

УДК 111.6+304.4+141.7

А. С. Филатов

РЕЛИГИЯ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ОРГАНИЗАТОР

В ряде публикаций, прежде всего носящих т. н. атеистическо-материалистическую направленность, содержатся утверждения, что секуляризация, начавшаяся в эпоху Нового времени, непосредственно связана с религиозным кризисом, утратой авторитета религии и чуть ли не сведением на «нет» влияния религии на социальную жизнь и жизнь личности. Все эти процессы относят главным образом к Христианству. Например, в статье Александра Кырлежева «Религиозные итоги XX века», опубликованной в Интернете, говорится о том, что секуляризация Христианства в XIX веке и особенно в XX достигла такой степени, что Церковь перестала оказывать влияние на социальную, политическую, экономическую и культурную жизнь западного общества.

«В XX веке, – пишет А. Кырлежев, – завершился процесс, начало которого совпало с началом нового времени, – процесс секуляризации общественной жизни, вытеснения из нее религии. Это значит, что религия – и как институт, и как мировоззрение – окончательно утратила свою роль и значение в тех случаях, когда речь идет о принятии решений в политической, социальной или культурной сферах. Если вспомнить знаменитые высказывания из эпохи Просвещения, то, с одной стороны, «гипотеза Бога» так и осталась излишней, но с другой стороны, и «выдумывать Бога» не нужно, поскольку даже его символическое присутствие «не работает» в современном социально-политическом пространстве».

Автор отмеченной статьи проводит мысль, что кризис охватил только Христианство, но не другие религиозные конфессии. В частности, утверждается, что Ислам не подвергается секуляризации, а, наоборот, становится особой «исламской цивилизацией»: «есть религии, которые до сих пор в значительной степени определяют общественное бытие народов – это касается, прежде всего, ислама, который претендует на то, чтобы быть основой особой «исламской цивилизации». Стало очевидно, что секуляризация – особенность именно христианского мира и не распространяется на иные религиозные традиции».

Основная проблема такой трактовки процесса секуляризации состоит в не совсем корректном использовании понятий. Дело в том, что при отмеченном подходе процесс секуляризации Церкви, как религиозного института, экстраполируется на всю религиозную систему. Хотя религия, в качестве системы, имеет институциональное мышление и его выразителя – Церковь, как один из компонентов, наряду с религиозной идеологией и религиозной психологией. Кризис одного из компонентов (причем не самого важного, важным является религиозная идеология) вовсе не означает тотального кризиса всей системы. Например, религиозная психология находится

вообще в состоянии перманентного кризиса, когда верующие постоянно, ежедневно, а то и ежечасно, сталкиваясь с дихотомией жизни-смерти, ищут прозрения и спасения в Боге. Однако это вовсе не дает нам оснований заявлять о религиозном кризисе.

Что касается секуляризации в Христианстве (а именно так правильнее ставить проблему: в Христианстве, а не Христианства), то она выражает институциональные изменения, трансформацию и модификацию институциональной компоненты христианской религии. При этом не уменьшается значение Христианства, христианской идеологии (философии, культуры, этики и т. п.) для человека.

Происходит индивидуализация христианского вероучения в целом и вместе с этим индивидуализируется институциональная структура христианской религиозной системы. В принципе, процесс индивидуализации Христианства выражает его генетические признаки, заложенные самим Иисусом Христом. Христос центральной фигурой своего вероучения видит личность, обращаясь с духовным призывом совершенствования индивидуальных нравственных установок.

Когда, в упоминавшейся выше статье, А. Кырлежев отмечает, что «православный богослов протопресвитер Александр Шмеман обращал внимание на тот факт, что послевоенная Америка – одновременно самая религиозная и самая секулярная страна в мире», то в этой ситуации нет никаких противоречий. Секуляризация в данном случае означает модификацию и трансформацию религиозных институтов, может быть даже деинституционализацию, но не дерелигиозацию и, тем более, не атеизм, понимаемый многими как нигилизм.

Точно также в период нового времени правильно говорить не о противостоянии религии и культуры в Западной Европе, а о противостоянии традиционных религиозных институтов с новыми институтами религии (протестантизмом) и культуры (институтом образования, прежде всего). Вообще тезис о противостоянии религии и культуры выглядит даже логически противоречивым и некорректным, потому что религия, с одной стороны, – это часть культуры, с другой, вместе с философией – основание культуры.

Следовательно, в Новое время развернулась «борьба за власть, то есть за право определять смысл человеческой жизни и, соответственно, мотивы человеческой деятельности» не между религией и «секуляризирующейся культурой», а между различными религиозными и культурными институтами.

Таким образом, институциональные изменения в Христианстве свидетельствуют о новом, более качественном, этапе в его развитии; они носят эволюционно-совершенствующийся характер, не являются революционными и, тем паче, не ведут к деградации религиозной системы. Что касается других религий, то им этот этап еще предстоит пройти, они просто пока не достигли той стадии развития, на которой находится Христианство.

О том, что религиозная система в обязательном порядке имеет свое социальное выражение в лице верующих, носителей определенных религиозных идей, сказано давно. И этот факт не подлежит сомнению. Проблема в другом: какова сфера распространения религии в обществе, кто вовлечен в эту сферу и каковы функции религиозной системы в обществе в целом и в определенных социальных сегментах в частности?

В архаических обществах с тоталитарными принципами формирования социальной организации религия выступала в качестве основного цементирующего общественного устои стержня. В этом случае все общество являлось выразителем и носителем определенной религиозной формы. В таких условиях невозможно было допустить состояние каких-либо параллельно существующих религиозных форм, а тем более – антирелигиозных. Более того, практически повсеместно в этот исторический период государства строились на основе конкретных религиозных форм. Впоследствии, начиная с эпохи Возрождения и, особенно, в Новое время, религия в обществе дифференцируется, возникают и соседствуют друг с другом различные религиозные формы, определяются социальные сегменты с характерными для них религиозными конфессиями. Хотя, следует сказать, что и в более ранние исторические периоды мы можем наблюдать дифференциацию религиозных форм, прежде всего в полиэтнических империях древности, как, например, Римская или Византийская.

Наряду с дифференциацией религии, в современном обществе (особенно интенсивно со второй половины XIX века) возникает «рассеивание» религии в социальной среде за счет распространения индивидуальных способов постижения Бога и Абсолюта. Складывается ситуация, когда принадлежность к конкретной форме религии определяется этнической принадлежностью и уже участие в организационных мероприятиях (культовая практика, конфессиональные церемонии и т. п.), проводимых религиозными институтами (Церковью), не является «признаком причастности». Возникают «диффузные» религии (по определению Дж.М. Ингер), когда религиозная принадлежность определяется принадлежностью к данному социуму.

Исторический процесс воплощения религии в социальной среде приводит к тому, что возрастает значение отдельных носителей религиозного сознания, религия индивидуализируется. В этом плане процесс движения религии передается знаменитой диалектической схемой: *от общего* (тоталитарные религиозные формы в архаичных социумах с господством коллективных представлений) *через особое* (выделение социальных сегментов с характерными для них религиозными формами – дифференциация религии в полиэтнических империях) *к отдельному* (индивидуализация религии в современном христианском обществе).

На всем протяжении существования человеческого общества (и, что тождественно, существования религии) методы религиозного мировосприятия играли для абсолютного большинства людей ведущую роль. Все основные социальные функции религии (мировоззренческая, регулятивная, коммуникативная, интегрирующая, компенсаторная⁴) проявляли себя не всегда непосредственно в связи с формой религиозного сознания. Анализируя историческое движение социума, мы обнаруживаем социальные функции религии, которые носят латентный характер и имеют специфику проявления в разные исторические эпохи. «Так, английский социолог религии Б. Вильсон выделяет латентные функции религии в примитивных обществах, латентные функции религии в развитых обществах и рациональные латентные функции религии. Под латентными функциями подразумеваются те, о которых сами верующие ничего не могут сказать, считая их невыразимыми в словах, когда религия

⁴ На их характеристике мы остановимся чуть ниже.

воспринимается как дающая возможность существования в мире. С развитием общества происходит рационализация и латентных функций религии: поэтическое, символическое, эстетическое мировосприятие заменяется бюрократически-деловым, духовная ориентация сознания заменяется материальной. Происходит постепенная секуляризация сознания и общества в целом, религия все теснее начинает переплетаться с политикой, экономикой, властью, бизнесом, словом, различными сторонами «мира сего», санкционируя или осуждая ту или иную деятельность»⁵.

Говоря о латентном присутствии религии в обществе, мы еще раз отмечаем, что религиозное, по сути, сознание присутствует практически у всех людей с разными складами ума. Просто выражается это сознание, по причине отмеченной разности, также по-разному. Те, кому не свойственно религиозное сознание, так называемые нигилисты, составляют весьма незначительную часть человечества, и то такое состояние нигилизма скорее всего, присуще лишь определенным периодам в жизни отдельного человека.

Что касается специфических функций религии в обществе, то основная из них связана с познавательной деятельностью человека, с учетом того, что информация имеет для личности первостепенное значение. В религиозоведческой литературе эта функция получила название **компенсаторной**. Суть ее состоит в том, что религия позволяет человеку восполнить лакуны действительности, недоступные иным способам познания – чувственному, эмпирическому, рациональному.

В то же время, компенсаторная функция религии обеспечивает решение проблем, связанных с достижением человеком психологического комфорта. Религиозное сознание снимает реальные социальные противоречия и конфликты. Фактическое бессилие человека перед «бездной мироздания» компенсируется его приобщением к всемогуществу Бога; смертный телом человек оказывается бессмертным в индивидуальном духе, нашедшем опору в Духе Бога или в Абсолютном Духе. Даже придерживающийся материалистической трактовки компенсаторной функции религии А.С. Тимошук, вынужден отметить благотворное влияние на человека религиозного сознания: «Важное значение при этом имеет психологический аспект компенсаторной функции, который особенно отчетливо проявляется в молитве и покаянии. При их совершении происходит как бы переход от состояния подавленности (беспокойства, неудовлетворенности, внутренней разорванности, скорби и тоски) к состоянию облегчения (удовлетворенности, гармонии, радости, успокоенности, прилива сил)»⁶.

Большое социальное значение имеет **регулятивная функция религии**. Она связана прежде всего с формированием в рамках религиозной идеологии определенных норм, правил и установок социального поведения, которые воплощаются в системе морали. Религия (посредством религиозной идеологии) в этом смысле выступает в качестве категориального императива, коррелирующего и направляющего поведение людей в обществе. Свою роль в рамках регулятивной функции религии выпол-

⁵ Е.С. Элбакян. Религия как объект религиозоведческого анализа. – <http://www.rlinfo.ru/projects/suzdal/elbakjan.html>

⁶ См.: <http://www.religious/research.ru>

няют религиозные институты, которые инициируют формирование гипотетического императива⁷ и контролируют его соблюдение.

Религия, благодаря идейным комплексам, ценностно-нормативным системам, теоретически обоснованным установкам, выработанным в результате интенсивного гносеологического поиска, создает параметры моральной практики общества и обеспечивает формирование нравственного опыта личности. Ярким примером этой функции является коррелирующая связь между Десятью Заповедями Ветхого Завета, полученными Пророком Моисеем от Бога, и принципами нравственного поведения личности, провозглашенными Иисусом Христом (ипостасью Бога) в своей Нагорной Проповеди. В этом плане заповеди «Не убей», «Не укради» трансформировались и возвысились до нравственных принципов: «Не помысли об убийстве», «Не возжелай добра соседа своего».

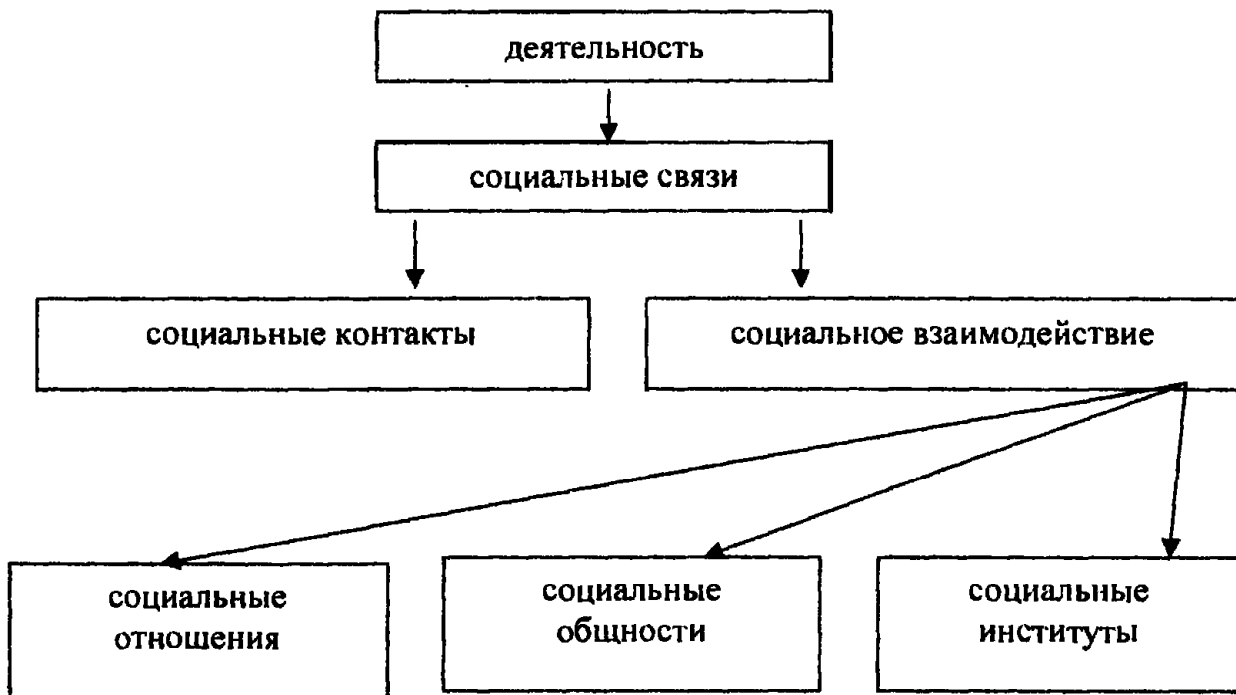
Затронув еще раз проблему соотношения морали и нравственности, необходимо показать, как эти две категории, созданные религией, выражают реальные социальные процессы и какое место они занимают в структуре социальной системы.

Формирование морали в социогенетическом и конкретно-историческом плане связано с необходимостью регулировать разнообразные аспекты социального взаимодействия, которое, собственно говоря, определяет формирование общества и является обществом:

ОБЩЕСТВО = СОЦИАЛЬНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ

Если более подробно, то, общество есть результат социальных связей, возникающих и устанавливающихся в процессе человеческой деятельности, или, как отмечал М. Вебер, поведения человека, ориентированного на другого. Схема, по которой структурируется общество (и определяется его функционирование) может быть выражена следующим образом:

⁷ Термины «категориальный императив» и «гипотетический императив» используются в соответствии с философской концепцией И. Канта. В связи с этим, необходимо обратить внимание на один достаточно важный аспект в использовании одного из этих терминов. Для И. Канта императив находится в сфере морали и имеет два вида – гипотетический и категорический. Категорический императив Канта лежит в сфере морально-нравственных ценностей и предполагает наличие безусловной необходимости в социальном поведении человека, априорные законы морали, связанные с всеобщими категориями, которыми должен руководствоваться человек. Поэтому императив нравственных поступков человека у И. Канта правильнее было бы обозначать в русском языке как «категориальный», а не «категорический». Кантовский смысл императива далек от понимания его как «решительность, безапелляционность и ультимативность», что передается термином «категорический». В то время как термин «категориальный императив» указывает и передает смысл как раз универсальных (всеобщих) категорий, определяющих нравственные установки личности.



Существенную значимость в определении общества представляет признание того факта, что в основе социальных связей и социального поведения человека лежит фактор сознания. По этой причине, безусловную ценность и интерес представляет определение российского философа Ю.В. Олейникова, в котором говорится об «обществе, как способе существования сознательных существ». В этом случае точно фиксируется источник не только социогенеза, но и последующего социального развития и совершенствования.

Исходя из схемы Деятельность – Социальные связи – Социальное взаимодействие, мораль предстает в качестве совокупности норм и требований, которые позволяют людям осуществлять совместные действия и обеспечивают их совместное проживание. Эти нормы и требования, т. е. мораль, иницируются самими людьми и объективируются в результате коллективного согласия и признания.

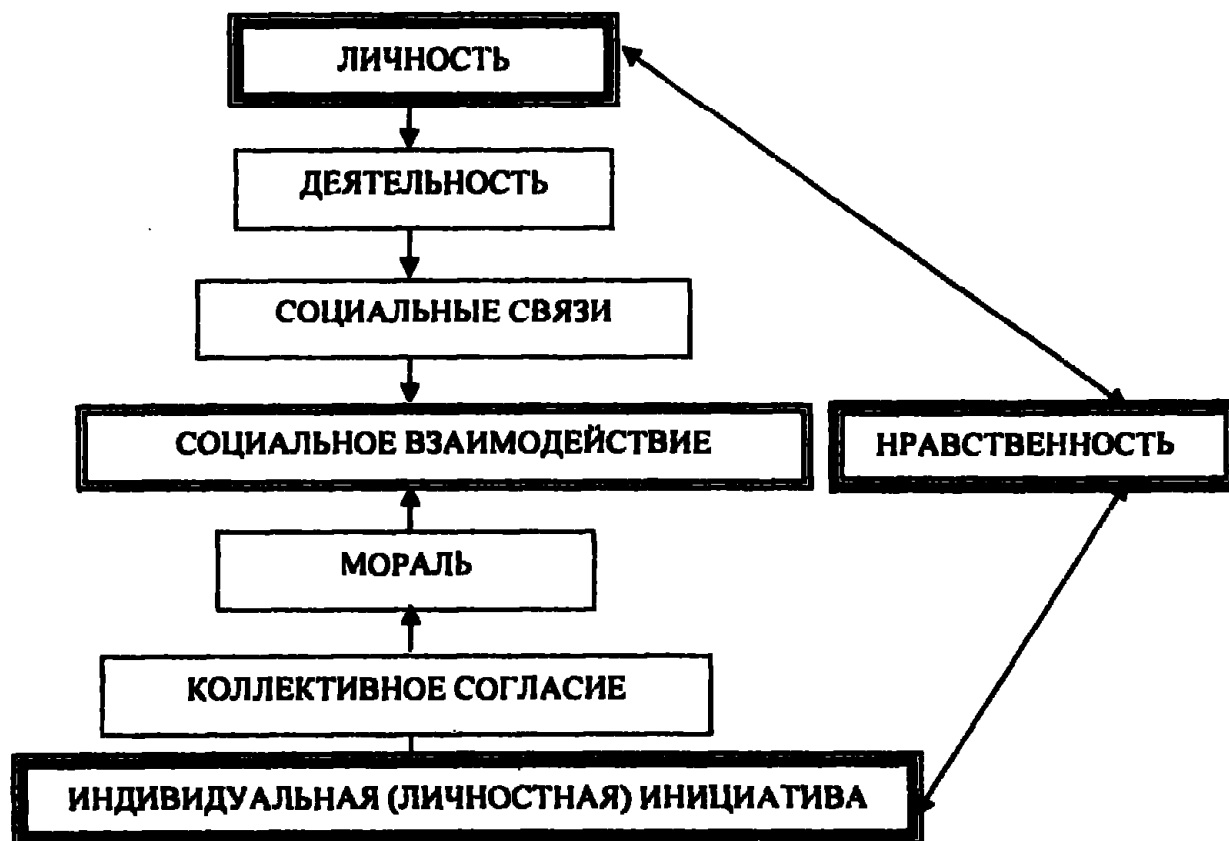
При этом, с одной стороны, мы наблюдаем процесс обоснования (или детерминации) личностными качествами:

- а) деятельностных возможностей общества и самой личности,
- б) социальных связей, устанавливающихся как результат деятельностной реализации сущностных сил личностей и, наконец,
- в) социального взаимодействия, которое требует корреляции целей и задач всех личностей, включенных в этот процесс (взаимодействия).

С другой стороны, индивидуальная инициатива, определяемая качествами личности, выводит социальные образования к коллективному согласию, которое становится условием социального сотрудничества и нормирует социальное поведение, т. е. создает мораль.

Следовательно, проблема нравственности является базисной, т. к. она лежит в сфере личностных качеств и индивидуальной инициативы.

Тогда возникает еще одна схема, передающая принципиальные аспекты и функции морали в обществе:



Следующими по значимости функциями религии в социальной жизни являются интегративная и коммуникативная функции, которые, в известном смысле, можно рассматривать как производные от компенсаторной (информационно-гносеологической) и регулятивной.

Интегративная функция религии состоит в том, что она конденсирует и концентрирует социальное поведение и деятельность индивидов, объединяя их волю, помыслы и устремления на основе общепризнанных норм и правил. Тем самым религия способствует социальной стабильности данного общества или обеспечивает становление нового.

Многочисленные исторические факты демонстрируют нам реализацию интегративной функции религии в социальной жизни. В русской истории это знаменитая битва на Куликовом поле с войском Золотой Орды, которая проходила под идеологическим знаменем Православия и с благословения Святого Сергия Радонежского. Другим примером может служить консолидация сил народа на основе православных ценностей в период польской оккупации начала XVII века или возвращение к религиозным святыням в годы Великой Отечественной войны. Еще один пример, теперь уже из еврейской истории, показывает, что как возникновение Израильско-Иудейского государства на рубеже II-I тысячелетий до н. э., так и воссоздание госу-

дарства Израиль в середине XX века проходили во многом благодаря иудейской религии.

Еще одна важная функция религии – коммуникативная – позволяет устанавливать социальные связи и взаимодействие не только внутри определенных религиозных конфессий, но и между близкими и даже не совсем близкими конфессиями. Мы знаем, что в XX веке сформировалось религиозное движение Экуменизма, ставящее перед собой цель объединения, прежде всего, христианских течений – Православия, Католицизма и Протестантизма. Но есть религиозные движения, которые возникают на «стыке» разных религиозных форм, как, например, Бахаизм, создаваемый на основе унификации христианских и мусульманских ценностей.

Другим аспектом коммуникативной функции религии является то, что верующие получают возможность устанавливать связи с Высшей Силой – Богом или Абсолютом. В этом случае коммуникативная функция проявляет себя в разнообразной культовой деятельности.

Говоря о функциях религии в обществе, нельзя оставить без внимания социологические исследования, которые были проведены известным ученым, классиком мировой социологии Максом Вебером. В своих работах «Протестантская этика и дух капитализма», «Индуизм и буддизм», «Социология религии», «Хозяйственная этика мировых религий» он показал активную роль религии в социальной жизни, ее определяющий фактор в экономическом развитии обществ разных исторических эпох.

Работа М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» хорошо известна социологам, философам и религиоведам. Действительно, в своем труде Вебер показывает и доказывает, что протестантское мировоззрение сформировалось под влиянием социальной деятельности эпохи Возрождения, основанной на принципах индивидуализма. В свою очередь, дух индивидуализма и этические принципы Протестантизма оказали решающее воздействие на становление капиталистической системы общественных отношений и социальной деятельности. Но хотелось бы обратить внимание на один весьма примечательный аспект веберовской концепции, который, может быть, даже лежит за ее пределами. Скорее всего, так оно и есть. Индивидуализм Возрождения борется и освобождается не от «религиозных оков», как это зачастую превозносится, а от институциональных ограничений социальной жизни со стороны католической Церкви. Вполне понятно, что институциональные структуры Католицизма не одно и то же, что Христианство как идеология, культура и цивилизация. В таком случае дух индивидуализма, уже по Веберу, находит именно в протестантской идеологии Христианства свое адекватное воплощение, – воплощение своих созидательных устремлений.

Анализируя ситуацию в Индии, где были распространены такие религиозные формы как Буддизм и Индуизм, Вебер ставит перед собой вопрос: «Почему мы не обнаруживаем в Индии эндогенного капитализма?» И находит ответ, когда сравнивает в этом отношении Индуизм с Протестантизмом. В то время как Протестантизм инициировал хозяйственную деятельность общества, стал рассматривать предпринимательскую активность как форму религиозного служения, Индуизм не настраивает человека на индивидуализацию своего социального поведения, устанавливает

принцип недеяния (во многом характерный и для Буддизма, перешедший в эти религии в результате интенсивных контактов с китайской культурой, от Даосизма⁸).

Анализ М. Вебера показывает, что развитие социальных функций Христианства позволило европейскому обществу совершить существенный рывок не только в экономическом и цивилизационном, но и культурном плане. В т. ч. в сфере культуры социальной организации, функционирования различных по типу деятельности социальных институтов, среди которых одними из наиболее заметных стали институты гражданского общества.

Поступило в редакцию 27 июня 2005 г.

⁸ Несмотря на то, что Конфуций критиковал принцип недеяния Лао Цзы, он сам и Конфуцианство в целом оставались в той же парадигме. «Китайская культура не ориентирует на деятельное начало, а призывает к действию, соотносимо с космическим ритмом. Творчество принадлежит Небу. Поэтому китайский мудрец говорил: «Я излагаю, а не говорю». С точки зрения Конфуция, личность получает свое содержание непосредственно от природы. Природа награждает ее талантом, и ее талант – следствие могучего творческого процесса в природе». (Машненкова Л. П. Конфуцианско-даосистский тип культуры. -- <http://www.oriental.ru/articles/culturology.shtml>)