно найти в книге: Frazer. *Golden Bough*, 2 ed., I, p. 81, etc.

45) Концепция, согласно которой светское противостоит священному как иррациональное рациональному, постижимое таинственному, - это лишь одна из форм, в которых выражается эта оппозиция. Когда наука сформировалась, она приняла светский характер, главным образом с точки зрения христианских религий; в дальнейшем стало казаться, что она не может применяться к священным явлениям.

46) См.: Frazer. *On Some Ceremonies of the Central Australia Tribes*. In: *Australian Association for the Advancement of science*, 1901, p. 313, etc. Такое представление, впрочем, распространено чрезвычайно широко. В Индии простое участие в акте жертвоприношения имеет те же последствия; жертвователю уже тем, что он входит в круг священных вещей, меняет свою личность (См.: Hubert et Mauss. *Essai sur le sacrifice*, in *Annales sociologiques*, II, p. 101).

47) См. выше то, что сказано нами об инициации, с. 61-62.

48) Мы сами покажем далее, как, например, некоторые виды священных явлений, между которыми существует несовместимость, исключают друг друга так же, как священное исключает светское (кн. II, гл. I, § 2).

49) Таковы, например, некоторые брачные или траурные обряды.

50) См.: Spencer and Gillen. *Native Tribes of Central Australia*, p. 534, etc.; *Northern Tribes of Central Australia*, p. 463; Havitt. *Native Tribes of South-East Australia*, p. 359-361.

51) См.: Codrington. *The Melanesians*, ch. XII.

52) См.: Hubert. *Magia. Dictionnaire des Antiquites*.

⁵³⁾ Например, в Меланезии тиндало - это дух то религиозный, то магический (Codrington, p. 125, etc.; p. 194, etc.).

⁵⁴⁾ См.: Hubert et Mauss. Theorie generale de lamagie, in Annee sociologique, T, VII, p. 83-84.

⁵⁵⁾ Например, подвергают осквернению облатку во время черной мессы.

⁵⁶⁾ Поворачиваются спиной к алтарю или ходят у алтаря, начиная с левой стороны вместо правой.

⁵⁷⁾ Loc. cit., p. 19.

⁵⁸⁾ Несомненно, редко случается, чтобы каждая церемония не имела своего руководителя в момент, когда она совершается; даже в наиболее примитивно организованных обществах обычно есть люди, которые благодаря своей важной социальной роли оказывают руководящее воздействие на религиозную жизнь (например, вожди локальных групп в некоторых австралийских обществах). Но предоставление этих полномочий еще очень неопределенно.

⁵⁹⁾ В Афинах боги, к которым обращен семейный культ, - это лишь специализированные формы богов полиса *Ζεὺς καὶ Ἥρας*, *Ζεὺς Ἐρχετος*. Точно так же в средние века покровителями братств являются календарные святые.

⁶⁰⁾ Наименование церкви применяется обычно только к группе, общие верования которой относятся к кругу менее специфических явлений.

⁶¹⁾ Hubert et Mauss. Loc. cit., p. 18.

⁶²⁾ Робертсон Смит показал уже, что магия противостоит религии как индивидуальное - социальному (The Religion of the semites, 2 ed., p.264-265). Впрочем, различая таким образом магию и религию, мы не видим между ними качественного различия. Границы между двумя областями часто размыты.

⁶³⁾ Codrington, in: Transaction and Proceeding of the royal society of victoria, XVI, p.136.

⁶⁴⁾ Negrioli. Dei Lenii presso i Romani.

⁶⁵⁾ К такому выводу приходит Спенсер в работе "Ecclesiastical Institutions" (chXVI). Тот же вывод делают Сабатье (Esquisse d'une philosophie de la religion d'apres la psychologie et l'histoire) и вся школа, к которой он принадлежит.

⁶⁶⁾ Особенно у многочисленных индейских народов Северной Америки.

⁶⁷⁾ Именно этим наше нынешнее определение примыкает к тому, которое мы некогда предложили в журнале "L'Annee sociologique". В указанной работе мы определили религиозные верования исключительно их обязательным характером; но эта обязательность проистекает очевидно из того (и мы это показали), что данные верования являются делом группы, которая навязывает их своим членам. Оба определения, таким образом, частично друг друга перекрывают. Если мы сочли необходимым предложить новое определение, то потому, что первое было слишком формальным и почти полностью игнорировало содержание религиозных

представлений. В последующих дискуссиях мы увидим, в чем польза того, чтобы сразу выявить характерную особенность этого содержания. Кроме того, хотя отмеченный обязательный характер действительно составляет характерную черту религиозных верований, он содержит бесконечное число степеней; следовательно, бывают случаи, когда его нелегко уловить. Отсюда трудности и препятствия, от которых мы себя избавляем, заменяя этот критерий критерием, применяемым выше.

ЗИММЕЛЬ Г.
РЕЛИГИЯ: СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ЭТЮД.
М., 1909. - Из содерж. гл. Ш и гл. У. - С. 32-51, с. 68-82.
(Перевод М.Бедоносова и О.Лямбек)

Г л а в а Ш

Если начать проследивать по отдельности рассмотренные до сих пор лишь издалека аналогии социального и религиозного поведения, становится ясным, что я разумею под аналогией: не случайное сходство независимых друг от друга явлений, но единство в той или иной душевной категории, которая один раз до конца себя обнаруживает на материале человеческих взаимодействий, другой раз - и притом не преобразуя, а непосредственно созидая - проявляет одни и те же импульсы на совершенно самобытных образованиях; имманентность одних, трансцендентность других явлений суть только различия материала, схватываемого основной функцией религиозности. Рассмотрю сперва в е р у, которую принято считать существенным и специфическим элементом религии, ее субстанцией и для познания которой прежде всего необходимо разграничение ее от того, что называют верой в теоретическом смысле. Вера в интеллектуальном смысле стоит в одном ряду с знанием, просто как низшая ступень его, она есть приятие истины на тех же основаниях, на которых мы утверждаем свое знание, лишь с разницей в силе, количественной разницей. Так, метафизические или теоретико-познавательные исследования могут привести нас к тому, что

существование Бога признается нами за вероятную и при некоторых обстоятельствах необходимую гипотезу. Тогда мы верим в него, как верят в существование светового эфира или атомистическую структуру материи. Непосредственно же мы чувствуем, что когда человек религиозный говорит: я верую в Бога, под этим подразумевается еще нечто другое, чем известное признание за истину его существования. Этим сказано не только то, что существование это, хотя и не строго доказуемое, все же признается; нет, этим обозначается определенное внутреннее отношение к нему, направление жизни в соответствии с ним. Убеждение в его существовании, как и в какой-либо иной реальности, - только одна сторона или теоретическое выражение для того субъективного состояния души, которое непосредственно подразумевается под словами, что веруют в Бога. Содержащийся в этой формуле с т р о й религиозной души есть тот родник, из которого, несмотря на все доказательства или вероятности противного, постоянно вновь протекает теоретическая вера в существование Бога.

Своеобразным толкованием такого значения "веры" служит дальше то обстоятельство, что и между людьми существует взаимоотношение с тем же именем; формула "мы верим" в кого-либо" ведь и здесь не должна означать, что мы верим в существование данного лица, не имеет здесь места и более близкое определение, в чем же собственно состоит наша вера в другого или относительно него. То выражение, что мы попросту "верим в кого-либо": дитя - в родителей, подчиненный - в начальника, друг - в своего друга, отдельный человек - в свой народ, влюбленный - в свою возлюбленную, подданный - во властителя - этим выражением обозначается совершенно специфический психологический факт. Вера в действительность отдельных качеств в таких предметах нашей веры является лишь своего рода расчленением или следствием этого основоотношения, знаменующего собою настроение всего человека по отношению к другому. Разыгрываясь в области, стоящей по ту сторону вопроса о доказательстве и опровержении, такая вера в человека бесчисленное число раз переживает в величайшей степени

обоснованные с объективной точки зрения подозрения, когда ясно до очевидности, как недостойн тот, в кого верят. Это и есть р е л и г и о з н а я вера, выступающая здесь в отношении человека к человеку. Вера в Бога есть именно эта, направленная вовне с субъектом его принадлежность, освобожденная от своего эмпирического предмета и своих относительных размеров, из себя одной создающая свой объект и доводящая его поэтому до абсолютных размеров. Социологическая и трансцендентная форма этой веры прежде всего для самого субъекта имеет аналогичные последствия. Справедливо подчеркивалось, какую силу и какое спокойствие, какую нравственную устойчивость и какое превосходство над оковами низменной жизни приносит с собой вера в Божественное, совершенно независимо от объективной действительности ее предмета. Вера и есть именно такое состояние души, которое, правда, соприкасается со вне ее стоящим, но владеет этим касательством, как внутренним признаком, ему самому свойственным. Хотя душа почерпает в самой себе силы, позволяющие ей подняться, но благодаря тому, что она заставляет их проходить через точку веры в Бога, они приобретают более концентрированную и продуктивную форму; она противопоставляет свои силы себе самой и вследствие этого, а также благодаря обратному поглощению их в этой форме она может дать им дорасти до обычно недостижимых ценных результатов. Этот оригинальный и целесообразный распорядок, к которому вера в религиозном смысле клонит проявления душевной энергии, может также установиться, когда эта вера направлена человеком на человека. Вера в известного человека, хоть и не оправдываемая с объективной точки зрения, имеет огромное преимущество оживлять и собирать воедино в нашей душе многое такое, что иначе осталось бы несознанным или недействительным. Известный человек утешает нас, выставляя банальные доводы, но мы верим, что он говорит самое лучшее и правильное, и этим самым он извлекает из нашей души то, что в действительные моменты утешения лежит в ней скрытым. Он поддерживает нас в горе половинчатыми и ложно направленными

средствами, но так как мы верим в эту поддержку, мы и в себе самих обретаем новое мужество и силу. Он доказывает нам что-либо с помощью плохих аргументов, но так как мы теперь принимаем это за истину, в нашем сознании выступают само собой действительно доказательные доводы. Конечно, мы украшаем того, в кого верим, часто только нашими собственными драгоценными качествами; но оказываемая нам услуга с его стороны состоит в том, что мы вообще выкапываем эти наши сокровища. Наконец, есть собирательная форма того же образца: вера человека в себя самого. На этом случае веры становится всего очевиднее, что все отдельные разновидности ее содержания суть только комбинации, с помощью которых отдельные случаи реализуют основное настроение души. Когда мы верим в другого человека или в Бога, это означает, что беспокойство и неуверенность, чувствовать которые наш общий удел, направляясь на эти именно существа, уступили свое место твердости: представление о них - успокоительное средство при колебаниях души в ту или иную сторону, а что мы в отдельном случае "полагаемся на них" - так это есть проектирование того чувства уверенности, которое характеризует наше душевное состояние благодаря воздействию их образа. Как раз такое же значение имеет вера в нас самих: основанные в конечном счете на чувстве нашего Я спокойствие и уверенность ясно выражены в том представлении, что это наше Я при всякой встреченной им обстановке будет победоносно выдержано и проведено. Вера в Бога и вера в себя самого благодаря тождественности основного тона душевного расположения в том и другом случае придают человеку часто совершенно одинаковую жизнерадостную уравновешенность, одинаковое доверие к будущему, одинаково легко заменяют только что поверженный во прах кумир новой надеждой. Итак, вера в себя самого, на сколь многие ложные пути она ни вела бы нас и как бы дорого она ни продавала нам самочувствие, опережающее наши действия, она все-таки заключает в себе такие же элементы целесообразности, что и вера в других. Сколь много мы можем лишь потому, что мы верим, что в состоянии это сделать; как часто дарование развивается до крайних своих

пределов только благодаря тому, что, на наш взгляд, эти пределы положены еще гораздо дальше; как часто кто-либо из нас поступает при случае подобающим образом из-за известного "noblesse oblige" - поведения, на которое его уполномочивают отнюдь не его личные качества, а исключительно его вера в эти качества. Практическая вера является для души основным тоном ее расположения, социологичным по самой своей сути, т.е. проявляющим себя на деле, как отношение к существу, противостоящему нашему Я. Возможность этой веры для человека и по отношению к себе самому покоится на его способности расщепляться на субъект и объект, противопоставлять себя себе же, как и третьему лицу, - способности, которая не находит себе аналогии ни в одном из других известных нам явлений мира и служит основой всего нашего образа мышления. Что последствия веры в наше Я, в другого, в Бога столь родственны между собой, это просто вытекает из того, что все они по своему социологическому объекту - лишь различные выражения одного и того же душевного настроения.

Еще совсем не исследовано, какое собственно социальное значение имеет эта религиозная вера помимо ее индивидуального значения; но для меня ясно, что без нее общество, как мы его знаем, не существовало бы. Наша крепкая вера в какого-нибудь человека или в какую-нибудь группу людей вне всякой зависимости от доказательств, часто вопреки всякому доказательству, - одна из прочнейших связей, сцепляющих общество. Послушание, например, в бесчисленном количестве случаев опирается не на определенное признание права и превосходства другого, также и не на любовь и покорность, но на "веру" в могущество, заслуги, непреодолимость и доброту другого, на ту веру, которая ведь никоим образом не является лишь теоретической предпосылкой гипотетического характера, но совершенно своеобразным, вырастающим среди людей, душевным настроением. Вера эта также отнюдь не исчерпывается теми отдельными качествами, которые представляются ей ценностями ее предмета; ведь такое содержание относительно случайно; ведь в нем воплощается и поддается словесному

определению и формальное настроение, и склонность к другому, именно то, что и называется верой в него. Как социологическая сила, она сплетается, конечно, со всевозможными другими связующими силами знания, воли и соответствия чувств, между тем как в вере в Бога она представляется в чистой, самодовлеющей форме - возвеличение во всей полноте, которое одно, так сказать, только и делает для нас видимым ее суть в указанных низших и смешанных явлениях. В этой вере в Бога процесс "верования в кого-нибудь" отделился от связи с социальным своим подобием; свой объект он и по содержанию создал из себя, между тем как в своей социальной деятельности он находит предмет, уже данный в других сочетаниях. Религиозной же делается эта вера не только вследствие ее протяжения вплоть до трансцендентного, каковое протяжение скорее является лишь мерой и способом выражения ее, но она уже оказывается таковою в ее социологической форме. Синтезируя замкнутость и растяжимость нашего Я, дальноркость и слепоту, произвол и зависимость, дарение и принятие, синтезируя все это, заложенное в нашем Я, вера эта образует отрез религиозной плоскости, на которую проектируются отношения людей между собою и которая это название вместе с популярным пониманием ее, но отнюдь не свою суть, заимствует исключительно от трансцендентных, вписанных в нее и, конечно, наиболее чисто обнаруживающих ее структуру контуров.

Можно бы выразиться так: Бог есть просто-напросто предмет веры. В нем верующий дает выкристаллизовываться без отклонения и разъединения сил корней этой функции. Из этого источника, из цельной и первичной душевной энергии, поскольку она стоит еще по ту сторону ее единичных и таким образом всегда относительных применений, вырастает характер абсолютного в представлении о Боге. И вследствие этого функция веры стоит в одном ряду со многими другими душевными функциями, которые дают выделиться в религиозную субстанцию только тому, что носит в них самый общий характер, - только не расчлененной, только не стесненной никаким отдельным содержанием сил. Так, Бог в христианстве есть

предмет любви вообще. Все те особые качества людей и вещей, через которые именно эта определенная идея Бога позволяет осуществиться возможным проявлениям нашей любви к нему, придают любви особенную окраску, наряду с чем любовь к другим занимает место, словно другой отдельный случай одного и того же общего понятия: любовь же к другому есть другая любовь. Благодаря этому любовь к какому-нибудь эмпирическому предмету, сколь ни остается, конечно, явлением, происходящим внутри любящего, а все-таки в известной мере является продуктом, получившимся из проявлений его энергии и качеств ее предмета. Но так как Бог дан душе не эмпирически, так как он предстает перед нею не как дифференцированное отдельное существо, то он есть чистый продукт любовной энергии вообще, в которой пребывают еще неразделенными ее разветвления, в других случаях предназначенные к осуществлению через отдельные стороны объектов. В этом же смысле Бог является также предметом исканий вообще. Та неутомимость внутренней жизни, которая без перерыва стремится к изменению предметов представления, имеет в нем абсолютный предмет; в нем не ищется уже больше отдельный предмет, в последнем случае мы всегда имеем дело с отдельным исканием, но искание, как таковое, находит в нем свою цель. Ему соответствует другое, более глубокое течение, поток исканий, стремлений "туда, вдаль", тревоги, в отношении которой всякое отдельное желание перемены есть только явление или часть ее. Так как Бог есть "цель вообще", он есть именно цель искания вообще. В этом сказывается также более глубокий смысл его происхождения, как превращенный в абсолют стимул причинности. В пределах эмпирического этот стимул связан всегда с отдельным содержанием, как особое построение, в котором специфический материал и форма причинности срослись в одно целое. Но поскольку стимул причинности действует без такого единичного толчка, не сосредоточивается на чем-либо единично данном, но воспроизводит свой объект как чистую функцию, объектом этим является нечто абсолютно общее; как нерасчлененная энергия, этот

стимул может избрать своим содержанием только причину бытия вообще. Когда схоластика определяет Бога *Ens perfectissimum*¹⁾ как то существо, которое стоит выше всякого ограничения и отграничения, этот взгляд объективирует происхождение представления о нем из того, что мы действительно можем назвать абсолютным элементом в нашей душе: из ее чистых, только из себя самих действующих функций, которые не подверглись специализации со стороны вызывающего их единичного предмета. Если он именуется "сама любовь", то с этой точки зрения это настолько же справедливо относительно него, насколько это справедливо относительно субъекта и поскольку он поглотил в себя происходящее в последнем: Бог не отдельный предмет любви, но он проистекает по своей, хотя никогда беспрепятственно не реализованной идее, из любовного импульса в его чистейшей форме, как бы из абсолюта любви, стоящего вне относительных, т.е. чрез посредство единичных объектов низведенных до относительности форм. Через это устанавливается его психологическое отношение к органически общественным явлениям среди людей. Все функции, как любовь и вера, страстное томление и преданность, протягивают со стороны субъекта, в качестве побуждений которого они выступают, соединительные нити к другим субъектам, сеть общества сплетается из бесчисленных дифференциалов этих функций; они как бы априорные формы, которые путем индивидуальной инициативы дают в результате эмпирические, социально-психические отдельные явления. Но как только они действуют в своей первоначальной частоте, свободные от ограничения со стороны какого-либо предмета, то абсолютный религиозный предмет является их целью и продуктом. Как в объективном религиозном представлении отдельные отрывки и события действительности относятся к божественному Бытию как к своему абсолютному, единому в себе, совмещающему в себе их противоречия источнику, так многообразно индивидуализированные импульсы, социологически связующие между собою наши души, психологически относятся к непрерывно действующему, представляющему собою нечто общее для этих

расщеплений основному импульсу, который - притом каждый раз на своем языке - ставит абсолютизм человека в религиозное отношение к абсолюту бытия.

Второе понятие, в котором общественные и религиозные феномены обнаруживают сходственные формы, так что социальная форма склонна к религиозной окраске, а религиозная представляется как символ и превращение в абсолюте переюй, - это единство. Беспорядочная масса вещей, из которой лишь там и сям выплывает пара связанных причинностью явлений, дает для более примитивных эпох одну лишь единственную возможность воспринимать многосложное как нечто единое, именно в виде социальной группы. Сознание единства последней должно развиваться в ней благодаря двойному контрасту: прежде всего благодаря враждебному ограничению ее от других групп. Общие оборонительные и наступательные действия против конкурентов из-за места на жизненном поприще есть одно из самых действенных средств реализовать сплочение групповых элементов и внедрить в них сознание этого. Единство возникает очень часто, по крайней мере для сознания, не изнутри, но благодаря давлению извне, вследствие практической необходимости этой формы гарантии, в значительной степени также благодаря доказанному на деле, ясному представлению разных внешних инстанций о том, что данный комплекс существ есть именно нечто единое. Во-вторых, характерным признаком единства группы является ее отношение к ее особям. Как раз потому, что последние отделимы друг от друга и обладают самостоятельной подвижностью, так как они в известной мере свободны и сами за себя отвечают, выросшее из их совокупности образование сознается как единство. Как раз потому, что отдельное лицо чувствует, что оно есть нечто само по себе, тем рельефнее должна выделяться объединяющая сила, связующая его с другими: будь это так, что он в своей покорности перед нею чувствует, что жизнь в ее совокупности перекрещивает его существование, будь это и так, что, находясь в оппозиции к ней, он видит во всем противостоящую ему партию. Что свобода индивида

стремится уклониться от единства с целым, что даже в самых тесных и наивных сочетаниях осуществление этого единства не так уже само собою понятно, как единство организма в его составных частях, - именно это-то и должно его вдвинуть в сознание в качестве особой формы или энергии бытия. Если примитивные соединения так часто являются организованными по десятиричной системе, это, следует полагать, есть намек на то, что взаимоотношение групповых элементов имеет сходство с взаимоотношением пальцев: относительная свобода и способность самостоятельного движения отдельного члена, который все же соединен с другими в единстве взаимодействия и нераздельности существования. Так как всякая социальная жизнь есть взаимодействие, оно именно вследствие этого и единство; ведь в самом деле, что же иное и называется единством, как не то, что многое взаимно связано и судьба всякого элемента не оставляет незатронутым ни одного из других.

Групповой синтез есть прототип схваченного чувствами и сознанием единства за пределами единства личности, и его своеобразная форма отражается или отчеканивается в религиозном единстве бытия, питаемом понятиями о Божестве. К этой связи приводит нас прежде всего рассмотрение религиозной группировки. Достаточно известен тот факт, что в ранних культурах (включая так называемый докультурный период) вообще не встречается ни одной группировки продолжительного и органического характера, которая не была бы обществом, основанным на культе. Еще во времена римских императоров, когда сильная корпоративная тенденция создала бесчисленное множество гильдий, является характерным, что каждая из последних имеет, по-видимому, особенный религиозный отпечаток. Будь эта гильдия составлена из купцов или актеров, из носильщиков или врачей, всякий раз она ставит себя под защиту особого божества или имеет "гения", она владеет храмом или, по крайней мере, алтарем. Не отдельный член, но группа, как таковая, состоит под покровительством определенного бога, и именно такая группа указывает на то, что это и есть е д и н с т в о, выражающееся в Боге, что поверх голов индивидов, удерживает их

вместе. Бог есть, так сказать, имя для социологического единства, которое в зависимости от того, насколько и как глубоко оно переживалось само и для себя вызывало специфическую реакцию набожного настроения. Не менее значительна роль, которую играет в раннем христианстве как раз это социологическое е д и н с т в о. Его значение растет и перевешивает религиозные по содержанию ценности. Когда в III столетии возник горячий спор из-за вопроса, должны ли быть приняты обратно отпавшие во время преследований христиане, и римский епископ был за решение его в положительном смысле, более строгая партия избрала тут себе епископа, против качеств которого нельзя было ничего возразить; не было также сомнения, что религиозная последовательность, внутренняя чистота церкви требовали исключения отступников или, по крайней мере, предоставления возможности остаться друг с другом всем лицам более строгого образа мыслей в данном вопросе. Между тем Киприан все-таки добился того, что выбор другого епископа был объявлен недействительным, так как требование е д и н с т в а ощущалось безусловно как жизненный интерес церкви. Эту объединяющую форму христианство унаследовало от корпоративного духа, царившего в римскую императорскую эпоху, особенно в более поздний ее период. Единство всех христиан в самой первоначальной его форме - единение всех и каждого из них в любви, вере и надежде - было ведь собственно скорее сосуществование рядом друг с другом одинаково настроенных душ, чем органическое сочетание их друг с другом, было единством, форму которого они только и всего что позаимствовали у окружающего их мира язычников и затем, правда, довели его до неизвестных там силы и углубления. И вот, кажется, как раз через это и получилась та прочная социологическая форма, благодаря которой церковь при крушении античного мира приобрела ценность абсолютного, ценность опоры в надземном, даже непосредственно в Божеском. В христианском учении о спасении не было само по себе основания, почему бы не существовать ряду социологических друг от друга независимых общин, связанных только одним и тем же содержанием в сфере вероучения и мышления. Однако, по-видимому,

сила этого духа очень скоро стала на деле недействительной, раз она не являлась в качестве социально организующего единства. А это последнее было не только, скажем, техническим, средством, чтобы наружным образом гарантировать прочность и силу новой религии, но оно явилось мистической действительностью самого спасения. Благодаря своей всеобъемлющей форме единства церковь явилась как реализация царства Божия, возведенного Иисусом, ценилась как "град Божий", как Ноев ковчег, включающий в себя спасенную общину святых душ, как "тело Христово". Нигде, может быть, не виден так ясно процесс, выяснению которого должны служить эти страницы. Чисто эмпирически-социальная, исторически перенятая форма единства проникается религиозным настроением и вместе с тем является сама из себя как отражение или мистическая действительность трансцендентного единства, чисто религиозного понимания мира как целого. Специфическая религиозная ценность является здесь и причиной, и действием, во всяком случае, с идеальной точки зрения, выражением социологической формы взаимодействия, той формы, которую мы называем единством группы.

Здесь в особенности одна подчиненная этому последнему понятию черта располагает к религиозному его выражению. Что группа составляет единство, это, особенно в более примитивные эпохи, обуславливается или характеризуется отсутствием борьбы и конкуренции внутри ее в противоположность отношению ее к стоящим вне группы. Может быть, нет ни одной другой отдельной области, в которой эта форма лишнего конкуренции сосуществования, согласованность целей и интересов выступали бы так чисто и цельно, как в области религиозной, так что и мирное единство в обычной, групповой жизни кажется, по отношению к последней, переходною ступенью. Ведь последнее все-таки лишь относительно; оно в пределах эмпирического общества постоянно уступает место старанию выключить соискателей одинаковой цели; по возможности, хотя бы даже за счет других, ослабить несоответствие между желаниями и их удовлетворением; по

крайней мерз в самом отличии от других искать масштаб для определения ценности собственных действий и наслаждений. Почти исключительно в религиозной области может получить полное развитие энергия отдельных лиц, не вступающая на путь конкуренции друг с другом, так как, согласно прекрасному изречению Иисуса, для всех есть место в доме Божием. Хотя цель для всех и общая, она все же даст всем возможность достигнуть ее и влечет за собою не взаимное исключение, но, наоборот, сближение. Напоминаю, каким глубокомысленным образом причастие выражает то, что религия хочет достигнуть одинаковой для всех цели одинаковым для всех средством; я напомним первым делом о праздниках, которые обнаруживают с крайнею отчетливостью единство всех охваченных одним и тем же религиозным настроением, начиная с грубых празднеств примитивных религий, где слияние воедино в конце концов выливается обыкновенно в форму половых оргий, вплоть до того чистейшего и выходящего далеко за пределы отдельной группы возгласа: о мире всего мира.

Христианский праздник Рождества дает в принципе универсальное выражение мирному общению, которое местные религии символизируют только для внутренней жизни отдельных групп. Точно так же внутри отдельной группы господствует отсутствие борьбы в той мере, в какой от этого зависит ее объединяющая форма жизни, причем такая мера является чисто частичной и относительной; религия, ограниченная пределами группы, дает этому внутреннему миру освобожденную от таких ограничений форму, которая сказывается в праздниках. Христианские праздники, с наибольшей сознательностью это сказывается в празднике Рождества, возвышают этот мотив мира до чувства отдельного лица, а именно это последнее сливается в своем настроении с таким же настроением всего христианского общества, которое принципиально разламывает все групповые отдельные сочетания. Пусть в исторической действительности это и будет лишь очень несовершенно обоснованным: но своей и д е е христианский праздник приводит к результату, существенному в своем роде, с

социально-психологической точки зрения, именно он абсолютно уничтожает границу, которая обыкновенно отделяет настроение индивида от существующих где-либо еще настроений по их чужести либо противоположности. Социальный принцип отсутствия борьбы переступает вместе с тем грани присущего ему социологически характера и получает в настроении этих религиозных праздников свой позитивный и универсальный символ. Уже в иудейских, равно как и в самых ранних христианских, общинах вошло в обычай, чтобы споры между членами их решались перед собранием общины или выставленными последней третейскими судьями. Ап. Павел указывает, как проговорчиво признавать судьями язычников, к которым относились с презрением. Религиозная община с точки зрения мира является здесь усилением внутреннего группового единства вообще, религия есть, так сказать, мир в субстанции, та застывшая в о д н у идею форма групповой жизни, которую мы называем мирным состоянием. Столкновения могли возникать между верующими как частными лицами, как хозяевами, как насильниками; но между ними как участниками в одном и том же религиозном достоянии мог существовать только мир, и поэтому социальное олицетворение этого достояния - община была также, так сказать, самой логикой указанною инстанцией которая сама приводит все случившиеся в ней конфликты к миру. Дух единения и примирения, исходящий от религии на вселенную, символизируется в том, что "замковый мир", в той или иной мере царящий внутри всякой группы, в группе религиозной достигает своего максимума. Эта последняя представляет до известной степени проводник, через посредство которого социологическая форма единства переходит в абсолютное единство идеи Бога. Эта шкала имеет еще одну ступень, которая много раз характеризует дохристианские эпохи. Дело в том, что в них божество не п р о т и в о п о л а г а е т с я отдельному лицу и его кругу, но оно входит в последний, оно - элемент той жизни, в ее совокупности, которая уделена индивиду. В древнем иудействе, например, Бог в случае жертвоприношения участвует в трапезе, и это представляет собою не только дань. Повсюду существует

родственное отношение между Богом и его почитателями. И везде, где он выступает в качестве родоначальника, в качестве царя, как раз там, где он бог именно данного племени, именно данного города, между тем как другие боги, существование которых так же мало подвергалось сомнению, принадлежали к иным группам, везде тут бог - высший член общины. Он живет в пределах социального единства и в то же время он - выражение его - в качестве такового, он, правда, противостоит отдельному индивиду, но не иначе, как обстоит дело с отцом, в лице которого сосредоточивается семья, или с князем в отношении его подданных, сумму которых он представляет. Своеобразно запутанное социологическое положение таких элементов: быть членами одного круга, который увенчивается ими и соединяет их вместе со всеми остальными членами его в единое целое, но все же противостоят этому единству, в известном смысле, как самостоятельная и преобладающая сила, - таково положение Божества. Поэтому Бог имеет тот характер, с которым он может быть включен в этом смысле в любую форму общества. Пока семитический общественный строй покоился на племенном родстве, Бог был у иудеев, финикийцев, ханаанитян отцом и верующие его детьми; но где появилось политическое единение различных племен, там Бог должен был носить характер царя, так как теперь он мог находиться в пределах целого, на гораздо большем расстоянии, как нечто более абстрактный образ, и это пребывание внутри целого могло, так сказать, технически, принять форму чего-то стоящего над целым.

Однако даже тогда, когда ударение падает всецело на это "над", этим не порывается жизненная связь с данной формой группы. В Греции и Риме, где царская власть рано склонилась перед аристократией, утвердился также и аристократический строй религиозной жизни, множество равноправных богов и их иерархия - чистая, отпрепарированная, лишенная материала хозяйственных, племенных, политических интересов картина одной только формы, в которой живет групповая единица. В Азии, напротив, где царская власть господствовала гораздо дольше, религиозное развитие

направлено к установлению могущественного Божьего монархизма. Да, простая сила племенного единства, господствовавшая у древних арабов в их социальной жизни, была эмбрионом монотеизма. И даже стремление к объединению полов, которое поднимается над половой дифференциацией, образует особый религиозный тип. Психологическое сглаживание противоположностей полов, в значительной мере выступавшее в социальной жизни сирийцев, ассириян и лидийцев, завершилось в представлении о божествах, которые соединяли в себе воедино эти противоположности; сюда относятся: полумужчина Астарты, женщина-мужчина Сандон, бог Солнца Малькарт, обменивающийся с богиней Луны символами пола. Здесь дело не в тривиальной фразе, что человек отражается в своих богах, фразе, которая в своей общей форме и не нуждается в доказательстве. Скорее важно признать, что боги являются не только идеализацией индивидуальных качеств, силы, нравственных или даже безнравственных черт характера, склонностей и потребностей отдельных лиц, но что междуиндивидуальные формы социальной жизни многократно дают религиозным представлениям их содержание. В то время как известного рода единство, каковое понятие является собирательным для взаимодействия элементов, переключивается в область религиозных чувств, вызывает религиозную реакцию, оно освобождается от функционирующей социальным содержанием разного рода жизни; трансцендентный мир есть место, где эта осязаемая в качестве религиозной форма застывает в предметы, подобно тому как объем с его тремя измерениями есть место, в котором осязаемое умом делается предметом. ...

Глава У

Если с точки зрения "царства Божия" дифференциация душ есть все же просто форма, в которой они сливаются в единстве этого царства, есть известная форма, в которой, так сказать, элементы высшего порядка срастаются в это единство, то в таком случае Бог.

наконец, есть просто единство бытия. К пространственно очевидному, равно как и к многообразию в психической сфере, у него как раз это, не передаваемое никаким другим выражением, отношение. Но каково содержание этого понятия? Оно может быть пантеистическим, согласно которому Бог совпадает с существующим в действительности миром. Песчинка, как и человеческое сердце, солнце, как и цветочный бутон, раскрывающийся под его лучами, - они в равной мере и с равным правом - частицы или явления, излучения или образы божеского бытия; то обстоятельство, что последнее живет в них, выражало бы уже некоторую раздельность, заставляло бы предполагать самостоятельность внешней оболочки, которая не являлась бы Богом. Наоборот, каждая частица бытия есть Бог, и поэтому каждая частица эта тождественна по своей истинной сущности со всякой другой. Пантеизм уничтожает разрозненность вещей, как он же уничтожает самостоятельность их существования. О взаимодействии их здесь больше не может быть речи. Метафизическое единство их существа - непосредственное единство, но не единство организма или общества, члены которых обладают им в результате обмена их энергией. Но этот Бог пантеизма не есть Бог религии, ему недостает того объекта, в котором человек нуждается для определения своего религиозного настроения. Любовь и отчужденность, преданность и забвение Бога, близость или отдаленность отношения, каковую возможность заключает в себе вся внутренняя жизнь религии, отпадает прочь, как скоро каждая точка или каждый момент бытия всецело и абсолютно включен в божеское единство. Таким образом, это последнее, насколько оно предмет религии, должно иметь другой смысл. Оно не может быть непосредственно тем же, чем является материальная действительность мира. Но кроме этого понятия единства, которое уничтожает все дифференциации бытия, которое отождествляет все эти дифференциации друг с другом, именно тем, что отождествляет их с Богом, имеется еще только одно: то единство, о котором упомянуто ранее, - единство взаимодействия. Вот это-то мы и называем существом, элементы которого держатся друг за друга

благодаря свойственным им взаимодействующим силам и где судьба каждого в отдельности связана с судьбою каждого другого. Исключительно с этим единством связано в нашей мысли представление о мире как о целом, если только он не истолковывается пантеистически, единство, которое символически и приблизительно обнаруживается в организме и в социальной группе. Итак, если представлять себе Бога как единство бытия, он не может быть не чем иным, как только носителем этой связи, как совокупностью взаимоотношений вещей, из которых он как бы выкристаллизован в особое существо, в ту точку, в которой сходятся все лучи бытия, через которую проходят все соотношения обмена сил и вещей. Бог, как единство, только в таком смысле последнего может быть предметом религии, потому что лишь так он противопоставлен индивиду, стоит вне индивида, как таковсго, возносится далеко выше его. Этого Бога высшей стадии религиозного развития предвосхищают боги, являющиеся для нас представителем групповых сил, даже тогда, когда они политеистически охватывают собою каждый лишь отдельные сферы интересов. Вне христианства боги являются если не исключительно, то все же отчасти или в известном отношении трансцендентными выражениями группового единства и притом именно единства в смысле объединения общественной группы. Конечно, это единство не принадлежит к числу совершенно просто поддающихся анализу категорий; оно относится к той же категории, как и слова короля: "Государство - это я". Ведь и последнее выражение не может обозначать как бы пантеистическое тождество, но лишь то, что силы, образующие государство, т.е. слагающие его материальные условия в свойственную ему его форму, имеют своим центром короля, сказать иначе: личность короля отражает или олицетворяет целиком динамическое единство государства. Процесс мышления, путем которого Бог становится единством вещей, тот же, в силу которого его обозначают просто "любовь", "доброта", "сама справедливость" и которым дополняется ранее затронутое истолкование этого термина. Именем Бога мы обозначаем скорее сами качества, чем обладатели их

Набожное настроение склонно к тому, чтобы продвинуть свои предметы, в которых оно выкристаллизовывалось из всякой эмпирической относительности и ограниченности в абсолютное, так как лишь таким образом они отвечают всей шире и абсолютной полноте, с которыми религиозный экстаз проникает в самую глубину души. Всякая же определенность, мысленно доведенная до абсолютного совершенства, поглощает в некотором роде своего носителя, ничего не оставляет более от того бытия, к которому она первоначально лишь прикоснулась. Как человек, испытывающий большое и по ощущению безграничное страдание, выражается о своем состоянии, как будто он сам весь одно сплошное страдание; все равно как о человеке, вполне подпавшем влиянию страсти, говорят, что он вообще одна сплошная страсть, так и Бог, насколько ему приписывается какое-либо качество в абсолютной мере, является этим качеством как бы в субстанции. Или наоборот: эти определенные феномены, мыслимые в их абсолютной чистоте, являются Богом, как они же по относительной мере и в связи с другим суть эмпирические явления. Таким образом представление о мире как единстве - к доступным нам явлениям это всегда приложимо только в очень несовершенной и фрагментарной степени - берется в своей абсолютности, и так как оно, как нечто безусловное, ничего не имеет наряду с собою, оно есть то самодовлеющее бытие, которое мы и называем Богом: только ограниченное и условное требует носителя, который, кроме этой своей функции, был бы еще чем-либо, был бы бытием; безусловное, свободное от всяких ограничений, сбрасывает эти оковы. Смотри по материалу, на котором сосредоточивается набожное, стремящееся к единству абсолютного настроение, Бог может быть единством вселенной или единством определенного ряда явлений физической природы, или единством группы; социологические воздействия последней дают толчок к образованию вышеуказанного трансцендентного понятия единства в такой же мере, как в первом случае чувство мистической связанности всего бытия, во втором сходство родственных между собою явлений. С точки зрения религиозной культуры христианства

такое происхождение представлении о Боге, в котором божество выступает как доведенное до абсолюта социологическое единство, может показаться узким и странным; здесь божество, с одной стороны, есть божество всего бытия, в особенности всего душевного мира вообще, и та раздельность, которую несет с собою существо социальной группы, в отношении к божеству шатко и маловажно; она, глядя по смыслу, придаваемому этому божеству, прямо-таки антагонистична и предназначена раствориться во всеобъемлющем понятии человечества; с другой стороны, Бог христиан есть Бог индивида, линия, которая восходит от последнего прямо к первому, не расширяясь по пути до пределов промежуточной инстанции, группы; отдельный человек сам несет за себя полную ответственность перед своим Богом. Чисто социологическое посредничество для христианской идеи Бога слишком узко и слишком распространительно. Но древний и варварский мир понимают это совершенно по-другому. Бог каждой замкнутой группы есть именно ее бог, который о н с й считается или ее наказывает, рядом с которым боги других групп признаются такими же реальными богами. Отдельная группа не только не требует того, чтобы ее Бог стал также богом для других групп, но она в большинстве случаев энергично отклонила бы это притязание, как умаление ее религиозного богатства с практическими его последствиями. Ревнивое отношение к политически строго ограниченному богу, которого настолько же мало хотят уступить другому племени, как и могущественного рожда или чудотворца-чудесника, представляет собою положительную тенденцию или преувеличенное выражение той теплоты, которая в принципе свойственна всем партикуляристическим религиям. Как только Бог вступает к определенному кругу верующих в отношении, исключаящее все другие этого рода круги, чувство религиозности должно признать, что имеются боги наряду с его богом - боги этих других. Верующие в одного бога не должны, правда, считаться с иными богами кроме него, - не потому, что они вообще не существуют, но, выражаясь несколько парадоксально, как раз потому,

что они существуют, в противном случае опасность не была бы так велика, но, конечно, для данной группы они являются не истинными, не настоящими богами. Это запрещение точь в точь того же ранга, как и любой политический запрет, не переходить в другую группу и ни под каким условием не расторгать связь данным социальным единством. Даже брамины со своей пантеистически окрашенной религией выказывают эту терпимость, являющуюся пополнением их партикуляризма: на некоторые возражения против их религии христианских миссионеров они отвечали, что, действительно, она оказывается подходящей не для всех народов; но для них-де она - настоящая религия. В отношении этой, всегда партикулярной, солидарности Бога с социальным единством христианство совершило великую революцию, состоявшую в отрицании им других богов, кроме своего, не только для себя, но и для всего мира вообще. Его Бог есть не только бог верующих в него, но бытия вообще. Христианство чуждо, таким образом, не только вышеуказанной исключительности и ревностного отношения к собственному богу, но, наоборот, оно должно последовательным образом стараться о признании его Бога всякой душой вообще, так как он ведь и без того Бог этой души, и тем, что душа стала христианской, только нашел себе подтверждение уже существующий факт. Выражение "кто не со мной, тот против меня" есть одно из величайших исторических выражений в религиозной социологии. Кто верит в Водана и Витцлипутци²⁾, тот из-за этого никоим образом не "против" Зевса или Ваала: до каждого бога дело только верующим в него, каждой общиной интересуется только ее бог, и, таким образом, ни один не претендует быть почитаемым в сфере другого. Только христианский Бог простирает свою десницу на тех, кто верит в него, и на тех, кто в него не верит. Изю всех сил жизни он первый нарушает исключительность социальной группы, которая до тех пор все интересы своих особей сконцентрировала в единстве места и времени. Поэтому должно явиться полным противоречием отношение к нему, равнодушно стоящее рядом с отношением других людей к другим богам. Последнее - скорее положительное нарушение

идеального притязания, вызванного тем, что он абсолютен, как вседержитель; верить в других богов означает восстать против него, который ведь в действительности есть также бог и этого неверующего. Для христианства терпимость настолько же логически противоречива, насколько нетерпимость для партикуляристических религий. По отношению к богам, в которых воплощается единство социальной группы, вообще не может возникнуть эта мысль. Бог какого-либо племени негров так же мало может быть богом китайцев, как родители негров могли бы быть родителями китайца; настолько же мало, насколько сущность государственного строя одной замкнутой группы могла бы быть таковой для государственного строя другой замкнутой группы.

Теперь предположим, что создавшееся таким социологическим путем единство Божеского естества есть преддверие его абсолютного единства, достигнутого в христианстве. В таком случае этот путь развития принадлежит к ряду именно тех, которые, достигнув своей конечной стадии, вместе с тем выступают как абсолютная противоположность характеру всех ведущих к нему явлений. Главенствующее единство христианского Бога разрушает те социологические рамки, в которых идея единства впервые могла возникнуть. Переход земных относительных явлений в область трансцендентного абсолюта заставляет часто качество их содержимого превратиться в его противоположность. Так, религиозные аффекты по существу своему связаны с тем, что верующий чувствует себя противоположенным своему Богу: любовь и смирение, милость и отвержение, молитва и послушание требуют себе, как уже было доказано в другом месте, объекта, и как бы это, по-видимому; ни погасало в религиозном экстазе, то все же и он в действительности есть только колебание от невыносимого состояния полной обособленности до невозможности полного единения. И все-таки понятие Бога как абсолютной субстанции и силы Бытия клонит к пантеистическому последствию, которое начисто уничтожает всякую самостоятельность индивидуальных существований, и чем более душа устремляется к

неразрывному единству с Богом, тем просторнее, глубже, счастливее чувствует она себя. Если же душа действительно в с я в нем растворилась бы, если бы она могла погаснуть, безраздельно слившись с ним, то она очутилась бы в пустоте. Ведь раз все религиозное ощущение связано с этим объектом, умаление последнего может, правда, и увеличивать счастье и силы первого, но с а б с о л ю т н ы м исчезновением этого объекта весь доступный нашему пониманию смысл и содержание религиозности превратились бы в ничто. Таким образом, выросшее на социологической почве представление о Боге идет ввысь, делает все более грандиозным его существо. Но как только этот процесс в образе абсолютного христианского Бога достиг своего завершения, содержание его превращается в ту противоположность социологического характера, с исключительностью которой Бог был первоначально связан.

А что групповое единство вообще склонно облекаться в трансцендентную форму и наделять себя ценностями религиозного чувства, так это, возможно, зависит от того, что этот синтез особей в высшей форме группового единства отдельному лицу будет представляться довольно часто с большей или меньшей ясностью или же несколько смутно, чем-то вроде чуда. В этой связи личное существование чувствует себя впутанным в игру непреодолимых сил и охваченных сцеплением энергетических сил, которое вообще кажется необъяснимым на основании его отдельных элементов и превосходит каждый из них совершенно необозримой - во времени и динамически - величиной. Право и обычай, язык и традиции, то целое, чему дано имя объективированного духа, лежит перед индивидом, как огромный вклад, в котором нельзя распознать долю отдельного лица; поэтому и кажется, что он получится не из вкладов отдельных лиц, но является созданием того загадочного единства, которое поверх суммы отдельных лиц живет продуктивной жизнью по собственным сверхиндивидуальным нормам. Как в отношении к природе, так и здесь брошенное на произвол судьбы на практике и необъяснимое в теории - вот что вызывает религиозную реакцию. И

притом это связано, видимо, не с группой, как с суммой сосуществующих людей, которая в своей осязаемости и непосредственности не обладает ни чем загадочным и сама по себе сохранила бы уму эмпирическую почву, но связано с тем фактом, что эта сумма больше, чем сумма; что она развивает силы, несвойственные отдельным лицам, как таковым; что из этих единств произрастает высшее единство. Принадлежность Бога к группе, исповедание религии, как дело всех вместе, искупление группой религиозных прегрешений отдельного члена ее и круговая ответственность группы перед Богом за такие грехи - все эти типичные факты показывают, что Божество есть как бы трансцендентное место групповых сил; что проявляющиеся в области действительности между групповыми элементами взаимодействия, которые создают их единство в функциональном смысле, стали в Боге самостоятельной сущностью; динамика групповой жизни поверх ее материальных единиц и носителей в подъеме религиозного настроения перенесена в трансцендентную сферу и выступает оттуда против отдельных частных, как абсолют против относительного. Старое представление, что Бог есть абсолют, в то время как все человеческое относительно, получает здесь новый смысл; отношения между людьми в представлении о Божестве приобретают свое существенное и идеальное выражение.

Только что законченные исследования легко подвержены недоразумениям, происходящим от смешения философского смысла вещей с их происхождением, их исторического развития с их объективной истиной, их логического содержания с их психологическим значением. Если поэтому некоторые виды отношений человека к окружающей его социальной обстановке и к его богу представлялись лишь различными по содержанию выражениями всей одной и той же основной категории человеческой души, то это означает не временное отношение, в котором одна и та же душевная функция превращалась в эти различные образы. Каждый из последних есть скорее цельное явление, которое мы только сообразно со складом нашего понимания, нашего ума

расщепляем на форму и содержание. Их внутреннюю, хоть от исторической случайности независимую структуру, мы должны истолковывать сообразно с тем отношением, которое вообще ощущается нами между внутренней активностью души и теми обстоятельствами, при которых она живет. Эта структура вырастает для нас в протекающем вне времени, выражающем только ее с м ы с л процессе: она вырастает из формального, так сказать, ритма, из основного вида движения нашей души и из реальных или идеальных, эмпирических или метафизических отдельных содержаний жизни; при них-то и получают свое более или менее ясное или затемненное, более или менее чистое или отвлеченное выражение те вышеупомянутые, непосредственно не схватываемые основные тенденции. Если теперь ряды социологических и религиозных явлений, с точки зрения их психологического смысла, часто указывают на такие общие жизненные корни. то, подобно этому, явления возникают в области историко-психологической действительности; языком смертных людей и посредством осязательных сил последняя выражает именно то же самое, но неизбежным образом фрагментарно, а также перебиваемая и отклоняемая в сторону случайностями исторической действительности. Таковы те бесчисленные, на этих листах охарактеризованные лишь несколькими примерами случаи, где структура социальной группы определяет представления о божеских естествах, где в отношениях людей друг к другу развиваются чувства и тенденции, которые психологически усиливаются до абсолюта и как бы гигантскими буквами рисуются на небе.

И вот возникают два идущих по двум направлениям отношения. С одной стороны, общественные формы жизни являются источниками жизни религиозной, содействуя этим самым тому методу познания последней, который я за его исторически испытанную действительность считаю единственно успешным: безусловно, религия по своему происхождению отнюдь не простейшая форма, но какой бы законченной и единой она ни

выступала на высоте своего развития, все-таки она вылилась из бесчисленных мотивов; ни один из них не был сам по себе религией, но он стал ею, поднявшись за пределы своей первоначальной сферы, причем он и дал в связи с другими ту новую форму, которую нельзя вывести ни из одного из них, порознь взятого. Много оснований говорит за то, что всякой точке во всем круге душевных импульсов приписывалось значение "источника" религии: страх, как и любовь, почитание предков и самообожание, моральные побуждения и чувство зависимости - совершенно ошибочна каждая из этих теорий лишь в своем безусловном утверждении, что она показала источник религии, но права в своем указании о н о г о из источников этой последней. То обстоятельство, что мы в различных отношениях и интересах, стоящих по ту или скорее по сю сторону от религии, открываем известные религиозные моменты, точки соприкосновения с тем, что в качестве "религии" приобрело самостоятельность и замкнутость, может лишь содействовать проникновению в корень и суть религии. Я не думаю, чтобы религиозные чувства и импульсы сказывались только в религии; скорее они встречаются в многообразных сочетаниях, как сопровождающий во многих случаях элемент, в результате накопления и изолирования которого и оказывается религия, как самостоятельное содержание жизни, как строжайше отмежевавшаяся область, однако достигающая этой высоты лишь в том случае, если ее психологические основные мотивы прошли сначала через другие формы - социальные, интеллектуальные, эстетические. И, наконец, с другой стороны, мы наблюдали, что развитые религиозные интересы выступают в социологических формах, что эти последние являются телесной оболочкой для внутренней сущности обрядовых отношений, тем параллельным руслом, по которому ответвляется религиозное единство.

От указанных мотивов исторических видоизменений религиозной сущности следует опять-таки строжайшим образом отделить снова вопрос об объективной истине ее меняющегося содержания. Если возникновение религии, как события в жизни человека, удастся понять из внутренних условий этой же именно

жизни, то далеко еще не затрагивается этим проблема, содержит ли материальная, лежащая вне человеческого мышления действительность подобие и подтверждение этой психической действительности, или нет, - проблема, которая, по-видимому, лежит в совершенно другой плоскости, чем поставленная здесь задача. Но не только значение религии в царстве объективного, но и значение ее в царстве субъективного, значение религиозных чувств, т.е. отражающееся до глубины души действие представлений о Божественном, совершенно независимо от всяких предположений о способе возникновения этих представлений. Это есть камень преткновения для всякого историко-психологического выведения идеальных ценностей. Обширные круги все еще испытывают ощущение, будто прелесть идеала развинчена, достоинство чувства принижено, если возникновение его не является более непонятным чудом, творением из ничего, - как будто понять возникновение значит поставить под вопрос ценность возникшего, как будто низкий уровень исходного пункта принизил бы достигнутую высоту цели, как будто лишь лишенная прелести простота отдельных элементов разрушала бы значительность продукта, состоящую во взаимодействии, оформлении и сплетении этих элементов. Это как раз тот недалекий и сбивчивый взгляд, согласно которому человеческое достоинство поругано, если вести происхождение человека от низшей породы животных; как будто это достоинство не покоится на том, чем он является в действительности, все равно к какому бы началу он ни восходил! Это то же мнение, которое всегда будет противиться тому, чтобы получить понятие о религии на основании элементов, которые сами по себе еще не религия. Но как раз этому взгляду, полагающему, что он поддерживает достоинство религии, отклоняя ее историко-психологическое происхождение, можно будет поставить в укор слабость религиозного сознания. Незначительны, стало быть, внутренняя крепость и глубина чувств в этом религиозном сознании, если оно в познании процесса своего возникновения усматривает для себя опасность, если может считать себя даже задетым за живое этим вопросом о своем возникновении. Ведь подобно тому, как настоящая и глубочайшая любовь к человеку

не колеблется, когда прояснятся причины ее возникновения, но прямо обнаруживает свою торжествующую силу в том, что переживает без всякого ущерба отпадение всех тех, когда-то игравших роль, причин ее возникновения, так вся сила субъективного религиозного чувства обнаруживается лишь в той уверенности, с какой оно покоится само в себе и ставит свою глубину и искренность совершенно по ту сторону всяких источников, к которым могло бы привести его познание.

Сноски

- 1) Совершеннейшее существо. - Прим. перевод.
- 2) Бог-воитель, мститель и покровитель у древних мексиканцев. - Прим. перев.

**ВЕБЕР М.
СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ
(ТИПЫ РЕЛИГИОЗНЫХ СООБЩЕСТВ)¹⁾**

**WEBER M.
Religionssoziologie: (Typen religiöser Vergemeinschaftung) // Wirtschaft
und Gesellschaft. - Köln; Berlin, 1964. - S. 316-488.
(Перевод Левиной М.И.)**

I. Возникновение религии

Определение того, что "есть" религия, не может быть дано в начале исследования такого типа, каким является наше; оно может быть дано только в его конце. Однако нас здесь вообще интересует не "сущность" религии, а условия и воздействия совместной деятельности определенного типа, понимание которой возможно только исходя из субъективных переживаний, представлений, целей отдельного человека - из "смысла" деятельности, так как внешний ее характер чрезвычайно многообразен. Религиозные и магические мотивированные действия на ранней ступени своего развития ориентированы на посюсторонний мир. Для того, "чтобы хорошо было тебе... и чтобы ты много времени пробыл на земле", должны быть совершены требуемые религиозные или магические действия. В

приморских городах Финикии приносились даже человеческие жертвы (что было необычно для городского населения), причем без каких-либо ожиданий награды в потустороннем мире. Религиозные или магические мотивированные действия в их первоначальном выражении носят относительно рациональный характер, если не в рамках средства - цели, то в соответствии с правилами, установленными опытом. Так же, как трение извлекает из дерева искру, "магические" приемы умелого человека вызывают дождь из облаков. Искра, созданная трением, - такой же продукт магии, как вызванный манипуляциями заклинателя дождь. Следовательно, религиозные и "магические" действия или мышление не выходят из сферы повседневной целенаправленной деятельности, тем более, что и цели их преимущественно экономические. Только мы с точки зрения нашего теперешнего понимания природы могли бы разделить их на объективно "правильные" и "неправильные" в каузальном отношении и отнести вторые к иррациональным, а соответствующую деятельность - к "колдовству". Тот же, кто эти действия совершает, разделяет их только по большей или меньшей повседневности. Так, например, не каждый камень может служить фетишем. Не каждый человек способен достичь состояния экстаза и вызвать те метеорологические, терапевтические, пророческие и телепатические по своему характеру результаты, которые, как показывает опыт, только в этом состоянии достигаются. Именно эти не всегда, но по преимуществу выходящие за пределы повседневности силы стали называться "мана", "оренда"²⁾, а у иранцев - "мага" (отсюда магический), которые мы будем определять термином "харизма". Харизма может быть, и только в этом случае она в полном смысле заслуживает своего наименования, природным даром, присущим объекту или лицу, обрести который невозможно никакими усилиями. Она может быть и искусственно сообщена объекту или лицу какими-либо, конечно, необычными средствами. В последнем случае предполагается, что харизматические способности могут быть развиты только там, где они уже существуют, но остаются скрытыми,

пока их не "пробуждают", например, "аскезой". Таким образом, уже на этой стадии в зародыше существуют все формы доктрины религиозного спасения, начиная от *gratia infusa*³⁾ до строгого воздаяния за дела. Это натуралистическое представление (именуемое в последнее время доанимистическим) упорно сохраняется в народной религиозности. Несмотря на все решения соборов, предписывающие различать "поклонение" богу и "почитание" образов святых, которые служат лишь средствами благочестия, и сегодня житель Южной Европы может обвинять изображение святого в своих неудачах, которые последовали, нечтя на совершение всех необходимых обрядов.

Обычно уже здесь производится абстракция, лишь кажущаяся простой: возникает представление о силах, скрывающихся "за" харизматически квалифицируемыми объектами, артефактами, животными, людьми и в какой-то мере определяющих их действия, иными словами, возникает вера в духов. Вначале дух не является ни душой, ни демоном, ни тем более богом, а чем-то неопределенным, материальным, хотя и невидимым, безличным, но обладающим своего рода волей; он придает конкретному существу некую специфическую силу воздействия, может войти в объект или человека, а также выйти из него, как из ставшего негодным орудия, выйти из колдуна, харизма которого перестает действовать, в ничто или перейти в другого человека или в другой объект. Показать, что предпосылкой для возникновения веры в духов служат определенные экономические условия, невозможно. Но этому представлению, как и вообще возникновению всех абстракций в этой области, способствует то, что магическими свойствами харизмы обладают лишь особенно квалифицированные для этого люди и что тем самым вера в духов становится основой древнейшего "призвания", призвания профессионального колдуна. В отличие от обычного человека, стоящего вне магического ритуала, колдун обладает постоянно действующей харизмой. В частности, специфической его особенностью является состояние, служащее выражением или

опосредованием харизмы - экстаз. Рядовому человеку состояние экстаза доступно лишь иногда. Социальная форма, в которой это происходит, - оргия, будучи первоначальной разновидностью религиозной общности, отличающейся от рационального колдовства, является случайным действием, а не постоянным "предприятием" колдуна, необходимого для руководством оргией. Для рядового человека экстаз - лишь время от времени нарушающий течение повседневной жизни дурман, вызываемый алкогольными напитками, табаком и другими подобными наркотиками, которые первоначально служили целям оргии, и прежде всего музыкой. Способ применения этих средств составляет, наряду с рациональным воздействием на духов в интересах хозяйства, второй важный (хотя исторически второстепенный) момент искусства колдуна, которое, конечно, почти повсюду хранилось в тайне. На основании опыта, связанного с оргиями и, конечно, в значительной степени под влиянием профессиональной практики колдуна с развитием мышления появляется представление о "душе" в качестве некоей сущности, отличной от предмета, так же присутствующей позади, вблизи или внутри природных объектов, как в человеческом теле присутствует нечто, покидающее его во сне, в беспамятстве, в экстазе и в смерти. Мы не будем здесь касаться различных возможностей отношения этих сущностей к вещам, за которыми они скрываются или с которыми они каким-либо образом связаны. Они могут пребывать более или менее длительно и обособленно вблизи или внутри конкретного объекта или события. Или, наоборот, могут "владеть" определенными событиями, вещами или категориями и решительно определять их поведение и воздействие; подобные и близкие им представления являются подлинно анимистическими. Могут они и временно "воплотиться" в вещи, растения, животных или людей - это уже дальнейшая, лишь постепенно достигаемая ступень абстракции; и, наконец, на высшей, очень редко достигаемой ступени абстракции они могут мыслиться лишь "символизированными" в конкретных объектах, но при этом живущими по своим законам в качестве

невидимых сущностей. Между этими ступенями существует, конечно, множество переходов и различных комбинаций. Уже на первой, более простой стадии абстракции в принципе бытует представление о "сверхчувственных" силах, способных вмешиваться в судьбы людей, подобно тому, как люди вмешиваются в события внешнего им мира.

Однако "боги" и "демоны" еще не имеют ни личных качеств, ни длительного существования, часто они даже лишены определенного наименования. "Бог" может мыслиться как сила, ведающая ходом определенных конкретных событий, о которой впоследствии никто больше не вспоминает или вспоминает, когда данное событие повторяется. Но бог может быть и силой, которая каким-то образом исходит от великого героя даже после его смерти. Как персонификация, так и деперсонификация может в каждом отдельном случае быть актом более позднего развития. Встречаются боги без собственных имен, названные по событиям, над которыми они имеют силу; их определение становится собственным именем только постепенно, когда оно теряет свое семантическое значение, и, наоборот, имена могущественных вождей или пророков начинают обозначать божественные силы - процесс, на основании которого мифы обретают право превращать определения богов в личные имена обожествленных героев. Становится ли та или иная концепция "божества" постоянной, к которой с помощью магических или символических средств всегда обращаются в аналогичных случаях, зависит от самых различных обстоятельств, в первую очередь, однако, от того, в какой степени и в какой форме данное божество приемлемо для магической практики колдуна или обладает на основе опыта светского властителя его расположением.

Здесь мы просто отмечаем в качестве результата определенного процесса появление, с одной стороны, представления о "душе", с другой - о "богах" и "демонах", т.е. о "сверхъестественных" силах; упорядочение их отношения к людям составляет теперь сферу "религиозной" деятельности. При этом "душа" не является сначала ни личностным, ни безличным существом. И не только потому, что она

часто натуралистически отождествляется с тем, чего больше нет после смерти, - с дыханием или с биением сердца, в котором она пребывает (съев которое, можно обрести, например, мужество врага). Но прежде всего потому, что в большинстве случаев душа не воспринимается как нечто единое: душа, покидающая человека во сне, является не той, которая устремляется из него в состоянии "экстаза", когда сердце бьется в груди и не хватает дыхания, и не той, которая живет в его тени, которая после смерти находится в умершем или близ него, пока что-то от него еще остается, не той, которая как-то продолжает действовать в месте его прежнего постоянного обитания, с завистью и гневом взирая на то, как наследники пользуются тем, что некогда принадлежало умершему, которая является им во сне в виде призрака наяву, грозя или увещевая, и может войти в животное или в человека, скорее всего в новорожденного ребенка, - и все это в зависимости от обстоятельств как на благо, так и во вред. Представление о "душе" как самостоятельной по отношению к "телу" единой субстанции существует даже не во всех религиях спасения, не говоря уже о том, что некоторые из них (в частности, буддизм) полностью это отрицают.

Специфическим для всего развития является не личность, безличность или сверхличность этих "сверхъестественных" сил, а то, что теперь в жизни играют роль не только вещи и события, которые существуют и происходят, но помимо них и такие, которые нечто "означают", и именно потому, что означают. Тем самым колдовство превращается из прямого воздействия силы в символику. Наряду с непосредственным физическим страхом перед трупом (присущим и животным), который часто играл главную роль в характере захоронения, появляется представление о необходимости устранить вред, который может нанести душа умершего, следовательно, изгнать ее или поместить в гроб, создать там ей сносное существование, избежать ее зависти, или, наконец, заручиться ее расположением, чтобы жить спокойно. Из

многообразных видов магической практики, связанной с захоронениями, наиболее значительные последствия имело представление, что все личное имущество умершего должно быть похоронено вместе с ним. Постепенно это представление сменилось требованием не касаться, по крайней мере некоторое время после смерти человека, его имущества, а иногда требованием по возможности сократить пользование и своим достоянием, чтобы не возбуждать зависти умершего. Траурные обряды китайцев еще полностью сохраняют эти предписания с их экономически и политически иррациональными последствиями (так как и отправление должностных функций входит в понятие достояния, которым запрещено пользоваться во время траура). Как только появилось царство духов, демонов и богов, которому было присуще не осязаемое в обычном смысле, а доступное только посредством символов и скрытых значений существование (поэтому оно представлялось призрачным, а время от времени и нереальным), это сразу оказало воздействие на смысл магического искусства. Если за реальными вещами и представлениями скрывается еще нечто иное, существенное, связанное с душой, чему вещи служат симптомами или даже только символами, то надо попытаться влиять не на симптомы и символы, а на силу, выраженную в них, и влиять средствами, понятными духу или душе, следовательно, такими, которые что-то "значат", т.е. символами. Теперь для того чтобы поток символических акций вытеснил первоначальный натурализм, важно только, какос выражение сумеют придать своей вере и ее мыслительному обоснованию профессиональные знатоки этой символики, как они используют свою власть в общине в зависимости от значения магии как таковой для особенностей хозяйства и для силы созданной ими организации. А это влечет за собой далеко идущие последствия.

Если связь с умершим возможна только посредством символических действий и бог выражает себя только в символах, то можно удовлетвориться не реальными, а символическими дарами. Хлебы предложения, изображения жен и слуг заменяют теперь

подлинные жертвы; древнейшие бумажные деньги служили средством платежа не для живых, а для мертвых. То же произошло в отношении к богам и демонам. Все большее число вещей и событий стало привлекать не только своими действительными или мнимыми реальными свойствами, но также своей "значимостью", люди пытаются теперь получить реальные результаты посредством значимых действий. Даже чисто магическое поведение, в натуралистическом смысле доказавшее свою действенность, повторяется, конечно, в проверенной форме. Теперь это распространяется на всю область символических значимостей. Малейшее отклонение от проверенного способа может сделать всю процедуру недействительной. В сфере магического символизма вытягиваются все виды человеческой деятельности. Поэтому даже внутри рационализированных религий величайшие противоречия чисто догматического характера переносятся легче, чем нововведения в символике, которые могут помешать магическому действию или (новое воззрение, появившееся вместе с символизмом) даже вызвать гнев бога или души предка. Так, вопрос, следует ли креститься двумя или тремя перстами, был существенной причиной схизмы в русской церкви в ХУП в., а невозможность оскорбить две тысячи святых устраниением посвященных им дней года еще сегодня (в 1914 г.) не позволяет принять в России грегорианский календарь. Искажение песнопений при ритуальных магических танцах в Индии влекло за собой мгновенную смерть виновного, чтобы отвести гнев бога или отвратить злые чары. Стереотипизация религией продуктов изобразительного искусства, древнейшая форма стилизации, непосредственно обусловлена магическими представлениями, а косвенно - возникшей в связи с магической значимостью этих изделий профессионализацией, которая уже сама по себе предполагает работу по образцам, а не посредством воспроизведения объектов природы; о том, какую роль играла при этом религия, можно судить хотя бы на примере Египта, где разрыв с религиозными традициями и установление Аменхотепом IV

(Эхнатон) монотеизма сразу же повлекло за собой возникновение натурализма в искусстве. Магический характер символов в письменности, развитие разного рода мимики и танца в качестве, так сказать, гомеопатической, апотропеической или экзорцистской, магически-принудительной символики, стереотипизация допускаемой звуковой последовательности или во всяком случае основных тонов ("рага" в Индии в отличие от колоратуры), замена часто довольно развитых эмпирических методов лечения (которые с точки зрения символизма и крайнего анимистического учения были лишь лечением симптомов) рациональным с этой точки зрения методом символистско-гомеопатической терапии, которая относилась к эмпирической медицине так же, как возникшая из того же корня астрология к эмпирическому календарному исчислению, - все это принадлежит к тому миру явлений, который имеет громадное значение для развития культуры, но здесь подробно рассмотрен быть не может. Таким образом, первое и основополагающее воздействие "религиозных" представлений на жизненное поведение и хозяйство осуществлялось посредством общей стереотипизации. Любое изменение обычая, который так или иначе находится под защитой сверхчужденных сил, может задеть интересы духов и богов. Тем самым к присущему человеку от природы страху перед всяким новшеством религия присоединяет дополнительные могущественные факторы: святое - всегда специфически неизменное.

В каждом отдельном случае границы перехода от доанимистического натурализма к символизму расплывчаты. Когда у убитого врага вырывают из груди сердце, мозг из черепа или отрывают половые органы, когда его череп держат в собственном доме или чтят как драгоценный свадебный подарок, поедают органы убитого врага или особенно ловких и сильных животных, - во всех этих случаях действительно надеются этим чисто натуралистическим способом обрести определенные силы. Танец войны - прежде всего выражение гнева и страха - в возбуждении перед борьбой непосредственно создает героический экстаз; в этом смысле танец не

символически. Однако в той мере, в какой он (по типу наших "симпатических" приемов колдовства) мимически предвосхищает победу и тем самым магически ее гарантирует, в той мере, в какой упомянутое убийство животных и людей превращается в твердо установленный ритуал, а духи и боги племени приглашаются к участию в трапезе, в той мере, наконец, в какой участники ее ощущают, что они стали особенно родственны, поскольку во всех них перешла "душа" одного и того же животного, - переход к символизму налицо.

Мышление, лежащее в основе развитого символизма, названо "мифологическим", и была предпринята попытка определить его своеобразие в каждом отдельном случае. Мы здесь этим заниматься не предполагаем, для нас важна лишь общая черта этого мышления, а именно значение для него аналогии в ее наиболее действенной форме, в форме уподобления. Важно оно для нас потому, что оказало длительное воздействие не только на формы религиозного выражения, но и на юридическое мышление вплоть до вынесения приговоров на основании прецедентов в чисто эмпирических правовых учениях, и лишь постепенно вытеснялось силлогистическим формированием понятий посредством рационального подведения под определенный закон. Источник мифологического мышления - символически рационализированная магия, полностью основанная на применении этого метода.

"Боги" отнюдь не всегда представлялись "в виде людей". Они обретают образ вечных существ только после преодоления натуралистических представлений (ощущаемых еще в ведах, где, например, конкретный огонь является богом или во всяком случае телом конкретного бога) и заменой их представлениями иного рода, согласно которым всегда тождественный самому себе бог либо обладает всеми отдельными огнями, либо дает их, распоряжается ими или каждый раз воплощается в них. Однако действительно утверждается это абстрактное представление тогда, когда возникает постоянная, посвященная одному и тому же богу деятельность.

"культ", связанный с постоянным объединением людей, сообществом, для которого этот бог имеет неизменное значение вечного бога. К этому мы вскоре вернемся. После того как неизменность божественных образов твердо установлена, профессионально занятые этой деятельностью люди могут перейти к систематизации сфер таких представлений.

"Боги" часто являют собой - и отнюдь не только при незначительной социальной дифференциации - бессистемное смещение творений, случайно возникших в культе. Даже ведийские боги отнюдь не образуют упорядоченного царства. Но всегда действует правило: как только религиозная практика и рационализация жизни вообще с их растущими типическими требованиями к свершениям богов достигают определенной (в отдельных случаях весьма различной) степени, происходит "образование пантеона богов", наделение их определенными атрибутами и разграничение их "компетенций". Однако рост антропоморфизма в персонификации богов отнюдь не тождествен и не параллелен разграничению и прочному установлению их компетенций, скорее наоборот. Компетенции римских *pumina*⁴⁾ гораздо более определены и однозначно разграничены, чем компетенции эллинских богов, антропоморфизация же и пластическое изображение последних как "личностей" зашло намного дальше, чем в римской религии. Существенная социологическая основа этого явления заключается в данном случае в том, что исконное римское представление о сверхчувственном в своей общей структуре сохранило значительно больше черт крестьянской и патримониальной религии; эллинская же религия, напротив, развивалась в направлении межлокальной рыцарской культуры, культуры эпохи Гомера и ее героическими богами. Частичное восприятие этой концепции и косвенное ее влияние на римскую религию по существу не изменило характер национальной религии, многие черты эллинской религии обрели здесь чисто эстетический характер, тогда как римская традиция сохранилась

неизменной в ритуальной практике и по ряду причин, которые будут рассмотрены ниже, постоянно отвергала также, в отличие от эллинизма, сргиастическо-экстатическую, мистическую религиозность. Совершенно очевидно, что всякое отклонение от магических действий менее допустимо, чем изменение "компетенции" персонифицированного "бога". Римская религия оставалась religio (как бы ни выводить это слово этимологически из rcligare⁵) или rcligare⁶), т.е. являла собой связь с проверенными культовыми формулами и требовала "принимать во внимание" повсюду действующих всевозможных numina. Помимо склонности к формализму, опорой римской религиозности была еще одна специфическая черта, отличающая ее от религии греческой. Дело в том, что безличное всегда тяготеет к объективно-рациональному. Religio господствовала во всей повседневной жизни римлянина и в каждом акте его деятельности посредством сакрально-правовой казуистики, которая в количественном отношении заполняла его внимание в такой же степени, как ритуальные законы евреев и индусов и сакральное право даосизма в Китае. Число богов, содержащихся в римских indigitamenta⁷), бесконечно в своей специализации: не только каждая деятельность, но каждая конкретная часть деятельности находилась под влиянием особых numina, и из осторожности необходимо было в каждом важном акте звать не только к богам, традиционно обладающим определенной компетенцией и значением, но и к богам, допускающим в этом отношении разное толкование, да. е к таким, чей пол, воздействие и само существование были сомнительными. При обработке поля в ряде случаев призывались на помощь дюжина богов первого типа. Подобно тому, как для римлянина экстаз эллинов (римское supertito⁸) был недопустимой abalienatio mentis⁹), эта казуистика римской (и еще значительно дальше идущей этрусской) religio казалась эллину рабским страхом перед демонами. Стремление убогаторить numen вело к тому, что все отдельные действия мысленно делились на их понятийно выявленные компоненты -

каждому из них соответствовал какой-либо пупен, особым покровительством которого он пользовался. Аналогии этому встречаются в Индии, а также в других местах, однако нигде число выявленных чисто понятийным анализом, т.е. мысленной абстракцией, пупіпа, которых следовало принимать во внимание, не было так велико, как у римлян, поскольку здесь в ритуальной практике на это было обращено все внимание. Обусловленное данным обстоятельством специфическое своеобразие жизненной практики римлян состоит (в отличие от влияния иудейского и азиатского ритуала) в постоянном применении практической рациональной казуистики сакрального права, своего рода сакральной юрисдикции, и в отношении к этим вопросам как к проблемам адвокатской практики. Так, сакральное право стало здесь источником рационального юридического мышления; еще в "Истории Рима" Ливия ощущается это религиозно обусловленное своеобразие римского мышления, поскольку и здесь (в отличие, например, от иудейской прагматики) в центре всегда стоит доказательство "правильности" каждого институционального нововведения с точки зрения сакрального и государственного права. Речь идет не о грехе, наказании, раскаянии, спасении, а об определении юридического церемониала.

С представлением о богах, которым мы здесь займемся, в первую очередь, связано следующее: частично параллельные, частично расходящиеся процессы антропоморфизации, с одной стороны, ограничения компетенции богов - с другой, примыкают, правда, к уже существующим типам, однако содержат тенденцию ко все большей рационализации как характера культа, так и самих понятий богов. Для нашей цели не представляет особого интереса характеристика отдельных видов демонов и богов, хотя или, вернее, потому что - они, так же, как словарный запас языка, непосредственно и прежде всего обусловлены экономическим положением и историческими судьбами отдельных народов. Поскольку истоки теряются во тьме веков, часто уже невозможно

установить, почему из различных по своему типу богов именно эти одержали верх. Здесь известную роль могли сыграть важные для хозяйства объекты, начиная со звезд, или естественные процессы, на которые оказывали влияние, вызывая или останавливая их, боги или демоны, - такие, как болезнь, смерть, рождение, пожар, засуха, дождь, гроза или неурожай. В зависимости от преобладающего экономического значения отдельных событий тот или другой бог мог достигнуть первенства в пантеоне богов, как, например, бог неба, которого считали владыкой света и тепла или, особенно у скотоводческих народов, владыкой плодородия. Что поклонение хтоническим богам (матери земли) в общем предполагает некоторое относительное значение земледелия, очевидно; однако эти два явления не всегда параллельны друг другу. Нельзя также утверждать, что боги неба - в качестве представителей очень часто перемещаемой на небеса потусторонней жизни героев - всегда были богами более высокого уровня по сравнению с крестьянскими хтоническими божествами. И еще менее вероятно, что представление о "матери земле" развивалось параллельно с матриархальной организацией рода. Безусловно верно, что хтонические божества, от которых зависит урожай, отличаются более локальным и народным характером, чем другие боги. Действительно, превосходящее положение персонифицированных небесных богов, живущих в облаках или на вершинах гор, над хтоническими божествами очень часто является следствием развития рыцарской культуры, с которой связана тенденция переместить на небеса и прежних хтонических богов. Хтонические боги осуществляют в преимущественно аграрной культуре две функции: они определяют урожай и, следовательно, даруют богатство, и они же являются властителями подземного царства мертвых. Поэтому часто, например в элевсинских мистериях, от них зависят важнейшие практические интересы, богатство и судьба человека в потустороннем мире. С другой стороны, небесные боги властвуют над движением звезд. Поэтому твердые правила, регулирующие это

движение, особенно часто ведут к тому, что властители звезд становятся господами всего того, что следует или должно следовать твердым правилам, прежде всего в области правовых решений и добрых нравов.

Растущее объективное значение типичных компонентов и видов деятельности и субъективная рефлексия в этой области ведут к овеществленной специализации богов. Причем это происходит либо совершенно абстрактно, как по отношению к богам "стимулирования" и многим другим им подобным в Индии, либо ведет к качественной специализации по содержанию отдельных видов деятельности человека в зависимости от того, молится ли он, удит ли рыбу или пашет. Классическим примером этой уже довольно абстрактной формы создания богов может служить высшая концепция древнеиндийского пантеона: Брахма, "властитель молящихся". Подобно тому, как брахманы-священнослужители монополизировали эффективность моления, т.е. действительное принуждение богов, так этот бог монополизировал теперь власть над этой эффективностью и тем самым соответственно - власть над наиболее важным в религиозной деятельности; он становится, таким образом, если не единственным, то высшим богом. В Риме относительно универсальное, хотя значительно меньшее значение, получил бог Янус в качестве бога правильного "начала", который выносит все решения. Однако так же, как не существует индивидуальной деятельности без своего особого бога, нет и совместной деятельности, которая не имела бы такого бога и не нуждалась бы в нем для того, чтобы ее существование было длительно гарантировано. Повсюду, где союз или общность выступают не как личная сфера власти отдельного лица, а как подлинный "союз", нужен свой особый бог. Это прежде всего относится к домашнему и родовому союзу. Здесь уже имеются духи предков (действительных или мнимых), к которым присоединяются *пшима* и божества очага и огня очага. Значение, которое придает глава дома, или "gens"¹⁰) их культу, меняется в различные

исторические периоды и зависит от структуры и практического значения семьи. Как правило, развитие культа предков идет параллельно патриархальной структуре домашнего сообщества, поскольку лишь в рамках этой структуры дом становится центром интересов и для мужчин. Но, как показывает уже пример Израиля, они не обязательно связаны, ибо боги иных, в частности, политических или религиозных союзов, могут, опираясь на власть своих священнослужителей, оттеснить или полностью уничтожить культ богов дома и священнические главы семьи. Там, где власть этих богов и их значение сохраняются, они, безусловно, образуют чрезвычайно сильную связь членов семьи и gens, которая превращает их в строгую замкнутую группу и оказывает большое влияние на экономические отношения домовой общины. Этим детерминируются и стереотипизируются все правовые отношения в семье, легитимность прав жены и наследника, отношение сыновей к отцу и друг к другу. Предосудительность нарушения верности в браке заключается с точки зрения религиозных представлений семьи и рода в том, что в силу этого акта человек, не состоящий с ними в кровном родстве, может приносить жертвы предкам рода и навлечь этим их гнев по отношению к кровным родственникам. Ибо боги и *numina* строго соблюдаемого личного союза отвергают жертвы, которые приносят им те, кто не имеет на это права. С этим, безусловно, тесно связан агнатический принцип, так же, как все остальные вопросы, которые затрагивают легитимность священнических функций главы дома. Право наследования, в частности, исключительное или преимущественное право наследования старшим сыном, основано наряду с военными и экономическими, также и на сакральных мотивах. Эта сакральная основа прежде всего при всех изменениях экономических условий способствовала незыблемости патриархальной структуры домовой общины и рода в Восточной Азии (в Китае и Японии), а на Западе - в Риме. Там, где существует религиозная связь домашней общины и рода, могут возникнуть лишь два типа более широких, в частности,

политических, сообществ: 1) конфедерация родов (действительных или фиктивных) на сакральной основе; 2) патримониальное господство по типу несколько ослабленного господства в домово́й общине, управление крупным хозяйством (королевским), повышающимся над хозяйствами "подданных". Во втором случае предки, *pumina, gens*¹¹⁾ или личностные боги этого могущественного хозяйства присоединяются к домашним богам подданных, сакрально легитимизируя положение властителя. Это произошло в Восточной Азии, в Китае, где император монополизировал в качестве верховного жреца наряду с культом домашних богов и культ высших духов природы. Сакральная роль, которую играл "genius" римского принцепса, вследствие чего император вошел в число почитаемых богов, была направлена на достижение той же цели. В первом случае возникает отдельный бог политического союза как такового. Им был Яхве. То обстоятельство, что, согласно традиционным представлениям, он был вначале богом конфедерации, союза между иудеями и мадианитянами, было чревато очень важным последствием, а именно, что его отношение к народу Израиля, который принял его вместе с созданием политического союза и сакрально-правового порядка социального устройства, скрепив клятвой, считалось "berith" - договором, требуемым Яхве и принятым подчинившимся ему народом. Из этого договора проистекали ритуальные, сакральные и социально-этнические обязательства народа Израиля, но также и весьма определенные божественные обетования, о нерушимости которых можно было, имея на то право, напоминать в формах, возможных при обращении к столь могущественному богу. В этом коренится специфический характер обетования, свойственный религии Израиля, не повторяющийся, несмотря на ряд отдельных аналогий, ни в одной религии. Что же касается подчинения политического союза единому богу, то это встречается повсеместно. Средиземноморский "синойкизм" является если не созданием, то восстановлением культового сообщества под властью божества полиса. Полис, правда, служит классическим

примером важного феномена политического "местного бога", но отнюдь не единственным. Напротив, как правило, каждое прочное политическое объединение имеет своего особого бога, который гарантирует успех политической деятельности данного союза. На развитой стадии культа этот бог совершенно недоступен извне. Он принимает жертвоприношения только от членов союза и только их молитвам внимлет, по крайней мере должен так поступать. Поскольку полной уверенности в этом нет, измена, т.е. попытка воздействовать на него, строго карается. Тем самым чужой - не только не член политического, но и не член религиозного союза. Даже имеющий то же имя и располагающий теми же атрибутами бог чужого союза не тождествен своему. Юнона жителей города Вейн - не Юнона римлян, так же, как для неаполитанца мадонна одной часовни отличается от мадонны другой; одной он поклоняется, другую презирает и ругает, если она помогает его соперникам или пытается вызвать ее неблагосклонность к ним. Иногда делается попытка переманить богов соперников на свою сторону, обещая им послушание и поклонение в своей стране, если они бросят врагов ("evocare deos"¹²), как поступил, например, Камилл под Вейями. Иногда богов крадут или каким-либо образом овладевают ими, но это допускают не все боги. Так, захваченный ковчег Яхве приносит бедствия филистимлянам. Как правило, каждая победа является победой своего более сильного бога над чужим, более слабым. Не всегда бог политического союза является локальным богом, связанным с центром данного союза. Бог Израиля шел по пустыне вместе с народом впереди него, лары римской семьи также сопровождали ее, если она переходила на другое место. Однако - в отличие от этого представления - специфическим свойством Яхве является то, что он оглашает свою волю "издалека", с Синая, где он обитает в качестве единого бога всех народов, и только в битвах своего народа сопровождает войско (Саваоф) разрывами молний и ударами грома. С достаточным основанием полагают, что это специфическое свойство "действия издалека", связанное с тем, что

Израиль согласился поклоняться чужому богу, послужило одной из причин превращения Яхве в универсального, всемогущего бога. Ибо, как правило, качества локального бога и "монолатрия", которой он подчас требует от поклоняющихся ему, отнюдь не ведут к монотеизму, а, напротив, усиливают религиозный партикуляризм, в частности, на почве полиса. Замкнутый не менее, чем одна церковь по отношению к другой, полностью исключаящий образование единого священства, которое преступало бы границы отдельных сообществ, полис, в отличие от нашего отождествляемого с "учреждением" "государства", оставался личным союзом братьев по культу бога данного города; внутри полиса существовали культовые объединения особых божеств племени, рода и дома, также совершенно обособленных друг от друга по своим особым культам. Полис исключал и всех тех, кто находился вне этих особых культов рода и дома; тот, кто не имел бога своего дома (*zeus herkeios*), не мог занимать должность в Афинах, так же как в Риме непринадлежавшей к сообществу *patres*¹³). Особое должностное лицо плебеев (*tribunus plebis*)¹⁴ защищено только человеческой клятвой (*sacro sanctus*)¹⁵, у него нет ауспий и поэтому нет *legitimum imperium*¹⁶, оно располагает только *potestas*¹⁷). Высшую стадию своего развития локальная связь божества сообщества обретала там, где область сообщества как таковая считалась особенно священной для данного бога, как, например, Палестина для Яхве; причем настолько, что по традиции человек, который живет на чужбине, но стремится принимать участие в его культе и поклоняться ему, просит прислать ему горсть палестинской земли.

Возникновение подлинных местных богов связано не только с постоянным поселением, но и с другими предпосылками, которые придают местному союзу политическое значение. Своего полного развития это явление достигает на почве города, который существует в качестве политического объединения с корпоративными правами независимо от двора и личности правителя. Мы не обнаруживаем этого ни в Индии, ни в Восточной Азии, ни в Иране и лишь в

незначительной степени в виде племенного бога в Северной Европе. В Египте вне области правовых городских организаций это развитие находится на стадии зоолатрии для разделения отдельных округов. Из города-государства местные боги переходят в союзы, подобные союзам израильтян, этолийцев и других созданных по их образцу. В аспекте истории идей это понимание сообщества как субъекта местного культа составляет промежуточное звено между чисто патримониальной точкой зрения на обобществленные политические действия и чисто объективной идеей целенаправленной ассоциации и института, т.е. "идеей местной корпоративной организации".

Свои особые божества или особых святых имели не только политические союзы, но и профессиональные объединения. В соответствии с состоянием экономики они еще полностью отсутствуют в ведийском пантеоне. Напротив, древнеегипетский бог писцов так же свидетельствует о росте бюрократизации, как распространенные на всем земном шаре особые боги и святые у купцов и в различных ремеслах отражают увеличивающуюся дифференциацию профессий. Еще в XIX в. китайская армия добилась канонизации бога войны - симптом того, что служба в армии стала особой "профессией" наряду с другими; в древнем Средиземноморье и Мидии боги войны всегда были великими национальными богами.

Так же, как в зависимости от природных и социальных причин меняются сами образы богов, меняются и их возможности занять первое место в пантеоне или монополизировать божественность в своем лице. Строго "монотеничны" по существу только иудаизм и ислам. Как в индуизме, так и в христианстве теологические представления о высшем божестве или высших божествах служат сокрытием того факта, что строгому монотенизму здесь препятствует очень важный и своеобразный религиозный интерес: спасение посредством вочеловечения бога. В процессе различного продвижения к монотенизму мир духов и демонов нигде не был полностью уничтожен: он был только - во всяком случае

теоретически - подчинен власти единого бога (не составляла исключения и Реформация). На практике все зависело и зависит от того, кто сильнее влияет в повседневности на интересы индивида - "высший" в теории бог или "низшие" духи и демоны. Если влияние вторых сильнее, то повседневная религиозность преимущественно определяется отношением к ним, совершенно независимо от официального понятия бога и рационализированной религии. Там, где существует бог политического объединения данной местности, он, конечно, часто обретает первенство. Если внутри множества оседлых сообществ, обладающих местными богами, границы политического союза расширяются в результате присоединения новых территорий, то обычно различные местные боги объединенных сообществ составляют некую религиозную общность. Внутри этой общности выступает с различной степенью определенности их предметная или функциональная специализация, либо исконная, либо обусловленная новым представлением о сфере их влияния. Местные боги крупнейших центров управления или сферы влияния жрецов, такие, как вавилонский Мардук или фиванский Амон, возвышаются тогда до уровня величайших богов, но с падением или с перемещением резиденции они часто исчезают, как, например, Ассур после падения Ассирийской империи. Если политическое объединение как таковое рассматривается как находящийся под защитой бога союз, то оно считается непрочным, пока боги его составных частей не инкорпорированы и обобщены, часто даже локально синоиклизированы. То, что было принято в древности, повторилось, когда реликвии святых из провинциальных соборов были перемещены в столицу объединенного русского государства.

Всевозможные комбинации различных принципов создания пантеона богов или обретения первенства неисчислимы, и компетенция богов столь же изменчива, как компетенция чиновников патримониальных режимов. Ограничение компетенции сталкивается с привычкой поклоняться отдельному богу, когда-либо доказавшему свое могущество, или с почитанием бога, к которому в

данный момент обращаются, в силу чего ему приписываются всевозможные функции, принадлежащие обычно другим богам (Макс Мюллер без достаточного основания определил это как особую стадию так называемого "генотеизма"). В образовании первенства значительную роль играют чисто рациональные моменты. Везде, где существует известная прочность определенных предписаний (большей частью это стереотипы религиозного поведения), где эти предписания особенно регулярны и осознаны рациональным религиозным мышлением, там первенство получают те божества, чьи действия следуют наиболее твердым правилам, следовательно, боги неба и звезд. В повседневной религиозности эти боги обычно не играют особой роли, поскольку они влияют на универсальные явления природы (в метафизической спекуляции они очень значимы и воспринимаются даже как творцы мира), а процессы, связанные с этими явлениями, довольно устойчивы и не могут вызвать в практической жизни потребность влиять на них силами колдунов и священников. Бывает, что один бог придает определенный характер всей религии народа (например, Осирис в Египте), особенно если он соответствует какой-либо религиозной потребности, в данном случае сотериологической, но при этом не первенствует в пантеоне богов. "Ratio" требует первенства универсальных богов, и каждое последовательное создание пантеона в какой-то степени следует систематическим и рациональным принципам, поскольку оно всегда испытывает влияние рационализма профессионального жречества или стремления к упорядочению со стороны светских властей. И прежде всего упомянутое родство рационально равномерного движения небесных тел, регулируемое божественным порядком, с нерушимостью священного земного порядка превращает именно этих богов в призванных защитников обоих явлений, от которых зависит как рациональное хозяйство, так и упорядоченное господство священных норм социального сообщества. Протагонистами и представителями этих священных норм являются жрецы, и поэтому сопричество богов неба, Варуны и Митры,

сохраняющих священный порядок, с могучим громовержцем Индрой, победившим дракона, отражает соперничество жречества, стремящегося к прочному порядку и контролю над жизнью, и мощной военной знати, для которой в основе отношения к надземным силам лежит вера в жаждущего героических действий бога и в чуждую порядку иррациональность исполненной приключений и подвластной воле рока жизненной судьбы. С этим важным противостоянием мы еще неоднократно будем сталкиваться.

Появление в пантеоне небесных или астральных божеств обусловлено обычно систематизированным священным порядком, поддерживаемым жречеством (в Индии, Иране, Вавилоне), и рационально упорядоченными отношениями подданных в бюрократических государствах (таких, как Китай и Вавилон). Если в Вавилоне религия в процессе роста однозначной веры в господство небесных тел, в частности планет, над всей жизнью, начиная от дней недели до участи человека в потустороннем мире, превратилась в астрологический фатализм, то это - следствие более поздней жреческой деятельности и еще чуждо национальной религии политически свободного государства. Властитель пантеона, или бог пантеона сам по себе еще не является "универсальным" интернациональным богом. Однако он, как правило, на пути к этому. Развитое религиозное мышление всегда требует, чтобы существование и качество богов были однозначно и твердо установлены, чтобы бог был, следовательно, в этом смысле "универсальным". Ведь и эллинские мудрецы сопоставляли божества их более или менее упорядоченного пантеона со всеми обнаруживаемыми в других местах божествами. Тенденция к универсализации усиливается вместе с ростом значения главного бога пантеона, т.е. по мере того, как он принимает "монотеистические" черты. Создание мировой империи в Китае, распространение влияния брахманов во всех политических образованиях в Индии, образование Персидской и Римской мировых империй способствовали возникновению универсализма и монотензма, хотя и не всегда равномерно и с различным успехом.

Образование империй (или другие действующие в том же направлении социальные процессы) отнюдь не было единственным и необходимым рычагом этого развития. Во всяком случае подступы к монотеизму в виде молатрии, обнаруживаемые в важнейшем событии истории религии - культе Яхве, возникли как следствие совершенно конкретного исторического факта - создание связанного клятвой сообщества. В этом случае универсализм является продуктом межгосударственной политики, прагматическими интерпретаторами которой являлись пророки, заинтересованные в культе Яхве и в предписываемой им нравственности; следствием этого было то, что и дела других народов, серьезно затрагивавших интересы Израиля, стали интерпретироваться как проявление воли Яхве. Здесь отчетливо ощущаются специфический и безусловно исторический характер, присущий иудейскому пророчеству, резко отличающийся от близкой к природе спекуляции жречества Индии и Вавилона, и непреложно следующая из обещаний Яхве задача: рассматривать всю совокупность столь грозно протекающего развития и в свете его обещаний столь удивительного будущего его народа, переплетенного с судьбами других народов, как "деяние Яхве", как процесс мировой истории. Это придало прежнему воинственному богу сообщества, преобразованному в местного бога полиса Иерусалима, пророческие, универсалистские черты священного надмирного могущества и непознаваемости. Монотеистический и тем самым по существу универсалистский характер бога солнца, культ которого ввел в Египте Аменхотеп IV (Эхнатон), возник в совершенно иной ситуации. С одной стороны, и здесь сыграл роль далеко идущий рационализм жреческих и отчасти светских кругов, в корне отличный от пророчеств Израиля по своему натуралистическому характеру, с другой - находила свое выражение практическая потребность монарха, стоящего во главе бюрократического объединенного государства, сломить посредством устранения множества богов могущество жрецов и, возвысив царя до уровня высшего служителя бога солнца, восстановить прежнюю власть обожествленного фараона. Универсалистский монотеизм

христианства и ислама исторически возник на почве иудаизма, а относительный монотеизм учения Заратустры сложился, вероятно, отчасти под влиянием внеиранских (переднеазиатских) религий. Все три разновидности были обусловлены своеобразием "этического" пророчества в отличие от пророчества посредством личного примера (разница между этими двумя типами будет объяснена ниже). Развитие всех остальных относительно монотеистических и универсалистских религий проходило под влиянием философской спекуляции жрецов и светских лиц и обрело практическое значение лишь там, где они сочетались с сотериологическими интересами (надеждой на спасение). Но об этом позже.

Препятствия повсеместно развивающемуся в той или иной форме строгому монотеизму, которые везде, за исключением иудаизма, ислама и протестантизма, задерживали его проникновение в повседневную религию, вызывались, с одной стороны, идеальными и материальными интересами могущественных жрецов, связанных с культом отдельных богов и местами этого культа, с другой - заинтересованностью светских лиц в доступном магическому воздействию религиозном объекте, осязаемом, близком, допускающем связь с конкретной жизненной ситуацией или с конкретным кругом людей, из которого будут исключены остальные. Ибо вера в испытанную действенность магии значительно глубже, чем вера в действенность поклонения богу, недоступному магическому воздействию вследствие своего могущества. Поэтому концепция "сверхчувственных" сил в качестве богов, даже в качестве надмирного бога, отнюдь не устраняет древние магические представления (не устраняет их и христианство); однако она создает двойственную возможность отношения к этим силам, к которой мы теперь и обратимся.

Сила, мыслимая как ана югичная одушевленному человеку, может в одном случае быть принуждена служить человеку так же, как принуждается к этому натуралистическая "сила" духа. Тот, кто обладает харизмой и способен применить правильные средства, сильнее бога и может заставить его подчиниться своей воле. Тогда

религиозное действие превращается из "служения богу" в "принуждение бога", а обращение к богу превращается из молитвы в формулу. Это неистребимая основа народной, прежде всего индийской, религиозности, впрочем, и вообще весьма распространенная - ведь и католический священник отчасти прибегает к действию магической силы, когда он служит мессу или отпускает грехи. Оргиастические и мимические компоненты религиозного культа, прежде всего пение, танцы, драматическое действие, а также типические, неизменные формулы молитв коренятся, если не целиком, то главным образом, в народной религиозности.

Антропоморфизация богов приводит к тому, что возможность обрести милость могущественного властелина с помощью просьб, подарков, услуг, дани, лести, подкупа и, наконец, посредством угодного ему поведения переносится на богов, которые, следуя такой аналогии, мыслятся также как могущественные, лишь обладающие большей силой существа. Тогда возникает необходимость "богослужения".

Нет никакого сомнения в том, что специфические элементы "богослужения" - молитва и жертвоприношение - заимствованы из магии. В молитве граница между магической формулой и просьбой стерта, именно технически рационализированные формы молитвы с помощью различных технических приспособлений, повешенных на ветру или приколотых к изображениям богов полосок святой бумаги с молитвами, или тщательно измеренных четок (почти все это - продукты индуистской рационализации принуждения богов) повсюду ближе к магической формуле, чем к просьбе. Однако и в слабо дифференцированных религиях существует подлинная индивидуальная молитва в виде "просьбы"; обычно молящийся в чисто деловой, рациональной форме перечисляет свои заслуги перед богом и высказывает надежду на воздаяние. Жертвоприношение тоже сначала являло собой магическое средство. Частично оно прямо служит принуждению богов: боги также нуждаются в возбуждающей экстаз коме колдунов, поэтому их можно по древним

арианским представлениям заставить посредством жертвы совершать необходимые действия. С ними можно даже заключить двусторонний договор: такой характер носили чреватые столь серьезными последствиями представления израильтян. Жертва может быть также магическим средством, с помощью которого гнев бога, вызванный определенными действиями, переносится на другой объект, будь то козел отпущения или (особенно) человеческая жертва. Но важнее и, вероятно, древнее другой мотив: жертвоприношение, в частности жертвоприношение животного, должно установить "сompitio"¹⁸), совместную трапезу, скрепляющую братскими узами жертвователя с богом. В этом выражена эволюция еще более древнего представления, согласно которому, разорвав и съев сильное (позже священное) животное, можно обрести его силу. Магическое значение такого или иного характера - существует множество разновидностей - может, даже если подлинные, "культовые" представления в существенной степени определяют смысл совершаемых действий, придать жертвоприношению известный оттенок. Оно может также вытеснить идею культа и вновь восторжествовать: ритуал жертвоприношений уже в Атхарваведе, а тем более в брахманах, представляет собой, в отличие от древних северных жертвоприношений, чистое колдовство. Отход от магии являет собой представление о жертвоприношении либо как о дани, например первых плодов, чтобы божество дозволило человеку пользоваться остальным, либо как о "каре", которую человек сам наложил на себя, дабы избежать божьего гнева. Правда, и здесь еще отсутствует "осознание греха", все совершается (в частности, в Индии) с трезвой деловитостью. С утверждением представлений о могуществе бога и личной подвластности ему начинают преобладать немагические мотивы. Бог становится могущественным господином, он может и не совершать желаемого, поэтому его нельзя принудить магическими средствами, а можно лишь умиловить просьбами и дарами. Однако все то новое, что привносят, в отличие от простого "колдовства", эти мотивы, являет собой столь же трезвые по своему характеру рациональные элементы, как мотивы самого колдовства.

"Du ut des"¹⁹⁾ - таково их основное правило. Это свойство присуще повседневной и массовой религиозности всех времен и народов и всем религиям вообще. Устранение "посюсторонних" внешних бед и дарование "посюсторонних" внешних преимуществ - таково содержание всех обычных "молитв", даже в рамках самых потусторонних религий. Все, что выходит за эти пределы, - результат специфического процесса развития с двумя особенностями. С одной стороны, это результат увеличивающейся рациональной систематизации понятия бога и мышления о возможном отношении человека к богу, с другой - характерного отступления исконного практического расчетливого рационализма. Параллельно рационализации мышления "смысл" религиозного поведения все меньше ищут в чисто внешних преимуществах экономической повседневности, цель религиозного поведения "иррационализируется", пока наконец эти "внемирские", т.е. прежде всего внеэкономические, цели не становятся специфической чертой религиозного поведения. Именно поэтому одной из предпосылок такой "внеэкономической" в указанном здесь смысле эволюции является наличие специфических ее носителей.

Те формы отношения к сверхчувственным силам, выражением которых служат просьба, жертвоприношение, поклонение, можно определить как "религию" и "культ" в отличие от "колдовства" в качестве магического принуждения и тем самым "богами" считать те существа, которым в религии поклоняются, к которым обращаются с просьбами; "демонами" же - те, на которые оказывают давление и которых заставляют повиноваться с помощью магических средств. Провести полностью такое разделение почти нигде нельзя, ибо и в ритуале "религиозного" в указанном смысле культа почти всегда содержатся многочисленные магические компоненты. В процессе исторического развития это разделение происходило обычно просто таким образом, что при подавлении какого-нибудь культа светской или церковной властью и утверждении новой религии древние боги продолжали существовать и в виде "демонов".

Сноски

- 1) Перевод впервые напечатан в книге: Работы М.Вебера по социологии религии и идеологии / Отв. ред. Бергер Я.М. - М., 1985. - С. 76-104.
- 2) Ореанда - сверхъестественная сила в верованиях ирокезов, близка к аналогичным представлениям жителей Меланезии, которые называют эту силу "мана". - Прим. перев.
- 3) Дарованной благодати (лат.).
- 4) Богов (лат.).
- 5) Связывать (лат.).
- 6) Букв. пересчитывать, в переносном смысле, может быть, - благоговейно продумывать (лат.).
- 7) Молитвенных формулах (лат.).
- 8) Суеверие (лат.).
- 9) Бред (лат.).
- 10) Род (лат.).
- 11) Гении, духи (лат.).
- 12) Склонять богов на свою сторону (лат.).
- 13) Сенаторов из патрициев (лат.).
- 14) Народный трибун (лат.).
- 15) Неприкосновенен (лат.).
- 16) Законной власти (лат.).
- 17) Должностными полномочиями (лат.).
- 18) Общность (лат.).
- 19) Даю, чтобы ты дал (лат.).

**ВЕБЕР М.
ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ЭТИКА МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ¹⁾:
ВВЕДЕНИЕ**

WEBER M.

**Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Einleitung // Weber M.
Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. - Tübingen, 1920. - Bd 1. -
S. 237-275. (Пер. Левиной М.И.)**

Под "мировыми религиями" в данной работе понимаются совершенно свободно от оценочных суждений те пять религиозных или религиозно обусловленных систем регламентации жизни, число сторонников которых особенно велико: религиозная этика конфуцианства, буддизма, христианства, индуизма и ислама. К ним следует отнести в качестве шестой религии иудаизм - потому, что в нем содержатся решающие исторические предпосылки для понимания двух последних из названных мировых религий, а так же вследствие его отчасти действительного, отчасти мнимого значения в развитии современной хозяйственной этики Запада, о которой в последнее время часто шла речь. Остальные религии привлекались лишь в той мере, в какой это было необходимо для исторической последовательности. Разделы, посвященные христианству, связаны с

помещенными в данном сборнике исследованиями, знакомство с которыми предполагается.

Что понимается здесь под "хозяйственной этикой" религии, станет очевидным в ходе дальнейшего изложения. Автора интересуют не этические теории геологических компендиев, которые служат лишь средством познания (при некоторых обстоятельствах, правда, важным), а коренящиеся в психологических и прагматических религиозных связях, практические импульсы к действию. Хотя последующее изложение и являет собой в известной мере собрание отдельных очерков, из него тем не менее должно стать ясным, какое сложное образование представляет собой конкретная хозяйственная этика и сколь многосторонне она обусловлена. В дальнейшем будет также показано, что внешне сходные формы экономической организации могут быть связаны с весьма различной по своему характеру хозяйственной этикой и в зависимости от ее своеобразия оказывать самое разнообразное историческое воздействие. Хозяйственная этика не является простой "функцией" форм хозяйственной организации, так же, как она не может сама по себе однозначно их создавать.

Не существовало хозяйственной этики, которая была бы только религиозно детерминирована. Совершенно очевидно, что она в значительной мере обладает чисто автономной закономерностью, основанной на определенных географических и исторических особенностях, которые отличают ее от обусловленного религиозными или иными моментами отношения человека к миру. Однако несомненно, что одним из детерминантов хозяйственной этики - именно только одним - является религиозная обусловленность жизненного поведения. Она в свою очередь также, конечно, испытывает в данных географических, политических, социальных, национальных условиях большое влияние экономических и политических моментов. Попытка показать эту зависимость во всех ее подробностях увела бы бесконечно далеко от поставленной темы. Поэтому в данной работе речь может идти лишь

о стремлении вычленить направляющие элементы жизненного поведения тех социальных слоев, которые оказали наиболее сильное влияние на практическую этику соответствующей религии и придали ей специфику, т.е. черты, отличающие ее от других религий и вместе с тем существенные для хозяйственной этики. Такое влияние должен оказывать не обязательно один слой. К тому же в процессе исторического развития решающие в этом смысле слои могут сменять друг друга. И никогда подобное влияние не является исключительной прерогативой отдельного слоя. Тем не менее для каждой данной религии можно большей частью выделить слои, жизненное поведение которых было во всяком случае по преимуществу определяющим.

Предвосхищая дальнейшее изложение, приведем несколько примеров. Так, конфуцианство было сословной этикой литературно образованной светской рационалистической бюрократии. Тот, кто не принадлежал к этому образованному слою, не принимался во внимание. Религиозная (или, если угодно, иррелигиозная) сословная этика этого слоя во многом вообще определила жизненное поведение китайцев. Напротив, носителями раннего индуизма были литературно образованные представители наследственной касты, не занимавшие никаких должностей, действовавшие в качестве своего рода ритуалистических пастырей, отдельных людей и сообществ, а также в качестве несокрушимого центра сословного членения, которое они определяли. Только обладавшие ведийской образованностью брахманы были в качестве носителей традиции подлинным религиозным сословием. Лишь позже в качестве их соперников выступило сословие брахманов-аскетов, а еще позже, в период индийского средневековья, в индуизме зародилась страстная сакраментальная вера в спасителя, укоренившаяся среди низших слоев. Буддизм распространялся странствующими, нищенствующими монахами, предававшимися созерцанию и отвергавшими мир. Лишь они принадлежали в полном смысле этого слова к общине, все остальные были неполноценными в религиозном смысле мирянами: объектами, а не субъектами религиозности.

Ислам был вначале религией воинов-завоевателей, рыцарского ордена, состоявшего из дисциплинированных борцов за веру, которые отличались от созданных по их образцу христианских орденов времени крестовых походов только тем, что не требовали сексуального аскетизма. В средневековом исламе такого же, если не большего значения достиг созерцательно-мистический суфизм, а из него вышли братства низших слоев горожан (близкие по своему типу христианским терциариям, но имевшие значительно большее распространение), во главе которых стояли плебейские руководители, обладавшие знанием оргиастической техники.

Иудаизм стал после вавилонского пленения религией "народа пария" (подлинное значение этого выражения дано ниже); во главе его в средние века оказались получившие своеобразную литературно-ритуалистическую подготовку интеллектуалы, представители пролетароидной, рационалистической, бюргерской интеллигенции. И, наконец, христианство было вначале учением странствующих ремесленников, специфически городской религией по своему характеру и оставалось таковой во все времена его внешнего и внутреннего расцвета - в античности, в средние века, в пуританизме. Основной сферой действия христианства были западный городок в его своеобразии, которое отличало его от всех остальных городов, и буржуазия в том смысле, который она обрела только там; это относится как к боговдохновенной общинной набожности античности, так и к нищенствующим орденам средневековья, к сектам периода Реформации и далее вплоть до пистизма и методизма.

Мысль автора отнюдь не сводится к тому, что своеобразие религии является простой функцией социального положения того слоя, который выступает в качестве ее характерного носителя, как бы его "идеологией" или "отражением" его материальных или духовных интересов. Напротив, вряд ли возможно большее непонимание точки зрения, проводимой в данном исследовании, чем подобное толкование. Как ни глубоко в отдельном случае экономически и политически обусловленное социальное воздействие на религиозную

этику, ее основные черты восходят прежде всего к религиозным источникам. И прежде всего, к содержанию ее благовествования и обетования. Даже если они нередко уже в следующем поколении радикально преобразуются, поскольку оказывается необходимым привести их в соответствие с потребностями общины, то приводятся они, как правило, в соответствие прежде всего с ее религиозными потребностями. Лишь вторичное значение, правда, часто очень существенное, а подчас и решающее, могут иметь интересы, связанные с другими сферами. Хотя для каждой религии смена социально определяющих слоев обычно очень важна, вместе с тем несомненно, что однажды сложившийся тип религии достаточно сильно влияет на жизненное поведение разнородных слоев.

Связь между религиозной этикой и интересами отдельных слоев иногда интерпретировалась таким образом, будто первая является только "функцией" последних, причем не только в понимании исторического материализма, этого мы здесь касаться не будем, но и с чисто психологической точки зрения.

○ Общую, в известном смысле абстрактную, классовую обусловленность религиозной этики можно было бы как будто после появления блестящего эссе Ф. Ницше вывести из его теории затаенной обиды (*Ressentiment*²), подхваченной и серьезными психологами. Если бы этическое просветление сострадания и братства было этическим "восстанием рабов", обделенных будь то природными данными или судьбой, а этика "долга" соответственно - продуктом вытеснения бессильной жажды мести, направленной против праздных господ и испытываемой теми, кто вынужден трудиться, чтобы обеспечить себе существование, тогда важнейшие проблемы типологии религиозной этики получили бы очень простое решение. Однако сколь ни удачно и ни плодотворно само по себе открытие психологического значения затаенной обиды, оценивать ее социальный смысл следует с большой осторожностью.

В дальнейшем речь часто будет идти о мотивах, которые определяют различные типы этической "рационализации" жизненного поведения. Большей частью они не имеют никакого отношения к чувству обиды.

Однако что касается оценки страдания в религиозной этике, то она, без сомнения, претерпела характерное изменение, которое, будучи правильно интерпретировано, до известной степени подтверждает теорию, впервые предложенную Ницше. Первоначальное отношение к страданию находило свое выражение во время религиозных празднеств сообщества. Его испытывали на себе прежде всего те, кого преследовали болезни или несчастья. Человек, длительно страдающий, скорбящий, больной или подверженный иным несчастьям, считался в зависимости от характера страдания либо одержимым демонами, либо отмеченным гневом обиженного им бога. Пребывание его среди членов культового сообщества могло повлечь за собой дурные последствия. Во всяком случае ему не следовало принимать участие в культовых трапезах и жертвоприношениях, ибо его присутствие не ублажало богов и могло вызвать их гнев. Культовые трапезы были местом радости, даже в Иерусалиме во время осады.

Это религиозное отношение к страданию как к симптому божественного гнева и скрытой вины психологически очень близко весьма распространенной потребности. Счастливый человек редко довольствуется самим фактом обладания счастьем. Он хочет, помимо этого, иметь также право на это счастье, он хочет быть убежден в том, что он его "заслуживает", прежде всего по сравнению с другими; хочет верить, что менее счастливый, лишенный этого счастья, получил то, что заслужил. Счастье стремится быть "законным". Если в общее понятие "счастье" включать все блага: почести, власть, богатство и наслаждения, то оно может служить общей формулой той легитимности, которую религия призвана придавать внешним и внутренним устремлениям всех господствующих, владеющих, побеждающих, здоровых, короче говоря, счастливых, т.е. служить теодицеей счастья. Эта теодицея счастья коренится в весьма прочных ("фарисейских") потребностях людей и поэтому легко доступна пониманию, хотя ее воздействию и не всегда уделяется достаточное внимание.

Сложнее пути, которые едут к противоположному пониманию -

к религиозному просветлению страдания. Прежде всего здесь играл определенную роль опыт, согласно которому харизма экстатического, пророческого, истерического, в общем неповседневного состояния, признаваемого "священным" и возникающего под действием магической аскезы, пробуждалась или во всяком случае легче вызывалась благодаря различного рода самобичеванию и воздержанию от еды, сна и сексуальных сношений. Престиж подобным воздержаниям придавало представление о том, что определенные виды страдания и вызванные истязаниями ненормальные состояния служат путем к обладанию сверхчеловеческой, магической силой. Древние предписания табу и воздержания, призванные обеспечить необходимую чистоту при совершении культа, - следствие веры в демонов - действовали в том же направлении. К этому затем присоединилось в качестве самостоятельного и нового фактора развитие культов "спасения", в которых возникла принципиально новая позиция по отношению к индивидуальному страданию. Исконный культ сообщества, прежде всего политических союзов, игнорировал все индивидуальные интересы. Бог племени, местности, города, империи заботился только о том, что касалось сообщества в целом, - о дожде, солнце, добыче на охоте, победе над врагами. К нему взывало, следовательно, в своем культе сообщество как таковое. Для предотвращения или устранения зла - прежде всего болезни - отдельный человек обращался не к культу сообщества, а к колдуну, старейшему "пастырю" индивидов. Престиж отдельных магов и тех духов или богов, именем которых они совершали свои чудеса, обеспечивал им клиентуру, независимо от принадлежности к определенной местности или племени, а это при благоприятных обстоятельствах вело к образованию независимой от этнических союзов "общины". Многие, хотя и не все "мистерии", вступали на этот путь. Их обетом было спасение именно отдельного индивида от болезни, бедности и всякого рода бедствий и опасностей. Тем самым маг превращался в мистагога: возникали наследственные династии мистагогов или организаций с обученным персоналом, главы которых определялись

по известным правилам и могли считаться воплощением сверхчеловеческого существа или пророками и выразителями воли своих богов. Таким образом, появилось религиозное убеждение занятое собственно индивидуальным "страданием" и "избавлением" от него. Пророчество и обетования естественным образом были обращены к массе тех, кто нуждался в спасении. Они и их интересы оказались в центре профессионального предприятия по "заботе о душе", которое возникло только теперь. Типичная деятельность магов и священнослужителей сводилась на данной стадии к установлению вины, вызвавшей страдание, к требованию покаяния в грехах, т.е., прежде всего, в нарушении ритуальных предписаний, наставлениям, как устранить страдание. Их материальные и духовные интересы во все большей степени исходили из плебейских мотивов. Дальнейшим продвижением по этому пути под давлением типичных, постоянно повторяющихся бедствий было развитие религиозной веры в "спасителя". Она предполагала наличие мифа - следовательно (хотя бы относительно) рациональное видение мира, важнейшим предметом которого стало также страдание. Духи, ведавшие появлением и исчезновением растений и движением важных для смены времен год созвездий, стали по преимуществу носителями мифов о страдающем, умирающем и воскресающем божестве, который вернет человеку счастье в этом мире или обеспечит ему счастье в мире ином. Предметом культа спасителя мог стать и воспринятый народом образ, созданный легендой, как, например, Кришна в Индии, в поклонении которому большую роль играют мифы о детстве, любви и борьбе. У политически притесняемого народа, такого, как израильский, наименование спасителя (мешуах) связывалось сначала с персонажами героических сказаний, победителями над врагами (Гедеоном и Иеффайей), а отсюда были выведены мессианские обетования. У этого народа, и в такой связи только у него, вследствие совершенно особых обстоятельств религиозные надежды на спасение были вызваны страданием народного сообщества, а не отдельного человека.

Как правило, спасение носило универсальный и

индивидуальный характер одновременно: спаситель предоставляет его отдельному человеку, каждому отдельному человеку, который к нему обратится. Образ спасителя мог быть различным. В позднем зороастризме с его многочисленными абстракциями в роли посредника и спасителя выступала конструированная фигура. Но бывало и наоборот: историческая личность, получившая легитимность посредством чуда и воскресения, возвышалась до образа спасителя. В основе реализации различных возможностей лежали чисто исторические моменты.

Однако надежды на спасение почти всегда порождали теодицею страдания.

Обетования религий спасения были, правда, прежде всего связаны не с этическими, а с ритуальными условиями; так, например, земные и потусторонние преимущества, даруемые элевсинскими мистериями, - с ритуальной чистотой и слушанием элевсинской мессы. Однако по мере того, как вместе с ростом значения права увеличивалась роль богов, в ведении которых находилось правосудие, к ним переходила защита существующего порядка: наказание несправедного и награждение праведного. И там, где пророчество оказывало определяющее влияние на религиозное развитие, основанием всякого несчастья стал естественным образом "грех" - уже не как нарушение магических предписаний, а прежде всего как неверие в пророка и его заветы. Пророк совсем не обязательно был выходцем из угнетенных классов или их представителем; мы скоро увидим, что правилом было едва ли не обратное. Содержание его учения также отнюдь не соответствовало по преимуществу кругу представлений этих классов. Но нуждались в спасителе и пророке, конечно, обычно не счастливыс, имущие, господствующие, а угнетенные или во всяком случае те, которым грозила нужда. Поэтому религия спасения, которую возвещал пророк, находила сторонников преимущественно в менее привилегированных социальных слоях, которым она либо полностью заменяла магию, либо рационально ее дополняла. Там, где обетования пророка или спасителя недостаточно удовлетворяли чаяния социально менее

привилегированных слоев, обычно внутри официального учения возникала религия спасения, распространенная среди масс. Рациональное видение мира, содержащееся эмбрионально в мифе о спасителе, как правило, вело к задаче создать рациональную теодицею несчастья. Одновременно оно нередко придавало страданию совершенно чуждый ему изначально оттенок положительной ценности.

Добровольное принятие страдания посредством самоистязания с появлением этических, карающих и награждающих божеств изменило свой смысл. Самоистязание как источник харизматического состояния, обеспечивавшее магическую власть над духами, сменилось изнурительными молитвами и обетами воздержания, а магическая формула, направленная на заклинание духов, превратилась в мольбу к богу услышать зывающих к нему. К этому присоединилось покаянное умерщвление плоти как средство признанием вины смягчить гнев богов и наказанием себя самого отвести кару. Многочисленные виды воздержания во время траура, призванные (особенно в Китае) отвести зависть и гнев умершего, легко перешли в отношение к соответствующим богам вообще. В результате самоистязание, а затем и отказ от земных благ стали считаться более угодными богу, чем непосредственное наслаждение земными благами, делавшее наслаждающихся менее доступными влиянию пророка или священнослужителя.

Роль этих отдельных моментов значительно усилилась, когда с растущей рациональностью видения мира увеличилась и потребность в постижении этического "смысла" разделения благ и счастья между людьми. С ростом рационализации религиозно-этического отношения к миру и вытеснения примитивных магических представлений теодицея стала сталкиваться со все большими трудностями. Слишком часто встречалось лично "незаслуженное" страдание. Причем отнюдь не только по нормам "морали рабов"; и по меркам господствующего слоя в наилучшем положении подчас оказывались не достойные, а "плохие" люди. Вина индивида в прежней жизни (переселение душ), вина предков, караемая вплоть

до третьего и четвертого колена, испорченность (самый главный фактор) всего тварного объясняли страдание и несправедливость; надежда на будущую лучшую жизнь в этом мире для отдельного человека (переселение душ) или для его потомков (царство мессии) или в мире ином (рай) служила обетованием уравнивания судеб. Метафизическое представление о боге и мире, порожденное неискоренимой потребностью в теодицее, реализовалось только в трех системах, лишь они дали удовлетворительный ответ на вопрос о причине несоответствия судеб людей их заслугам - это индийское учение о карме, дуализм зороастризма и доктрина предопределения сокрытым богом (*Deus absconditus*) к спасению или гибели. Эти рационально разработанные решения лишь как исключение выступают в чистом виде.

Рациональная потребность в теодицее страдания - и смерти - проявлялась с огромной силой. Она определила важные характерные черты таких религий, как индуизм, зороастризм, иудаизм, в известной мере учение апостола Павла и позднее христианство.

Теодицея страдания может носить оттенок затаенной обиды. Однако потребность уравнивать земные судьбы принимала такую окраску лишь в некоторых случаях. Вера в то, что несправедливному в этой жизни хорошо именно потому, что его ждет ад, тогда как благочестивому человеку уготовано вечное блаженство и ему надлежит в земной жизни искупить совершенные им грехи, конечно, очень близка потребности в мщении. Но нетрудно убедиться и в том, что это подчас появляющееся представление совсем не всегда обусловлено чувством обиды и уж во всяком случае не всегда является продуктом социально угнетенных слоев. Мы увидим, что существовало лишь несколько религий, а среди них лишь одна, которая действительно в полной мере обладала этой характерной чертой. Верно, что чувство обиды как один из элементов (в числе прочих) могло повсеместно иметь значение для религиозно окрашенного рационализма социально менее привилегированных слоев, и часто такое значение действительно имело. Но верно и то, что роль этого чувства в зависимости от природы обетований в

различных религиях была весьма различной и подчас минимальной. Совершенно неправильно было бы выводить "аскезу" из этого источника. Безусловно, существующее во всех религиях спасения недоверие к богатству и власти коренится прежде всего в том, что спасителям, пророкам и священнослужителям по опыту известно, насколько незначительна потребность благополучных и "сытых" в спасении любого рода и насколько незначительно их "благочестие". Развитие рациональной религиозности этики именно в обладающих меньшей социальной значимостью слоях также объясняется прежде всего их положением в обществе. Представители обеспеченных слоев, пользующихся почестями и властью, обычно создают свою сословную легенду, основанную на якобы особом, присущем им свойстве - большей частью преимуществе происхождения: действительный или воображаемый характер бытия этих слоев питает их чувство собственного достоинства. Напротив, слои, социально угнетенные, отрицательно (или во всяком случае не положительно) расцениваемые по их месту в обществе, основывают свое достоинство прежде всего на вере в предназначенную им "миссию". Их долг или их (функциональные) свершения гарантируют или конституируют их значимость, которая тем самым становится "задачей" выдвинутой перед ними богом. Уже эта ситуация предопределяла духовное воздействие этических пророчеств прежде всего на менее привилегированные слои и без обращения к чувству обиды как к необходимому рычагу. Вполне достаточно было рациональной заинтересованности в материальном и духовном равенстве. То, что пророки и священнослужители наряду с этим - преднамеренно или ненароком - использовали также чувство затаенной обиды, не подлежит сомнению, но это не было общим правилом. Прежде всего эта негативная по своей сути сила нигде не служила источником тех метафизических концепций, которые придавали каждой религии спасения ее своеобразие. И характер религиозных обетований совсем не был обязательным или преимущественным отражением классовых интересов, внешних или внутренних по своей природе. Сами по себе массы оставались верны-

магии, если только какое-либо пророчество не увлекало их своими обетованиями в религиозное движение этического характера. В остальном своеобразие великих религиозно-этических систем определялось значительно более разнообразными общественными условиями, нежели противоположность между господствующими и угнетенными слоями. Приведем во избежание повторений в дальнейшем еще ряд замечаний. Эмпирический исследователь должен иметь в виду, что различные обещаемые религиями блага отнюдь не следует понимать только (или даже преимущественно) как "потусторонние", не говоря уже о том, что отнюдь не каждая религия и даже не каждая мировая религия вообще видела в потустороннем мире обитель, где они выполняются. Если исключить христианство и немногие другие специфические аскетические вероисповедания, блага, обещаемые религиями - как исконными, так и культивированными, пророческими или непророческими, - носят прежде всего вполне посюсторонний характер: они сводятся к здоровью, долголетию, богатству в китайской, ведийской религиях, зороастризме, раннем иудаизме, исламе, совершенно так же, как в финикийской, египетской, вавилонской религиях и в религии древних германцев; таковы же обещания благочестивым мирянам в индуизме и буддизме. Только виртуозы религиозной веры - аскет, монах, приверженец суфизма, дервиш - стремились достигнуть благ внемирских, отличных от земных. Но эти внемирские блага отнюдь не были только "потусторонними", даже там, где они воспринимались в качестве таковых. Психологически для ищущих спасения важно было посюстороннее ощущение. Пуританская уверенность в спасенности (*certitudo salutis*) - состояние избранности, "подтверждаемое" внутренним чувством, было единственным психологически ощутимым благом этой аскетической религиозности. Акосмическое чувство любви буддийского монаха, уверенного в том, что его ждет погружение в нирвану, бхакти (горячая любовь к богу) или экстаз благочестивого индуиста, оргиастический экстаз в радениях хлыстов и танцующего дервиша, единение с богом и владение богом в любви к Марии и Христу, культ сердца Иисусова у

иезуитов, квиетистская молитва и пиетистская нежность к младенцу Иисусу и его ранам, сексуальные и полусексуальные оргии в культуре Кришны, рафинированные трапезы последователей Валлабхи, гностические обряды, различные формы мистического единения с богом (*unio mystica*) и созерцательного погружения во всеединое - во всех этих состояниях главное составляли, без сомнения, те эмоциональные ощущения, которые они сами непосредственно доставляли верующим. В этом отношении они ничем не отличались от религиозного экстаза, достигаемого с помощью алкоголя в культуре Диониса или в культуре сомы, от тотемных оргий, каннибалистских трапез, от древнего религиозно освященного потребления гашиша, опия и никотина и вообще от всех видов магического опьянения. Все эти состояния считались специфически священными и божественными, будучи психически неординарными и потому особо ценными. И хотя только рационализированные религии привнесли в эти специфически религиозные действия метафизическое значение и тем самым сублимировали оргию, возвысив ее до "гаинства", но и в самой примитивной оргии в какой-то степени всегда присутствовало толкование ее смысла. Отличие заключалось в том, что оно было чисто магически-анимистическим и не содержало или содержало только в дальних подступах свойственную всякому религиозному рационализму связь с универсальной космической прагматикой спасения. Однако и в дальнейшем благо, даруемое религией, продолжало быть для благочестивого человека прежде всего переживанием в настоящем. Это означало, что оно выражалось в первую очередь в состоянии, в чувстве как таковом, которое непосредственно вызывалось специфически религиозным актом, методической аскезой или созерцанием.

Такое состояние могло быть и по своему смыслу необыденным и преходящим по своему характеру переживанием. Так оно первоначально повсюду и было. Различие между "религиозным" и "повседневным" состоянием состоит только в одном - в необыденности первого. Однако человек мог стремиться и к тому, чтобы сделать достигнутое средствами религии состояние

постоянным, охватывающим полностью его и всю его судьбу "ощущением спасенности". Переход здесь точно определить невозможно. Из обеих высших концепций сублимированного сотериологического религиозного учения - "нового рождения" и "спасения" - первое было древнейшим достоянием магии. Оно означало, что посредством оргиастического акта или планомерной аскезы может быть обретена новая душа. Ее обретали временно в экстазе, но можно было также стремиться к тому, чтобы такое состояние стало длительным и достичь этого средствами магической аскезы. Юноша, который намеревался вступить в сообщество воинов, принять участие в магических танцах, в оргиях культового сообщества или участвовать в культовой трапезе с богами, должен был обрести новую душу. Поэтому с древнейших времен известна аскеза героев и магов, инициация юношей и сакраментальные обряды нового рождения на важных этапах частной и общественной жизни. Однако различными были помимо применяемых средств прежде всего цели этих действий, неоднозначен был ответ на вопрос, "во что" предстояло переодеться.

Различные религиозно (или магически) оцениваемые состояния, которые придавали религии ее психологический характер, можно систематизировать с самых различных точек зрения. Мы не станем предпринимать здесь подобную попытку. Нам важно, продолжая сказанное выше, показать в самой общей форме, что вид (посюстороннего) блаженства или нового рождения, к которому стремятся в религии как к высшему благу, необходимым образом должен соответствовать характеру того слоя, который является носителем данной религии. Устремление класса воинственных рыцарей, крестьян, предпринимателей, литературно образованных интеллектуалов не могли не быть различными, однако эти тенденции сами по себе были далеки от того, чтобы однозначно детерминировать характер религии, хотя они и оказывали на нее длительное воздействие. В частности, чрезвычайно важна противоположность между двумя первыми и двумя последними слоями. Ибо интеллектуалы всегда были носителями рационализма,

а предприниматели (купцы, ремесленники) могли ими стать. В первом случае рационализм носил более теоретический, во втором - более практический характер. Но при всех различиях он обычно сильно влиял на религиозное поведение. Громадное значение имело прежде всего своеобразие слоев интеллектуалов. Для религиозного развития наших дней настолько же безразлично, испытывают ли наши современные интеллектуалы потребность "пережить" наряду с другими сенсациями "сенсацию" религиозного состояния, в немалой степени руководствуясь желанием снабдить свой интерьер бесспорными подлинниками, как это подобает хорошему вкусу (из такого источника еще нигде не возникла новая религия), насколько большое значение имело своеобразие интеллектуалов для религии в прошлом. Их делом было сублимирование уверенности в обладании благодатью до веры в "спасение". Идея спасения и связанная с ней концепция существовали с незапамятных времен, если под этим понимать освобождение от нужды, голода, засухи, болезни и, наконец, от страданий и смерти. Но свое специфическое значение спасение обрело лишь тогда, когда оно стало выражением систематически-рационализированного представления о мире и отношения к нему. Ибо это представление о мире и отношения к нему определяли, что означало и могло означать по своему смыслу и психологическому качеству спасение. Интересы (материальные и духовные), а не идеи непосредственно господствуют над деятельностью людей; но и "картины мира", создаваемые "идеями", очень часто служили вехами, указывающими путь, к которому следовала динамика интересов. Картина мира определяла ведь, "от чего" и "в чем" искали спасения и - об этом надлежит помнить - могли его обрести. Искали ли в будущем посюстороннем царстве мессии спасения от политического и социального гнета; от осквернения ритуально нечистым, от нечистого пребывания во плоти вообще - в чистоте душевно-телесного или только духовного бытия; от вечной бессмысленной игры человеческих страстей и желаний - в тихом покое чистого созерцания божественного; от радикального зла и подвластности греху - в лоне вечной благодати бога-отца; от власти

постигаемого астрологически расположения светил - в достоинстве свободы и единения с сущностью сокрытого божества; от страданий, бедствий и смерти в брэнной жизни и грозящих мук ада - в будущей жизни на земле или в раю; от круговорота перерождений с их неотвратимым возмездием за деяния в прежних жизнях - в вечном покое; от бессмысленности суждений и поступков - в вечном сне. Возможностей такого рода еще очень много. За ними всегда скрывается то, что в реальном мире воспринимается как специфически "бессмысленное", а отсюда - и требование, чтобы структура мира в своей совокупности была так или иначе осмысленным "космосом" или могла и должна была бы им стать. Подобное желание, основное следствие собственно религиозного рационализма, выражали именно интеллектуалы. Пути реализации этой метафизической потребности были весьма различны, так же, как степень ее воздействия. Тем не менее здесь можно выявить некоторые общие черты.

Современная теоретическая и практическая, интеллектуальная и прагматическая рационализация картины мира и жизненного поведения привела к одному общему результату. Она заключается в следующем: чем больше прогрессирует этот особый вид рационализации, тем больше религия по ряду причин оттесняется в область иррационального - с точки зрения такого интеллектуального формирования картины мира. По ряду причин последовательное проведение рационализма всегда наталкивалось на ряд трудностей. Подобно тому, как в музыке пифагоров строй препятствовал полной рационализации, вследствие чего музыкальные системы всех времен и народов отличались друг от друга прежде всего тем, как они преодолевали, обходили или, наоборот, использовали для обогащения тональностей неизбежную иррациональность, отдельные типы рационального методического образа жизни также характеризовались в первую очередь усвоенными ими иррациональными предпосылками. Эти типы в значительной степени определялись чисто исторически и социально своеобразием, под которым понимаются как внешние, т.е. обусловленные

социально, так и внутренние, т.е. обусловленные психологически интересы тех слоев, которые были носителями соответствующей жизненной методики в решающий период ее создания.

Иррациональные элементы в рационализации действительности и стали тем прибежищем, куда была оттеснена неустранимая тяга интеллектуализма к обладанию запредельными ценностями, которая становилась тем сильнее, чем больше мир казался им лишенным этих ценностей. Единое примитивное представление о мире, присущее каждой конкретной магии, стало расчленяться на рациональное познание и рациональное господство над природой, с одной стороны, и "мистические" переживания - с другой, их не поддающееся определению содержание стало единственно возможным отражением потустороннего бытия в лишенном бога механизме мира. Эти переживания открывали доступ к тому неосозаемому, внемирному, преисполненному любви к богу царству, которое даровало спасение. Там, где эта последовательность была полностью проведена, человек мог искать спасения только как единичное существо. Это явление, сопутствовавшее в той или иной форме прогрессу интеллектуалистического рационализма, возникло всюду, где люди предпринимали рационализацию своего представления о мире как подчиненном безличным законам космоса. Но больше всего, конечно, в таких религиях и в такой религиозной этике, которые были особенно тесно связаны со слоями интеллектуалов, отличавшихся аристократическим, чисто мыслительным постижением мира и его "смысла", например, в мировых религиях Азии, прежде всего индуистской. Для них высшим и последним доступным людям религиозным благом было созерцание - возможность войти в сферу глубокого блаженного покоя и неподвижности единого начала; все остальные религиозные состояния представлялись им в лучшем случае лишь суррогатом, имеющим относительную ценность. Для отношения религии к жизни, в том числе и к хозяйству, это имело далеко идущие последствия, проистекавшие как из общего характера "мистических" по своему смыслу созерцательных переживаний, так и из психологических предпосылок стремления к ним.

Совершенно иная картина складывалась там, где решающее влияние на развитие религии оказывали слои, занятые практической деятельностью - героические воины-рыцари, действующие в политической сфере чиновники, классы, извлекающие доход из экономической деятельности, или, наконец, где религия была подчинена господству организованной иерократии.

Рационализм иерократии, выросший из профессиональных занятий культом и мифом или в еще значительно большей степени из спасения душ, т.е. из отпущения грехов и наставлений грешникам, повсюду стремился монополизировать спасение, даруемое религией, другими словами, придать ей посредством ритуала форму "сакраментальной благодати" или благодати, исходящей от учреждения, а не достигаемой каждым в отдельности. Поиски спасения индивидом или свободным сообществом путем созерцания, оргиастических или аскетических средств казались этой иерократии в высшей степени подозрительными, она стремилась их регламентировать и, конечно, контролировать.

Политическое чиновничество относилось с недоверием ко всем индивидуальным поискам спасения так же, как к созданию свободных сообществ, видя в них попытку отказаться от послушания государственным учреждениям; не доверяло оно и конкурирующему с ним учреждению священнослужителей, но прежде всего глубоко презирало стремление ко всем этим лишенным практического значения благам, находящимся вообще вне всяких утилитарных мирских целей. Религиозный долг сводился для чиновничества просто к служебным или социальным функциям государственных подданных или представителей того или иного сословия: ритуал соответствовал правилам, поэтому там, где религия определялась чиновничеством, она принимала ритуализованный характер.

Интересы рыцарского воинства также носили чисто мирской характер и были далеки от какой бы то ни было "мистики". Как правило, оно не испытывало потребности в рационалистическом осмыслении действительности и не было на это способно. В представлении воинов боги и демоны - это полные страстей, сильные

герои, от которых можно ждать поддержки или козней, славы и добычи или смерти, а над ними стоит иррациональная "судьба", иногда неопределенно детерминированный "рок" ("мойра" у Гомера).

Крестьянам, тесно связанным с природой и во всем своем хозяйственном существовании зависящим от элементарных природных сил, была настолько близка магия - заклинание духов, пребывающих в силах природы или над ними, или простое обречение расположения божества, - что вырвать их из этой исконной формы религиозности могло лишь глубокое преобразование всей жизненной ориентации, произведенное либо другими слоями общества, либо мощными пророками, легитимизированными в качестве колдунов благодаря совершенным ими чудесам. "Мистику" интеллектуалов заменяло им чуждое также сословному достоинству рыцарства состояние "одержимости", вызываемое токсическими дурманящими средствами или танцем.

Наконец, "бюргерские" в западном смысле слова слои - ремесленники, торговцы, предприниматели в области домашней промышленности - отличались, по-видимому (что здесь важно), наибольшей многозначностью своей религиозной позиции. Сакраментальная благодать римской церкви в средневековых городах, являвшихся опорой папства, мистагогическая сакраментальная милость богов в античных городах и Индии, оргиастическая религиозность суфистов и дервишей в Передней Азии, даосская магия, буддийское созерцание и ритуалистическое обречение божественной милости под руководством спасающих души мистагогов в Азии, все формы любви к спасителю и веры в спасение - от культа Кришны до культа Христа - во всем мире, рациональный ритуализм закона и свободная от всякой магии служба в синагоге, боговдохновенные античные и аскетические средневековые секты, благодать предопределения и этическое перерождение пуритан и методистов, индивидуальные поиски спасения - все это было наиболее сильно, сильнее, чем где бы то ни было, распространено именно в этих слоях. Конечно, и религиозность других слоев характеризовалась отнюдь не только

теми чертами, которые были определены выше как наиболее существенные для них. Однако "бюргерство" значительно более разнообразно в этом отношении. И все же здесь также очевидно избирательное средство по отношению к определенным типам религиозности. Общим для бюргерского слоя была тенденция в сторону практической рационализации жизненного поведения, что вытекало из типа их жизнедеятельности, относительно далекой от воздействия сил природы. В основе всего их существования лежал расчет и стремление господствовать над природой и людьми, пусть даже с помощью самых примитивных средств. Сложившийся образ жизни мог и здесь стать традиционным, что, действительно, подчас и происходило. Однако именно в этой среде сохранялась, хотя и в самой различной степени, возможность для возникновения этически рациональной регламентации жизни - при наличии технического и экономического рационализма. Не везде ей удавалось преодолеть магически стереотипизированную традицию. Однако там, где пророчество создавало для бюргеров религиозную основу, они часто следовали тому или иному из основных его видов: пророчеству, основанному на личном примере, которое указывает путь к спасению посредством созерцательной апатическо-экстатической жизни, или пророчеству "миссионерства", которое именем бога ставит перед миром требования, конечно, этического и часто активно аскетического характера. Последняя разновидность пророчества, взывающая к активной деятельности в миру, обрела именно здесь особенно благоприятную почву и тем в большей степени, чем больший социальный вес обретали бюргерские слои, чем дальше они отходили от предписаний табу и деления на роды и касты. Активная аскеза, не единение с богом или созерцательная погруженность в божественную сущность, что представлялось высшим благом в религии, на которую оказывали влияние слои занятых интеллектуалов, а деятельность, угодная богу, связанная с возможностью быть его "орудием", стала здесь преобладающим религиозным долгом: действительно, такое понимание преобладало на Западе, подавляя и там хорошо известные мистику и

оргастический или апатический экстаз. Понимание своего религиозного долга как угодной богу деятельности не было ограничено бюргерскими слоями. И здесь отнюдь не было однозначной детерминированности. Обращенное к знати и крестьянству пророчество Заратустры, обращенное к воинам пророчество ислама, так же, как пророчество и проповедь в иудаизме и раннем христианстве, обладали столь же активным характером, в отличие от буддийского, даосского, неопифагорейского, гностического, суфистского учений. Однако определенные рациональные выводы были сделаны именно в среде "бюргерства".

Пророчество, приверженцы которого ощущали себя не сосудом божества, а его орудием, было очень близко определенной концепции бога: надмирного, личного, гневающегося, прощающего, любящего, требующего, карающего бога-творца, в отличие от безличного высшего существа, доступного только состоянию созерцания, в пророчестве личного примера. Первая концепция господствовала в иранской, переднеазиатской и вышедшей из нее западной религии, вторая - в индийской и китайской.

Эти различия не были первичны. Напротив, они сложились лишь на стадии далеко зашедшей сублимации очень сходных повсюду примитивных представлений об анимистических духах и героических богах. И происходило это, конечно, под сильным воздействием упомянутой связи с религиозным состоянием, рассматриваемым как средство спасения. Оно интерпретировалось в зависимости от концепции бога различным образом: высшим состоянием на пути к спасению могли быть созерцательное мистическое переживание, экстаз, оргастическое обладание богом, обретенное в визионерстве вдохновение или "задания". Если следовать распространенной в наши дни и, безусловно, в значительной мере обоснованной точке зрения, согласно которой первично только содержание чувств, идеи же вторичны и только придают чувствам форму, то можно было бы считать решающим именно такое каузальное отношение: примат "психологических" связей, а не рациональных, что заставляет рассматривать вторые только как толкование первых. Однако

фактические данные свидетельствуют о том, что такой подход мог бы завести слишком далеко. Развитие концепции надмирного или имманентного бога, исключительно важное, определялось целым рядом чисто исторических мотивов и в свою очередь оказало длительное воздействие на понимание спасения. Майстер Экхарт с полной убежденностью ставил "Марту" выше "Марии", в первую очередь потому, что свойственное мистике пантеистическое переживание близости бога представлялось ему невозможным без полного отказа от всех решающих компонентов западной веры в бога и в сотворение мира. Рациональные элементы религии, ее "учение" - индийское учение о карме, кальвинистская вера в предопределение, лютеранское оправдание верой, католическое учение о таинствах - обладают внутренней закономерностью, и вытекающая из характера представлений о боге и "картине мира" рациональная религиозная прагматика ведет при определенных обстоятельствах к далеко идущим последствиям в формировании практического жизненного поведения. Если, как предполагалось в предшествующем изложении, на характер ожидаемого спасения в значительной степени влияли интересы и адекватное им жизненное поведение господствующих слоев, следовательно, социальное расслоение, то верно и обратное, а именно, что направленность всего жизненного поведения в том случае, если оно планомерно рационализировалось, самым радикальным образом определялось последними ценностями, на которые ориентировалась эта рационализация. Такими ценностями были - правда, не всегда и конечно, не только, но по мере того как возникала этическая рационализация - как правило, все более, и часто в решающей степени, религиозно обусловленные оценки и позиции.

Для внешних и внутренних констелляций интересов очень важно было одно обстоятельство. Отмеченные нами "высшие" блага спасения отнюдь не были всеобщим достоянием. Погружение в нирвану, единение с божественным в созерцании, оргиастически или аскетически обретенная одержимость были доступны далеко не каждому. Даже в упрощенной форме религиозного дурмана или

религиозных грез, способной воплотиться в универсальный народный культ, это состояние не стало компонентом повседневности. Уже на раннем этапе истории религии мы видим существенное неравенство в религиозной квалификации людей, в дальнейшем получившее свое самое резкое выражение в кальвинистском учении о предопределении с его "партикуляризмом благодати". Наиболее высоко ценимые дары спасенности - экстатические и визионерские способности шаманов, колдунов, аскетов и разного рода боговдохновенных людей - были доступны не всем, обладание ими обусловилось "харизмой", которую, правда, можно было в некоторых случаях пробудить. Из этого во всякой интенсивной религиозности возникла тенденция к своего рода сословному членению соответственно с различиями в харизматической квалификации. "Героическая", или "виртуозная"³⁾, религиозность противостояла "массовой религиозности, причем под массой следует, конечно, понимать не тех, кто занимает более низкое положение в мирской сословной иерархии, а людей, не обладающих "религиозным слухом". Союзы колдунов и исполнителей священных танцев, религиозное сословие индийских шаманов, безусловно признанные общиной особым "сословием" раннехристианские "аскеты", "пневматики" у Павла и особенно у гностиков, пиетистская "ecclesiola"⁴⁾, все подлинные "секты", т.е. - в социологическом понимании - союзы, которые принимали только тех, кто обладал соответствующей религиозной квалификацией, наконец, монашеские общины на всем земном шаре были в этом смысле сословными носителями виртуозной религиозности. С виртуозной религиозностью в ее автономном развитии всегда борется каждая иерократическая власть "церкви", т.е. организованное в виде учреждения сообщество по дарованию благодати. Ибо церковь в качестве подобного учреждения стремится организовать религиозность масс и заменить религиозно-сословную квалификацию виртуозов собственными, монополизированными ею средствами спасения. По самой своей природе, т.е. в соответствии с интересами священнослужителей, церковь должна быть "демократичной" в смысле общедоступности,

другими словами, стремиться к универсализму благодати и признавать наличие достаточной этической ценности всех, кто повинуется ее власти. В этом можно видеть полную параллель происходящей в политической сфере борьбе бюрократии против политических прав сословной аристократии. Каждая развитая политическая бюрократия столь же необходима и в таком же смысле "демократична", поскольку она нивелирует сословные привилегии, видя в них опору своих конкурентов. Многочисленные компромиссы возникали в ходе этой не всегда официально признаваемой, но всегда подспудно идущей борьбы (улемов против дервишей, раннехристианских епископов против пневматиков и сектантов, против власти аскетической харизмы; лютеранских проповедников и англиканских священников против аскезы вообще; русской государственной церкви против сект; конфуцианских служителей культа против буддистов, даосов и различных сектантов, стремящихся найти свой путь к спасению). Именно характер уступок, которые вынуждены были делать повседневной религиозности виртуозы религии, чтобы сохранить материальную и духовную поддержку масс играл решающую роль во влиянии религии на повседневную жизнь. Если они не нарушали магическую традицию, как это происходило почти во всех восточных религиях, то влияние религии было значительно слабее, чем в том случае, когда она, отказываясь от многих идеальных требований, тем не менее приступала к этической рационализации повседневности и проводила ее в общей форме, в том числе - или даже только - для масс. Наряду с отношением между виртуозной и массовой религиозностью, которое наконец определилось как результат упомянутой борьбы, большую роль для развития жизненного поведения "масс", а вместе с тем и для хозяйственной этики данной религии, играло и своеобразие конкретной виртуозной религиозности. Ибо дело не только в том, что она была практической религиозностью "примера", от предписываемых ею требований зависели различные возможности создания рациональной повседневной этики вообще.

Отношение религиозности виртуозов к повседневности, к сфере экономики было различно прежде всего в зависимости от своеобразия ожидаемого спасения.

Там, где благодать и средства спасения виртуозной религиозности носили созерцательный или оргиастически-экстатический характер, она не вела к практической повседневной деятельности в миру. Не только хозяйство, как и всякая мирская деятельность, представлялось тогда в религиозном отношении незначительным, но и из рассматриваемого как высшее благо поведения невозможно было и косвенным образом извлечь как-либо психологические стимулы для практической деятельности. Созерцательная и экстатическая религиозность была по своей сущности враждебна сфере экономики. Ведь мистическое, оргиастическое, экстатическое переживание является специфически необыденным, уводящим от повседневности и от всякой рациональной целенаправленной деятельности, и именно поэтому мыслится "священным". В силу этого и в ориентированных таким образом религиях жизненное поведение "мирян" отделяла глубокая пропасть от уклада сообщества виртуозов. Господство сословия религиозных виртуозов внутри общины легко переходило в магическую антропологию: виртуозу поклонялись как святому или во всяком случае стремились обрести его благословение, использовать его магические силы в качестве средства преуспевания в мирских делах и гарантии религиозной благодати. Мирянин был для буддийского и джайнского бикшу в конечном итоге источником дохода (примерно так, как крестьянин для землевладельца), позволявшим им, не занимаясь мирским трудом, который всегда препятствует спасению, жить только для высших помыслов. Жизненный уклад мирян мог тем не менее обрести известную этическую регламентацию. Виртуоз религии был по своей природе пастырем душ: духовником и *directeur de l'ame* мирян, следовательно, обладал очень большим влиянием. Однако на мирян, "не обладавших религиозным слухом", он либо не воздействовал вообще, либо только посредством церемониальных, ритуальных и конвенциональных

моментов его -(виртуоза) религиозного жизненного уклада. Ведь деятельность в миру всегда оставалась в принципе не имеющей значения и уводила в сторону от религиозной цели. Харизма чистого "мистика" служила только ему , а не другим, подобно харизме мага. Совсем иное положение создавалось там, где религиозные виртуозы объединялись в аскетическую секту, стремящуюся в соответствии с волей бога преобразовать жизнь в миру. Для этого было необходимо следующее: во-первых, высшее благо на пути к спасению не должно носить созерцательный характер, следовательно, не заключаться в единении с противостоящим миру вечным надмирным бытием или в *unio mystica*⁵⁾ с помощью оргиастических или экстатических средств. Ибо такой путь к спасению находится всегда вне повседневной деятельности и по ту сторону реального мира, уводит от него. Во-вторых, в религии должны быть полностью устранены средства магического или сакраментального характера. Или и они относятся к деятельности в миру как к чему-то в лучшем случае лишь относительно значимому и связывают спасение с неповседневнорациональными действиями. Полностью достигнуто было то и другое - расколдование мира и перемещение пути к спасению из созерцательного "бегства от мира" в активное аскетическое его "преобразование" - только (если отвлечься от нескольких рационалистических сект, имеющих повсюду) в больших церквах и сектах аскетического протестантизма. Значительную роль в этом играли определенные, чисто исторически обусловленные моменты западного религиозного мышления. Отчасти - влияние социальной среды, прежде всего решающего для его развития слоя. Отчасти - и столь же сильно - исконный характер этой религии: надмирный бог и определенная впервые израильским пророчеством особенность средств и путей к спасению. Если религиозный виртуоз живет в миру как "орудие" бога и лишен всех магических средств спасения, если ему предъявляется требование "доказать" свою избранность к спасению перед лицом бога, что по существу означало - перед самим собой, посредством этических качеств его деятельности в рамках мирского порядка. и только этим, то психологически мир становился ареной

угодной богу деятельности в рамках мирского "призвания", как бы с религиозной точки зрения он ни отвергался в качестве тварного и юдоли греха. Такая мирская аскеза, правда, отвергала мир в том смысле, что она презирала поклонение красоте и величию, мирскую власть и мирской героизм, поскольку они противостояли царству божьему. Однако именно поэтому аскеза не уходила от мира, как того требовало созерцание, но стремилась этически рационализировать мир в соответствии со словом божьим и поэтому оставалась обращенной к миру в специфически более глубоком смысле, чем наивное "принятие мира" людьми античности или мирянами-католиками. Милость божья и избранность человека подтверждались именно в повседневности. Правда, не в повседневности как таковой, а в методически рационализированной повседневной деятельности на службе бога. Рационально поднятая до призвания она стала подтверждением избранности к спасению. Секты религиозных виртуозов Запада создали ферменты для методической рационализации жизненного поведения, в том числе хозяйственной деятельности, а не средства для освобождения от бессмысленности мирской жизни, к которому стремились общины верующих в Азии. Между этими двумя полюсами существовали самые разнообразные переходы и комбинации. Ибо религии, подобно людям, были не искусственно созданными вымыслами; они были историческими образованиями, а не чисто логическими или психологическими конструкциями, лишенными внутренних противоречий. В них часто содержались сочетания мотивов, каждый из которых при последовательном осуществлении вступал в противоречие с другими. "Последовательность" была здесь исключением, а не правилом. К тому же пути к спасению и даруемые ими блага также не были психологически однозначны. В обращении к богу раннехристианского монаха или квакера был значительный оттенок созерцательности; однако все содержание их религиозности в целом, прежде всего вера в надмирного бога-творца и характер их уверенности в милости божьей, побуждали их к деятельности. С другой стороны, деятельность была свойственна и буддийскому

монаху, только она была лишена всякой связи с мирской рационализацией, будучи ориентирована на освобождение от "колеса" перерождений. Аналогом сектантов и других братств средневекового Запада, способствовавших проникновению религии в повседневную жизнь, может служить ислам с его еще более универсальными братствами; и типичный для религии слой был в обоих одинаков - низший слой горожан, в частности ремесленники; но дух этих религий был совершенно различным. По своим внешним признакам многочисленные индуистские общины могут казаться такими же "сектами", как секты Запада, однако характер спасения и средства его достижения радикально противоположны. Этими примерами мы здесь ограничимся. Из них невозможно создать иерархический ряд типов, каждый из которых служил бы по отношению к предыдущему новой "ступенью". Все они - исторические индивидуумы⁶⁾, чрезвычайно сложные по своему характеру, и составляют в своей совокупности лишь часть возможных комбинаций, которые можно было бы мысленно создать из многочисленных присущих им свойств.

Следовательно, речь здесь идет отнюдь не о систематической "типологии" религий, но и не о чисто историческом исследовании. "Типологична" данная работа постольку, поскольку в ней рассматривается то, что типически важно в исторической реальности этик различных религий для связи с противоположностями экономического этноса. Автор не предполагает дать законченную характеристику рассматриваемых религий; цель состоит в том, чтобы подчеркнуть те их черты, которые присущи одним религиям и находятся в противоречии с другими и одновременно важны для устанавливаемых здесь взаимосвязей.

Но и важные для хозяйственной этики черты религий интересуют нас с определенной точки зрения, а именно по их отношению к экономическому рационализму, причем, поскольку и это понятие не однозначно, к экономическому рационализму того типа, который стал господствовать на Западе с XVI и XVII вв. в качестве компонента укоренившейся там буржуазной

рационализации жизни. Следует еще раз напомнить, что "рационализм" может быть очень различен по своему характеру в зависимости от того, имеется ли в виду все большее теоретическое овладение реальностью посредством все более точных абстрактных понятий или рационализации в смысле методического достижения определенной практической цели путем все более точного исчисления адекватных для этого средств. Это совершенно разные вещи, несмотря на то, что в конечном счете они связаны друг с другом. Рационализация жизненного поведения, с которой мы здесь имеем дело, может принимать самые различные формы. Конфуцианство по отсутствию всякой метафизики и обычных проявлений религиозности настолько рационально, что находится на границе того, что вообще еще может именоваться "религиозной этикой", и настолько трезво в смысле отказа от всех неутилитарных мерок, как ни одна другая этическая система, кроме разве что системы И.Бентама. Вместе с тем оно резко отличается от всех видов практического рационализма Запада, несмотря на ряд действительных и мнимых аналогий. "Рационален" в смысле веры в некий значимый "канон" был высший художественный идеал Возрождения, рационалистично по своему отказу от всех уз традиции и вере в силу *naturalis ratio*⁷⁾ и мировоззрение этого периода, несмотря на ряд элементов платонизирующей мистики. В совершенно ином смысле "рациональными" по своей "планомерности" были методы умерщвления плоти, магической аскезы или созерцания в их наиболее последовательных формах, таких, как йога и манипуляции позднего буддизма. "Рациональны" - отчасти в том же смысле формальной методики, отчасти по своему отделению нормативно "значимого" от эмпирически данного - вообще все виды практической этики, ориентированные на незыблемую цель спасения. Именно этот тип рационализации интересует нас здесь...

Для понимания этих процессов рационализации необходимо отказаться от "историчности", т.е. изобразить этику отдельных религий более единой в систематичности, чем она действительно

могла когда-либо быть в процессе своего развития. Оставлены в стороне и противоположности внутри отдельных религий с тем, чтобы дать важные с этой точки зрения черты в большей логической завершенности, чем они когда-либо существовали. Такое упрощение можно было бы считать исторически "неверным", если бы оно производилось произвольно. Однако этого автор стремился избежать. В каждой данной религии подчеркивались те свойства, которые были решающими для формирования практического жизненного поведения ее последователей и отличали ее от других.

И, наконец, несколько замечаний для пояснения терминологических особенностей изложения.

Религиозные объединения и сообщества на стадии своего полного развития относятся к союзам господства: они являются иерократическими союзами, т.е. такими, власть которых основана на монополии дарования спасения или отказа в нем. Все господствующие власти, светские и религиозные, политические и неполитические, можно рассматривать как варианты нескольких чистых типов, конструируемых соответственно той основе легитимности, на которую притязает власть. Союзы наших дней, прежде всего политические, относятся к типу "легального" господства. Распоряжения обладателя власти основаны не на личном авторитете, а на безличной норме, и самый их факт является в свою очередь следованием норме, а не свободой произвола, снисхождением или привилегией... "Компетенция", ограниченная область возможных объектов, на которые распространяются распоряжения, составляет сферу законной власти ... То же происходит в современном практическом союзе - в церкви. Священник обладает определенной "компетенцией", установленной правилами. Это относится и к главе церкви: в настоящее время "непогрешимость" - понятие компетенции, по своему смыслу отличное от того, что было прежде (еще в понтификат Иннокентия III). Разделение "служебной" сферы и сферы "частной" здесь такое же, как у любого чиновника. Юридическое "отделение" чиновника от средств управления (в натуральной или денежной форме) в сфере

политических и иерократических союзов проведено совершенно так же, как "отделение" рабочего от средств производства в капиталистическом хозяйстве. В своем полном развитии это явление специфически современно. В прошлом источники легитимного господства были иными; остатки их, впрочем, постоянно встречаются и теперь. Мы остановимся на их терминологическом значении.

1. Под "харизмой" в данном изложении понимаются внеповседневные качества человека (независимо от того, действительны ли они, мнимые или предположительные). Под харизматическим авторитетом, следовательно, - господство (внешнего или внутреннего характера) над людьми, которые подчиняются ему вследствие веры в наличие этих качеств у определенного лица. К подобному типу обладателей харизмы относятся: колдун, пророк, предводитель на охоте, в походах за военной добычей, вождь, так называемый властелин "цезаристского" типа, при известных обстоятельствах - глава партии. Легитимность их власти основана на вере в необычное, в свойства, превосходящие обычные, присущие людям качества, на ранней стадии воспринимаемые как сверхъестественные. Другими словами, на вере в откровение или в героя, источником авторитета которого служит "подтверждение" его харизматических качеств чудесами, победами и другими удачами - благополучием тех, кто ему подчиняется; как только эта способность не подтверждается и обладатель харизмы оказывается лишен своей магической силы или бога, вера в него и основанный на этой вере авторитет исчезают или колеблются. Господство осуществляется не на основе общих традиций или рациональных норм, но - в принципе - в соответствии с конкретным откровением, и в этом смысле оно "иррационально". Оно "революционно" в том смысле, что совершенно не связано с установлениями: "Написано - но я говорю вам..!"

2. Традиционализмом в данной работе называется установка на повседневно привычное и веру в него как в непререкаемую норму поведения, а традиционным авторитетом - господство, основанное на

том, что действительно или предположительно существовало всегда. Наиболее значительным видом господства, основанном на традиционалистском авторитете, является патриархальная власть: отца семейства, мужа, старшего в семье или роде - над членами семьи или рода, господина или патрона - над крепостными, зависимыми, вольноотпущенниками, хозяина - над слугами, князя - над должностными лицами, министрами, вассалами, властителя - над "подданными". Патриархальному (и патримониальному как его разновидности) господству свойственно, что наряду с системой непреложных, священных норм, нарушение которых влечет за собой дурные магические или религиозные последствия, действуют свободный произвол и милость господина, в принципе чисто "личного" характера и поэтому "иррациональные".

3. Харизматическая власть и власть традиционалистская (патриархальная) охватывают в прошлом наиболее существенные отношения господства-подчинения. "Новое" право может привести в сферу установленного традицией лишь обладатель харизмы; оно утверждается прорицаниями пророков или предписаниями военных вождей. Откровение и меч, выходя за рамки повседневности, вводили новые отношения. Однако, совершив свое предназначение, оба они попадали под власть повседневности. После смерти пророка или военного предводителя возникал вопрос о преемнике. Решение этого вопроса всегда приводило к возникновению правил. С этого начинается процесс традиционализации господства. И что, может быть, еще более важно - с организацией господства окружающие харизматического властителя люди также попадали под власть повседневности: его ученики, апостолы, последователи становятся священниками, вассалами, прежде всего - должностными лицами. Община, первоначально существовавшая на дарения, подаяния, военную добычу, превращается в группу помощников господина, пользующихся определенными доходами и основывающих свою законную власть на предоставленных им лене, аренде, должности. Получивший определенную должность человек, как правило,

обретал вместе с ней и право на нее. Он владеет средствами управления, подобно тому, как ремесленник владеет средствами производства. Из своих доходов он оплачивает издержки управления или отдает господину только часть доходов, оставляя остальное себе. В ряде случаев должность может стать наследственной и отчуждаемой подобно любой другой собственности. В сословном патримониализме развитие достигло этой стадии, отправляясь от харизматической или патриархальной власти посредством апроприации прав господства.

Однако на этом процесс останавливался редко. Повсюду идет борьба политических и иерократических властителей с узурпаторами прав господства. В зависимости от того, обладает ли правитель достаточным количеством зависящих от него и связанных с ним общим интересом чиновников и действенными средствами управления, борьба решается в его пользу или в пользу обладающих сословными привилегиями. Исторически характер слоя должностных лиц, на которых правитель опирался в своей борьбе с сословиями, был весьма различен; в Азии и на Западе в раннем средневековье это были клирики, в Передней Азии - рабы и клиенты, в Риме - отчасти вольноотпущенники, в Китае - образованные интеллектуалы и, наконец, на Западе в новое время (как в церкви, так и в политических союзах) - юристы. Победа правительственной власти и экспроприация обладателей частных прав если не всегда обеспечивала действительное проведение рационализации управления, то во всяком случае предоставляла возможность для этого. Однако происходило это в самой различной степени и в различном смысле. Прежде всего следует различать материальную рационализацию отправления правосудия патримониальным властителем, стремящимся осчастливить своих подданных в утилитарном и социально-этическом отношении, подобно тому, как это делает глава семьи, от формальной рационализации, проводимой образованными юристами посредством установления общих для всех "государственных подданных" правовых норм. Как ни размыты

границы между той и другой (например, в Вавилоне, в Сицилии при Штауфенах, в Англии при Стюартах, во Франции в правление Бурбонов), разница, безусловно, существует. И возникновение современного западного "государства", как и западных церквей, было в значительной степени делом юристов.

С победой формалистического юридического рационализма на Западе наряду с прежними видами господства появился тип легального господства, основная, хотя и не единственная разновидность которого было и есть бюрократическое господство. Решающим признаком его является то, что подчинение теперь основано не на преданности харизматической личности, пророку или герою или освященной традицией личности властителя, но на лишенном личного характера объективном "служебном долге", который, как и право на власть, определен посредством рационально установленных норм (законов, предписаний, правил) таким образом, что легитимность господства находит свое выражение в легальности общих, целенаправленно продуманных, корректно сформулированных и обнародованных правил ...

Данная типология и принятая здесь терминология отнюдь не претендуют на то, чтобы быть единственно возможным, и тем более на то, чтобы все эмпирические виды господства полностью соответствовали тому или иному "чистому" типу. Напротив, подавляющее большинство их представляет собой комбинацию нескольких типов или переходное состояние между ними ... Таким образом, принятая здесь терминология рассматривается только как средство создать определенные опорные точки для понятийной ориентации в исследовании бесконечного многообразия исторических явлений.

Сноски

1) Перевод впервые напечатан в книге: Работы М.Вебера по социологии религии и идеологии / Отв. ред. Бергер Я.М. - М., 1985. - С. 40-75.

2) Обида, жажда мести (фр.).

3) Из понятия "виртуозность" здесь следует полностью исключить связанный с ним в наши дни момент оценки. Я даже предпочел бы, чтобы избежать этого, выражение "героическая религиозность", если бы оно не было столь неадекватно многим относящимся к данному понятию явлениям. - Прим. авт.

4) Церковка (лат.).

5) Мистическое единение с богом (лат.).

6) Исторический индивидуум - понятие Баденской школы (Виндельбанд, Риккерт), связанное с идеографическим (индивидуализирующим) методом, применяемым в науке о культуре. Согласно этому методу, исторические явления, "соотнесенные с ценностью", изучаются в их индивидуальной особенности (в отличие от наук о природе, где с помощью генерализирующего метода изучаются общие закономерности). - Прим. перев.

7) Естественного разума (лат.).

**ТРЕЛЬЧ Э.
РЕЛИГИЯ, ХОЗЯЙСТВО И ОБЩЕСТВО**

**TROELTSCH E.
Religion, Wirtschaft und Gesellschaft // Aufsätze zur
Geistesgeschichte u. Religionssoziologie. - Tübingen: J.C.B.Mohr, 1925.
S. 21-33. (перевод С.В.Медведевой)**

Раньше такая тема, как "Религия и хозяйство", показалась бы довольно странной. Даже "Философия и хозяйство", "Музыка и хозяйство", "Математика и хозяйство" звучали бы менее удивительно. Вообще, поднимать эту тему было бессмысленно до тех пор, пока религия понималась чисто идеологически как некая догма, учение, метафизика или мораль, связанная с определенными представлениями о Вселенной. Вероятно; ученые эпохи Просвещения с сочувственной улыбкой указали бы на систему финансового хозяйства пап или на материальные интересы духовных лиц и благочестивых правителей. В их понимании эта тема предстала как вопрос самых обычных побуждений, лежащих в основе предметов, которые считаются такими возвышенными. Так, Юм рассматривал Реформацию как результат спора вокруг доходов от продажи индульгенций. Однако более глубокое понимание этого вопроса проявилось приблизительно в середине прошлого столетия,

когда результаты развития капиталистической системы вступили в явное противоречие с этическими требованиями христианства. Конечно, на этом этапе он рассматривался исключительно как практический и этический вопрос, т.е. выяснялось, как с точки зрения христианских убеждений, основанных на любви и воспитании души, можно было бы преодолеть губительные последствия манчестерского хозяйственного либерализма. Кингслей, Морис и Карлейль подняли знамя христианской реформы общества. Их приверженцами в Германии были представители теории христианского социализма Штёкер и Фридрих Науманн. Однако и это не отражает всего смысла темы, который мы вкладываем сегодня в данное понятие. В настоящее время под ним подразумевается чисто теоретический религиозно-исторический и культурно-исторический вопрос. Точнее, сама постановка вопроса вытекает из экономической теории истории культуры, которая чаще по ошибке называется историческим материализмом. Данная теория была заимствована из произведений Карла Маркса и широко распространилась на общие исторические вопросы эпохи. Разумеется, уже ранее данную теорию рассматривали различные историки так же, как, например, Карл Нитцш. Особенно усердно ответ на поставленный вопрос искали в сфере политической истории и истории права. Отсюда видно, что данная постановка вопроса не связана необходимо с системой социализма.

На самом деле этот вопрос возник отчасти в результате усовершенствования и широкого распространения в исторических исследованиях теории причинности, а отчасти он навязан нам влиянием экономической структуры на все стороны жизни. Сегодня в политической истории подобный вопрос считается вполне обычным. Однако его значение намного глубже. В политической истории и истории права связь с экономической основой обнаруживается особенно очевидно. Фактически же она ощущается и в сфере духовной культуры, вплоть до самого ее духовного ядра религиозных и метафизических мировоззрений. В основном она

неосознанная и невольная, однако связи подобного рода именно в духовной жизни являются наиболее крепкими и продолжительными. Карл Маркс не напрасно учился у Гегеля, который с невероятной пронизательностью выявлял линии переплетения и слияния многообразных содержаний духовной жизни и ее движущих сил. Не вызывает сомнения, что заострение внимания к таким вопросам имеет особое значение для понимания религии как совокупной силы, влияющей на практическую жизнь. В утверждении, что только таким способом можно достичь истинного понимания самой религии и ее значения для жизни людей, вовсе нет преувеличения. Тем самым уже высвечивается одна из ее сторон, которая была действительна до такого теоретического осознания, но ускользала и сейчас большей частью ускользает от научного постижения. До сих пор понимание религии, особенно у протестантов, было чисто идеологическим и догматическим. Более глубокое восприятие религии, по крайней мере ее культурного и организационного аспекта, наблюдалось у католиков. Этнографическое исследование уделяло основное внимание религиозному культу и иррациональному, накладывая тем самым ограничение на идеологический и догматический взгляд на предмет. Но при этом практически не принималась во внимание тесная связь религии с общественной жизнью, а поскольку она по большей части обусловлена хозяйственными основами, то и с хозяйственной жизнью. Единственное исключение здесь составляет блестящее произведение Фюстеля де Куланжа "Античный город" (1864). Однако у него так и не нашлось заслуживающих внимания последователей. Только влияние социалистической истории культуры привело к широкому, но отнюдь не всеобщему признанию данной проблемы.

Правда, виноват в этом, в основном, тот метод исследования, который здесь используется, т.е. тот способ, каким разрабатывалось в социалистической литературе, например в произведениях Каутского, теория зарождения христианства. Несмотря на отдельные оригинальные взгляды, в историческом объяснении господствует

пустая и наискуднейшая догматика: причиной классового расслоения являются чисто хозяйственные отношения; каждый класс рассматривается в зеркале метафизики и религии, защищающих его бытие и интересы; христианство здесь является утопическо-потусторонним отражением сознания неорганизованного и беспомощного люмпен-пролетариата эпохи поздней Античности. Эта чисто религиозная, а потому слабая, не соответствующая уровню общественного развития своего времени организация пролетариата была поработана господствующими классами, а затем, претерпев некоторые изменения в догматике и этике, поставлена на службу интересам капитала и власти. Только изредка прорывался и еще сегодня якобы прорывается изначальный пролетарский характер христианского движения.

Подобная конструкция возникновения христианства представляется в настоящее время совершенно фантастической. Однако даже в более утонченном и очень квалифицированном изложении Мауренбрехера тех же самых процессов христианская религия понимается как производная от пролетарской психологии масс. Эту производную Мауренбрехер рассматривает в качестве естественной основы исследования теории причинности в истории. Соответственно Евангелию приписывается в высшей степени неисторический пролетарский смысл. И здесь в качестве догматической предпосылки выступает теория односторонней зависимости религии от положения классов в хозяйственной системе: сущность религии является отражением положения классов. Вообще же как здесь, так и во всей социалистической литературе ни разу не возникло ни одной попытки доказать и разъяснить это положение на общем материале истории религии. В основном оно использовалось в полемике против христианства. Однако истинное значение этого положения, а также его разнообразные видоизменения в различные периоды существования религии обнаружилось только в ходе исследования общей истории религии¹⁾.

Проблема гораздо сложнее. К такому объемному вопросу, как возникновение религии, вообще сразу не подступишься, ведь эту проблему невозможно решить чисто историческими или чисто психологическими методами. Она ведет к абстрактным построениям, которые фактически далеки от того, что мы наблюдаем в конкретной и реальной действительности. Необходимо обратиться к рассмотрению любой из известных, реально существующих религий, чтобы получить достаточный конкретный материал для ее исследования. При этом необязательно затрагивать чисто религиозно-философский аспект ее возникновения и становления. В основном нас занимает следующий вопрос: "Что в реально существующих религиях свидетельствует о внутреннем и существенном влиянии хозяйственной жизни, обусловленных ею расслоении общества и процесса образования классов на религиозный элемент? И наоборот, что в этих религиях указывает на существенные и внутренние воздействия религиозного элемента на хозяйственный труд?" При этом все случайные и преходящие контакты можно не принимать во внимание или рассматривать их в основном только в том случае, если они в будущем станут более продолжительными или перейдут в разряд внутренних.

Особое значение имеют разного рода случайности. В истории нередки подобные пересечения в какой-либо определенной точке двух совершенно обособленных и независимых путей развития. Именно этого и можно ожидать в нашей области, поскольку обе силы, входящие здесь в соприкосновение, искони друг другу совершенно чужды. Но если признать это последнее положение, то все преходящие, так сказать, остающиеся внешними случайности, каковые охотно выдвигал на передний план прагматизм эпохи Просвещения, придется исключить из нашего исследования, хотя практически они представляют собой значительную часть нашей проблемы.

Подобная постановка вопроса предполагает, что религиозный элемент в исторически рассматриваемых религиях, в мифе и культе,

в представлениях и ощущениях является чем-то относительно самостоятельным, т.е. тем, что вообще только сочетается с хозяйственными интересами, но никогда с ними не совпадает. Это положение действительно для всех развитых религий. Этнографические и антропологические исследования религии слишком мало ориентировались на подобную постановку вопроса, оттого здесь и невозможно найти ответ на наш вопрос. Поэтому мы оставим их без внимания. Мы поступим так еще и потому, что разбор нашего предмета необязательно начинать с доисторических основ развития первобытного мышления, и мы можем приступить к нему, исходя из рассмотрения всех переплетений уже в известной степени дифференцированной культуры. В ней можно увидеть тенденцию к обособлению как специфически религиозного мышления и жизни, так и хозяйственного труда, который понимается с точки зрения его практической целесообразности. Ответ на наш вопрос можно найти только в обоюдном отчасти осознанном, отчасти бессознательном взаимодействии и взаимопроникновении обеих тенденций. Однако, если обе эти тенденции различны по своей сущности, соединить их напрямую невозможно. Как религии не являются наивысшим воплощением хозяйственной системы, так и формы хозяйствования и хозяйственные интересы не суть религиозные законы. Между ними возможны только опосредованные контакты. Но теперь возникает вопрос, в какой форме могло бы существовать опосредование. Ответ очень прост. Подобное опосредование выражается в крупных формах социального бытия, которые, с одной стороны, постоянно создаются религией, и тем самым затрагивается любая сфера хозяйственного труда, а с другой - они, как и все прочие, возникают на хозяйственной основе и, укрепившись подобным образом, в свою очередь, включают в себя теперь мир религиозных представлений.

Уже Фюстель поставил здесь необычайно ясные и точные вопросы. Он показал, как организующая сила религиозного культа мертвых или культа предков у индусов, греков и римлян постепенно закладывает основы патриархальной семьи, семейного и частного

права, устойчивой частной собственности на землю, замкнутого домашнего или семейного хозяйства, правовой позиции женщин, детей и рабов. Но в какой-то момент эти освященные религией и связанные с ней правила обрели чрезвычайно большую власть над практической жизнью. На их основе происходит формирование курий и фратрий, и, наконец, синойкизм, приведший к появлению городов, основывающихся на совершенно аналогичных культовых формах. Они закреплены в законах и обычаях. Война и мирный труд, вообще вся жизнь полиса связывалась с ритуальной системой, которая имеет огромное значение для всей политической жизни, законодательства, а следовательно, и для всего связанного с ними хозяйственного труда. Здесь очень отчетливо проявляется мощная определяющая инициатива религиозной идеи и созданной ею социальной организации. Однако теперь возникает вопрос, а не зависит ли, наоборот, формирование культа предков от процесса оседлости и от перехода к земледелию. Тогда инициатива исходила бы от хозяйственной жизни, которая создавала бы условия и задавала бы решающее направление развитию религиозного культа предков. Объяснить это помогло бы сравнение данного культа с развитием культа кочевых и полукочевых народов, таких, как татары и монголы. Что касается израильтян, то американский социолог Уоллис реально показал, каким образом почитание Бога одного из семейных кланов и кочевое сообщество, находящееся под покровительством этого Бога, долгое время формировали у народа Израиля консервативный характер примитивной хозяйственной морали, противопоставляя городской культурной религии религию племенной солидарности. Достаточно примитивная, с неким социалистическим налетом, противопоставленная городской и мировой культуре мораль братского отношения к ближнему сублимировалась пророками к человеколюбивой религиозной морали, которая нам известна по самым гуманным законам и пророчествам Ветхого завета. К этим примерам можно было бы добавить существование кастовой системы в Индии, которая

непосредственно связана с миром религиозных представлений, что, в свою очередь, определяет и весь хозяйственный уклад страны. Или, например, китайский культ семьи, который имеет колоссальное значение для социальной структуры империи, а тем самым и для любого вида и направления хозяйственного труда. Таким образом, ясно, что здесь представлены разнообразные достаточно сложные и в то же время необычайно тесные взаимоотношения, которые, складываясь как в религии, так и в хозяйственном труде, глубоко укоренились в мышлении и сознании жизни. Как верно отмечает Фюстель, это те самые взаимоотношения, которые становятся постоянными лишь от случая к случаю. Причем при произвольном развитии процессов очень трудно установить, какому из двух элементов принадлежит инициатива.

Не менее ясно и наглядно тот же ученый показывает, как рационализм хозяйственных и политических интересов, который учит следовать исключительно своим собственным наклонностям и стремлениям, приводит к постепенному разложению общественного порядка, обусловленного культовыми и социальными влияниями. Тем более что здесь налицо достаточная масса людей, потребности которых больше не удовлетворяются старой культово-социальной системой. Так, на примере греков и римлян он описывает революции, направленные против существующего религиозного порядка и отношений, дает характеристику высвобождающегося в результате рационализма потребностей, а также попыток рациональной перестройки общества. Затем как греки, так и римляне вопреки существующим в этике и общественно-философском учении идеалам снова пытаются создать новый этический идеал. К этому можно добавить, что подобная революция относительно удачно произошла только в Греции и Риме. Остальная часть человечества, помимо тех, кто проживает в зоне обсуждаемых в настоящий момент мировых религий, еще и по сей день пребывает в том же самом состоянии культовой и социальной обусловленности общества и хозяйства. В качестве примера можно рекомендовать

прочсть путевой дневник американца Гарри Франка "Кругосветное путешествие бродяги", в котором даны картины общества, увиденного как бы снизу. Это даст возможность наглядно убедиться в практическом влиянии этих предметов на хозяйственную жизнь и получить представление об удивительных образцах религиозного обожевления данного порядка. В этом заключаются также религиозно-политические трудности, переживаемые современной Японией, которая, восприняв экономический рационализм европейского хозяйственного стиля, не может соединить его с культово-социальными основами своей традиционной жизни. Этим и объясняются все религиозные эксперименты, производимые там: то стремятся искусственно создать новую религию государства и императора, то вдруг ищут моральную опору в христианстве, а то просто ограничиваются нейтральным европейским атеизмом.

Однако здесь мы не можем охватить всю тему целиком. Поэтому необходимо заострить свое внимание на каком-то определенном моменте. Это тем более необходимо, что рассматриваемая нами этническая религия культа предков и государственных культов отнюдь не является господствующей. В отдельные моменты с ней соперничали мировые религии, сущностью которых являются только идея Бога, этос, убеждения, религиозное мировоззрение. Соответственно возникают совершенно иные социальные формы существования религии. Место культового сообщества, совпадающего с определенными естественными группами, занимает здесь универсальное сообщество, основанное на убеждениях, пропагандистских, религиозных идейных началах. Поэтому и отношения религии и хозяйства также совершенно иные. На Востоке речь идет о буддизме и родственных ему направлениях, на Западе - об иудаизме и ответвляющихся от него христианстве и исламе. Не вызывает сомнений и то, что эти новые религиозные образования имели обуславливающую их социальную и хозяйственную предысторию. Однако мы не будем на этом подробно останавливаться. Достаточно уже и того, что здесь выдвигается

принципиально новая позиция и понимание нашей проблемы. Тут сама религиозная идея является этической и метафизической. Ее позиция по отношению к социальной и хозяйственной жизни, не детерминируясь более исключительно влиянием социальных моментов, складывается теперь непосредственно под влиянием религиозной оценки действительности. Правда, это положение различно для различных названий религий. Древние кастовые порядки, освященные культом, буддизм считает сомнительными, однако допускает их существование и вообще не стремится создать никакого собственного самостоятельного религиозного сообщества. Таким образом, он оказывает влияние только на своих непосредственных носителей, монахов, которые буквально следуют его идее, состоящей в полном отсутствии всякой собственности. Для остальных людей он оставляет существующие порядки неизменными, тормозя лишь развитие любой рационалистской идеи наживы, которая могла бы их разрушить. Среди западных религий иудаизм, как известно, имеет необычайно большое хозяйственное значение, которое частично обосновывается активным утверждением жизни, проистекающим из идеи творения, а также религиозным толкованием таких добродетелей, как прилежание, трудолюбие и рассудочность, однако главным образом оно все же проистекает из его исторических судеб²⁾. В действительности у евреев религия прежде всего остается тесно связанной с народной жизнью. А на хозяйственную этику и взгляды сильное влияние оказывают идеи будущего и избранного народа. Здесь еще не произошло полного разрыва религиозного с социальным началом, а тем самым и с хозяйственной основой. Это положение действительно и для ислама, который через Коран и его своеобразное право внутренне связан как с примитивными организационными формами общества, так и с хозяйством, находящимся на примитивном уровне развития. Это объясняет как могущество и успех его миссии среди рас, стоящих на низшей ступени развития, так и одновременно его слабость и враждебность по отношению к европейскому стилю хозяйствования,

который несовместим с примитивной природой исламских законов и толкованием их кадиим. Только в христианстве было дано правильное определение внутренней сущности религии, и произошло истинное обособление религиозного сообщества от социального и хозяйственного начала. Однако это не означает полного аскетического отрицания мира, и так же, как и иудаизм, христианство не отвергало всех благ сотворенного мира, считая его обширным пространством для труда.

Это отнюдь не дает ясного решения нашей проблемы, но делает ее постановку еще более сложной и запутанной. Особое внимание необходимо обратить на следующие важные пункты.

Во-первых, именно при таком углублении во внутреннюю жизнь религия освобождается из-под влияния социальной и хозяйственной жизни. Но это означает, что подобной религиозной идее слишком трудно будет непосредственно влиять на светский жизненный мир. Она возвышенна и идеальна, а следовательно, бессильна противостоять конкретным жизненным отношениям и их могущественным интересам. Это значит, что теперь хозяйственный труд предоставлен самому себе, а рационализм его интересов и целей по собственному побуждению отныне развивается на основе чисто светских принципов. Но поскольку теперь рационализм хозяйственной и социальной жизни оформляется как борьба за существование или конкуренция, то данная религиозная этика, нигде непосредственно не препятствуя рациональной борьбе за существование, противостоит ему. Религиозная идея не содержит в себе ни одного собственного и радикального средства по организации или прекращению этой борьбы, но указывает на рациональные средства, с помощью которых она может регулировать само светское понимание ее смысла. Религиозное освящение характера этой борьбы и принцип братской любви не в состоянии непосредственно своими силами решить эту проблему. Наделавшая в свое время много шума книга англичанина Бенъямина Кидда о "Социальной эволюции", предисловие к которой было написано зоологом

Вейсманном, абсолютно точно подметила это положение вещей. В ней рационализм борьбы за существование в качестве чисто рационального принципа противопоставляется религиозному принципу авторитета и порядка, берущего свое начало в высших принципах любви. Но если дело действительно обстоит так, то решить проблему всегда можно какими-либо средствами ослабления или ограничения борьбы за существование, которые, однако, религия, руководствуясь исключительно собственными побуждениями, никогда не сможет выработать. Для этой борьбы она всегда должна сама выбирать и устанавливать наиболее удобные и благоприятные рациональные или произвольные правила саморегуляции. Речь идет о балансе и компромиссах с реальной жизнью.

Во-вторых, рассматриваемая здесь основная религиозная идея является по своей природе чисто религиозной и идеологической. Ведь тут исходным пунктом является вовсе не непосредственная связь обыденной жизни с культом, совпадение определенных естественных и культовых форм сообщества, но древний традиционный этический идеал. Однако его независимость является очень условной. Реальное отношение гораздо сложнее, чем кажется на первый взгляд. В действительности лежащие в основе идеалы ни в коей мере не свободны от реальных и конкретных предпосылок, на базе которых и по отношению к которым они развились. Идеалы самого Иисуса, например, тесно связаны с уровнем хозяйственного развития и природно-климатическими условиями Галилеи. Они просто не смогли бы сформироваться в крупном современном городе. Аналогично этому хозяйственные идеалы позднейших эпох христианства неосознанно и невольно несут на себе отпечаток той среды, в которой они возникли. Сами не ощущая того, они всегда содержат в себе некий элемент, относящийся к определенной социальной среде и эпохе, который провозглашается ими вечными истинами, божественными заповедями, толкованиями Библии. Подобно тому, как в идейном мире Библии просвечивается

социальная и хозяйственная основа, так и все позднейшие толкования Библии определялись тем, что были самоочевидными в ту или иную эпоху. Католики, лютеране, кальвинисты, сектанты и мистики читают Библию исходя из социологических предпосылок, кажущихся самоочевидными, которые, однако, они хотели бы видеть подтвержденными и отрегулированными ею. И наоборот образ действий, который воспринимается как философский и рационалистский или как чистый обычай в практике определяется неосознанно христианскими послылками и в якобы целиком светских системах просвечивает полнота христианского духа. Данное отношение должно каждый раз разъясняться и устанавливаться только исходя из конкретных обстоятельств. Здесь не существует общих законов и формул прогрессивного развития, которые так популярны сегодня в условиях всеобщего стремления к обобщениям. Здесь налицо колеблющееся взад и вперед соотношение сил, при котором в конце концов в каждом особом случае устанавливается одна доминирующая на всем протяжении длительного исторического периода идея организации хозяйственной и социальной жизни.

В-третьих, необходимо учитывать еще и то, что христианская идея именно по своей внутренней сущности и при слишком большой автономности религиозного начала не располагает средствами для прямого воздействия. В высшей степени идеалистические этические требования сами по себе не обладают ими. Вопреки постоянному утверждению о прямом, чисто идеологическом влиянии, основное воздействие христианской идеи выражается не через сами этические требования, а происходит опосредованно, через созданные ею религиозные сообщества. Они основываются на догматических, культовых и чисто религиозных идеях, которые никогда не проектируются исходя из светских социальных целей. Поэтому данные сообщества обладают организующей и связующей силой, которой не обладает социальная структура, базирующаяся на чистом рационализме. Религиозные сообщества, как это показал Фюстель на примере античных городских культов и культов предков,

распространяют свои социальные формы также и на обыденную жизнь, которая с этих пор основывается на них как на духовно-этических очевидностях. В католицизме и протестантизме явственно ощущается некий элемент той социальной почвы, на которой они выросли. Но в еще большей степени общая культурная атмосфера определялась характером чисто религиозно-социологической организации авторитета, института, индивида. Именно этот характер и влияет на развитие общества и хозяйства в рамках светской жизни. Вопреки кажущейся автономии этической идеологии здесь также сохраняется поставленная марксизмом проблема зависимости религиозного начала от социального, но при этом следует говорить и об обратной зависимости социального начала от религиозного. Частное положение нельзя объяснить общей теорией, оно требует многоступенчатого исследования. Отсюда становится ясно, что, полностью обособляясь, рационализм в экономике обращается против этих религиозно-социальных связей и в своем развитии стремится быть полностью независимым от них.

Необходимость ограничить наше исследование исключительно изучением собственно религии диктуется не только невозможностью охватить всю проблему целиком в ее историко-религиозном разрезе, но и весьма стесненными средствами для наблюдений и исследования (что приводит к рассмотрению только отдельных конкретных пунктов), и просто отсутствием регулярных исследований. Внимание к христианству связано не только с его большим практическим значением для развития нашей собственной культуры. Оно проистекает прежде всего из особого внутреннего значения, присущего христианству в теоретическом отношении.

Христианство появилось на границах Востока и Запада. Оно развивалось на основе обоснованного израильскими пророками религиозного гуманизма и надежды на спасение. Освобождаясь от всех естественно-социальных условий, христианство обрело чисто религиозную внутреннюю сущность и объединило людей в религиозные сообщества. Одновременно оно стало радикальной

надеждой на спасение, ожиданием с небес чудотворного установления, соответствовавшего идеалам данных религиозных сообществ о царстве Божием. Этот этос, и эта надежда на спасение соединились с религиозным почитанием провозвестника царства Божия, побудив тем самым становление нового, чисто религиозного и культового сообщества в масштабах всего человечества. Одновременно отсутствие царства Божия на Земле заставляло сообщество применять свой идеал в качестве церковных установлений к условиям практической жизни общества и к его хозяйственной системе.

Тем самым сразу возникла проблема, которая и по сей день еще не решена.

Сноски

1) Правда, такой проницательный и компетентный социолог, как Зиммель, попытался с помощью подобного отвлеченного метода понять и обосновать знание в области истории религии. Он характеризует чувство преданности отдельных членов общества по отношению к некой абстрактно понимаемой, всепроникающей силе как психологическую основу религии и даже выводит веру в сверхъестественное из поразительного ощущения непостижимости этой силы. Так называемая религия в собственном смысле возникает только при выделении заключенного здесь религиозно-сверхчувственного элемента. Однако подобная теория также является всего лишь остроумной фантазией, кроме всего прочего заимствующей у марксизма только высокую оценку групповых и массовых социальных связей, исключая их хозяйственное обоснование.

2) В своей известной и неоднократно разбираемой книге Зомбарт так же недооценивает последнее обстоятельство, как и преувеличивает значение первого.

**МАНХЕЙМ К.
ДИАГНОЗ ЭПОХИ: ОЧЕРКИ ВОЕННОГО ВРЕМЕНИ,
НАПИСАННЫЕ СОЦИОЛОГОМ¹).
(Перевод С.В.Карпушиной)**

**MANNHEIM K.
DIAGNOSIS OF OUR TIME: WARTIME ESSAYS OF A
SOCIOLOGIST. - L.: KEGAN PAUL: TRENCH TRUBNER,
1943. - 180 P.**

Часть II

Христианские ценности и изменение среды

**I. Метод исторической реинтерпретации.
Преходящие и постоянные элементы идеи прогресса**

В предстоящий нам период изменений центральная проблема христианской мысли будет, очевидно, состоять в следующем: как меняется применение христианских ценностей с изменением социальной и экономической среды. Эта проблема в своем полном значении может быть решена только самой жизнью. Этот процесс личного и коллективного опыта принесет плоды, только если будет постоянно направляться сознательным мышлением. Мы стремимся вовсе не к абстрактному мышлению, опирающемуся исключительно

на метод логической дедукции, а к такому мышлению, которое получает свои главные стимулы из конкретной казуистики, из наблюдений за трудностями, испытываемыми христианами в среде, совершенно отличной от той, где впервые был выработан христианский опыт. Наша задача будет состоять в том, чтобы выяснить, в какой степени духовное начало может пронизывать ситуации, отличные от тех, в которых оно возникло. Такое проникновение в новые ситуации происходит в ходе решения текущих жизненных конфликтов. Конфликты, если их правильно понимать, представляют собой симптомы расхождений между установившимися подходами и оценками и меняющейся ситуацией. В ходе решения этих конфликтов в христианском духе происходит частичное одухотворение новой среды и новое понимание самого понятия духа. Этот процесс нового понимания продолжается постоянно; он шел уже тогда, когда раннехристианские секты должны были отказаться от своих надежд на то, что надвигается конец света и наступает Царствие Божие. Это изменение в сознании и реалистическое восприятие некоторых фактов сильно изменило поведение этих групп, хотя они возникали из одного и того же духовного начала на различных этапах развития. Пока группы небольшие и ситуация относительно проста, то группа в силу своего опыта бессознательно выполняет задачу реинтерпретации. Когда же с развитием цивилизации реинтерпретация становится сложной, то появляется необходимость участия в ней людей с религиозным опытом и экспертов по социальным изменениям. И даже на этом сложном уровне реинтерпретация осуществляется только с помощью группового опыта, а люди с религиозным опытом и эксперты могут сказать свое слово, только если они являются участниками этого опыта. Их выводы основываются на предварительном обсуждении, которое вскрывает все трудности группового опыта.

Обладание групповым опытом и знание казуистики дает, однако, конкретные результаты, если мы осознаем глубокое значение вопроса. Во-первых, необходимо иметь в виду, что в наш век

существуют различные способы мышления и что они по-разному влияют на метод переоценки ценностей. В этом отношении существуют две крайности. Одна из них - это крайне жесткая позиция, отождествляющая христианство с одной особой эпохой его истории, в то время как другая сознательно или неосознанно применяет к сфере оценок модель "прогресса". Значение и ценность этих методов необходимо осознать, прежде чем применять их. Без осознания их природы и ограниченности существует опасность, что эти методы мышления сами возьмут власть над ними, а не мы над ними. Если мы хотим избежать первой ошибки, то должны осознавать исторические разновидности христианского подхода в прошлом. Понимая это, можно обойти и другую ловушку, а именно, когда за христианство принимаются только его самые современные разновидности. Так, например, важно вспомнить о том, какие христианские добродетели и подходы преобладали в эпоху развития капитализма и какие элементы пуританства соответствовали потребностям новой эры больше, чем основным канонам христианского наследия. Это могло бы привести к переоценкам, например, к переоценке аскетизма или некоторых его аспектов. В этих случаях социологическое осознание исторических разновидностей христианской темы привело бы не к своего рода релятивизму, а к освобождению творческой интуиции, которая вырабатывает соответственные реакции на меняющуюся среду, исходя из того же самого основного источника.

Совершенно очевидно, что такое отношение к истории отличается от того, которое состоит в либеральной идее прогресса или его религиозного эквивалента, модернизма. Эти два подхода сходны в том, что считают истинно важными только события последних нескольких столетий, а также полагают, что история представляет собой непрерывный прогресс и что поэтому все старое должно, подобно старомодному платью, заменяться на новое. Эта позиция, характерная для современного сознания, быстро меняется ввиду явного ухудшения моральных норм в капиталистическом и

тоталитарном мире. Абсолютно ясно, что неверен тезис об автоматическом прогрессе, а также о том, что церковь и религиозное мышление должны поспешить приспособиться к нововведениям нашего века. Это разочарование в нашем веке уже зашло настолько далеко, что вера в будущее уступает место вере в то, что старое всегда лучше, потому что оно старое и что к современному миру необходимо применить различные подходы и институты прошлого. В своей наиболее опасной форме эта позиция ведет к своего рода "Pétainism"²⁾, стремящемуся преодолеть зло современного общества, скрывая его за великолепием прошлого (Le Regime des Notables)³⁾.

Теперь, когда идея прогресса утратила свой романтический ореол, еще важнее осознать те элементы истины, которые она содержит. Во-вторых, наука и техника, включая социальную технику, развиваются по восходящей линии. Они постоянно совершенствуются, исправляя свои ошибки, расширяя сферу своего знания и обновляя свои предположения. Ошибка философии, постулирующей прогрессивное развитие, заключалась в том, что она переносила модель исторического развития, т.е. идею прямолинейного развития на эволюцию морального самосознания и культуры. Я думаю, что Альфред Вебер был прав, когда утверждал, что культура расходится лучами из центра, а не развивается по прямой линии. Если это так, то модернизм справедливо утверждал, что религиозный мыслитель должен стоять на уровне современной науки и не препятствовать ее развитию, однако неверно было бы пытаться непосредственно включить религиозную жизнь в модель прогрессивного развития.

Другой элемент истины в идее прогресса, который необходимо сохранить, заключается в том, что для существования огромную ценность имеет "присутствие", которое ни в коей мере не независимо, а существует как постоянная напряженность, направленная на будущее состояние. Этот динамический элемент присутствия не позволяет интерпретировать консерватизм или традиционализм как простое повторение старых ситуаций или как подавление новых

конфликтов с помощью старых формул. "Присутствие" в сфере морали, религиозного и культурного опыта означает постоянное возвращение к главному опыту, передающему свое духовное начало новым ситуациям.

Это означает постоянное возрождение, переоценку и реинтерпретацию одной и той же субстанции. Эта реинтерпретация представляет собой, с одной стороны, более чем интеллектуальную задачу, поскольку обращена к истинному опыту, и нашей способности интуиции и творческого воображения. С другой стороны, при ее правильном понимании реинтерпретация мобилизует глубочайшие возможности разума, поскольку в таком сложном мире, как наш, она может быть достигнута с помощью философского, социологического и другого знания.

2. Планирование и религиозный опыт

Совершенно очевидно, что сегодня невозможно быть последовательно религиозным без интеллектуального знания и контакта с политическим действием; в то же время существует опасность применения научного и технического подхода непосредственно к человеческим отношениям. Трудность нашего века заключается в том, что мы понимаем необходимость планирования, но знаем и то, что просчеты в планировании могут иметь плачевные последствия. Вопрос о том, насколько общественные институты могут подпитывать религиозный опыт, всегда был открытым. В наш век планирования, когда число институтов увеличивается и их деятельность координируется, проблема становится еще более острой. С другой стороны, даже те, кто смотрит на планирование глазами инженера и склонны думать, что их подход к социальным делам всеохватывающ, понимают, что чисто технический и функциональный подход несовершенен и что общество, движимое чисто утилитарными мотивами, лишается внутренней динамики. Во времена мира и процветания казалось, что можно жить только

Голливудом и мороженым, однако теперь, когда человечество борется не на жизнь, а на смерть за сохранение цивилизации, даже инженер понимает, что основы общества следует искать в более глубоких пластах человеческой души, чем он когда-либо думал. Особенно важно, чтобы наша страна осознала эту проблему, так как именно на ее долю выпала миссия руководить восстанием всех угнетенных народов.

Итак, смысл нашего вопроса заключается в следующем: "Что может Быть сделано для восстановления движущих сил общественного развития, прежде чем все общество будет разрушено? При каких условиях планирование может стимулировать свободное раскрытие этих сил и способствовать проникновению духовного начала в жизнь общества?"

В отношении уместности планирования глубокого религиозного опыта возможны следующие подходы:

а) абсолютно враждебное отношение, считающее вредным любое планирование и институционализацию;

б) противоположная точка зрения, согласно которой выжить можно лишь при условии, если подходить к решению проблем наступательно, с помощью строгой регламентации, ортодоксального контроля и казуистики;

в) точка зрения, согласно которой условия процветания глубинного опыта поддаются планированию.

3. Смысл планирования ради свободы в случае религиозного опыта

Я думаю, что первые два подхода мало что нам дают, поскольку наш идеал планирование ради свободы, т.е. планирование общественного развития ради стихийности жизни. Поэтому представляется куда более важным применить различные значения третьего подхода к религиозному опыту.

Планирование глубокого религиозного опыта может означать просто напросто то, что, планируя остальные сферы жизни, мы оставляем религии свободное поле деятельности, позволяя ей развиваться стихийно. Это не означает *laissez-faire*, поскольку предполагает тщательное наблюдение за условиями, способными препятствовать религиозному опыту и религиозной практике.

Следующий подход считает неверной точку зрения, согласно которой создание вакуума автоматически вырывает из души религиозный опыт. Силой, стимулирующей этот опыт, является традиция. Если вы разрушите социальные рамки традиции, то тем самым вы уничтожите условия религиозного опыта. Для тех, кто придерживается этой точки зрения, чрезвычайно важно перечислить основные элементы традиции. Что есть традиция - уважение ко всему старому и привычному, подражание или духовная зараза, или же это до сих пор неизведанная передача неосознанной творческой энергии, приобретающей особую форму и смысл в различные периоды человеческого существования?

Существует еще мнение, что одной традиции недостаточно. Она существует не в вакууме, а связана с определенными социальными условиями. Эти условия необходимо поддерживать для сохранения традиции. Так рассуждают те, кто желает сохранить крестьянство, поскольку оно обладает определенной религиозной традицией, или же те, кто противится нарушению уединения маленькой мастерской и возникающему скоплению масс, ибо в таком качестве массы начинают вести себя как толпа.

Модно, однако, утверждать, что сохранение религиозного опыта зависит не от непосредственного окружения и социальных групп, а от всей структуры общества, поскольку именно она благоприятствует глубинному опыту или подавляет его. Именно семья, церковь, школа, деловая жизнь и общественное мнение, фабрика и мастерская, искусство и литература, а также их взаимоотношения питают этот опыт или подавляют его.

И, наконец, можно считать, что наибольшее значение имеет

личностное воодушевление и поэтому задача состоит в том, чтобы создать для этого условия. Мы должны построить такое общество, в котором большое значение имеют межличностные отношения, дающие простор для свободного чувства товарищества, к которому личность как таковая оказывается сопричастной; общество, в котором человек, имеющий настоящее призвание, имеет возможность его реализовать и в котором отдается должное людям, обладающим качествами лидера. Социологическая проблема заключается в следующем: возможно ли это в искусственных условиях больших городов, где люди представляют собой аморфные массы, где добрососедство утратило свое значение, где люди не знают судьбы своих товарищей и история жизни индивида теряет свой парадигматический смысл? Этот глубочайший смысл религиозной истины был, впрочем, при более естественных условиях выражен на примере жизни святых, мудрецов и мудрых правителей, так же как история жизни Христа или Иова легче запоминаются, чем просто предписания, максимы или теологические рассуждения. Это относится также и к ситуациям, теряющим свою символическую ценность в шумном переполненном людьми большом городе, где мы, как правило, имеем дело с абстрактными деловыми целями или формами наслаждения, редко выражающими глубинный общий опыт. В более примитивных обществах такие важные события, как рождение ребенка, женитьба или смерть, напоминают человеку о трансцендентальных жизненных силах. В нашем обществе они теряют этот смысл, как только становятся просто привычным делом нашего жизненного распорядка.

4. Четыре основные сферы религиозного опыта

Ответ на все эти вопросы о том, может ли всматривательство, заключающееся в создании институтов, и сознательное планирование сделать что-либо для религиозной жизни, будет,

конечно, зависеть главным образом от того, что мы считаем сутью религиозного опыта. Я попытаюсь далее в обобщенном виде изложить важнейшие точки зрения на сущность религии:

а) первая точка зрения гласит, что сущность религии обнаруживается в личном общении с Богом. Отсюда следует, что ничто другое в жизни истинного значения не имеет и что ничего не надо планировать. Тем не менее даже мистики признавали, что существуют определенные условия, благоприятствующие или неблагоприятствующие этому опыту. Жизнь монахов в монастыре - вот еще одно выражение той истины, что религиозный контакт со сверхчеловеческим связан с определенными внешними условиями. Монахам разрешалось обрабатывать землю, либо жить, прося подаяние; коммерческая же деятельность считалась для них недопустимой, так как она способствует формированию духовного склада, отвлекающего ум от религиозного призвания. Планировать можно даже экстатический опыт, если правильно понимать планирование. Возникает вопрос, не станет ли монашеское уединение в качестве формы полного или временного ухода от мирских дел наилучшим средством исцеления от дегуманизирующих последствий цивилизации деловых и хлопотливых людей. Если это произойдет, то монашеское уединение будет снова выполнять две функции. Первая из них будет состоять в том, чтобы предоставить все возможности людям, являющимся, так сказать, специалистам в области религиозного опыта, которые должны будут, не приспособиваясь к новому окружению, передать открывшееся им духовное начало последующим поколениям. Эти люди будут стражами духа, для которого чистота глубокого переживания важнее современности. Будут существовать, конечно, и более светские "ордена", куда смогут войти на время активные политические деятели и бизнесмены с целью размышления и контакта с людьми, далекими от борьбы за существование. Задача светского человека будет состоять далее в переводе воодушевления на язык современного мышления и практики. Современное общество

нуждается в одиночестве как противовесе массовому опыту. Одной из характерных черт русского коммунистического эксперимента является его враждебность любому уединению. Англия более чем какая-либо другая страна обладает возможностью, находясь на пороге века планирования, сделать стремление к уединению одной из характерных черт планируемого общества. Однако ни в коем случае нельзя смешивать бездуховное уединение, как, например, убивание времени, сидя у камина, с одиночеством, необходимым для глубокого религиозного опыта. Бездуховная форма одиночества может скрывать в себе еще большую пустоту, чем шум толпы;

б) согласно другой точке зрения, истинный религиозный опыт может существовать лишь в личных взаимоотношениях, а Бог присутствует тогда, когда два или три человека собрались вместе во имя Бога. Взаимопомощь и личностное воодушевление для таких людей гораздо важнее, чем утонченная практика мистиков, которые в своем крайнем эгоизме удаляются от светского мира. Сторонники данной точки зрения посвящают свою деятельность восстановлению добрососедства и товарищества;

в) третья точка зрения гласит, что одна из существующих черт религиозной реальности входит в структуру социальной жизни. Субъективный аспект религиозного опыта может быть очень важным, однако нельзя не заметить того факта, что частично этот опыт присутствует и в социальной доктрине, которая может соответствовать правильной или неправильной модели, быть духовно богатой или бедной. Социальная модель - это нечто большее, чем сумма различного рода деятельности отдельных индивидов; человек создает эту модель сознательно или неосознанно. Так, граждане греческих полисов чувствовали ее, древние римляне, создатели великой империи, и англичане также приложили все свои силы для создания такой модели. Если социальная модель духовна, то между ней и индивидами существует постоянное отношение "взять-дать", в рамках которого они взаимно обогащают друг друга. Индивид отдает обществу свои лучшие силы и получает от него силы, намного

превышающие его собственные, поскольку речь идет о воодушевлении всего общества. Этот процесс напоминает коллективное строительство собора - анонимного творения искусства, в котором нельзя выделить вклад отдельного зодчего или скульптора, будь то даже самого гениального, поскольку никто не может сказать, где начинается его творение и в какой степени оно может считаться плодом его индивидуального гения.

Если индивид живет в таком обществе, то он обычно достигает значительно большего, чем если бы он полагался исключительно на свои индивидуальные духовные возможности. Преимущество духовно богатой социальной модели заключается в том, что индивид не может опуститься ниже определенного уровня (трагедия Германии заключается в том, что ей не удалось создать истинное общество такого рода). Опасность жизни в обществе с установившейся моделью заключается в том, что индивид живет сверх своих индивидуальных возможностей и отказывается от борьбы, потому что он может, следуя обычаю, вести безупречную жизнь, не прилагая для этого особых усилий. Опасности социальной модели с религиозным опытом таятся в том, что все постепенно и непостижимо превращается в условность, причем никто не в состоянии сказать, где и когда начинается вырождение. Тот, кто полагает, что для нормального развития индивида важна вся социальная модель общества в целом, верит в своего рода коллективное спасение и придает совершенствованию социальной структуры по крайней мере такое же значение, как и улучшению условий для индивидуального спасения с помощью личного опыта или путем создания условий для возникновения чувства братства и товарищества.

Важно отметить, что большевистский общественный идеал во многом представляет собой секуляризированную форму этой идеи - спасение с помощью справедливого социального порядка;

г) и наконец, последняя точка зрения представлена теми, кто полагает, что истинные гарантии религиозной жизни надо искать в

сохранении условностей, столь сильно презираемых современным обществом. Регулярное посещение церкви и службы, соблюдение определенных обрядов, ортодоксальность в отношении основных вопросов считаются лучшими гарантиями выживания, чем сомнительный внутренний религиозный опыт, который ведет неизвестно куда. Это своего рода религиозный бихевиоризм, который существовал уже задолго до появления бихевиоризма как психологической доктрины. Подобно тому, как бихевиоризм полагает, что для сохранения социального порядка гораздо важнее создание подходящих обычаев, нежели изощренных идей и доктрин, эта форма ритуальной ортодоксии видит гарантии для религии в религиозном обычае и обряде. Еще одна аналогия между психологическим бихевиоризмом и ритуальной ортодоксией состоит в вере в то, что опыт действует на человека извне. Соблюдение религиозных обрядов создаст особую форму для поглощения и направления человеческой энергии. Какими бы здоровыми ни были импульсы, они истощаются, не будучи должным образом направлены в социально-религиозном отношении. Согласно данной точке зрения, планирование религиозной жизни представляет собой заботу о формировании религиозных обычаев и создание возможностей их выполнения.

Из этого анализа очевидно, что планирование религиозной жизни может иметь различное значение в зависимости от точки зрения на сущность религии. В каждом отдельном случае находятся различные средства в соответствии с особенностями религиозной философии. Лично я верю не в какое-либо одно, а во множество различных средств и полагаю, что религия существует во всех рассмотренных выше формах и что единственным удовлетворительным подходом к планированию может быть лишь плюралистический подход. Как мне кажется, постоянно происходит изменение содержания и сути религии. На некоторых этапах религия существует на уровне чисто личного опыта, например, у мистиков. Иногда она выливается в форму братства, порой пронизывает всю модель

социальной организации или бездействует, присутствуя лишь в человеческом мышлении и устаревших обрядах. Если моя точка зрения правильна, то проблема планирования религиозной жизни состоит в признании многообразия существующих ее форм, иногда благоприятствующих, а иногда и мешающих друг другу. Нельзя планировать религиозную жизнь абстрактно, однако можно планировать описанные выше формы религиозной жизни. Существуют различные средства спасения в зависимости от того, надо ли создавать возможности для уединения, внутренней духовной концентрации или религиозного экстаза. Точно так же как нет общего правильного планирования и общеустановленной технологии, нет и принципов планирования религиозной жизни. В обществе есть определенные сферы, в которых требуется строгая организация и регламентация необходимой деятельности, как, например, организация транспорта или наиболее эффективных способов нормирования продовольственных и промышленных товаров; есть же и такие сферы, где необходимо создать простор для органического роста и с корнем вырвать семена вырождения институтов. Иногда достаточно реорганизовать общество таким образом, чтобы сохранить естественные возможности, стимулирующие товарищество, самоуправление и спонтанность развития, и все остальное идет своим ходом. Есть случаи, когда все зависит от вдохновения, и планирование состоит не только в институциональных мерах, но и в индивидуальных решениях. Если человек наделен даром предвидения, ему должны быть предоставлены все возможности для реализации этого дара; если существует небольшая секта или группа, обладающая исключительным опытом, члены которой взаимно вдохновляют друг друга, то этой группе должны быть предоставлены возможности оказывать влияние. В этой сфере устранение особых форм разочарования и борьба против *vis inertiae*⁴⁾ закрепленных законом интересов гораздо важнее общих постановлений. Планирование ради свободы не общая регламентация, а гибкая форма развития общества, и оно состоит в дифференцированном использовании различных подходов.

Следует иметь в виду еще и следующее: хотя различные формы религии очень часто сосуществуют в обществе и вносят свой вклад в одухотворение жизни, все вместе они образуют динамическую сущность, и в один исторический период все может зависеть от силы личностного опыта, а в другой - от жизненности братских отношений или традиции.

Выживание Великобритании связывается с тем, сможет ли она стать не только генератором идей и побуждений, но и создателем нового видения лучшего будущего, которое вдохновит людей социально и духовно на борьбу против всемирной агрессивности. В настоящий момент царит всеобщее чувство оцепенения. Несмотря на активный опыт Великобритании, положение этой страны и ее народа, пережившего страшные бедствия, все же во многих отношениях особое. Великобритания находится в самом центре болезненного процесса создания такого склада мышления и эмоциональных установок, которые могли бы развиваться и существовать в атмосфере безопасности и внешней стабильности.

Если это произойдет, то будет ли это возрождение исходить из институциональных срезов религии? Что же поистине означают традиция и институты для людей, в которых еще живет христианская вера? Или же более вероятно, что все внимание будет сосредоточено на личном опыте и товариществе? Существует ли возможность возрождения религии для больших масс населения или же церковь вновь непреклонно будет исключать из своих рядов людей, которые в состоянии совладать с новыми реальностями внутреннего и внешнего мира? В последнем случае опять появятся еретики и секты, которые будут жить в соответствии с требованиями времени. С другой стороны, раскол такого рода перед лицом сильного и едичого врага будет опасен, и нам надо стремиться сделать все возможное для религиозного возрождения в рамках церкви.

5. Проблема истинно архаичного и псевдорелигиозного опыта

При анализе условий возрождения религиозного опыта необходимо упомянуть и наиболее радикальную точку зрения. Логично предположить, что возрождение сути религии, возможно, будет проистекать от людей, не затронутых интеллектуальным развитием, поскольку суть религиозного переживания есть нечто исконное и в этом смысле более примитивное и несовместимое с аналитическими достижениями современного мышления. История духовного развития может рассматриваться как рост и распространение такого типа софистики, которая ведет к постепенному разрушению первоначального видения - первобытных образов как основных элементов религиозного переживания. В качестве иллюстрации, подтверждающей эту теорию примитивизма, можно указать на следующий факт. Несмотря на то, что философы и мыслители поздней античности, например стоики, были уже готовы воспринять новый дух, выходящий за рамки модели античного образа жизни, все же новый религиозный опыт христианства не был результатом их утонченного мышления, а возник среди низших слоев населения Иудеи и восходил к восточной мистике.

Теория примитивизма, по-видимому, верна в творческом смысле слова, поскольку она напоминает нам о вкладе русских и других не вполне западных народов в возрождение религии. Вполне возможно, что то, что происходит в России, представляет собой попытку использования современной изощренной терминологии для приспособления исконного источника религиозного примитивного опыта к языку современного общества. Достоевский перевел архаичный религиозный опыт и старинные традиции русской монастырской жизни (ср. образ старца Зосимы) на язык современной психологии. Он увидел и осознал старый конфликт религиозного мышления в современной обстановке. Поэтому его творчество можно считать переплетением исконной архаичной религиозной

сущности и современных форм интерпретации. Нечто подобное должно произойти, если мы не хотим впасть в полное варварство или же "прогрессировать" в направлении бездуховного царства голого анализа и софистики.

С учетом этого нам еще труднее ответить на вопрос о том, что может способствовать возрождению, исходящему из глубины души. Я думаю, что, с одной стороны, нужно отдавать себе отчет в существовании архаичных потенциальных возможностей в сознании и в обществе и не игнорировать их, а с другой стороны, ясно отличать инструментальные, аналитические и полезные в борьбе за существование формы интеллектуальной деятельности от интуитивных, интегрирующих форм, непосредственно связанных с глубочайшими источниками человеческих переживаний. Здесь может возникнуть недоразумение. Любая романтическая попытка дискредитации позитивных аспектов современного мышления, таких как рационализм, отрицание религиозных предрассудков и критический дух, может злоупотребить апологией нерациональных сил для поддержки нового увлечения средневековым, что очень часто является современным способом выхолащивания античной традиции. Существует также опасность поклонения варварским идолам под маской нового примитивизма. Тем не менее возможное злоупотребление истиной не может помешать нам ее констатировать. Единственное, что мы можем сделать, - это подчеркивать истинную суть человеческих высказываний и учить новое поколение проводить различие между искусственной подделкой и истинным источником духовного возрождения.

6. Оценка и парадигматический опыт

Теперь мы должны рассмотреть соотношение между меняющимися человеческими оценками и историей исконного религиозного опыта (переживания), на который мы ссылались в предыдущих параграфах. Имеем ли мы в виду характер христианских

ценностей, когда говорим о превращениях религиозной сущности и институциональных средствах, способствующих ее сохранению? Каково соотношение между оценками и опытом, в котором выражается христианство? Здесь мы затрагиваем старую проблему в новой форме, мы возвращаемся к давнему противоречию в отношениях между религией и моралью. Мы хорошо помним парадоксальную ситуацию, когда человек может быть безупречным в моральном отношении и в то же время не быть религиозным; мы знаем также, что безнравственный человек может обладать глубоким религиозным опытом. Мы знаем также, что само христианство признало существование нравственных норм в *ius naturale*⁵⁾, хотя это право не является насквозь духовным.

Из этого вытекает, что христианские ценности имеют два аспекта - один из них соответствует тому факту, что как ценности они должны регулировать поведение, другой аспект соответствует тому, что эти ценности выражают глубокий опыт, который вполне может быть опытом индивидуальным. Иными словами: данные ценности всегда могут быть истолкованы и как средства приспособления к реальным ситуациям, и как типы приспособления, диктуемые определенным *Weltanschauung*⁶⁾, т.е. глубоким опытом, направляющим это приспособление. Если это так, то бесполезны оценки, которые не способствуют разрешению существующих конфликтов, т.е. проблемы приспособления, и не помогают нам жить и действовать в этом мире. С другой стороны, успешное приспособление вовсе не превращает направлявшие его ценности в христианские или в выражение какого-либо другого *Weltanschauung*.

Приспособительный характер оценок делает необходимым их определенное изменение с самой социальной средой. Этот аспект оценок постепенно поняли философы прагматической школы и нельзя отрицать важность этой точки зрения. Они поняли, что ни религиозный мыслитель, ни философ-идеалист не в состоянии осознать, что жизнь человека - это постоянный процесс приспособления ко все время меняющейся ситуации и что процесс

оценок есть неотъемлемая часть этого процесса. Религиозный мыслитель и философ уделяли слишком много внимания лишь одной проблеме, а именно - оправданию притязания нормы на действительность; поэтому они ставили лишь один вопрос: "Почему надо выполнять приказы?" Они не спрашивали, как надо выполнять приказы в случае изменения условий, в которых эти приказы были отданы. Именно это интересовало как раз представителя прагматической школы, основной вопрос которого звучал так: "Как может совет или приказ решить проблемы, возникающие в новой ситуации, и как может этот совет или приказ создать с помощью приспособления новое равновесие из неустойчивого положения, возникающего в результате дисбаланса между устаревшей реакцией и изменившейся ситуацией, и в какой степени могут авторитетные и предвзятые приказы способствовать решению возникающих в наше время новых трудностей?"

Тот, кто не придает значения угрозе, содержащейся в этих утверждениях, никогда не решит наших проблем и вряд ли поймет реальные трудности нашего века. С другой стороны, тот, кто подобно прагматисту, думает, что уже нашел ответ на поставленный вопрос, также не видит истинного значения проблемы оценок.

Недостаток прагматического решения проблемы в том, что оно либо отождествляет успешное приспособление с правильным или неправильным повелением, либо не понимает, что, поддерживая индивидуальную добровольность в качестве абсолютного требования, оно само неосознанно вводит предвзятый идеал правильного поведения. Иными словами, оправдание типа поведения его целесообразностью в данной ситуации, вовсе не предопределяет правильность этого типа поведения с христианской или нехристианской точек зрения. Человек, отрицающий значение духовных норм, может приспособиться к определенным требованиям социальной ситуации, так же как это делает христианин. В чем же тогда разница между ними? Видимо, она заключается в том, что христианин не просто хочет приспособиться к миру вообще или к

части окружающей среды, в которой он находится, а хочет сделать это так, чтобы это приспособление соответствовало его взглядам на жизнь.

Следует отметить, что философия и социология приспособления вначале исходили из того, что существует лишь один действенный путь адаптации в данной ситуации. Однако наблюдение над разнообразными путями приспособления показало, что даже на уровне биологического существования приспособление к одной и той же ситуации может быть различно в зависимости от биологической оснащенности соответствующего животного. Так, заяц бежит от шума, а лягушка останавливается и прячется. Подобные различия обнаруживаются и среди различных индивидов, они зависят от психологического типа и склада и определяются жизненной судьбой. Так, один ребенок реагирует на внешнюю угрозу с помощью удара, а другой убегает от нее.

Поскольку возможны различные типы приспособления к одной и той же ситуации, нужен всего только один шаг, чтобы осознать, что на качество приспособления может также влиять и *Weltanschauung*⁷⁾ индивидов или групп, приспособляющихся к одной и той же ситуации. Так, одни люди христиане, а другие - нет. Совершенно ясно, что должно иметь место влияние ценностей на качество приспособления в поведении индивидов, если под приспособлением понимать не компромисс (это невежественное понимание термина), а такую реакцию индивида или группы на ситуацию, с помощью которой они пытаются каким-то образом (если необходимо путем борьбы или бунта) решить возникшие проблемы. Однако характер приспособления не дает полной картины поведения. К этому следует добавить *Weltanschauung*, которое избирательно относится к существующим моделям приспособления, принимая одни из них и отвергая другие. Однако каков критерий этого выбора? Где причины принятия или неприятия определенных образов жизни, поведения, сотрудничества? По-видимому, их следует искать в глубинном опыте, который раскрывает смысл жизни для

данного Weltanschauung. Weltanschauung также, как и религия содержит частично непреходящий чрезвычайно важный глубинный опыт и частично преходящие переживания. В этом заключается ответ на вопрос о соотношении между ценностями и христианством, между моралью и религией. Религия придает главное значение не моральному или этическому опыту и не способам регулирования поведения индивидов, а объяснению жизни с точки зрения парадигматического опыта. Можно спорить о том, что главное в христианском опыте - первородный грех, искупление, освободительная творческая сила любви или распятия или же глубокое страдание. Именно исходя из этого опыта, происходит объяснение моделей приспособления нормативного поведения. Если этот парадигматический опыт исчезает, как это происходит в секуляризированной европейской истории, то совершенно очевидно, что проблема ценностей сводится лишь к приспособительности человеческого поведения. Вывод о том, правильно или неправильно это поведение, свидетельствует лишь об эффективности, но не дает ответа на вопрос о том, куда она направлена. Предписания и ценности рассматриваются главным образом как средства, их цели теряются. Единственный остающийся надежным критерий правильности и неправильности может быть получен из необходимости примирения индивидуального и группового приспособления. Только такое приспособление индивидов эффективно, которое совместимо с приспособлением группы, к которой они принадлежат. С другой стороны, те, для кого парадигматический опыт еще имеет значение, но кто не понимает приспособительного аспекта ценностей, обычно приходят в замешательство от того факта, что они испытывают желание догматически применить старые средства к новой ситуации и не понимают, что без перевода исконного опыта на язык современности они обречены на провал. Проблема христианских ценностей имеет два аспекта - осознание парадигматической основы опыта и соответствующих изменений в современной обстановке.

7. Социологический смысл парадигматического опыта

Поскольку важность парадигматического опыта стала очевидной, она дает нам ключ к пониманию того, что мы обычно подразумеваем под "бездуховностью" современной жизни. Смысл этого термина состоит в исчезновении исконных образов или архетипов, определявших жизненный опыт человечества в течение многих столетий. Воздействие этих образов на подсознательное поняли историки искусства и культуры, психологи и философы. Теперь, когда мы видим, что происходит, когда сила этих образов уменьшается, необходимо к уже имеющемуся на этот счет знанию добавить знание о социальном значении этих образов.

Назову некоторые из этих архетипов или исконных образов: герой, мудрец, дева, святой, кающийся; в области христианского воображения: крещение, отпущение грехов, любовь к ближнему, евхаристия (причастие), добрый пастырь, распятие, искушение. Эти архетипы не могут быть до конца поняты, если считать их просто пережитками донаучной стадии развития. Их исчезновение без замены их чем-то другим ведет к дезинтеграции современного жизненного опыта и человеческого поведения. Без парадигматического опыта невозможно ни последовательное поведение, ни формирование характера, ни реальное человеческое сосуществование и сотрудничество. Без них мир наших рассуждений теряет свою ясность, поведение распадается на части и остаются лишь бессвязные куски моделей успешного поведения и фрагменты приспособления к постоянно меняющейся среде.

Если модель приспособления к среде, которая привела к столь важным результатам в области биологических исследований, использовать не только как гипотезу в области социальных исследований, а превратить ее в мерило человеческих действий, то обязательно произойдет дегуманизация человеческой жизни. Результатом такого научного подхода будет полное уничтожение оценок различных вещей и форм поведения в социальной жизни.

Для людей, принадлежащих к данной культуре и действующих в ней, ценности неразрывно связаны с вещами. В процессе действия они опираются на существующую в сознании онтологическую иерархию, говоря: "Это плохо, это хорошо, это еще лучше". Научный подход начинается с нейтрализации этой онтологической иерархии в мире опыта. Для психолога один опыт также важен, как другой, для социолога социальные условия, приводящие к воспитанию гангстера, также важны, как и социальные условия, способствующие воспитанию хорошего гражданина. Этот нейтральный подход приводит в качестве метода научного исследования к наиболее ценным результатам. Однако, если мы попытаемся превратить его в правило поведения, он становится дезинтегрирующей силой как в личной жизни, так и в жизни общества. С научной точки зрения, и опыт святого, и опыт истерика могут рассматриваться как примеры психологического механизма: однако сознательное пренебрежение качественным различием между этими двумя видами опыта наносит ущерб обществу в том случае, если оно будет относиться к святому, как к истерику, и наоборот. Если нет парадигматического опыта, который заставляет нас придавать различное значение различным фазам действия, то нет кульминационного пункта, к которому направлено действие. Это не только расщепляет жизнь индивида и подменяет ее цельный характер фрагментарностью, но и делает невозможной координацию социального действия. Парадигматический опыт и исконные образы выполняют в жизни индивида не только функцию организующего принципа при формировании характера, но и регулятора сотрудничества индивидов.

Другая особенность парадигматического опыта в том, что он придает жизни драматический смысл. Сотрудничество и совместные действия в обществе возможны только тогда, когда одни и те же вещи обозначают для каждого члена общества одинаковый опыт. Тот, кто не разделяет мнения общества о смысле этих вещей, не принимает участия в общественной жизни. Парадигматический смысл имеет, однако, не только статичные явления, но и процессы.

Коллективное действие стремится к кульминационному пункту, и именно его драматический характер способствует истинному участию. Разделение труда и разделение функций без драматизма выражены в общей конечной цели подобно системе Тейлора на фабрике. Это лишает отдельный или частичный труд смысла. Именно это и происходит в современном индустриальном обществе. Модель тейлоризации, состоящая в бессмысленном расчленении общей задачи, разрушает изначальную модель драматического объяснения жизни. В конечном итоге, она сводит жизненную модель индивида к хорошо составленному расписанию, в котором не допускается никакая осмысленная кульминация или подлинное направление развития.

Беспредельное накопление денег, бесконечное стремление к повышению своего благосостояния, гигантский рост комплекса силы, бессмысленное расточительство - эти характерные черты распространяются не только на средний класс, но и на низшие слои общества и составляют различные стороны одного процесса. Полная бездуховность чувств и эмоций, бушующих без какой-либо конкретной цели, ведет к тому, что люди ищут удовлетворения в аномальной реакции. Это лучше всего видно на примере отношения к досугу. "Давай пойдем в кино или на какое-либо другое зрелище, все равно какое", - такое неопределенное желание характерно для многих людей по окончании рабочего дня. Однако это внешняя сторона медали, на обратной ее стороне - бессмысленность труда, организованного по системе Тейлора⁸⁾.

Я вовсе не утверждаю, что массы в прошлом были более культурными; скорее наоборот, они были более грубыми и жестокими. Однако они не страдали от типичной для современного общества пустоты, и никакая предшествующая культура не пыталась сделать свою жизненную модель преобладающей. Совершенно очевидно, что вину нельзя сваливать на массы. Они не виноваты в том, что в прошлом их уделом была тяжелая и нудная работа и что со времени промышленной революции большая часть предпосылок:

человеческого существования постепенно разрушалась. Свойственное капитализму превращение досуга в коммерцию с постоянным требованием новых сенсаций также характерно для нового типа сознания, как и неправильное разделение труда и социальных функций, создающее частичные задачи, почти лишённые смысла. Вопрос состоит отнюдь не в том, кто виноват во всем этом, а в том, что надо делать и как, чтобы не только ликвидировать внешние симптомы, но и вырвать зло с корнем.

Наличием исконных образов, регулирующих поведение и коллективные действия, следует, по-видимому, объяснить тот факт, что группы с более простым сознанием, например сербы, сражаются насмерть, в то время как более интеллектуальные нации слишком быстро отказываются от борьбы. Истинное выражение жизненного опыта, которое проистекало из религии и придавало смысл всей нашей жизни, постепенно исчезло, и ничто не пришло ему на смену, а у атомизированного сознания и общества нет ничего, за что стоило бы бороться.

С учетом вышеизложенного очень важно выяснить, подкрепляется ли намерение русских бороться против Гитлера до последней капли крови старым религиозным парадигматическим опытом или же новыми созданными большевиками образцами и новой инсценировкой общей судьбы. Если верно второе, то это лишь еще раз доказывает тот факт, насколько глубоко коренится в человеческом сознании идея братства между людьми, что эта идея черпает свежие силы из древних источников и что даже в наше время при определенных условиях возможно появление новых архетипов.

По той же самой причине я далек от того, чтобы утверждать, что гуманистическая традиция, идущая от Возрождения через век разума к либеральному XIX в. была совсем лишена парадигматического опыта или жизненной силы. Мятеж против установившейся власти, отчаянная смелость, необходимая для того, чтобы стоять на собственных ногах, величие ноши ответственности или отказа от

надежды на потустороннюю жизнь - таковы были основные динамические силы этого процесса. Однако с самого начала характерной чертой этих сил было то, что они действовали, лишь пока выражали стремления восходящих классов, более того, немногих самых передовых их представителей. Исконные образы гуманистического Возрождения и либерального периода истории были в большинстве случаев символами разлада и индивидуализма, и как таковые являлись источниками напряженности.

Соответствующая форма сознания была далека от иррационализма; она скорее склонялась к разуму. Однако этот разум был фанатичен. Эта форма сознания стала терпимой, нейтральной и аналитической только после того как класс, в котором она зародилась, остепенился и приобрел прочный статус в обществе.

Исчезли фанатические и динамические черты сознания и связанные с ним образы. Остался скептический, ищущий, аналитический ум, способный осуществлять беспристрастный поиск фактов.

При существующем положении дел очень трудно предсказать, какова будет тенденция развития событий, какой из двух великих *Leitmotifs*⁹⁾ в нашей духовной истории станет преобладающим. Конечно, не исключено, что две силы будут действовать в одном направлении: та сила, наследием которой был религиозный дух, будет придавать человеческому опыту глубину и трансцендентность; а та, что несла из прошлого силу разума и воли, будет создавать лучший мир, используя потенциальные возможности мировых ресурсов. Возможно, не очень далеко то время, когда эти две силы осознают смысл нового великого вызова нашего времени. Возможно, они вскоре поймут, что имеют нового и чрезвычайно опасного врага, который мешает развитию их внутренних отличительных признаков. Имя этого врага, зловещая тень которого висит над всем миром, - механизированное варварство.

Даже если эти две силы объединят свои возможности в борьбе, маловероятно и даже не желательно, чтобы они полностью слились.

Возможно, однако, что, несмотря на напряженность, существующую между ними, или даже в силу этой напряженности, они будут дополнять друг друга и осознают, что они представляют собой два полюса в одной исторической битве в защиту нашего общего наследия.

8. Резюме. Новые проблемы

Итак, мы увидели, что настоящее понимание проблем христианских ценностей в меняющейся среде требует ясного разграничения между основным христианским опытом и развитием христианской веры и поведением, порожденным эрой капитализма.

Затем мы занялись поиском новой интерпретации философии прогресса, для того чтобы найти в ней элементы, не устаревшие и по сей день в отличие от элементов, тесно связанных с прошедшей эпохой. Было бы неплохо заменить оптимистическую точку зрения, согласно которой происходит прогрессивное развитие во всех сферах человеческой деятельности, на более реалистичный взгляд, согласно которому ни механизация, ни индустриализация ни автоматически, ни в силу диалектики не делают человека лучше, а общество счастливее.

Далее мы попытались внести ясность в смысл такого понятия, как "планирование ради религии". Каков смысл этого понятия? Ответ на этот вопрос очень важен не только для религиозной области, но и за ее пределами, так как бросает свет на исследование смысла планирования во всей духовной сфере. Первая реакция на вопрос о том, нужно ли планирование в духовной жизни, у любого из нас будет безусловно отрицательной. Это объясняется, однако, неспособностью понять, что термин "планирование" может означать нечто иное, чем тоталитарная регламентация. Однако, немного поразмыслив, мы вынуждены признать, что даже в нашем неплановом обществе мы постоянно делаем что-либо для образования, искусства, науки и религии. Полное "невмешательство"

в эти сферы не было возможно раньше и невозможно в наше время. Новой отличительной чертой века планирования будет то, что для нас значительно прояснятся принципы нашей поддержки развития и распространения культуры; если мы будем стремиться к планированию ради свободы, то станем еще более тщательно относиться к выбору средств, способствующих духовной жизни. Это приведет к еще большей ясности относительно сущности и возможных изменений планируемой нами субстанции.

С точки зрения планирования, необходима разработка двух аспектов христианских оценок. Первый аспект выражает приспособление. Христианские оценки, как и любые другие, пытаются регулировать отношение и поведение. Как таковые, они связаны с приспособлением человеческого действия к окружающей среде, особенно к среде изменяющейся. Христиане в большинстве своем не хотят признавать приспособительный характер христианских норм поведения. Как я указывал, это нежелание объясняется либо неправильным пониманием термина "приспособление" (что совсем не означает "компромисс", компромисс - это только одна из форм приспособления), либо тем фактом, что христианская мораль слишком часто подчеркивает достоинство непротивления. Это, однако, вовсе не означает отрицания приспособления, а всего лишь высокую оценку неагрессивных подходов к жизненным проблемам. То, что христианство на практике не может означать отказ от приспособления и игнорирования конкретной ситуации, доказывается самим фактом выживания христианства. Этот факт свидетельствует о том, что христиане приспособлялись к изменяющейся ситуации и что это приспособление было продуктивным, однако делали они это в большинстве случаев довольно неосознанно. Пока преобладали хилистические ожидания приближающегося конца света, такое пренебрежение конкретной ситуацией могло быть оправдано. Однако, когда стало ясно, что эти надежды надо отложить, и когда, наконец, получила развитие идея историчности, проблема жизни в постоянно меняющемся мире стала очень актуальной.

С моей точки зрения именно сильная сторона прагматизма как философии делает ясным приспособительный, корректирующий характер человеческого поведения. Эта ясность и честность в отношении того, что действительно происходит в человеческом действии вовсе не является недостатком современного мышления. С моральной точки зрения более высокая жизненная форма приспособливается к изменяющимся условиям скорее на сознательном, нежели бессознательном уровне адаптации. Пока наше приспособление сознательно, мы всегда в состоянии ясно и четко сказать: "До этих пор я могу признать факты меняющейся среды, здесь я должен остановиться и оказать сопротивление". Приспособление к нежелательной ситуации будет состоять в своего рода действии, индивидуальном и коллективном, ищущем средств временного ухода с арены общественной деятельности, будь то путем мятежа или реформы. Сознательное признание приспособительного характера действия дает христианину возможность быть прогрессивным, ответить на вызов *res novae*¹⁰; не став при этом жертвой изменений. Поскольку у христианина другой источник для направления своей деятельности, кроме простого желания приспособления и успеха, он всегда может провести ясную грань между приемлемыми для него типами приспособления и неприемлемыми.

Именно здесь приобретает значение другой аспект христианских оценок, находящийся вне рамок прагматизма. Этот аспект христианских оценок (как и любых других оценок, имеющих более глубокую цель, нежели простое выживание и равновесие с окружающим миром) выражается в том факте, что христианин не просто стремится приспособиться к окружающей среде, но хочет сделать это с помощью моделей действия, гармонирующих с его жизненным опытом. Именно из этого источника проистекает традиционалистский и консервативный элемент христианского действия. Христианское действие имеет свое направление, поскольку ему присуще определенное видение жизни, которое не исчезает, хотя и подвергается постоянным изменениям. Эта субстанция постоянно

сосредотачивает мышление и деятельность на определенных проблемах и разделяет вызовы окружающей среды и ответы на них на желательные и нежелательные.

Осознание важности этого видения жизни привело нас к более тщательному исследованию социологической значимости парадигматического опыта. На уровне прагматического подхода индивиды и группы могли бы выжить только в случае правильного, т.е. эффективного приспособления к постоянно меняющейся обстановке. Более глубокий анализ показал, что общество, основанное исключительно на практике эффективного приспособления, рано или поздно приходит к дезинтеграции: начинается этот процесс с дезинтеграции характера и поведения его членов, затем наступает полный паралич в сфере активности и, наконец, парализуется всякая совместная деятельность, поскольку исчезает ее глубинный смысл. Очень вероятно, что наблюдающаяся в настоящее время апатия в большинстве цивилизованных обществ хотя бы частично объясняется исчезновением парадигматического опыта и возможно ослаблением изначальных образов, придававших в прошлом смысл человеческому действию.

Дальнейшее исследование природы парадигматического опыта показало, что частично он восходит к древнейшей истории человечества. Эта история сохранила исконные образы, происходящие из древних глубин сознания. Эти архетипы действуют через религиозную традицию, и в прошлом они обеспечивали интеграцию не только человеческой личности, но и социальных моделей. Если социальный климат характеризуется общим конвенционализмом, то архетипам свойственна тенденция к окоснению. Однако даже в таком состоянии они обладают скрытой силой, которая может стать опасной, если жизнь общества приобретает динамичный характер. Всегда возможны внезапные вспышки, неожиданное оживление первичного видения жизни. Еще более глубокое исследование необходимо для понимания природы гуманистического и коммунистического типов парадигматического опыта. Совершенно ясно, что по своему происхождению они в

конечном итоге также архаичны. Однако их историческое преобразование отличается по своему характеру от типов, пришедших в этот век с религиозной традицией. В них больше элементов рационализма. И в этом смысле они лучше приспособлены к преобладающей тенденции, состоящей в росте Ratio¹¹⁾, но они разделяют также и судьбу Ratio. А судьба эта состоит, по всей вероятности, в том, что на своей ранней стадии Ratio динамичен, синтетичен, полон утопической напряженности; однако, когда жизнь становится более упорядоченной, растет безопасность и развивается разделение труда, преобладающими становятся аналитические аспекты. Результаты процесса могут быть довольно ценными, однако модель аналитического мышления, превратившись в образ жизни, скорее подрывает человеческие отношения, нежели интегрирует их.

Из различия между приспособительным характером и парадигматическим видением христианского действия вытекает, что, с одной стороны, христианин обязан быть консервативным в отношении сути христианского жизненного опыта, а с другой стороны, очень прогрессивным для понимания изменений, происходящих в современном мире.

Нет никакого противоречия в том, чтобы руководствоваться древним видением в качестве основы жизненного опыта и в то же время понимать потребности и возможности новой ситуации. Первое дает направление всем действиям, последнее способствует установлению связи с настоящим временем и не позволяет уклониться от участия в историческом процессе.

9. Экономические аспекты возникающей социальной структуры

Если мы хотим избежать неучастия в историческом процессе, то одна из основных задач христианского мышления при нынешних обстоятельствах состоит в определении того, какие альтернативы социальной реконструкции наилучшим образом совместимы с

основой христианского видения жизни. При подобном изложении очевидно, что ни христиане, ни любая другая группа не могут формировать общество, исходя исключительно из собственного видения. Существует две или три модели социальной организации, из которых нужно выбрать одну. Поскольку эти модели не завершены, а представляют собой скорее динамические тенденции, было бы правильнее сказать: необходимо примкнуть к той тенденции, которая обещает создать наилучшие возможности для типа жизни, близкого к видению. Наше исследование утверждает, что возникающая модель "планирования ради свободы" основывается на видении общества, которое само по себе вовсе не обязательно христианское, но создает условия, при которых в современном обществе возможна христианская жизнь. Эта модель своевременна в той степени, в какой она осознает необходимость планового общества. Она, однако, не уничтожает свободу, а скорее планирует ее рамки. Согласно этой модели, общество является планируемым, однако планирование согласовано демократическим путем, хотя смысл демократии в век массового общества должен быть пересмотрен, во многих аспектах продуман заново и приспособлен к современной ситуации.

Коммунисты и фашисты также планируют свое общество, однако они разрушают ценности западной цивилизации и уничтожают свободу, демократию и уважение к личности. Е противоположность этому демократическая форма планирования будет делать все, чтобы планирование было совместимо с этими ценностями. Было бы ошибочным представлять дело таким образом, что третий путь, модель "планирования ради свободы", существует как проект. Но ведь ни коммунизм, ни фашизм не начинали с готовых планов. Можно, однако, утверждать, что в различных местах и областях человеческой деятельности работают люди, ищущие и нащупывающие третий путь в экономике, политике, политической науке, социологии, образовании и т.д. Часто они не знают о работе и вкладе других людей в это дело. Поэтому настоятельно необходимо объединить как можно больше людей и их изолированную деятельность с помощью интегрированной цельной модели.

В настоящее время необходимо приложить усилия для того, чтобы еще более отчетливо разработать принципы отличия модели демократического планирования от тоталитарных форм. Столь же необходимо рассмотреть вопрос о том, как эти принципы воплотить в конкретную жизненную обстановку. Если, к примеру, понаблюдать за направлением развития экономической мысли, то легко различить тенденции, более или менее сознательно действующие в одном направлении. Следует противопоставить мысли экспертов, которые, как в теории, так и на практике, сознают, что в будущем необходимо и неизбежно овладение техникой плановой экономики, мыслям тех экспертов, которые хотят сохранить простор для инициативы там, где она совместима с генеральным планом. Такая постановка вопросов и конфронтация точек зрения чрезвычайно необходимы, а различия во мнениях, которые несомненно появятся, не должны заставить нас уклониться от ответственности. Мы можем обнаружить, например, что некоторые мыслители стремятся изменить как можно меньше в традиционной системе рыночной экономики и ввести меры централизованного контроля лишь там, где это абсолютно необходимо для ослабления разрушительных последствий экономического цикла. Другие полагают, что планирование должно глубже внедряться в экономическую и социальную структуру. Будет, разумеется, полезно открыто высказать различные точки зрения, поскольку это поможет нам увидеть, чего стоит каждое решение с точки зрения дополнительных предписаний. Если бы существующие разногласия во мнениях были тщательно выяснены, то мы бы по крайней мере знали, по каким вопросам стоит их иметь. Обогащенные таким образом, мы не должны слепо переходить к тоталитарной регламентации, мы должны жадно впитывать все то, что мы называем свободой.

Укажем на другой важный аспект: наши экономисты, полные решимости планировать ради свободы, а не ради тотальной регламентации, должны сказать нам, какие классы и группы больше всего выиграют, а какие проиграют при осуществлении той или иной программы. Мы понимаем, что планирование ради свободы имеет

свою цену, и мы должны быть готовы заплатить эту цену сполна, поскольку это единственный путь сохранить гуманные условия жизни и за него не надо платить убийствами, концентрационными лагерями и отказом от необходимых жизненных свобод. Если мы будем знать, кто больше всего пострадает от каких-либо необходимых изменений, то всегда возможно продумать определенные меры компенсации для этих людей, позаботиться о них или переучить их и дать им новую функцию в обществе. Пока же *cut вопо*¹²⁾ системы покрыто мраком, возникают различные тревоги и опасения, которые могут погубить нас всех.

Наряду с тем, что новая система затрагивает интересы различных слоев, за нее необходимо заплатить и моральную цену. Мы много слышим о моральном возрождении, о замене стимула погони за прибылью на идею служения. Христианский реализм ставит весьма конкретные вопросы перед экономистами, которые предусматривают формирование структуры, сохраняющей определенные полезные части существующей экономической системы и отбрасывающей устаревшие. Экономистам и социологам придется ответить на вопрос о том, может ли новое общество обойтись без стимула прибыли, в каких частях существующей системы этот стимул уже начинает исчезать, в каких он еще незаменим, а также, где его можно заменить или дополнить стимулом служения или психологическими стимулами, еще не достаточно ясно описанными.

Сотрудничество всех заинтересованных в новом порядке людей необходимо, разумеется, не только для обсуждения экономических проблем. Именно такое сотрудничество делает возможным рассмотрение проблемы личной ответственности, причем не только абстрактно, но и с учетом социальных возможностей. Нет смысла, к примеру, говорить о расширении частной инициативы и ответственности, если общая тенденция в деловой жизни направлена на превращение множества мелких предпринимателей в служащих, работающих по найму, или чиновников. Решение может быть найдено, если точно знать стратегические моменты в экономической

и социальной структуре, где и как начинается ухудшение или появляются новые возможности для инициативы и личной ответственности. Такой подход переводит невыраженную потребность в увеличении свободы, инициативы и ответственности в плоскость конкретных практических проблем, которые могут быть решены с помощью опыта и консультаций с опытными людьми. Разработка всевозможных подходов крайне важна для нашей политики в области образования. Очевидно, что образование на конкурентной основе бесполезно, если грядущий порядок не основывается на конкуренции. Нет смысла также включать в образование позицию полного пацифизма и непротивления, поскольку в нашем мире еще долго будет присутствовать война. Пропаганду пацифизма можно честно проводить лишь в том случае, если у нас хватит мужества обозначить все условия, при которых эти идеи могут быть реализованы.

10. Возникающая социальная структура, проблема власти и социального контроля

Возможности будущих моделей поведения определяются не только экономической, но и политической и социальной структурой общества. Так, нам предстоит изучить, какие формы власти будут или должны будут существовать, как следует распределять власть и контролировать ее. Наш подход к этим вопросам должен быть реалистичным, т.е. он не должен быть ни реакционным, ни утопическим. Общество не может представлять собой сообщество ангелов, социальную систему, функционирующую без какого-либо давления и основывающуюся на абсолютном и добровольном согласии. Такой подход нереалистичен, а анархистски-утопичен, так как вообще отрицает необходимость власти и полагает возможным построить общество только на основе взаимопомощи, сотрудничества и любви. Противоположный подход также нереалистичен и неудовлетворителен. Этот реакционный подход благодушно принимает существующие формы социального и

политического подавления как извечные и непреложные и не пытается изменить используемые социальные приемы. Реакционный подход исключает таким образом применение философии власти, он признает в конечном итоге лишь голую власть и пытается подменить всю социальную технологию методами подавления и приказов. Этот подход был наилучшим образом реализован в философии и практике нацизма. Однако мы не можем также согласиться с философией власти, господствующей в коммерческом обществе, согласно которой все зло, исходящее от власти, можно уничтожить, если только отказаться от применения голой власти. Эта философия не отрицает применения давления с целью достижения желаемого результата, будь то с помощью экономических или других косвенных методов.

Сноски

1. Впервые перевод опубликован в кн.: Манхейм К. Диагноз нашего времени: очерки военного времени, написанные социологом / Под общ. ред. Левит С.Я., Гуревича П.С.; Пер. Карпушиной С.В.; ИНИОН, Всесоюз. межвед. центр наук о человеке при Президиуме РАН. - М., 1992. - С. 178-213
2. *Rétainism* - петенизм; (Петен - французский маршал, капитулировавший перед Германией).
3. *Le Regime des Notables* (франц.) - режим избранных.
4. *Vis inertiae* (лат.) - сила инерции.
5. *Ius naturale* - естественном праве (лит.). - Прим. ред.
6. *Weltanschauung* (нем.) - мировоззрение.
7. *Weltanschauung* (нем.) - мировоззрение.
8. Фредерик Уинслоу Тейлор (1856-1915) - американский инженер и исследователь, разработал теорию организации и стандартизации труда на основе принципа материальной заинтересованности.
9. *Leitmotifs* (нем.) - лейтмотивы.
10. *Res novae* (лат.) - новое.
11. *Ratio* (лат.) - разум, рассудок, ад. рационализм.
12. *Cui bono* (лат.) - кому это выгодно.

ВАХ И.
СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ.
ЧАСТЬ I "МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОЛЕГОМЭНЫ"¹⁾.
(Перевод П.Н.Фомичева)

Глава I
"МЕТОД"

1. Метод

Вполне очевидно, что задача разработки методологии изучения религии даже в самом общем виде выходит за рамки данной книги. Поэтому мы удовлетворимся здесь кратким обсуждением взаимосвязи, существующей между различными видами науки о религии. Теология, как нормативная дисциплина, имеет дело с анализом, интерпретацией и разъяснением одной конкретной веры. Общая наука о религии, которая включает в себя феноменологию, историю, психологию и социологию религии, является в принципе описательной дисциплиной, стремящейся понять природу всех религий. Таким образом, существуют количественные и качественные различия между подходами, методами и целями этих двух дисциплин: или одна религия, или множество их является предметом изучения, метод при этом является нормативным или описательным. Философия религии является родственной теологии вследствие

своих нормативных интересов, но предмет изучения у нее общий с наукой о религии.

Существует множество превосходных исследований в области истории религии и ее психологической сущности, но мало систематических и сравнительных исследований различных форм выражения религиозного опыта. Большинство исследователей главное внимание уделяют таким теоретическим формам, как миф, доктрина или догма. Это важно изучать, но одинаково, если не более важными являются формы практического выражения в культе и различных способах поклонения. Помимо доктрины и обрядов, существует и третья сфера проявления религиозности, которая только сейчас начинает привлекать то внимание, которого она заслуживает: образование религиозных групп, религиозное братство и ассоциация, индивидуальное, типологическое и сравнительное изучение которых является областью социологии религии.

Предполагается знакомство читателя с историческим развитием различных религий и культов, которые рассматриваются здесь с социологической точки зрения. Без работы историка религии социолог будет беспомощен. В то же время ни один из них не может заменить другого: первый интересуется горизонтальными линиями развития, а второй стремится сделать вертикальный срез этих линий. Социолог надеется, что его категории окажутся полезными для организации исторического материала.

Честь стать первым систематическим исследователем социологии религии принадлежит Макс Веберу. Интересно, что наибольший интерес вызвали исследования Вебером кальвинизма, главная часть его вклада в систематическую социологию религии осталась в стороне. Мы проявим интерес прежде всего к систематике, а также к исследованиям нехристианского религиозного мира. Вебер и его коллеги, особенно Вернер Зомбарт, были первыми в исследовании тонких связей экономики и религии. Изучение связи экономики и религии тем не менее охватывает только одну из форм социальной деятельности и может считаться

лишь одним из аспектов социологии религии. Подобно изучению отношений "религии и искусства" или "религии и правовых институтов" исследование сложных взаимосвязей экономики и религии имеет большое значение в общем исследовании связей между религией и всеми видами социальной деятельности. Но изучение "экономики и религии" никоим образом не тождественно социологии религии.

После Вебера осталось много, что необходимо сделать. В свою схему религий он не включил целую группу так называемых "первобытных религий", а также ислам и ряд других важных религий. К тому же, понимание религии великим ученым было в какой-то степени неадекватным, так как он критически относился к ней. Категории, с помощью которых он классифицировал религиозные феномены, не вполне удовлетворительны потому, что он недостаточно внимания уделял их первоначальному смыслу.

Во многих отношениях работа Вебера была дополнена исчерпывающими исследованиями его друга, Эрнста Трельча, которые были к сожалению, ограничены исключительно христианством. Его подход стимулировал изучение Х.Р.Нибуром американского деноминационализма, что является выдающимся вкладом в социологию культов. Точно также влияние Макса Вебера и социологии Леопольда фон Визе пробудили интерес Говарда Беккера к социологическому аспекту религии. Прискорбно, что этому похвальному примеру двух немецких ученых (социального ученого и теолога и философа), отказавшихся смешивать свои личные метафизические и прочие теории и концепции с задачей анализа и описания социально-религиозных феноменов, не всегда следуют другие ученые.

Важно избежать ошибки, которую сделали сторонники новой психологии религии несколько десятилетий назад. Некоторые исследователи, увлеченные новым подходом, вообразили, что теперь они обладают универсальным ключом к полному пониманию религии. Те из нас, кто изучает социологические импликации

религии, также впадут в заблуждение, если будут полагать, что наша работа выявит природу и сущность самой религии. Это высказывание имеет в виду прежде всего тех теоретиков, которые применяют философию Маркса и Конта к исследованию религии и общества. Дюркгейм, например, уменьшил ценность своего анализа примитивных религиозных институтов, неоправданно предположив тождественность поклоняющегося субъекта с объектом религии.

Наша цель является более скромной. Мы надеемся посредством анализа многочисленных взаимосвязей между религией и социальными явлениями способствовать более точной оценке одной из функций религии, возможно не самой важной, но достаточно существенной. С помощью такого подхода мы надеемся не только показать культурное значение религии, но также выработать новый взгляд на отношения между различными формами выражения религиозного опыта и возможно лучше понять разные аспекты самого религиозного опыта.

Исследуя культурные образцы Рут Бенедикт, одна из ведущих современных антропологов, противопоставляет подход, распространенный в период, в который "религия оставалась живой", с более изощренным подходом, который делает возможным понимание религии, исходя из "объективно изучаемых данных". Мы не можем согласиться с этим и подобными ему утверждениями относительно "смерти" религии, которые основаны прежде всего на ложном отождествлении религиозного опыта с теми или иными его историческими проявлениями. Вопреки распространенному в свое время желанию историков, невозможно обойтись без категорий "истина" "ложь". Проблема состоит в том, чтобы правильно интерпретировать смысл оцениваемых явлений. Это было очевидно 50 лет назад Уильяму Джемсу. Многих тяжелых ошибок можно избежать, если вернуться к герменевтике как теории интерпретации. Мы нуждаемся в точных дефинициях и полноценных обсуждениях предположений, методов и возможности интерпретации в науке о религии, сравнимых с великими теологическими, философскими и правовыми системами герменевтики.

Обобщенно говоря, социология религии сможет дополнить, но никогда не сможет заменить феноменологию, психологию или историю религии, не говоря уже о теологии. За последней мы оставляем формулирование религиозных норм и ценностей, которые должны направлять наши жизни и действия. Хотя наш метод является прежде всего описательным, наши результаты выйдут за рамки чисто академические. Это не подразумевает, что будут делаться заданные выводы. Это значит, что беспристрастный наблюдатель получит возможность быть гораздо более осведомленным о сложности и разнообразии связей общества и религии; на него произведет большое впечатление мощная стимулирующая и интегрирующая сила религии. В своих вдохновенных лекциях, названных "Всемирно-исторические размышления", которые содержат в себе блестящий материал, относящийся к нашей теме, и которые только недавно были переведены на английский язык, Якоб Буркхардт, выдающийся швейцарский историк культуры, напоминает нам изречение Ф.Бэкона: "Религия - наиболее важные связующие узы человечества". Перед лицом бедствия, поразившего нашу цивилизацию, верное понимание прошлой и современной роли религии приобретает особенно важное значение. Прошло то время, когда специалисты в области сравнительного исследования религии могли преподносить свои достижения с позиции нейтралитета. Было бы полезно собрать догматические утверждения мыслителей конца XIX в., которые часто транслировали прямо или косвенно, аргументы и типы мышления, свойственные периоду Просвещения - веку одностороннего интеллектуализма и скептицизма. Чувство превосходства, которое приводило столь многих позитивистских комментаторов к осмеянию "странных" и "причудливых" проявлений невежественного ума, почти полностью исчезло. Подобно тому как тщательное изучение истории искусства даст нам новое понимание и уважение к сущности того искусства, которое отличается от нашего собственного, так и сегодняшний историк религии старается постигнуть используемый в религии мифический символизм и

обнаружить для нас реальный смысл, который скрыт в таких экзотических одеждах. Многие из нас были поражены осознанием относительности раньше наивно использовавшегося термина "примитивный" для характеристики религии. Некоторые исследователи бросились в другую крайность, не только отвергая современное чувство превосходства, но и ностальгически, хотя и непродуктивно, тоскуя по "прошедшим дням" и близоруко завидуя людям, которые обладали тем, что "современный" мир потерял. Более реалистический подход состоит в сочетании сочувственного проникновения в смысл проявлений религиозности, отдаленных от нас географически и во времени, с критическим осознанием степени их уместности в современной действительности.

Еще одна методологическая проблема не должна ускользнуть от нашего внимания. Необходимо проводить четкое различие между социальной философией (нормативной теорией общества) и социологией. Не существует христианской, еврейской или мусульманской социологии. Однако есть в явном или скрытом виде христианские, мусульманские или еврейские социальные философии. Абсолютно неоправданное смешение социальной философии с социологией очевидно в нормативной концепции религии, часто называемой "христианской социологией", которая лежит в основе большинства исследований социальных составляющих христианства, ценных в той степени, в какой это возможно, и нескольких монографий о других религиях. Ошибочно полагать, как это часто делалось на приливе интереса к "социальному евангелию", что социология религии должна быть тождественной с конкретными программами социальной реформы. Такое понимание социологии не будет соответствовать ее подлинному характеру описательной науки.

Необходимо коснуться еще одного, последнего вопроса. Имеются ли достаточные основания для таких исследований в то время, как более фундаментальные проблемы, связанные с природой и функцией самой социологии, решены недостаточно удовлетворительно. На это мы должны ответить, что на вопрос о природе и функционировании социологической науки можно ответить только

посредством предварительного анализа социальных явлений, который, в свою очередь, должен включать в себя исследования проявлений религиозности.

Изучение социологических импликаций религии требует беспристрастного и объективного подхода, который рассматривает факты без предубеждения. Необходимо отметить некоторые принципы такого подхода. Первое требование заключается в учете широкого объема и разнообразия фактов религиозного опыта. Это означает, что основу всех социологических исследований религии должны образовать, во-первых, феноменологические и психологические типы, существование которых стало общепризнанным благодаря известному анализу Джемса и, во-вторых, разнообразные исторические типы религиозного опыта. Другими словами, любая попытка ограничить объем нашего исследования одной религией - нашей собственной или хорошо известной нам - непременно приведет к недостаточным и неверным заключениям. Чем шире объем различных проявлений религиозного опыта, к которым имеет доступ исследователь, тем глубже будет его проникновение в предмет. Современные исследования в области истории религий, антропологии и социологии смогли в значительной степени преодолеть относительную скудость того материала, который был доступен еще 25 лет назад. Подход, использованный в этом исследовании, известный как типологический подход, представляет собой середину между неразборчивым историзмом, который отрицает право отбора и выделения, и ограниченностью одной верой, как правило верой исследователя. Такой подход хорошо иллюстрируется фразой Харнака, что тот, кто знает одну религию, знает и все другие.

Часто мы можем с пользой заимствовать методы из других областей. Исследования П.Виноградова в области права и государственных институтов имеют большую ценность для нас в этом отношении. Он так характеризует свой метод: "Когда мы рассматриваем факты и доктрины с идеологической точки зрения, мы ни на одну секунду не стремимся отрицать или пренебрегать

условиями, географическими, этнологическими, политическими культурными, которые определяют реальный ход событий". Это прямо применимо к нашей попытке систематического или феноменологического исследования социорелигиозных явлений. Упомянутый исследователь также подчеркивает важность дополнения по необходимости статической точки зрения на конструирование "типичной теории" (юриспруденции) - динамической. "Это нелегко", признается он, "отлавать должное обоим аспектам процесса, и каждый специалист по необходимости уделит большое внимание одному из них". С точки зрения Виноградова, самое главное состоит в том, чтобы "признать ценность исторических типов как основы теории права". Мы, в свою очередь, никогда не будем в состоянии правильно описывать и анализировать типы религиозных групп без того материала, который нам дает история религии.

Второе требование, необходимое для успешного исследования мира религии, заключается в понимании высокой оценки природы и значения религиозных явлений. Исследователь должен ощущать родство с предметом своего изучения, а также должен стараться интерпретировать свой материал по возможности благожелательно.

Очевидно, что для исследователя религиозных феноменов, религиозных отношений, личностей и групп открыты два подхода. Один подход основан на убеждении, что исследуется истина. Это "имманентный" подход, используемый в по меньшей степени в половине источников, из которых социолог, как и историк религии вообще, получает информацию. Другой подход не исключает возможности того, что утверждение "здесь имеется истина" соответствует действительности, но пытается воспользоваться всеми материалами, независимо от того, позитивно или негативно оценивает их сторонник религии, для того чтобы тщательно проверить и проанализировать их критически, рассмотреть их в контексте (социальном, историческом, культурном, психологическом), интерпретировать явления, во-первых, с точки зрения их собственной природы, и, во-вторых, учитывая отмеченный выше

контекст. Эти два подхода не идентичны альтернативе наивного, или некритического, и "научного", или критического исследователя, как это кажется некоторым. Сравнительное исследование биографий религиозных деятелей или историй религиозных движений и групп показывает это вполне очевидно.

Наконец, могут спросить, не было бы полезным, если бы исследователи религии и философии и исследователи социальных наук могли бы встречаться друг с другом время от времени для взаимного обогащения, помогая развитию социологии религии материалами своих наук. Социологи, занимающиеся исследованием общества, политической теории и изучением форм правления, могут разрабатывать одну сторону предмета, в то время специалисты в области сравнительного исследования религий с помощью филологии, археологии и теологии разрабатывали бы другую. Все вместе способствовали бы успешному развитию социологии религии.

2. Область исследования

Наша цель - исследование взаимосвязи религии и общества и форм их взаимодействия. В принципе вполне достаточной является теоретическая дискуссия, но для полного понимания предмета необходимо конкретное исследование эмпирических явлений. Теоретический подход вооружит нас необходимыми категориями, которые позволят организовать имеющийся материал. Посредством эмпирического подхода мы соберем большое количество данных, которые подтвердят выдвинутые нами принципы.

Возросшее внимание к значимым в социологическом плане аспектам религии придало глубину философским, историческим и психологическим исследованиям. Великие ученые начали уделять больше внимания изучению социального контекста различных религий, социальному содержанию их учения, а также социальным изменениям проистекающих из их деятельности. Можно даже сказать, что маятник слишком далеко качнулся в обратную сторону. Как реакция наделение религии преувеличенным политическим,

с.циальным и культурным влиянием, в процессе развития социальных исследований в прошлом веке появилась тенденция интерпретировать религию главным образом или исключительно как продукт культурных и социальных сил и тенденций. Многие говорят в пользу такого подхода, который позволил получить весьма интересные результаты, расширившие наше знание о социальных и экономических предпосылках религиозной мысли и действия.

В то же время мы должны остерегаться всякой односторонности в исследовании. Макс Вебер, который, как было отмечено, внес наибольший вклад в формирование социологии религии, резко протестовал против односторонних положений социального и экономического материализма. Он категорически отрицал интерпретацию, согласно которой религиозная установка является всего лишь функцией социальных условий какого-то социального слоя, что эта установка является всего лишь "идеологическим" отражением или выражением каких-то материальных или идеальных интересов. Таковыми являются марксистские воззрения, нашедшие свое выражение, например, в "Коммунистическом манифесте". Марксистский подход оказал значительное влияние на социальные исследования.

Ведущий современный авторитет в области религии древних евреев совсем недавно утверждал, что израильские (пророческие, фарисейские или раввинские) традиции необходимо рассматривать как "продукт постоянной культурной битвы между подчиненными, безземельными группами и их угнетателями, крупными землевладельцами". Он отмечает изначальное противостояние между полукочевыми пастухами и оседлыми землевладельцами", борьбу "мелких крестьян в горах против более зажиточных землевладельцев в долинах и на равнине" и утверждает, что "конфликт в городах, проявляющийся в сопротивлении торговцев и ремесленников знати и придворным, тождествен фундаментальному различию между "патрициями" и "плебеями". Сходные объяснения преобладают в исследовании эпохи Реформации и появления протестанских вероисповеданий. Трельтч один из первых выступил с протестом

против такого одностороннего подхода. Ученые забывают, что, каким бы значительным ни было воздействие социальных факторов на религию, влияние самой религии на социальную структуру было не менее значительно. Тщательное исследование влияния религии на социальную жизнь человечества и влияние религии на формирование социальных групп, развитие и дифференциацию социальных установок и образцов социального действия и на рост и упадок социальных институтов, вероятно, принесет чрезвычайно важные результаты.

3. Религия и общество

Прежде чем мы непосредственно перейдем к исследованию взаимодействия и взаимовлияния религии и общества и к типологическому рассмотрению возникновения религиозных групп, мы должны кратко осветить некоторые предварительные вопросы. Является ли религия делом индивида или группы? Относится ли религия позитивно, негативно или индифферентно к "светским" социальным группам? Другими словами, можем ли мы найти точки соприкосновения между религией и обществом?

Анализ определенных религии не входит в нашу задачу. Тем не менее, наиболее приемлемым, коротким и простым кажется следующее определение: "Религия есть опыт священного". Это понятие религии подчеркивает объективный характер религиозного опыта в противовес психологическим теориям о чисто субъективной (иллюзорной) природе религии, которые общеприняты среди антропологов. Мы согласны с Мак Мюрреем в этом, что очень многие современные исследования религии пытаются дать ответ на вопрос, что такое религия безотносительно к ней самой. При этом саму религию мы будем характеризовать совершенно иначе. Объективное понятие религии возвращает ей то богатство смысла, которое было выхолощено теологами и философами - в основном протестантскими - которые в XVIII-XIX вв. скатились к субъективизму, отвергавшемуся католическими теологами. В

конце XIX - начале XX века ситуация изменилась. Работы таких исследователей религии, как Роберт Ранульф Маретт, Натан Седерблом, Вильгельм Шмидт и Рудольф Отто, находятся в русле, хотя и не всегда осознанно, современных философских тенденций к "объективности". Антипсихологизм австрийской и немецкой феноменологической школы (Франц Brentano, Алексис Мейнонг, Эдмунд Гуссерль) разделяется философией религии, развиваемой Романо Гвардини, Максом Шелером, Жаком Маритеном и другими. Восприятие того, что Отто так удачно охарактеризовал, как "mysterium tremendum et fascinatum", в принципе не может быть описано, проанализировано и понято научным образом. Религиозная творческая энергия неистощима, она всегда стремится к новой и более полной реализации. Религиозный опыт не может быть с легкостью выражен в открытых и недвусмысленных формах; тем не менее, только посредством тех форм, которые принимает религиозный опыт, возможно адекватно проследить и понять его характер. Все, кто пытается анализировать субъективную сторону религии, сталкиваются с "порочным кругом", в котором понимание внутреннего опыта приходит только через его объективные формы выражения; но адекватная интерпретация сама по себе зависит от априорного понимания внутреннего опыта.

Сущностный, подлинный опыт, который мы называем "религиозным", стремится выразить или объективировать себя разными способами. Мы нуждаемся в феноменологии проявлений религиозного опыта, в "грамматике" религиозного языка, основанной на всестороннем эмпирическом, феноменологическом и компаративистском исследовании. Философы давно ощущают такую потребность. Гегель анализировал последовательные стадии объективизации в соответствии со стадиями феноменологии сознания. Он включал все мыслимые виды деятельности человека в эту иерархию, но очень мудро различал объективный и абсолютный разум, указывая, что на уровне абсолютного разума существует более адекватное соответствие между опытом и его выражением, чем в противоположной сфере "объективного разума". Религия относится

по Гегелю к сфере абсолютного разума. Следуя современным попыткам адаптации и реинтерпретации гегелевской интуиции, мы должны предположить, что все продукты культурной деятельности человека, такие как технические достижения, экономические системы, произведения искусства, законы и системы воззрения, должны рассматриваться как объективные системы культуры, отличающиеся от всех видов "социальной организации", таких как брак, дружба, семейные группы, ассоциации, государство. Первые являются объективными системами культуры и представляют только косвенный интерес для социолога. Выражение религиозного опыта мы можем включить в первую группу только с большим сомнением, поскольку сущность и субстанция религиозного опыта не поддается адекватной объективации. Это обстоятельство делает его интерпретацию очень сложным делом. Религиозная доктрина, молитва или обряд менее "объективированы", чем закон или продукт промышленного производства. Очевидно, что и изучение взаимосвязи между экономическими, артистическими или правовыми "формами" данной группы и ее религиозными формами и анализ формирования социальных групп в связи с религиозными процессами в равной мере сопряжены с большими трудностями. Следуя Гегелю, Дильтей четко показал взаимосвязь, существующую между различными объективными системами культуры, такими, как право, искусство, наука и (согласно ему) религия и соответствующими социальными организациями, такими, как племена, государства, нации и церкви, избежав тем самым такой метафизической конструкции Гегеля, Лазаруса и Штайнтхеля, как "психология народов" (*Völktpsychologie*). Тем не менее Дильтей оказался склонен слишком безоговорочно рассматривать религию как одну из систем объективного разума. Бейли, который по-английски выразил свое полное уважение к смыслу "философии наук о духе" Дильтея, заблуждается вместе с ним, полагая, что религия является всего лишь еще одной формой культурного выражения.

Мы согласны с другим философом религии, Д.М.Эдвардсом, который утверждает, что "священное" не является четвертой

ценностью, которую следует добавить к Благу, Истине и Красоте, так как оно является "источником их происхождения, их общей формой и налом". Фигурально выражаясь, религия является не веткой, а стволом дерева. Поэтому, анализ любой культуры предполагает не только поиск теологем, мифов или обрядов как способов дешифровки религиозной установки, но также и процесс вживания в саму атмосферу и тщательное исследование общих подходов, обнаруженных в интегральном выражении ее жизни. Вызывает удовлетворение то, что современная антропология усиленно подчеркивает функциональную взаимосвязь разных видов деятельности и фактов внутри культурных общностей.

Еще одной проблемой, требующей рассмотрения, является проблема спонтанности и традиции в выражении религиозного опыта. Мы знаем, что участие даже первобытного человека в социальной жизни представляет собой процесс обмена услугами. Он пользуется тем, что унаследовал, но вместе с тем он активно способствует модификации и трансформации доставшихся ему от предков понятий и институтов ("образцов социального поведения"). Новейшие исследования религии первобытных народов продемонстрировали большое разнообразие даже внутри одной этнической или географической общности. Удачным примером является чрезвычайно содержательная и блестящая монография Бенедикта "Понятие духа-хранителя в Северной Америке". Обозревая различные формы этого понятия, бытующие в различных культурных областях Америки, Бенедикт ясно показывает, с одной стороны, большую степень разнообразия, меняющуюся от пассивного принятия традиции до ее творческого преобразования, и, с другой стороны, - "высокий уровень конвенциализации" даже на этом уровне цивилизации. Таким образом, было показано, что во всей этой истории религии прослеживается чрезвычайно запутанность отношений между индивидуальным религиозным опытом и разными формами традиционного выражения религиозного опыта, и все это образует существенную часть развития религии.

Глава II. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ И ЕГО ВЫРАЖЕНИЕ

I. Религиозный опыт и формы его выражения

Было бы интересно рассмотреть историю религии как постоянную и более или менее успешную борьбу за адекватное проявление и выражение религиозного опыта. Создание и разрушение форм, сохранение и революция, реформация и ренессанс - это все фазы этой никогда не прекращающейся борьбы. Большой интерес представляет проведение аналогий и параллелей между религиозными формами и такими видами культурной деятельности, как искусство, юриспруденция, экономика и наука. Тем не менее мы устоим от соблазна выйти за рамки данного исследования и ограничимся вопросами: "Какова природа религии? Какую роль играют мышление, эмоции или воли?" Не существует недостатка в односторонних теориях: чувство, мысль и воля объявлялись сущностью религиозного опыта. Не пытаясь в деталях определить психологические составляющие религии, мы хотели бы отметить, что определение должно учитывать сложность предмета. Шлейермахер был не прав, когда утверждал, что все идеи чужды религии, так как трудно защищать утверждение, что религия является рефлексивной по своей сущности, порождена рефлексией и конституируется рефлексией. Религию нельзя отождествить с каким-либо инстинктом или побуждением. Хорошо было сказано, что любая односторонняя концепция сущности религии содержит в себе только частичную истину и что цель таких концепций обычно заключается в желании минимизировать значение других ее аспектов. Акцент на роли чувства или инстинкта вызван интеллектуализмом, а отождествление религии с рефлексией ставит своей целью борьбу с иррационализмом. Мы должны понимать, что религиозный опыт - предварительно определенный как переживание священного - предстает в различных установках и формах выражения.

Много было написано о соотношении верований и практики в

религии. Предшествует ли культовое (практическое) выражение религиозного опыта теоретическому или определяют ли доктринальные элементы формы поклонения? Какими являются соответствующие отношения между мифом или ритуалом, учением и культом, теологией и поклонением? Наиболее правдоподобной интерпретацией кажется та, которая рассматривает теоретическое и практическое как нечто тесно переплетенное друг с другом, и возражает против любой попытки наделить что либо приоритетом. Никакой акт поклонения не может существовать без определенной концепции божественного, и ни одна религиозная функция невозможна без какого-то количества культовой экспрессии. Мы согласны с Шелером, что религиозное познание как понимание не предшествует полностью своему культовому выражению, поклонение является средством его собственного развертывания. Поэтому религиозный акт в своей основе является духовным актом, но при этом у него психофизическая, а не односторонне психическая природа. Мы кратко рассмотрим развитие двух сфер религиозности - доктринальной и практической, рассматривая это в качестве подготовки к анализу структуры третьей области - социологической.

2. Теоретическое выражение: доктрина

Минимальный теоретический компонент всегда присутствует уже в первоначальной религиозной интуиции или религиозном опыте. Эта интуиция часто выражает себя в символической форме, которая по своей сути включает элементы мышления или учения. Это первое восприятие формулируется в более или менее определенных и связанных теоретических утверждениях...

Работа романтика Фридриха Кройцера "Символика", хотя и устарела, но содержит в себе много интересных наблюдений над языком архаичного религиозного опыта и над его грамматикой. Цитируя греческого философа Прокла, автор проводит различие в проявлениях религиозного опыта посредством "намесков" с помощью символов и посредством "проявленного непосредственного"

выражения через речь. В этой связи мы также думаем об определении пророческого дара Златоуста как способности узнавать и видеть и объяснять знаки: "Vim cognoscentum et videntem et explicantem signa". Основываясь на классических источниках, современный исследователь античной религии Дж.Харрисон основывает свое деление древних мистических культов на различии между сделанными вещами (*dromena proper*) и вещами сказанными (*legomena*).

Теперь мы обратимся к религиозным понятиям, анализируя их прежде всего с точки зрения формы и затем с точки зрения содержания.

То, что первобытный разум сформулировал как миф, предстает в терминах учения на более высоком уровне развития цивилизации. Мифический язык тем не менее имеет свою собственную особенную логику и стандарты. Изучение первобытных представлений о времени, пространстве, причинности и личности в мифах очень информативно. Часто стадия полиморфизма, характеризующаяся большим количеством несунифицированных мифических историй и традиций, сохраняется на протяжении всей истории цивилизации. Впечатление непреодолимых трудностей, считает современный исследователь аборигенов Южного моря, возникает вследствие тенденции, общей для всех работ о Полинезии, предполагать, что должны быть "истинные версии" всех полинезийских мифов, и что их синтез позволит установить согласованную систему религиозной идеологии, которую неудачно исказили различные конфликтующие версии. Нет, разные версии мифов и циклов мифов могут сосуществовать на протяжении длительного времени. Та же самая тенденция прослеживается в той свободе, с которой, согласно превосходной работе об Андаманских островитянах, око-юму (хранители традиции) изменяют содержание мифов своего племени. Рассказы постоянно меняются. Тем не менее в ходе исторического развития можно проследить определенные тенденции к систематизации. Составляются циклы мифов, которые часто кристаллизуются, центрируются вокруг каких-то главных героев.

Одни мотивы подчеркиваются, другие забываются. Составляются схемы (генеалогии), а затем следуют собрание, стандартизация и унификация мифов. Значительную роль в этом процессе играет разум, являясь важным фактором развития. Другим значимым фактором является естественное желание сообщить, рассказать и распространить свой опыт.

Если позволяет ситуация и имеются достаточные социологические условия, то появляется авторитет, который создает и формулирует учение. Более или менее унифицированная система нормативного характера ("Учение") таким образом сменяет множество независимых мифологических традиций, соединенных друг с другом чисто случайным образом. Это означает появление собственно "теологии". Работа по собиранию, редакции и кодификации мифов продолжается. Письменная традиция теперь сменяет устную в виде священных текстов. Для того, чтобы рационализировать фундаментальные представления, которые являются выражением конкретного религиозного опыта, теологи создают нормативные системы веры, обоснованные соответствующими апологетическими аргументами. Результаты воплощаются в символах веры, хотя разработанная рефлексия и медитация в вопросах веры остаются занятием теологов. Теология приводит к появлению философии. Африканские и полинезийские мифологии иллюстрируют первый этап в процессе роста и систематизации интеллектуального выражения религиозного опыта. Вавилонские, египетские, мексиканские, китайские и греческие религии демонстрируют следующий этап, для которого характерна выраженная тенденция к унификации и кодификации. Книжные религии со своими хорошо разработанными догматами (христианство, мусульманство, зороастризм, манихейство, буддизм, джайнизм, конфуцианство и даосизм) иллюстрируют третий этап. Эти религии стимулировали рост философии, осмысляя фундаментальные начала мира.

Содержание интеллектуального выражения религиозного опыта концентрируется вокруг трех наиболее важных тем - Бог, мир

и человек. Другими словами, теологические, космологические и антропологические концепции последовательно воплощаются в терминах мифа, доктрины и догмы. Сущность Бога или богов и появление божеств (теогония) и их атрибутов, отношение божества к миру и его оправдание (теодицея) - все это описывается и излагается в теологии. Космология интересуется происхождением, развитием, разными фазами существования и судьбой мира, в то время как теологическая антропология, включающая в себя сотериологию и эсхатологию, размышляет о происхождении, сущности и судьбе человека.

Интересно сравнить полностью интегрированные примитивные мифологические представления о космосе с менее однородными, более дифференцированными системами высоко развитой теологии и философии. После того, как мы лучше узнали разработанные системы Западной Африки и Полинезии, Юго-западной Африки, области Пуэбло и Мехико, временный разрыв между нашим знанием о самых примитивных народах и знанием о великих древних цивилизациях Китая, Индии, Вавилона, Греции и Рима почти исчез. Хотя мифология какого-либо народа может включать многие философские элементы на первоначальных стадиях, теории уделяется меньше внимания. Например, тотемизм является частично теоретическим по своему характеру, но он больше относится к области практической этики - такой акцент даже в большей степени свойствен великим теологиям более развитых религий.

По мере того как развитие и дифференциация происходят все более быстрым темпом в иудаизме, парсизме, индуизме и конфуцианстве, наступает новая очень интересная фаза, связанная с возникновением "литературы мудрых". Теория и практика остаются тесно связанными, но первая постепенно подчиняется второй, и человек в большей степени, чем Бог становится центром интересов. Мы имеем здесь первые шаги освобождения этики от теологии и религиозной доктрины. Этот процесс может наиболее четко прослежен в истории греческой религии от ее возникновения до ее

трансформации в философию религии. Здесь произошло рождение теории, и мы находим в системе Аристотеля схему организации знания, которая свидетельствует о первых устремлениях к теории ради нее самой ("наука"). Долгий путь пролегал от героического века с принятыми в то время мифологическими объяснениями универсума к мудрости таких теологов, как Ферекид, и от них, в свою очередь, к энциклопедии методологического и рационального знания в системах стоиков.

Вклад великих религиозных лидеров, которых мы называем "основателями религии", также должен быть рассмотрен в свете этого процесса развития. В видении (первичной интуиции) каждого из них содержится зародыш теории, которая позднее может быть развита в доктрину, а потом и в догму или самим основателем, или его последователями. В первоначальном же опыте или в его первоначальном выражении трудно отделить теорию от практики, теологию от этики. Любая попытка проанализировать исходное видение Мухаммеда или Будды с его великим опытом прозрения убеждает, что они не склонны проводить различие между теорией и практикой.

3. Практическое выражение: культ

Теперь вполне очевидно, что вторая категория выражения религиозного опыта - культовая, или практическая - тесно связана с первой. То, что сформулировано в теоретической констатации веры, это свершается посредством религиозно вдохновенных действий. В широком смысле, все действия, которые проистекают из религиозного опыта и определяются им, должны рассматриваться как практическое выражение или как культ. В более узком смысле мы называем культом действие или действия "человека религиозного" - поклонение. Религия как таковая определяется иногда как поклонение, восприятие священного во всех религиях выражается в актах благоговения по отношению к "нумену", чье существование в интеллектуальном плане определяется в терминах мифа, доктрины,

догмы. Ван дер Леев сделал исчерпывающий феноменологический обзор культовых действий, основанный на обширном исследовании религии во всех ее формах. Э.Андерхилл, который также внес важный вклад в изучение поклонения, разделяет эти действия на: 1) ритуал (тип литургии); 2) символы (образы); 3) таинства (видимые вещи и поступки); 4) жертвоприношения. Эта классификация очень полезна для систематического исследования сущности, взаимосвязи и значения культовых действий.

Мы склонны согласиться с превосходным последователем Ветхого Завета Вальтером Эйкратотом, который утверждает: "Поклонение - это не нечто случайное, а подлинное и сущностное выражение религии, которая охватывает всю человеческую жизнь, делая не только ее духовную и личностную, но также и материальную сторону орудием и посредником своего воздействия". Весьма значимое заблуждение, так часто встречающееся сегодня, состоит в смешении интеллектуального выражения религии с ее сущностью и основной функцией, может быть устранено, если мы признаем тот факт, что теория не является наиболее существенной или важной частью религии. Поклонение в действительности является настолько органичной составной частью религии, что сомнительно, чтобы она могла существовать без него. Проблема взаимосвязи культа и доктрины часто является предметом осмысления в различных религиях, и результаты носят весьма различающийся характер.

Беглый обзор исследований скандинавского фольклора является в этом смысле особенно показательным. Основатель изучения скандинавского фольклора в начале XIX в. Якоб Гримм сочетал интерес к теоретическому выражению (мифологическому) с высокой оценкой культовых, правовых и институциональных элементов. Швартц вслед за Гриммом основное внимание также уделял интерпретации мифологических традиций, но Мэнхардт во второй половине XIX в. ограничился всесторонним исследованием народных обычаев.

Подобные различия в исследовательских приоритетах можно отметить и в изучении семитских религий. Робертсон Смит решил

написать свою книгу "Религия семитов" вследствие своего несогласия с традиционным игнорированием культового элемента в религии. В исследованиях Ветхого Завета противоречия по поводу интерпретации Псалмов нашли свое концентрированное выражение в теории Мовинкеля, считавшего, что источником их происхождения является именно культ. Бринтон, ведущий исследователь в области первобытных культов, выступил против теории, согласно которой ритуал является "источником всех религий, сформулированный Отто Группе, а также против точки зрения Робертсона Смита, в соответствии с которой мифы происходят из ритуала. Группе полагает, что "каждый ритуал изначально основывался на мифе".

Из простейших действий и ритуалов в честь богов возникли сложные и утонченные типы ритуалов, характерные для таких религий, как иудаизм, парсизм, брахманизм, римский и восточный католицизм. Промежуточное положение занимают табу священных времен и местностей, а также выполнение культовых действий как часть всеохватывающей системы интерпретации космоса, воли богов (японские, китайские, вавилонские, этрусские, римские и мексиканские системы гаданий) и отдельные ритуалы, выполняемые для определенной цели (очищение, жертвоприношение, молитва). Эти ритуалы могут быть хорошо организованы и кодифицированы, сгруппированы как части церемониальной системы с местными, периодическими и индивидуальными вариациями, или они могут быть произвольно и случайно связаны для выполнения религиозных функций. История культа демонстрирует такое же постоянное взаимодействие между принуждением и традицией, с одной стороны, и постоянным стремлением к свободе, приводящим к появлению новых импульсов и творческой активности человека религиозного - с другой, какое мы наблюдаем в ходе развития образов мысли. Фактически значительная часть динамики истории религии сводится к этой диалектике.

4. Социологическое выражение: община; коллективная и индивидуальная религия

Теоретический и практический способы выражения религиозного опыта дополняются третьим аспектом, социологическим. "Жизнеспособная религия по самой своей природе должна создавать и поддерживать социальную связь". В своих интересных лекциях о структуре религиозного опыта Джон Мак Мюррей пытается убедить нас, что область религии - это область личных отношений. Эта теория правильно обращает внимание на элемент объединения в совместности религии, однако близко подходит к неправильной позитивистской интерпретации, согласно которой объектом поклонения является коллективное Я. Неверно, что "во всех наших отношениях друг с другом мы находимся в области религии", что религия "является сознательной реализацией общей взаимозависимости". Такая реализация - социологическое следствие основного религиозного опыта в зависимости от священного, она вторична, хотя и важна. Мак Мюррей справедливо подчеркивает значение социальных аспектов религии, но он неправ, когда производное свойство делает основным. Понятно, что он высоко оценивает символическую деятельность общины. Его мнение, что она является не только "празднованием осознания своей общности", но и является также следствием осознания "непрочности" всякой общности, представляется очень глубоким и плодотворным. Религиозный церемониал для него является не просто выражением осознания общности, но также средством ее сохранения. Человеческие отношения становятся более благородными, когда они "целенаправлены", как это имеет место под воздействием религиозного опыта. Мы предполагаем, однако, что религиозная консервация социальных связей в высшей религии не только сохраняет, но и разрушает естественные связи. Духовная общность не является продолжением естественной.

Однако мы забежали вперед. Мы будем исследовать материал, который дает история религии с намерением выявить его

социологический аспект. Прежде всего необходимо выяснить, является ли общинная, кооперативная и совместная деятельность в религиозных вопросах интегральной и основной для религиозного опыта, или она представляет собой случайное явление в данном плане. Являются ли религиозные установки настолько индивидуальными, что по самой своей природе они исключают совместное участие в них других и общность с ними? Очевидно, что ответ на этот вопрос будет отражать индивидуальные представления о природе, функции и значении религии. В своих "Принципах корпоративного поклонения" Эвелин Андержилл отчетливо заявляет: "Следовательно, корпоративное и личное поклонение, которые хотя и стремятся первенствовать друг над другом, должны усиливать и сдерживать друг друга". Шелер без сомнения адекватно выражает католическую философию, когда утверждает, что в конечном счете "каждый религиозный акт всегда является одновременно индивидуальным и социальным актом, что фраза "один христианин не является христианином" применима в широком смысле ко всем религиям".

Протестантизм хотя и задумывал церковь как сообщество святых и отчетливо осознает единство этой группы, в целом расположен к более сильному подчеркиванию значения индивида и его прямой ответственности перед Богом. Тем не менее внутри протестантизма существуют заметные различия в оценке роли индивида в зависимости от разных концепций, которых придерживаются различные деноминации. Эта оценка может существенно варьироваться внутри одного направления на разных стадиях его развития или на каждой данной стадии. Как протестантизм в целом больше подчеркивает роль индивида, чем восточное христианство, так и методизм обращает большее внимание на роль индивида, чем англиканство. С другой стороны, в лютеранской церкви период pietизма и "движения пробуждения" (XIX в.), несмотря на склонность к образованию камерных групп, в большей степени отмечен более ярко выраженным интересом к индивидуальному благочестию, чем эра ортодоксии или

конфессионализма (XVII и XIX вв.). Сектантские группы отражают ту же тенденцию; индивидуалистические установки святости и, до определенной степени, установки, присущие движениям "за исцеление", контрастируют с более коллективистским чувством харизматических (спиритуалистической) или "коммунистических" групп.

К концу XIX в. многие исследователи придерживались мнения, что развитие религии отмечено постепенным, но неуклонным "прогрессом" от коллективизма к индивидуализму и что эта универсальная тенденция хорошо подтверждается победой христианства над язычеством, протестантства над католицизмом и либерального протестантства над лютеранским и классическим кальвинским.

Прошедшие полвека, отмеченные увеличением детального исторического знания и возросшим интересом ко всем формам христианства, официальным и неофициальным, научили нас с подозрением относиться к любым подобным поспешным обобщениям. Определенные типы религиозных установок, такие как мистицизм, рационализм и спиритуализм, имеют тенденцию появляться в той или иной форме в очень разных исторических контекстах, которые и определяют оценку роли индивида в его отношении к общине. Такие установки в различных христианских группах были социологически изучены Трельчем и другими авторами. Эти ученые показали, что тенденции, которые считаются характерными для современного мира, уже имели свои прототипы в античной Греции или в средние века.

Таким образом, мы видим, что представление о фундаментальном субъекте религии - должен он быть индивидуальным или групповым - существенно различаются. Концепция религиозной общины, свойственная гражданским культам древнего мира, сильно отличается от нашей. Они главный акцент делали на поклонении группы и рассматривали индивидуальное поклонение (если вообще думали о нем) как абстракцию, лишенную самостоятельной ценности. Примитивные религии, кажется, пошли еще дальше в

этом отношении. "Греческая религия", говорят там, была делом таких социальных групп, как семья или племя, или государство прежде, чем она становилась делом индивида. Развитие концепции индивида на римской почве было замедлено чрезмерным развитием социальной идеи. Индивид существует только ради семьи и ее производных: клана и государства. О японском обществе можно сказать, что понятию семьи придается священное значение в этой системе. Личность поглощена семейной жизнью и не на время, а навсегда.

Конечно, эти категоричные обобщения игнорируют многочисленные исключения. Даже если полностью признавать значение коллективной религии в вышеупомянутых культурных контекстах, мы тем не менее должны признать ту выдающуюся роль, которую играли религиозные лидеры, а также их в высшей степени индивидуальное влияние. И мы не должны проходить мимо существования личностного религиозного опыта даже на первобытном уровне. Как сформулировала одна из выдающихся ученых в области примитивной религии Рут Бенедикт, такие факты, как изоляция новичков для инициации, их индивидуальные трудности в течение испытания, общение с духами - все это показывает нам, что первобытная религия часто существовала в форме индивидуального религиозного опыта. Она считает себя вправе прийти к заключению, что все эти факты хотя и не доказывают с достоверностью, что религия является исключительно индивидуалистичной, но делают сомнительным представление о ней как о чисто социальном явлении. Мы согласны со здравым мнением Малиновского о том, что хотя коллективное и религиозное пересекаются друг с другом, но они ни в коем случае не сливаются воедино. А.Бенедикт полагает, что в действительности социальное и индивидуальное не антагонистичны.

Два фактора имеют существенное значение в развитии более высокой индивидуальной религии: постепенное освобождение индивида от своего культурного и социального окружения и продолжающийся процесс дифференциации внутри самой цивилизации. Этот двусторонний процесс имел место даже в мире первобытного

человека. После рассмотрения понятия собственности у разных примитивных народов (индейцы Кроу, как в Новой Гвинее, эскимосы) Лоуи заключает, что даже в этих сугубо коммунистических обществах индивидуалистический мотив, хотя и приглушенный, не отсутствует полностью. На Востоке эта тенденция даже более очевидна, но своего пика индивидуализм достигает в западных цивилизациях, он был подготовлен уникальной традицией классической цивилизации и углублен пророками иудаизма и христианством. Огромное значение периода эллинизма связано и с распадом традиционных организаций, и с возникновением новых типов набожности и соответствующих религиозных ассоциаций. Социологически наиболее важный аспект развития религиозного индивидуализма - растущее разделение религиозных и естественных общностей.

Тем не менее нужно добавить кое-что по поводу значения христианской концепции индивидуальности в свете нашей проблемы. Имеющая своим источником Писание и реинтерпретированная великими реформаторами, эта концепция стала доминирующей в философии Паскаля, Канта и Кьеркегора. Последний, чья теология имеет большой, хотя и негативный интерес для социолога религии, делает окончательный логический вывод, что индивид является основной социологической и религиозной категорией. Подобные идеи нашли свое выражение в современной философии и в протестантской теологии. Уайтхед, например, определяя религию как "искусство и теорию внутренней жизни человека", рассматривает свое определение как "прямое отрицание теории, в соответствии с которой религия является прежде всего социальным фактом". Для него религия может быть сведена к "тому, что человек делает со своим одиночеством", а в коллективных действиях он видит только "внешние атрибуты религии". Религия персоналистского типа не только противоречит индивиду, согласно мнению одного современного психолога, но и "противостоит всем попыткам его общения с другими". С этой точки зрения, близкой христианскому сектантству и буддийской теологии, проблема возможности, законности и

ограничений общего религиозного опыта встает с особой серьезностью. Как исключительно персональный рассматривают религиозный опыт те, кто отрицает церковную организацию, церковную дисциплину и церковный закон. Такой подход опирается на солидарные послышки. Мы коснемся в другом месте характерного для всей истории религии вечного протеста против тенденций, угрожающих индивидуальному развитию и свободе. Для того чтобы спиритуализированное представление о религиозной общине могло воплотиться внутри традиционной группы, она должна объединить тех, кто в противном случае будет существовать независимо друг от друга после религиозных церемоний ("параллелизм индивидуальных эгоизмов"), стремление к реализации такого идеала может привести к попытке установить "истинную" общину веры, независимую от любой существующей ассоциации.

Социолог религии должен тщательно исследовать и классифицировать разные организационные структуры, возникающие вследствие различных представлений о религиозной общности. Он должен проследить историческое развитие таких структур, исследовать идеи религиозного братства, понятие, распространенное во все периоды и во всех частях мира.

Глава III СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ

1. Социологическая функция религии

Возможны три типологически разных подхода по отношению к религиозному братству: первый, наивно утвердительный, характерный для тех групп, в которых естественная и религиозная организация совпадает; второй, негативный, лучше всего иллюстрируемый радикальным аскетизмом; третий, частично положительный, который ограничивает качественно или количественно религиозную общность.

Сравнительное изучение типов религиозных общностей с необходимостью должно включать анализ мотивов их

формирования, их влияния на своих членов и значения для них. Это означает, что чисто социологическое исследование должно быть дополнено анализом самоинтерпретации (идеологии) группы, организации или корпорации. Термин "идеология" используется здесь в широком смысле теоретической экспликации и самоопределения, а не в современном ограниченном смысле чисто субъективного понятия или иллюзии. Мы подчеркивали выше односторонность чисто психологической или социологической интерпретации, которая помогает нам понять обрамление и структуру картины, но не может сама по себе объяснить или воспроизвести содержание. Психологический или социологический анализ отстаиваемых той или иной группой религиозных ценностей, сколь бы глубоким он ни был, не может ставить под сомнение интегрирующего воздействия этих ценностей на группу. Совместный или параллельный опыт внутри группы оказывает мощное объединяющее воздействие. Мотивы самозащиты или пропаганды также играют свою роль в создании чувства солидарности, объединяющего членов группы.

Это не обязательно означает, что официальное религиозное учение, в котором конкретная группа формулирует свой основной религиозный опыт, может считаться адекватным выражением или описанием социальных или психологических мотивов, которые способствовали ее возникновению. Мы должны принимать в расчет возможность ошибки и, возможно, более или менее изощренный самообман со стороны создателей учения и их последователей. История сектантства богата подобными случаями. Здесь психология, психосоциология и психопатология (психоанализ) могут оказать ценные услуги в попытке расшифровать и интерпретировать понятия и формы, а также выявить степень искренности и скрытые (неосознанные) смыслы и мотивацию (Фрейд, Юнг, Парето). Социологически полезными фактами являются понятия, ритуалы и формы, отражающие очень специфический опыт, который объединяет религиозную группу и в то же время отделяет ее как определенную социологическую единицу от внешнего мира.

Особенно интересно сравнить установки и идеологии специфически религиозных групп (церквей, сект) с теми группами, которые являются одновременно и естественными, и религиозными (семья, племя). Разный подход к аутсайдерам теоретически предписывается и практически осуществляется в обоих случаях; "неверующий" во втором случае становится дважды чужим (по крови и по вере).

Влияние религии в социологическом смысле является двусторонним: здесь имеется позитивное, или объединяющее интегрирующее воздействие, и негативное, деструктивное, дезинтегрирующее влияние. Новая вера создает новый мир, в котором старые концепции и институты могут потерять свой смысл и разумное основание. Естественные и исторические обстоятельства меняются, и новый порядок вещей сменяет старый. Эти изменения могут быть революционными, многое зависит от степени, в которой возможна реинтерпретация (освещение) традиционного элемента. Проповедь новой веры, даже если она носит универсальный характер, адресована преимущественно одной группе людей, которая может быть более или менее однородной. В дифференцированных обществах с высокой культурой социальное происхождение обращенных в другую веру часто бывает очень разнородным.

Как одна группа может осуществить интеграцию такой разрозненной группы? Развитие раннехристианской церкви, буддийской и джайнистской сангхи, мусульманских и зороастрийских общин дает нам подходящий материал для ответа на этот вопрос. На этом уровне возникают специфические проблемы вследствие более интенсивного религиозного опыта. Главное заключается в сердцевине этого опыта - общении с Богом. Это отношение играет более важную роль, чем все прочие мыслимые (межчеловеческие) отношения. Однако с развитием и интенсификацией религиозной жизни в новой группе передача этого опыта становится все более затруднительной. Если символ как общее средство выражения на ранних стадиях развития допускает определенную степень гибкости и легкости интерпретации, то появление более рациональных понятий и более разработанных ритуалов делает их понимание все более

сложным делом. Другими словами, если традиционные символы должны и дальше служить основой общности, они должны быть более точно определены. Часто существуют такие факторы, которые ведут к повторению на более высоком уровне того процесса религиозной интеграции, какой был описан выше: формируется небольшая, тесно сплоченная религиозная элита, ее связывают более глубокий опыт, более строгие правила и более строгая организация, чем это имеет место у массы. Следует помнить и о реакции внешнего мира, который стремится растворить в себе членов новой группы.

При обсуждении религиозного братства мы должны осознавать взаимообразный характер процесса, в ходе которого члены формируют дух и установки религиозной общности, а их индивидуальные установки и представления в свою очередь находятся под значительным влиянием группы (развитие специфической терминологии, обычаев и привычек). Это взаимное влияние было отмечено исследователями языка и другой творческой деятельности. Великий Вильгельм фон Гумбольдт, например, чья философия языка до сих пор является одним из самых глубоких всесторонних вкладов в эту науку, сформулировал очень важный принцип, согласно которому говорящая группа создает язык, но и язык также создает группу. Кроме того, помимо общих проблем (священный язык, специальная терминология) существует много интересных параллелей между социологией языка, одним из основателей которой является Гумбольдт, и социологией религии, но их описание выходит за пределы данной работы.

2. Интегрирующая сила учения

Так как мы интересуемся интеграцией религиозных групп, условиями, которые способствуют или препятствуют ей, а также средствами, которыми она достигается, то мы должны задаться вопросом о том, в какой мере различные типы религиозного выражения способствуют интеграции религиозной группы. Тот имеющий решающее ее значение религиозный опыт, который

приводит к ассоциации тех, кто им обладает, может быть сформулирован, как мы видели, в терминах священного знания, может быть выражен в ритуалах и в каких-то формах поколения, а также может найти использование в определенных характерных (этических) воззрениях и практических действиях.

Сходные социологические последствия можно наблюдать всякий раз там и тогда, где и когда засвидетельствовано наличие священной традиции. Мы обнаружили прежде всего, что группа объединяется благодаря произнесению мифов племени. При этом выражается и провозглашается новый опыт непознанного или священного. Священное знание не может быть сформулировано в индивидуальных высказываниях (пророчество) или в проповедях и письменных произведениях как провозглашенных откровениях. Это приводит к объединению тех, кто открывает свои уши для того, чтобы слышать, и свои сердца для того, чтобы получить новую истину. Те, кто не откликается, остаются вне группы. Систематизированное или кодифицированное в форме догмы учение часто впервые формулируется в ходе полемики. Такое учение инициирует первые шаги к официальной организации внутри объединенной группы. Окончательное определение догмы и ее кодификация не кладет конец спорам, поскольку сохраняется желание толковать имплицитное содержание соответствующего специфического опыта, а также защищать его от внутренних сомнений и от нападков извне. В конце концов, различия во мнениях, основанные на различиях в темпераменте и характере, равно как и на несходстве типов интерпретации исходного опыта, приводят к формированию "школ", которые собираются вокруг выдающихся проповедников, толкователей и теологов. Последующая консолидация единства религиозного сообщества достигается через оформление конфессий и символов веры, призванных выразить и поощрить солидарность тех, кто руководствуется и вдохновляется сходным или идентичным религиозным опытом (в скобках можно заметить, что термины "догма" и "символ веры" в современном мире потеряли свое первоначальное значение более или менее

адекватного выражения веры. Стандартизация со временем стала обозначать окостенелость и следовательно стала объектом нападок. Сам термин в определенных кругах приобрел отрицательное значение. Выражение "он догматик" эффективно используется для дискредитации оппонента и его религиозных убеждений). Применение догмы можно наблюдать в христианском символе веры, в буддийской Триратне, или в мусульманской Шахаде; еврейская схема и иранское исповедание веры служат сходным целям.

Предвосхищая рассмотрение влияния культов на интеграцию религиозных групп, мы должны здесь отметить огромное влияние местных теологических школ, таких, как Тапу-тапу-атеа на Группе островов, Гелиополис в Египте, Шрирангам или Дакшинешвара в Индии и гора Хайай в Японии на развитие учения и вообще на жизнь соответствующего религиозного сообщества в целом. Политические последствия такой социальной интеграции трудно переоценить. История древних империй Ближнего Востока, Мексики и Японии свидетельствует об этом. Разнообразие мнений и учений, создаваемых отдельными группами, которые собираются вокруг авторитетных лидеров и учителей в религиозных общинах, приводит не только к пестрому и диалектическому развитию мысли, теологии и философии, но и имеет также большое социологическое значение. История религий дает обширный материал, свидетельствующий в пользу этого утверждения. Пифагор и Эмпедокл, Платон и Плотин, великие гностические учителя, такие теологи-философы, как Шанкара, Рамануджа, Рамакришна в индуизме, Нагарджуна и Цонг-кхапа, Бодхидхарма и Хуайнин в китайском и Денго Даиши и Кобо Даиши, Хонен, Шинран и Нихирен в японском буддизме оказали своим учением и авторитетом мощное воздействие на своих последователей и через них на всех своих братьев по вере.

3. Интегрирующая сила поколения

Мы должны теперь проанализировать социологическое значение и последствия культового, или практического выражения религиозного опыта. Если интеллектуальная деятельность может

приводить к дифференциации, даже изоляции групп или индивидов внутри большого сообщества, поклонение формирует, интегрирует и развивает религиозную группу. Андеркилл мудро замечает, что поклонение сдерживает "религиозный эгоизм и устраняет социологические и деноминационные различия". Культовые действия обычно связывают и объединяют тех, кто воодушевлен одним базисным опытом. Эта тенденция наиболее ясно прослеживается в первобытных религиях. Профессор Малиновский отмечает "творческий элемент в религиозных ритуалах" и полагает, что "наиболее священные действия совершаются в собрании верующих; торжественный характер совершения верующим молитвы, жертвоприношения и благодарности является прототипом религиозной церемонии". Он обобщает, утверждая, что "в первобытных обществах общественный характер поклонения и взаимодействие между верой и социальной организацией выражены по меньшей степени столь же ярко, как и в высших культурах". Простые церемонии и ритуалы служат для интеграции группы, семьи, клана, племени или нации. Никакая теологическая доктрина, как заявляет он в одной монографии о современной религиозной секте, не сможет вызвать такой же эффект, как сравнительно простой ритуал, создающий в индивидуальном участнике чувство реальности его религиозной веры. Доктор Пратт показал сильное влияние культовых тенденций даже на такую в высшей степени рационалистическую группу, как Арья Самадж, хорошо известную индуистскую реформаторскую группу. Культ, согласно одному современному ведущему философу и социологу, имеет присущую ему мистическую ценность, которую мы не в состоянии полностью рационализировать, и поэтому мы и сохраняем его в той форме, которую он всегда имел, а также его социальный контекст.

Молитва, жертвоприношение и ритуал не только выражают чувства верующих, но и оказывают существенное воздействие на формирование организации и духа группы. Андеркилл различает три типа объединения в общем поклонении в христианской церкви:

совместное молчание, акты поклонения, выполняемые лидером или его помощниками от имени собрания, ритуальные действия, или литургия, в которой все принимают участие. Число теоретических идей, которыми обладает группа первобытных людей, может быть незначительным. Так, племена, вроде Черной ноги или индейцев Кроу, предположительно имеют скудную космологию и лишены пантеона.

Священное знание обычно рассматривается как единственное занятие и привилегия тех, кто отвечает за него, - волшебников, учителей и священников. Группой в целом выполняется минимальный ритуал, но целостность группы зависит от него. Мы позже увидим, как в сельскохозяйственных племенах и вообще в сельском населении скудость теоретического религиозного знания и устойчивость в вопросах культа сочетаются друг с другом.

По мере того как развивается более разработанная и сложная система культовой практики, появляется необходимость в экспертах, что приводит к теоретической и практической консервации определенных культовых действий, а также к образованию группы функционеров, монополизирующих культовые действия. Так, священство постепенно возникло в результате просвоения функций, которые первоначально выполняли отцы семейств, вожди кланов, должностные лица или цари, как это имело место в Израиле, Египте, Греции, Риме, Мексике, Китае и Японии. Сравнительное исследование молитвы и наличие личностных проявлений религиозных чувств даже в первобытных религиях высокоиндивидуальные акты поклонения начинают играть определенную роль лишь на поздней стадии развития религий. Еврейская и вавилонская религии демонстрируют это. Нужно отметить, что культовые представления о важных фазах в жизни индивида, особенно на ранних стадиях культурного развития, обращают внимание в основном на те ситуации, которые прямо связаны с отношением индивида к группе. Примерами такого отношения являются рождение ребенка для семьи; половое созревание - для отнесения к

определенной возрастной группе; брак, война и охота как виды групповой деятельности; смерть - как разрыв с группой. Трудно найти такую деятельность в жизни первобытного человека, которая не была бы связана с выполнением какого-то церемониального ритуала. Как отмечает Джек Драйберг, без преувеличения можно сказать, что религия является гораздо более важным фактором в светской жизни первобытного человека, чем в цивилизованных обществах; действительно, она важнее всего. Она входит во все их семейные и социальные связи, во все повседневные занятия и виды деятельности, короче говоря, нет ни одного аспекта туземной жизни, который не имел бы религиозного смысла и который в большей или меньшей степени не контролировался бы религиозными ритуалами или запретами. Не будет преувеличением заключить, что культ является главным интегрирующим фактором в первобытном обществе и основным способом выражения его единства. То же самое наблюдается и на высших стадиях культурного развития. Частные и публичные культы, даже в большей степени, чем прославленные идеи и учения, символизировали единство городов-государств античного восточного мира, в Израиле, Греции, Риме, Индии, Китае, Мексике, Перу и в других местах. Ниже мы более полно обсудим в деталях социологическое значение культа в великих универсальных мировых религиях. Здесь достаточно отметить, что значение, придаваемое сегодня поклонению в восточном, римском и англо-католическом христианстве, равно как и в махаяне-буддизме, пареизме, индуизме и некоторых направлениях мусульманства, является отчасти следствием признания интегрирующей энергии, содержащейся в религиозных ритуалах. Наиболее осознанное выражение этого убеждения среди всех великих основателей религии можно приписать Конфуцию.

Интегрирующая сила поклонения проявляется в создании временных или постоянных организационных форм. Ассоциации, создаваемые для выполнения специальных культовых функций (похороны, трапезы, игры), такие как "мистерияльные общества" у

определенной возрастной группе; брак, война и охота как виды групповой деятельности; смерть - как разрыв с группой. Трудно найти такую деятельность в жизни первобытного человека, которая не была бы связана с выполнением какого-то церемониального ритуала. Как отмечает Джек Драйберг, без преувеличения можно сказать, что религия является гораздо более важным фактором в светской жизни первобытного человека, чем в цивилизованных обществах; действительно, она важнее всего. Она входит во все их семейные и социальные связи, во все повседневные занятия и виды деятельности, короче говоря, нет ни одного аспекта туземной жизни, который не имел бы религиозного смысла и который в большей или меньшей степени не контролировался бы религиозными ритуалами или запретами. Не будет преувеличением заключить, что культ является главным интегрирующим фактором в первобытном обществе и основным способом выражения его единства. То же самое наблюдается и на высших стадиях культурного развития. Частные и публичные культы, даже в большей степени, чем прославленные идеи и учения, символизировали единство городов-государств античного восточного мира, в Израиле, Греции, Риме, Индии, Китае, Мексике, Перу и в других местах. Ниже мы более полно обсудим в деталях социологическое значение культа в великих универсальных мировых религиях. Здесь достаточно отметить, что значение, придаваемое сегодня поклонению в восточном, римском и англо-католическом христианстве, равно как и в махаяне-буддизме, шактизме, индуизме и некоторых направлениях мусульманства, является отчасти следствием признания интегрирующей энергии, содержащейся в религиозных ритуалах. Наиболее осознанное выражение этого убеждения среди всех великих основателей религии можно приписать Конфуцию.

Интегрирующая сила поклонения проявляется в создании временных или постоянных организационных форм. Ассоциации, создаваемые для выполнения специальных культовых функций (похороны, трапезы, игры), такие как "мистерияльные общества" у

первобытных народов и в Греции, братства в Риме, гильдии, ордена и общества во всех универсальных религиях, и, наконец, конфедерации групп, племен и городов, связанные с культовым центром, являются примером таких формирований. Торжества и паломничества являются чрезвычайно наглядными примерами, так как здесь мы находим тесную взаимосвязь между такими видами культовой деятельности, как жертвоприношение, покаяние, молитва, клятва, процессия, которые представляют особый интерес как для историка религии, так и для социолога религии. Легко можно представить, до какой степени отмеченные выше формы организации влияют на настроения и установки участников поклонения, собранных вместе для особой цели. Они оказывают сильное влияние и на религию в целом.

Очень важно тем не менее указать на определенную двусмысленность в интерпретации религиозных форм так же, как и всех культовых выражений. Это в особенной мере относится к практической или культовой стороне религии. Ученые защищены от произвольного толкования четкими дефинициями, которые ясно выражают смыслы и значения. Культовые действия же допускают гораздо большее число интерпретаций и поэтому могут часто служить случайно или обдуманно различным целям. Хороший пример такой комплексной мотивации дает изучение цивилизации Пуэбло. На Цуни постройка дома является частью приготовлений к ритуалу сбора урожая; это является поводом для важных актов распределения собственности, выполнения социальных обязательств по достижению общего благосостояния и механизмом социальной интеграции. Можно привести множество таких примеров из истории любой религии. Культовые действия могут так легко получать углубленные новые и возможно разные смыслы и интерпретации, а это может привести к расколам и разногласиям.

Как мы знаем, искусства поощрялись и развивались под покровительством религии. Даже применительно к кажущимся нерелигиозным видам художественного творчества, как, например,

декоративное искусство, вряд ли можно доказать, что их скромные достижения хотя бы частично не коренятся в религиозном вдохновении. Мы, конечно, не отрицаем чистого наслаждения красотой и игрой, хотя искусство для искусства является относительно поздним явлением. В первобытных и восточных религиях культовое происхождение и значение эпической, драматической и лирической литературы, живописи, скульптуры и архитектуры, а также музыки и танца абсолютно очевидны. Художественное самовыражение играет здесь сравнительно небольшую роль. В западном мире эмансипация искусства от его первоначальной среды началась только в эпоху Ренессанса. До тех пор пока художественное творчество служило своей начальной цели, его интегрирующее воздействие на религиозные группы было неизмеримо велико, как это показывает та роль, которую играла греческая драма в интерпретации дионисийских мистерий, шинитская драма как иллюстрация страданий Алидов, великий греческий и индийский эпос, китайская, тамильская и персидская лирика. Мы можем также отметить роль художественного оформления мест поклонения в практически всех высших религиях и значение классической средневековой и протестантской музыки для интеграции христианской службы. Так возникает большое количество организаций, специально занимающихся теми видами деятельности, которые необходимы для выполнения культовых ритуалов, и оказывающих значительное влияние на религиозную жизнь и культуру. Необходимо отметить и менее крупные прочие институты культового характера, имеющие большое социальное значение. Это состязание и игры, испытания и институт приюта.

4. Религиозный опыт и установка по отношению к "миру"

До сих пор мы обсуждали социологическую функцию учения и культа как теоретического и практического выражения религиозного

опыта. Давайте теперь проанализируем установку религиозных групп по отношению к миру вообще и к обществу в частности.

Религия как внутреннее состояние или как субъективный опыт может не иметь воздействия на реальность до тех пор, пока она не объективирована в конкретном настроении, атмосфере, установке или форме. Чисто персональная религия не приводит к преодолению субъективности. Мысль или эмоция должны быть выражены с тем, чтобы быть понятыми или иметь какое-то социальное проявление. Никакое общение между двумя индивидами, переживающими одно и то же, невозможно до тех пор, пока этот опыт не выражен в жесте, слове или действии, посредством которых одинаковое чувство, мысль или действие могут быть доказаны и проверены. Непосредственное понимание опыта другой души является чем-то редким и экстраординарным. Такое непосредственное взаимное понимание в принципе может иметь место между двумя или в лучшем случае очень немногими людьми, которые интимно знакомы друг с другом, однако такое понимание вряд ли может служить основой для широкого обмена религиозным опытом и единения в нем.

Сам по себе религиозный опыт стимулирует развитие специфических установок. Они в свою очередь конкретизируются в мысли и действии, как мы уже показали. Трудно, хотя и невозможно определить христианскую, мусульманскую, буддийскую и индуистскую "установку", который проистекает из непосредственного восприятия священного основателями этих религий, опосредованного их индивидуальностями. В этой "установке" мы обнаруживаем "дух" религии, создающий, определяющий и регулирующий применение принципов, идей, норм и правил к реальному поведению. Хотя спекулятивный метод Гегеля не находит отклика у нашего поколения, его мастерская характеристика некоторых великих исторических религий в "Философии истории" и в "Философии религии" по-прежнему является полезной. Кто не согласится с его характеристикой китайской религии как религии меры, сирийской как религии боли, еврейской религии как религии

возвышенного, греческой как религии красоты и римской как религии пользы? Анализ, например, установки еврейского народа, явившийся результатом религиозного опыта во время и сразу после пленения, дает ключ к пониманию еврейского отношения к жизни, обществу и вселенной, выраженному формально и неформально, сознательно или бессознательно, в мысли или в действии. Сходное исследование главного опыта японского синтоизма подготовит нас к пониманию его отношения к жизни, природе, государству и миру. Цель этих примеров состоит в том, чтобы показать, что если мы только сможем проникнуть за внешний слой обычаев и идей, которые являются только внешними проявлениями, и выявить основную установку, являющуюся следствием главного религиозного опыта, то различные факторы религиозного выражения сразу же станут непосредственно понятными и очевидными, кажущаяся несвязной совокупность мыслей и действий обнаружит одну центральную мотивацию.

Религии могут отличаться по своей концепции, оценке и интерпретации значения братства, духовного общения и общества. В более высокоразвитых и интроспективных религиях устанавливаются нормы, которые определяют для каждой религии идею мира или общества, пропитанную духом этой религии. Историк и социолог должен изучать развитие этих религий в свете их идей.

В своем блестящем исследовании Макс Вебер попытался охарактеризовать типологически различные религиозные установки в том виде, в каком они существуют в некоторых религиях мира. Ввиду того, что общество является частью ограниченного мира - в отличие от мира абсолюта - он приобретает свойства, характерные для основных воззрений различных вер. Принципиально монистическая концепция может быть ограничена различными степенями дуализма. В первобытной религии, например, групповой опыт приводит к двойному разделению видимого мира на табу и ноа, священное и профанное, которое в сущности является религиозным разделением, но с этическими импликациями. Это разделение

накладывает ограничение на безоговорочное принятие существующего мира. В принципе мир рассматривается как хороший и приятный, но по определенным причинам, которые объясняются в мифе и теологии, это добро локализуется, ограничивается и искажается. Такая постановка проблемы сохраняется даже в более высокоразвитых культурах.

Мир гомеровского и ведического эпоса - это в основе своей "хороший" мир, хотя временные силы и тенденции постоянно стремятся уничтожить добро в нем. Книга Бытия характеризует сотворенный мир как "весьма хороший", но в процессе развития еврейской религии возникли качественные определения, которые кодифицированы в книге Левит.

По контрасту с оптимистической, одобрительной оценкой мира, преобладающей в некоторых религиях, другие, более дифференцированные и угонченные религии придерживаются принципиально негативного отношения к миру. Гностицизм, манихейство, маздеизм и буддизм - яркие тому примеры. Мир рассматривается в самых мрачных красках; боль и зло правят бал и не существует никаких признаков отречения добровольного от них. Единственное рациональное отношение к такому миру - безоговорочный пессимизм. Буддийская теология и философия основаны на особой интерпретации типично индийской концепции сансары. Интересно также сравнить использование греческого термина "космос" в классической поэзии с его употреблением в неоплатонизме и отметить изменения в его значении от Плотина, где оно сохраняет старые коннотации, к поздним неоплатоникам.

Еще одна, третья концепция универсума сохраняет негативную метафизическую и этическую интерпретацию мира, каким он отражается в человеческом опыте, но при этом содержит определенные оговорки. Акцент делается на возможности полного или частичного освящения. Христианская, еврейская и мусульманская теологии в целом - примеры такой концепции. Иранская религия представляет в этом отношении особенный

интерес. Здесь всемогущество Ахуры-Мазды, бога мудрости, ограничивается относительно независимо существующим злом. Этот дуализм приносит уникальную динамику в теологию этой веры. Эта динамическая сила получила наглядное выражение в философии истории (космологии, асхатологии) и этике иранской религии. Согласно этой концепции, универсум рассматривается как гигантское поле битвы. Противостоящие армии готовы к бою; силы зла упрямы, хитры и могущественны и угрожают захватить цитадель своего врага; при этом однако неизбежный триумф Добра гарантирован.

Все согласны с тем, что иранская теодицея повлияла на еврейскую, христианскую и мусульманскую интерпретации истории и мира. Это влияние может быть даже обнаружено в современных философиях истории у Гердера, Канта, Шеллинга, Баадера, Гегеля, а также ряда русских христианских писателей. Великий историк Фон Ранке обобщил свою философию истории в терминах, отражающих древние иранские воззрения. Ормузд и Ариман постоянно борются, пишет он. Ариман всегда пытается разрушить универсум, но никогда не достигает цели.

Установка по отношению к "миру", которое определяется и мотивируется особым религиозным опытом, влияет на оценку человеком основных аспектов человеческого существования и форм человеческой деятельности. Макс Вебер и в этом случае сформулировал типовой подход к этой проблеме. Он может быть дополнен. Сравнение классических греческих, буддийских и индуистских религиозных оценок природы обнаруживает существенно разные позиции. Такие различия в интерпретации природы хорошо иллюстрируются восточным и римским католицизмом, а также несколькими типами протестантизма. Природа или наивно принимается как данность, или отвергается, или считается способной к освящению. Можно, таким образом, выделить три общих религиозных установок по отношению к природе, каждая из которых так же может дифференцироваться.

Сексуальная жизнь, со всеми ее проблемами, оценивается в свете типологически различных видов религиозного опыта. Война, весьма важное явление человеческого опыта, с энтузиазмом приветствуется многими религиями низкого культурного уровня и в то же время резко отрицается некоторыми великими религиозными лидерами человечества. При определенных условиях война может получать божественную санкцию в теологиях иудаизма, христианства или мусульманства. Отношение к красоте и искусству также сильно отличается в соответствии с основными религиозными догматами, и даже внутри христианства существует большой разброс взглядов по этому вопросу. Восточный, римский и англиканский католицизм в принципе одобряют искусство, лютеранская церковь принимает с оговорками, а кальвинизм, по крайней мере на первоначальном этапе своего существования, не одобряет его. Все эти конфессии отличаются в своей оценке музыки, живописи, драмы и танца. Недавно несколько блестящих исследований было посвящено влиянию религиозных концепций еще одной области - экономике. Макс Вебер проанализировал отношение иудаизма, христианства, индуизма, парсизма, буддизма, конфуцианства и даосизма к труду, торговле, собственности, деньгам и ростовщичеству. Его работы были умело дополнены и подвергнуты критике Зомбартом, Трельтчем, Краусом, Тауни, Нибуром, Хаимом и другими применительно к христианским деноминациям. Можно легко умножить число примеров того, как религиозные мотивации влияют на основные человеческие установки. Даже во взглядах на самые абстрактные понятия разные культуры отличаются в соответствии со своей религиозной основой. Так, весьма показательное сравнение оценки времени в разных культурах и религиях.

Значение этих исследований для социолога очевидно. Отношение индивида к обществу во всех его формах и влияние религии на социальные отношения и институты будет в первую очередь зависеть от духа доктрин, культа и организации религиозной группы. Им определяются отношения людей в данном обществе.

Такие институты, как брак, семья, родство воспринимаются через призму базового религиозного опыта, идеал общества формируется в соответствии с ним. Это, тем не менее, является только одним из аспектов взаимоотношений религии и общества, поскольку выражения религиозного опыта сами по себе оказываются под сильным влиянием и воздействием внешних социальных сил.

5. Универсальный порядок и общество; этика; идеал и реальность

Сузив сравнительное исследование религиозных концепций до анализа установок по отношению к социальным явлениям, мы должны теперь рассмотреть развитие особой группы идей, связывающих между собой разнородные явления. Я имею в виду идею космического порядка. Хорошо организованная всесторонняя система мифологии, которую мы находим у многих "примитивных народов", обычно уже включает нормативный элемент, который выходит за пределы чисто спекулятивной области. Великая идея универсального, космического, морального и ритуального порядка, на которую мы с этих пор будем часто ссылаться, накладывает ограничительные обязательства на тех, кто признает ее. Правила поведения и морали, хотя они и могут казаться бессвязными современному систематическому уму, являются выражением стремления "осуществить" божественный порядок, адаптировать реальность к нему и таким образом обеспечить функционирование порядка, от которого зависит существование и благоденствие человечества или какой-то конкретной группы людей.

Этический код любого общества, как утверждает один выдающийся исследователь культуры и религии Южного моря (Уильямсон), образует часть нормативной системы общества, с помощью которой мы устанавливаем значение правовых, практических, эстетических и прочих правил, регулирующих поведение индивидов. Вся совокупность правил интерпретирована в

единую систему, и ни один из ее аспектов или изолированная группа норм не может рассматриваться вне системы как целого.

В древнем обществе царствовали обычай и закон; последний (закон) формулируется в соответствии с обычаем и правом. Фемида, указывает Робсон, олицетворяет мировой порядок в том виде, каким его желают видеть боги, что превращается в обязательную социальную силу. Она персонифицирует социальную санкцию, социальный императив, позднее оформившиеся в устойчивые соглашения, обычаи, и наконец появился в полисе как закон и справедливость. Четкое различие между гражданским и уголовным законом, или между законом и обычаем появляется только в развитом государстве. По мере развития цивилизации возникли идеалы жизни и поведения, которые, за немногими исключениями, способствуют сохранению характеристик, основных религиозных (мифологических или теологических) понятий. Индийские законы Ману, правовые системы в Пятикнижии и Коране, зороастрийский закон и конфуцианский кодекс иллюстрируют эту тенденцию. Мы едва ли сможем провести различие между религиозными и правовыми кодексами в этих документах. Закон, как подчеркивает Робсон, был одним из аспектов религии.

У примитивных народов и в восточных странах мы с незапамятных времен находим развитие общеизвестной литературы о мудрости, в которой нормы поведения и мышления тесно переплетены. В современном анализе древнееврейской литературы мудрости показано, что она разделена на две главные части. Первая имеет дело с вопросами практической философии и морали. Она разъясняет популярную мудрость опыта и состоит из максим, относящихся к поведению. Вторая часть рассуждает о проблемах моральной и религиозной жизни с помощью спекулятивной философии. Эта часть представлена книгой Иова и книгой Притчей Соломоновых. Вековая народная мудрость различным образом выражалась в различных цивилизациях - в загадках, поговорках, афоризмах, анекдотах и так далее. Так как это знание отбирается

преимущественно из опыта практической жизни, оно является эффективным дополнением к чистой логической спекуляции и помогает ей в развитии теологической и философской мысли и в руководстве обществом.

По мере оформления учения этика все больше становится независимой от закона и обычая. Но даже там, где возникает независимая этическая система, этические идеи своим возникновением, мотивацией и образованию обязаны базовому религиозному опыту. Пратт вычленяет как важные черты всех исторических религий установку по отношению к "Управителю судьбой" и систему наставлений относительно жизненного поведения и считает их взаимосвязанными и практически неразделимыми. Только на очень высоком уровне развития и в особых обстоятельствах появляются философские системы этики. Греческая философия является в этом смысле наиболее примечательной иллюстрацией. К сожалению, интерес исследователей истории этики до сих пор был сосредоточен почти исключительно на генетических исследованиях идеала Ветхого Завета и на греческой, христианской и современной западной этики, причем акцент делается на ее теоретических аспектах. С ростом интереса к первобытным цивилизациям появились новые работы, но мы все еще нуждаемся в углубленных исследованиях о развитии этических понятий. Нам еще предстоит многое узнать о том, в какой мере религиозный опыт находит выражение в этических идеях, социальных последствиях этических идей, его воздействии на концепции общества и его организацию. Нам предстоит многое узнать и о влиянии религиозных императивов на реальность.

Социолог, не в меньшей степени, чем историк, интересуется сложными отношениями между идеальным и реальным. Природа и развитие религиозных групп должны интерпретироваться с этой точки зрения. Две ошибочные доктрины исказили наше понимание истинных отношений между этими факторами в истории. Первой является чрезмерная спиритуализация истории, которая отрицает воздействие грубой реальности на идеи и программы, преувеличивая

роль последних и принимая прекраснодушные планы за действительные достижения. Другая доктрина - это поверхностный материализм, который сводит теорию к чистому следствию и к результату "материальных" условий и лишает ее всякой внутренней ценности и эффективности (например, понятие идеологии в марксистской терминологии). Крайне необходимо, чтобы исследователь социологии религии освободился от негативного воздействия обоих подходов.

Сноски

1. Перевод осуществлен по изданию: Wach J. *Sociology of religion*. - Chicago, 1958. - 418 p.

**МЕНШИНГ Г.
СУЩНОСТЬ И ЗАДАЧА СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ**

MENSCHING G
Wesen und Aufgabe der Religionssoziologie // Soziologie der Religion . -
Bonn : Ludwig Röhrscheid Verl., 1947. - S.15-24.
(Перевод С.В. Медведевой)

1. Понятие социологии религии

Социология религии - сравнительно молодая наука, о сущности и методах исследования которой еще не установилось единое мнение¹⁾. Существуют немногочисленные изыскания, но при этом совершенно отсутствует до сих пор систематическое изложение всей обширной сферы проблем. Прежде всего необходимо уяснить, что само понятие социологии религии не является однозначным, и его можно понимать двояким образом.

1. В конце XIX в. возникла тенденция рассматривать и объяснять феномен религии с точки зрения общественных отношений. Она была связана с позитивизмом Конта, для которого религия являлась общественной функцией. Точно такое же понимание выработала так называемая французская социологическая школа, возглавляемая Дюркгеймом²⁾. Здесь также наблюдалось стремление рационально объяснить сущность и

происхождение религии. С этой целью обращались к рассмотрению общественных связей, существовавших на ранней стадии развития общества, в форме тотемизма. Здесь констатировалось религиозное содержание отношения зависимости человека от общества, клана или племени. Эта связь объяснялась как основа происхождения религии, в которой сущность тотема рассматривалась в качестве заместителя определяющего сообщества. Совершенно очевидно, что здесь неправильно понималась как религия, так и тотемизм. Уже Фрейзер в своем знаменитом произведении "Тотемизм и экзогамия" (1910) указывал на то, что отношение к тотему не всегда было религиозным: "Серьезная ошибка говорить о тотеме как о боге и о том, что ему поклоняется весь клан"³).

Подобный социологический способ мышления в начале XX в. определял общее направление исторических исследований. Это было "объяснение исторических событий в их взаимосвязи с состоянием общества, которое, в свою очередь, в основном определяется хозяйственными отношениями и политическим распределением власти"⁴).

В применении к истории религии это означает попытку вывести феномены религии в формах их исторического появления и изменений к общественным отношениям, хозяйственным потребностям и требованиям и через это понять их. Однако нет всеохватывающего опыта подобного рода, пожалуй, существуют лишь отдельные попытки объяснения, например, христианства. Наиболее известным представителем социалистического учения о зависимости религии от хозяйственно обусловленных классовых различий является Каутский. В своей книге о "Происхождении христианства" (1908) Каутский с помощью исторического материализма пытается доказать, что христианство первоначально было ничем иным, как движением пролетарских масс. Позднее имущие классы поставили это движение на службу своим интересам, соответственно изменив его догмы и этику. Схожие воззрения представлял Мауренбрехер⁵, пытавшийся в тот период, когда он разделял социалистическо -

монистические взгляды, также выводить христианство из психологии пролетарских масс. Таким образом, как здесь, так и там доминирует, с исторической точки зрения, полностью ошибочное понимание религии как способа выражения и функции социальных отношений и сил. Подобный взгляд можно назвать социологией религии, а соответствующий подход предстал бы как социально-религиозный способ исследования.

Критиковать социологию религии подобного рода можно по двум направлениям.

Сущность религии здесь полностью перенесена в мир земной и тем самым понимается как чистая иллюзия. Определяющим исходным пунктом самой религии из-за непонимания ее сущности делается момент фактического влияния социальных отношений на историческую религию. В этом смысле одна из задач социологии религии заключается в том, чтобы исследовать, как отражаются, например, сословные и имущественные отношения на формировании религии и ее распространении на начальных стадиях. Также принимается во внимание, как какая-либо религия относится к социальным проблемам своего времени и общества. Однако, если сущность религии свести к обнаружению в ее изначальном образе той самой социологической обусловленности и социальных ориентаций, а все прочие существенные моменты (такие, как веру в Бога и культ), объяснять в качестве вторичных и иллюзионистских наносов, то тем самым религия лишится своей души. Отсюда следует, что социология религии не должна заключаться в том, чтобы рационально объяснять объемный, комплексный феномен религии и историю религии на основе частных моментов, входящих в целый комплекс феноменов. Эта попытка необходимо приводит к тенденциозному и искаженному объяснению явлений, поскольку она переворачивает исторические отношения.

Кроме того, сами исторические исследования опровергают эти социологические теории. Относительно христианства и подобного рода социологических попыток объяснения Эрнст Трёльч

правомерно заметил: "Напротив того, должно сказать, что христианство в первую очередь является самостоятельным религиозным движением, берущим свое начало в самобытной религиозной идеи. На это указывают факты раннехристианской истории. При всем том, Евангелие прежде всего проповедывалось беднякам. Однако основным здесь является вовсе не стремление уничтожить и уменьшить бедность или обнадеежить бедных насчет получения всех благ на том свете. Мотивом является не бедность ради бедности, но бедность ради большей восприимчивости подлинной святости внутреннего человека⁶⁾. Поэтому-то христианство и не является движением пролетариата под маской религии и невыводимо из социальных отношений⁷⁾.

Мы понимаем социологию религии не таким образом. Это означало бы частную задачу социологии религии, заключающуюся в исследовании зависимости религии от светских и социологических факторов, сделать основным предметом работы, однако подобное сужение и односторонний подход привели бы к полному искажению самой сущности религии, которая по своему происхождению должна выводиться из социальных отношений.

2. Напротив того, под социологией религии мы понимаем учение о социологических феноменах в области религии и о социологических связях религии. Это общее определение содержит некоторые элементы, на которых мы хотим вкратце остановиться.

а) Прежде всего необходимо констатировать, что социология религии имеет четко определенные отношения как с социологией, так и с религиоведением. Если задачей социологии является исследование "обобществленного человека, его связи с сообществом и определение его жизни через общество"⁸⁾, а также рассмотрение отношения отдельного индивида к сообществу и сущности структуры различных форм самого сообщества, то здесь на передний план выходит социология религии как специальная отрасль социологии. Существует обыкновение разделять социологию на две большие области: на "общую социологию" и на "частную социологию". Общая

социология предлагает в формальной чистоте учение об основных формах и силах общества, тогда как в частной социологии речь идет о различных специальных сферах: существует социология искусства, права, политики и социология религии. С такой точки зрения социология религии является особой областью частной социологии.

В то же время социология религии принадлежит к тем дисциплинам, которые сравнительными и систематическими методами исследуют историю религии в целом, т.е. к сравнительному религиоведению. Сравнительное религиоведение строится на основе общей истории религии, т.е. оно занимается исследованием мира религиозных явлений (феноменология религии) и крупных, типичных, закономерных взаимосвязей, структур и параллелей⁹⁾. Таким образом, социология религии имеет дело с социальными образованиями и процессами, относящимися к миру религиозных явлений, чьи структуры и законы она исследует.

б) Возникает круг проблем, разработкой которых и занимается общая и системная социология религии. Разумеется, существует также специальная социология религии, которая занимается исследованием социальных проблем отдельных религий. В своем фундаментальном труде "Социальное учение христианских церквей и групп" (1912) Эрнст Трёльч представил социологию христианской религии, а Макс Вебер в труде "Работы по социологии религии" (1920) дал специальное социологическое описание таких различных религий, как конфуцианство, индуизм и иудаизм. Однако теперь в специальной социологии религии наблюдается в основном тенденция и исследованию различных учений, относящихся не только к социологическим проблемам. Ведь существует множество религий, не обладающих в достаточной степени выраженным социальным учением, но образовавших тем не менее те самые социальные структуры, которые и являются предметом изысканий социологии религии. Наше исследование должно основываться на данных, полученных в области эмпирической и специальной социологии религии, а также истории религии. При этом

намечаются следующие проблемные сферы, которые необходимо рассмотреть:

1) религия вынуждена определять свое отношение к существующим естественным светским формам сообщества (семье, племени, народу, государству). Здесь основной задачей системной социологии религии является исследование господствующих взаимосвязей;

2) сама религия порождает собственные социальные явления. Здесь будет указано на то, что специфически религиозные сообщества образуются только от универсальных религий. Исследуется структура следующих сообществ: сообщество "учитель - ученик" и "наставник - последователь", община, секта и орден. Особое значение придастся "организованной религии", обретающей свою характерную форму в церковных организациях;

3) исследуется вопрос об особом отношении светского и религиозного сообщества к существующей религии;

4) и, наконец, социологию религии интересует отношение религиозных сообществ друг к другу, т.е. как отношение полностью чуждых друг другу религиозных сообществ, так и отношения сектантских сообществ друг к другу и к стоящему выше сообществу церкви.

Как уже отмечалось, в этой области существуют лишь некоторые изыскания. Не сделан до сих пор общий обзор всех означенных выше проблем. Первое место по значимости занимает по праву Макс Вебер (1864-1920) со своими "Работами по социологии религии" (3 тома 1920 г.; 2-е изд. 1922/23 гг.) Однако его интерес был направлен прежде всего на вопрос о влиянии религии на хозяйственную жизнь какой-либо эпохи, а также о воздействии находящейся под религиозным влиянием хозяйственной деятельности на общество в целом и на процесс социального расслоения. Свои изыскания он проводил в форме сравнения. В широких кругах стали известны прежде всего исследования Макса Вебера о духе капитализма и его отношении к протестантской и особенно кальвинистской этике¹⁰⁾.

Наряду с Максом Вебером можно назвать Эрнста Трёлча (1865-1923), который как в названной выше работе, так и в прочих своих сочинениях по социологии религии исследовал прежде всего социальные элементы христианства. Он также внес значительный вклад в общую и системную социологию религии, весьма проникательно проанализировав основные религиозно-социологические понятия.

Наконец, здесь можно назвать и Иохима Ваха (1898-1955), который в своем небольшом произведении "Введение в социологию религии" (1931) впервые предпринял попытку хотя бы бегло очертить общие контуры системной и сравнительной социологии религии. Естественно, работа страдает от краткости изложения. В сущности изложение представляет собой лишь системную программу заголовков и отдельных тем, но за недостатком места иначе и быть не может.

Целью данной книги является продолжение этой работы. Не претендуя на исчерпывающую полноту в освещении и решении проблем, она представляет и излагает их все же в более широком объеме и с более отчетливой системностью.

Теория социологии религии

Началу исследований мы предпосылаем краткое основательное введение, которое должно в общих чертах обрисовать теорию образования феноменов социологии религии. Правомерность этих теорий доказывается рассуждениями, приведенными в текстах книги, поэтому в этом разделе мы и не помещаем материалы, подтверждающие наши теоретические выкладки.

Общее обозрение всего комплекса проблем и феноменов, которые послужат затем основой для нашей системной социологии религии, выявляет некоторые основные направления, каковые мы и выносим в самое начало повествования в качестве главных направлений нашего рассмотрения.

Утверждение Аристотеля о том, что человек есть политическое животное, находит свое подтверждение в истории религии или социологии религии. Общая линия развития идет ведь от примитивного коллективизма к в высшей степени религиозному индивидуализму, который, в свою очередь, преодолевается в высшей степени религиозным коллективизмом. Это основная общая линия, которая, в частности, представляется следующим образом.

I. В начале истории религии стоит примитивное коллективистское единение еще не осознавшего себя в своей отдельности отдельного индивида с окружающим его миром. Единственное жизненное пространство этого древнего человека образуют естественные сообщества. Недавно К.Х.Рачов в превосходном исследовании "Магия и религия" (1946) проанализировал эту ситуацию универсального контакта древнего "магического" человека с окружающим его миром.

Существуют развитые сообщества (семья, племя, народ), имеющие на ранней стадии развития религиозное значение. Наиболее отчетливо этот ранний доиндивидуалистический коллективизм проявляется в доминирующей здесь особой классификационной системе родства, по которой определяется и устанавливается не индивидуальное и фактическое родство, но возможное родство целой группы людей по определенным категориям. Вследствие этого каждый индивид матерью или отцом называет определенный класс людей, т.е. не своего действительного отца или настоящую мать, но группу людей, которая по господствующим определениям могла бы быть отцом или матерью. Наряду с развитыми естественными, получившими религиозное освящение сообществами, в которых дается и сохраняется сакральное жизненное единство еще не индивидуализированного древнего человека, существуют такие уже давно сложившиеся сообщества, как возрастные группы и объединения мужчин. Однако эти сообщества также существуют на витальной основе и при условии давнего традиционно сложившегося единения.

2. Затем человеческий род переживает период великого

раскола. Это событие можно охарактеризовать как "грехопадение", последовавшее в результате решительных изменений в самом существовании человека. От этого процесса зависит общее направление развития всех развитых религиозных идей и тенденций, а также новый поворот и изменения в социальной структуре религиозных сообществ. Речь идет о процессе постепенной дифференциации и индивидуализации, происходящем внутри человечества.

а) Примитивному коллективистскому единению и принятой практически повсеместно симптоматической классификационной системе родства уже противостоит дифференциация и индивидуализация родственных отношений, которые теперь соответствуют действительно существующим индивидуальным родственным отношениям.

б) В области духовно-психической жизни этому симптоматичному повороту ко всему индивидуальному соответствует постепенное развитие частного индивида, его представлений о ценностях, индивидуальных возможностях и сил. "Я" отделяется от простейших соединений и по отношению к миру, становящемуся объектом, выступает в качестве самостоятельного и сознательного субъекта. Из всего этого проистекает следующее. С одной стороны, начинается процесс обмирщения и лишения святости витальных форм сообщества и коллективных связей: сообщество народа так же, как и различные коллективные витальные отношения, становится светским витальным сообществом. Это происходит потому, что религиозное отношение отдельного индивида к своему Богу, которое первоначально включалось в культурно-религиозное отношение всего народа, становится личным делом. Отдельный индивид осознает себя в религиозном отношении изолированным, он испытывает на себе "зло" экзистенциального рода. Это зло можно преодолеть только с помощью личного контакта с Божеством. Такие устойчивые витальные коллективные образования, как семья, племя и народ, становятся чисто светскими величинами, принадлежность к которым для отдельного индивида, осознавшего свою

индивидуальность, больше уже не приносит полного удовлетворения его религиозных стремлений, а, следовательно, ему больше не сообщается ни благодать, ни божественная энергия. Мы находимся на стадии индивидуализма.

в) Теперь начинается контрдвижение, поскольку у отдельного индивида все же сильна потребность в сообществе. Человек, ориентирующийся на себя и не находящий больше экзистенциального удовлетворения в естественной принадлежности к витальным формам сообщества, ищет новую связь, новый в высшей степени религиозный контакт с окружающим миром, т.е. в первую очередь с Божеством, а затем уже с людьми, находящимися в подобной ситуации. Так через витальные сообщества и независимо от них возникает специфически религиозное сообщество.

Основное соотношение, установившееся между витальным и чисто религиозным сообществами, заключается в том, что витальное сообщество является замкнутым и на этой основе непреодолимым, ведь народ остается народом, семья остается семьей, т.е. их нельзя произвольно расширить. В высшей степени религиозное, по своей форме, сообщество также является закрытым для людей, стоящих вне его. Однако оно подавляет витальное сообщество и пересекается с ним. Ведь в высшей степени религиозные сообщества покинули витальную и народнорелигиозную основу, вобрав в себя людей из различных народов, племен и семей. В высшей степени религиозное сообщество является закрытым сообществом, основанным на системе выбора, в отличие от витального сообщества, к которому принадлежат по рождению и закрытость которого обусловлена принадлежностью к нему индивида по своему рождению. Таким образом, чистый индивидуализм, в свою очередь, преодолевается уже коллективизмом более высокого порядка. Соответственно возникает вопрос, будут ли постоянно сохраняться неизменными масштабы этой новой формы сообщества, основанного на системе выбора. Последние рассуждения усиливают значение этого вопроса.

3. В высокоразвитой религии - правда, не в самой ортодоксальной теории, а в практике масс - сохраняются остатки

коллективизма, как наследие первобытной стадии развития человечества. Еще и сегодня древние обычаи, связанные с рождением, браком и смертью, в высокоразвитой религии остаются типично коллективистскими и примитивными. Соответственно действуют соразмерно представлениям и обычаям, определяемым высокоразвитой религией как суеверия. Мы сталкиваемся здесь с религией масс, которая несет на себе ярко выраженный витально-религиозный и древнеколлективистский отпечаток. Так замыкается круг социального развития: от чисто витального народнорелигиозного коллективизма до индивидуалистического периода развития через индивидуализм, - который, с одной стороны, провозглашает позитивное обособление и заботу об отдельных индивидах, что действительно и для сферы религии, а с другой стороны, таит в себе опасность изоляции и образования новых чисто религиозных сообществ - до обновления витальных и примитивно-коллективистских тенденций в области индивидуалистической высокоразвитой религии.

Терминология и классификация

1. Задачей социологии религии является исследование отношений религии к светским и религиозным сообществам, отношений различных религиозных сообществ друг к другу и изучение структуры этих сообществ.

2. Таким образом, мы говорим о сообществах в сфере религии, т.е. употребляем социологическое понятие, которое Фернанд Тённис противопоставляет понятию общества. В своем известном произведении "Сообщество и общество" (1887) Тённис различает два типа воли: "сущностную волю" и "избирательную волю". Из сущностной воли возникают сообщества, т.е. естественные и органические образования, основанные на общем происхождении своих членов, постоянно поддерживающих между собой тесную связь. Избирательная воля создает искусственные единства, определяемые как общества. Они были созданы на базе договора и

представляют собой единства, основанные на рациональном расчете. "Если еще во времена конституционного оформления рода и племени, а также в средневековой общине - этой родной почве человеческой жизни - существовало сообщество, то уже с развитием торгового и транспортного хозяйства на передний план постепенно выступает "общество", угрожающее поглотить последние остатки сообщества"¹¹⁾. Таким образом, для описания социальных образований в области религии мы пользуемся определением "сообщество", поскольку здесь речь идет о существовании форм сообщества, укорененных, во внутренней сущностной потребности самого религиозного человека, а вовсе не о рационалистически мотивированных институциях в смысле "общества". Хотя, например, в области права для обозначения организационных форм религии, являющихся по своему типу церковными, широко употребляется определение "религиозное общество". Однако подобные организации в религии суть нечто иное, как подлинные сообщества, которые затем, конечно, могут развиваться и вырождаться в рациональные общественные единства.

3. Весь богатый материал и широкий круг проблем мы стремимся подразделить соответственно названным выше различным точкам зрения для того, чтобы выявить отношения между религией и формами сообщества. Отсюда вычлениются три раздела: религия и сообщество, сообщество и религия, отношения сообществ друг к другу.

Сноски

- 1) Cp. Wach J. Einführung in die Religionssoziologie, 1931.
- 2) Les formes elementaires de la vie religieuse, 1912.
- 3) Totemism and Exogamy, 1910. IV, 4 f.
- 4) Troeltsch E. Aufsätze zur Geistesgeschichte u. Religionssoziologie. Werke, IV, 122.
- 5) "Von Nazareth nach Golgatha", 1909.
- 6) Troeltsch, Werke, IV, 122.
- 7) Troeltsch, Werke, IV, 124.
- 8) G.Jahn, Die Religion in Geschichte u. Gegenwart (Z. Aufl.), V, 1927, 661.

- 9) Ср. Mensching, Vergleichende Religionswissenschaft. 1938. - G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion. 1933.
- 10) ср. Marianne Weber, Max Weber. Ein Lebensbild. 1926. - Karl Jaspers, Max Weber. 1927.
- 11) G.Jahn, Die Religion in Geschichte u. Gegenwart (2. Aufl.), V. 120g.

**СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ:
КЛАССИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ**

Хрестоматия

**Технические редакторы Н.А.Лапина, И.И.Лебедева, О.В.Житомирская
Корректор Э.Г.Садыкова**

Сдано в набор 14/III-94 г.

Формат 60x84/16

Печ.л. 17,0

Тираж 300 экз.

Подписано к печати 22/IX-94 г.

Уч.-изд.л. 16,0

Заказ № 202



ИНИОН РАН, Москва, ул.Красикова, д.28/21

042(02)9