**ОГЛАВЛЕНИЕ**

ВВЕДЕНИЕ

Глава 1 РЕЛИГИЯ КАК СПЕЦИФИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ, ЕЕ СТРУКТУРА И ФУНКЦИИ

1.1 Понятие религии

1.2 Религиозный комплекс и его компоненты

Глава 2 РЕЛИГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ

2.1 Религия и социальные изменения. Концепции К. Маркса, М. Вебера, В. Зомбарта

2.2 Социальные изменения и религия. Концептуально-методологическая схема анализа

Выводы и рекомендации

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

**ВВЕДЕНИЕ**

Религия как система мировоззрения и образ жизни сохраняет свою роль одного из ведущих регуляторов идеологических и социальных отношений в современном мире. Предсказания о смерти религии, появившиеся в эпоху Просвещения, в определенной степени осуществились только в странах Западной цивилизации. Однако страны Востока демонстрируют приверженность религиозной системе мироосмысления и привносят в социально-политический процесс стран Запада религиозный фактор.

Этот фактор в наибольшей степени проявляется в феномене международного терроризма. Следует предположить, что противопоставление богатого Севера и бедного Юга в значительной степени будет продолжаться под лозунгами борьбы религиозности и духовности Востока против материализма и бездуховности Запада.

Очевидно, что необходимость ограничения потребностей населения высокоразвитых стран, мысли, к которой пришли современные футурологи, начиная с членов Римского клуба, будет подкрепляться религиозными аргументами. Религиозная мораль как система норм, ограничивающих материальные потребности человека и переориентирующая их на его духовное развитие, вполне может быть использована с определенными коррективами в современной ситуации.

Следует отметить серьезные возможности религии в плане обеспечения устойчивого и оптимистичного самочувствия современного человека. Она способна заменить гедонистический оптимизм, не имеющий в себе прочного основания, на оптимистическое мировоззрение, утверждающего человека в исторической перспективе. Религия как способ нахождения отдельным человеком устойчивых основ своего существования сохраняет свое значение и в настоящее время.

В немалой степени религия используется современными политическими силами в России для цементирования своих идеологических платформ и более эффективного воздействия на массовое сознание. Для многих политических движений только религия является подлинным основанием объединяющей нацию идеологии.

Анализ роли религии в современном мире и ее влияния на социальные трансформации должен учитывать ее критику в Новое и Новейшее время. Идеологи Просвещения многое сделали для того, чтобы обнаружить негативные моменты религиозного мировоззрения. И результаты этой критики не могут быть отброшены. Однако эта критика должна быть скорректирована, поскольку не принесла тех результатов, которые ожидали от нее ее создатели. Нельзя не учитывать и опыт государственного атеизма в СССР. Этот опыт позволяет более критически осмысливать роль религиозного фактора в социальном развитии.

Значительные возможности религии в ее влиянии на современные социально-политические, идеологические и культурные процессы предполагают необходимость теоретического осмысления самого феномена религии, ее социального бытия и воздействия на социокультурные трансформации в целях корректировки процесса влияния религии на общественную жизнь человека. Мыслители Просвещения понимали религию как средство угнетения господствующим классом народных масс. Фактически такое же понимание характерно и для исторического материализма. Практическим выводом из такой установки является идеологическая и государственная война с религией. Исход ее вполне очевиден. Это обстоятельство требует новые теоретико-методологические предпосылки для изучения религиозного комплекса.

В отечественной социально-гуманитарной науке в советский период религия рассматривалась как неадекватное отражение существующих социально-экономических условий жизни человека. Эта теоретико-познавательная установка сохраняет свое значение и до настоящего времени. Однако, на наш взгляд, она не в полной мере позволяет оценить феномен религии и понять ее взаимодействие с социальными условиями ее бытия. Возникает необходимость изучения активной роли религии в социально-политических, экономических и культурных процессах. Этот момент взаимодействия религии и общества исследовался в большей степени западными социологами и религиоведами, нежели чем отечественными. Данное обстоятельство диктует требование произвести исследование этого аспекта взаимодействия религии и социальных систем, критически воспроизводя аргументацию западной социально-гуманитарной науки и учитывая перспективы воздействия религии на социокультурные трансформации в современной России.

**ГЛАВА 1**

**РЕЛИГИЯ КАК СПЕЦИФИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ**

**К ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ, ЕЕ СТРУКТУРА И ФУНКЦИИ**

**1.1 Понятие религии**

Рассмотрение религии как фактора социокультурных трансформаций предполагает изучение религии как социального феномена, как особой социокультурной подсистемы, находящейся в определенных отношениях с другими подсистемами. Эпоха Просвещения стала подходить к религии с позиций ее функционального назначения. Результатом такого подхода стал полный отказ от усмотрения какого-либо собственного содержания в религии, который наиболее явно выражен в марксизме. Развивая общую установку Просвещения по отношению к религии, Э. Дюркгейм предложил рассматривать религию как особый социальный институт, однако выполняющий определенные позитивные функции в обществе. Такой подход нашел дальнейшее развитие в теории Т. Парсонса. Проблема, которая здесь возникает, может быть сформулирована следующим образом: насколько собственное содержание религии может иметь функциональное для общества значение. Ответ на этот вопрос предопределяет построение и проведение реальной политики светского государства в отношении религиозных организаций.

Религия ориентирует человека на трансцендентное бытие, в то время как светские социальные подсистемы выполняют вполне очевидные, заданные общественной системой функции. Теоретическая проблема, которая имеет важное практическое значение, состоит в том, насколько религия может сохранять собственное содержание в общественной системе и насколько это содержание может быть позитивно или негативно функциональным. Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо рассмотреть собственное содержание религии как специфического отношения к действительности.

Анализ собственного содержания религии может проходить по ряду направлений. Прежде всего, важно выявить наиболее характерные констатации религии в отношении себя самой. Самосознание религии выражается в теологии, которая вносит новое понимание предмета религии по сравнению с нерефлектированным религиозным сознанием. Далее необходимо обратиться к рассмотрению содержания религии с позиций философской методологии, а также с позиций светского религиоведения, изучить подходы к религии, сформированные в религиоведении как самостоятельной научной дисциплине. Изучение данных подходов позволит выявить собственное содержание религии. Религия выступает как целый комплекс верований и действий человека. Для прояснения ее содержания наибольшее значение имеет изучение предмета религиозного сознания, предмета веры. Поэтому данная часть исследования направлена на анализ различных подходов к предмету религиозной веры с целью изучения собственного содержания религии.

Различные подходы к определению религии мы находим в современных конфессиональных и светских религиоведческих исследованиях А. Меня, В. Гараджи, М. Томпсона, И. Яблокова и других. Недостаточность теоретических средств анализа нередко приводит к попытке уйти от анализа религиозного опыта и религиозных объектов, однако без этого нельзя в полной мере понять религию как социальный институт.

Основным понятием религии, в котором выражается ее существенное содержание, является предмет веры человека – Бог, божественное существо. М. Томпсон [81, c. 383] перечисляет следующие свойства Бога: он создатель мира из ничего, вечен, всемогущ, всеведущ, трансцендентен и имманентен [81, c. 103-110]. Здесь показывается антиномичность всех качеств Бога.

Чтобы объяснить идею Бога-творца как единую причину всей действительности, необходимо объяснить способность сознания к абстрагирующей деятельности, которая позволяет рассматривать действительность как нечто одно. Рефлексивная природа сознания не может быть объяснена только теорией отражения.

Данный предмет веры в самой религии не требует никаких обоснований, он вводится непосредственно как нечто достоверное для человека. Доказательства бытия Бога суть попытки придать легитимность данного представления для мышления. Но в самой религии Бог принимается как нечто данное. Эпоха Просвещения обычно рассматривала религию как средство тиранов держать в повиновении народ, как нечто чуждое для него. Но в этом случае жрецы, выполняя волю тирана, должны были нести народу чуждые ему представления. Поэтому данные представления должны были бы быть полемичными по существу, предполагать альтернативную точку зрения. Однако первичные религиозные тексты не содержат никаких признаков этой полемичности, что говорит о том, что религия являлась адекватной формой выражения самосознания человека.

Древнейшие религиозные тексты описывают божественное существо с помощью инвариантного набора качеств: оно всемогуще, формирует действительность, создает человека и обучает его собственной человеческой деятельности, дает начатки культуры. В русском языке слово «Бог» происходит от санскритского слова «бхага» (согласно интерпретации Фасмера), которое в наибольшей степени суммирует суть данного представления. «Бхага» – это податель благ, который устраняет зависимость человека от различных обстоятельств. Блага, которые делают человека свободным, находятся во власти Бога. Обращаясь к нему, человек надеется получить их и достигнуть желаемой полноты. Следует отметить, что человек предполагает получить искомые блага не в процессе своей обычной трудовой деятельности, например, занимаясь земледелием или скотоводством. В реальной жизни человек сам производит необходимые блага, но в религии он вводит представление, обозначающее некоторую личность, которая имеет в своем распоряжении все блага и на которую он может определенным образом воздействовать. В чем смысл этой операции?

Марксистская традиция исходит из положения, что неразвитость производительных сил вела к тому, что человек не мог удовлетворять свои необходимые потребности и поэтому вынужден был создавать вымышленное представление о божественной сущности, которое могло восполнить данный недостаток. Однако не ясно, почему человек создает представление о Боге вместо того, чтобы искать способы повышать эффективность своей трудовой практики. Кроме того, недостаток предметов потребления не является абсолютным. Совершенно не очевидно, что обязательно рассматривать данный недостаток как недостаток, можно рассматривать его и как норму. В последнем случае нет никакой необходимости в введении нового представления. Наконец, совершенно не ясно, как введение нового представления может реально увеличить требуемые блага. Скорее, это операция сознания уводит человека от решения реальной проблемы, чем приближает его к ее разрешению.

На наш взгляд, формирование представления о божественной сущности обусловлено непосредственно не недостатком материальных благ. Собственно трудно вообразить ситуацию, в которой человек не будет в чем-либо нуждаться. Даже материальные состояния, превышающие всякие границы воображения, не пресыщают человека, наглядным примером чего являются приобретения известного российского олигарха. Поэтому обоснованно предположить, что, принимая представление о божественной сущности, человек стремился не достичь полного материального достатка, а хотел достичь состояния свободы, которая выводит его за границы зависимости от материальных благ.

Божественная сущность как податель благ может, конечно, пониматься как податель материальных благ. Но эти блага неисчерпаемы и не могут принести человеку полной независимости от меняющихся обстоятельств. Следует предположить, что представление о божественной сущности не столько было направлено на приобретение недостающих благ человеком, сколько на достижение сознания завершенности, осуществленности человека, выражающееся в чувстве полной удовлетворенности. Собственно, обращение к божественной сущности предполагало, что человек получает то, в чем он нуждается. Если бы божественное существо обладало бы ограниченным набором благ, его можно было понять как представление о реальном человеке, в распоряжении которого эти блага находятся. Но «бхага» есть податель всех благ для всех людей, его возможности неограниченны. Создать такое представление человек может только тогда, когда он имеет потребности, которые невозможно удовлетворить отдельными материальными благами, потребности, которые являются универсальными. Речь идет о потребностях человеческой природы, которые не могут быть удовлетворены произведенными им материальными благами. Человек не только приобретает материальные блага, чтобы удовлетворить свои физиологические потребности. Он стремится также идеализировать всю действительность, устранить ее противостояние себе посредством ее познания, выражения в системе знания.

Задачу, которую человек решает, можно выразить следующим образом: он стремится удовлетворить свои необходимые материальные потребности, устранить свое противостояние окружающей действительности посредством ее познания. Чтобы устранить противостояние действительности в целом, ее необходимо познать как целое, свести к общему виду, к некоторому единству. Далее человек находит это единство действительности в себе самом, ибо он является его частью и его создателем как творцом данной системы мироосмысления. Последующая задача – придать этой системе мироосмысления объективный характер, сделать ее достоянием сообщества, реальностью, коллективным представлением.

Очевидно, что стремление человека удовлетворить свои материальные потребности не может само по себе приводить к появлению представления о божестве. Божество – это всеобщая сила, стоящая за многими единичными явлениями. Это податель всех благ, а не только зерна или скота. Божество формирует действительность, создает вселенную. Эта абстракция всей действительности. Эта абстракция не нужна, если человеку не хватает еды или жилища. Эта абстракция предполагает выход за непосредственные материальные потребности. Вводя ее, человек удовлетворяет не свое стремление к полноте материальных благ, прежде всего, а стремление к своей полной самореализации. Идея божества как представления о всей действительности, о внутренней силе, которая скрывается в ней и ею управляет, выражает собственную природу человека. Эта природа проявляется в возможности человека абстрагироваться от наличного многообразия предметов и явлений и сведении их к простоте, единству. Сворачивая многообразие действительности в представлении единства, человек устраняет противостояние действительности самому себе (поскольку он сам совершил это сворачивание и достижение единства) и достигает сознания своей свободы. Это сознание он стремится сделать объективным, осуществить в своей практической деятельности.

Ход наших рассуждений приводит нас к выводу, что представление о божестве выражает природу человека, которая состоит в свободе, стремлении выйти за любые границы. Первоначально свобода осознается как независимость от отдельных материальных благ. Но поскольку выявляется бесконечное число этих благ, человек начинает рассматривать их как модификации действительности. Представляя все блага как проявления одной действительности, он абстрагируется от конкретных благ, становится от них независимым. Идея единства действительности возникает в процессе его собственной деятельности как ее результат. Заменяя все многообразие явлений действительности одним представлением, человек освобождается от зависимости, от этого многообразия. Он находит в себе (вначале в проецируемом во вне виде) основание устойчивости и свободы. Способность человека абстрагироваться от многообразия явлений, находить в себе устойчивое тождественное содержание, поглощающее все противоречия и нестроения, и представляется человеком как божество, «бхага». Податель благ есть податель сознания нерушимости, неизменности, независимости от обстоятельств, свободы. Собственно представление о божестве – это сознание человеком того, что он в себе свободен и обладает полнотой бытия.

Представление о божестве показывает, что человек посредством него устраняет свою зависимость от многообразия вещей (сводя их к единству), находит твердое основание своей преходящей индивидуальности. Эти представления о себе самом человек выражает в виде знания о некоторой другой сущности, о боге. Фейербах называет это представление объективированной сущностью человека. С этим следует согласиться. Однако недостатками подхода Фейербаха являются: во-первых, акцент на отдельных качествах природы человека (разуме, чувствах), а не ее универсальном характере, проявляющемся в представлении о Боге, а во-вторых, акцент на объективации этой природы человека. Последнее обстоятельство позволяет думать, что объективация есть незрелый способ человеческого мышления, который должен быть преодолен, а объект веры имеет чисто субъективное содержание. Правильнее, однако, объективацию понимать как необходимый способ человеческого осмысления своей собственной природы. Иначе возможно предположение, что объективация безотносительна к самой действительности, описывает только человека, а не мир, в котором он действует. Здесь проявляются кантианские посылки философии Фейербаха. В действительности абстрагирующая деятельность человека не есть что-то противостоящее действительности как таковой. Эту деятельность нужно понимать как выражение закономерностей развития самой действительности. Поэтому универсальность божества есть демонстрация не только универсальности человеческой природы, но и универсальности всей действительности. Сознание человека не выражает ничего, что не было присуще действительности.

Представление о божестве возникает в результате абстрагирующей деятельности человека, которая воспроизводит его материально-практи-ческую деятельность. Поэтому предпосылки этого представления находятся в самой действительности. Другими словами, то, что человек приходит к идее единства всей действительности, есть лишь выражение природы этой действительности, которая по своей сути обладает этим качеством единства. Представление о боге есть представление о единстве действительности. Делая его предметом своего сознания, человек уходит от сознания многообразия явлений действительности, пробуждает в себе свою природу как целостного свободного существа и достигает чувства своей завершенности и полноты. Следовательно, «бхага» как податель благ есть представление, с помощью которого человек пробуждает свою внутреннюю, скрытую в обыденной действительности природу и достигает чувства свободы. Податель благ есть, таким образом, средство актуализации целостности человеческого существа, воспринимаемое им в чувстве свободы и завершенности.

Проведя эту экспликацию идеи божества, мы пока оставляем в стороне многие вопросы, которые возникают здесь. В частности, вопросы о том, насколько эта идея выражает действительную природу окружающей человека действительности, в каких формах она может представляться и т.п. Для нас важно выяснить принципиальную характеристику этой идеи, которую мы видим в том, что она выражает целостную природу человека. Целостность – это устойчивость, тождественность, сохраняющая себя в изменяемых состояниях, основа стабильности и свободы.

Если обратиться к материалу, фиксирующему природу религиозного сознания, к древнейшим текстам, можно увидеть, что они дают только нарративное описание деяний божества, но не представляют его свойства. Природа божества описывается в религиозных памятниках, которые лежат в основе учения крупнейших религиозных направлений нашего времени: индуизма, иудаизма, зороастризма. В этих текстах, кроме воспроизведения нарративного материала, уже содержатся результаты рефлексии. Божество предстает как бесконечное сознательное существо, творящее мир и управляющее им. Насколько эти качества совместимы с пониманием божества как выражением целостности человеческой природы?

Прежде всего, отметим, что божество имеет качества, которые тождественны человеческим. Например, бог есть дух, каковым является и человек. Собственно, отличие бога от человека заключается в том, что человек ограничен, тогда как божество бесконечно. Это наиболее выпукло проявляется в том, что божество понимается как творящее мир. В этом действии мы можем выделить то, что бог и мир понимается религиозным сознанием как нечто разное. Бог выше мира, он творит последний, что делает мир зависимым от божества. Если мир как материальное явление – произведение божества, то само божество имеет другую, нематериальную форму. Иначе существовало бы два мира. Но бог иномирен, имеет другую природу, которая обозначается представлением духа. Рационально понять это качество божества можно лишь таким образом. Творение мира богом – это указание на то, что мир несамостоятелен, подчинен высшей причине, которая выступает в качестве начала управления и порядка. Это реально означает, что мир как многообразие вещей не имеет самостоятельного значения для человека, не имеет цели в самом себе и выступает для человека средством, которое он использует для самоосуществления. Такая установка противоположна установке обыденного сознания, которое рассматривает себя только как несамостоятельную модификацию действительности. Но религия не совпадает с обыденным сознанием, она выходит за его пределы.

Могущество бога проявляется в его способности преодолевать любое препятствие, любое сопротивление. Оно является выражением способности человека преодолевать отчужденность действительности и подчинять ее себе посредством ее познания, которое начинается с усмотрения целостности действительности, выявления в ней тождественного основания.

Божество бесконечно, это свойство описывает природу человека как целостную, преодолевающую всякую ограниченность.

Наиболее сложно понять божество как творящее всю действительность. Это свойство подчеркивает запредельность божества, его иномирность (Бог есть дух), что рационально можно понять как то, что целостность существует как таковая только в сознании, посредством сознания. Целостность как основа многообразия действительности не совпадает с этим многообразием непосредственно, но выступает в качестве связующей нити изменений явлений, которая выражается в определенной закономерности. Когда религия утверждает, что бог творит мир, она указывает, что мир как целое обладает некоторыми едиными закономерностями развития, без понимания которых нельзя оказывать регулирующее воздействие на действительность. Следовательно, иномирность Бога подчеркивает, что он обретается только в сознании, которое выявляет закономерности многообразия явлений. Далее подчеркивается несамостоятельность мира, что следует понимать как его подчиненность по значимости по отношению к духовному миру. Указанные характеристики божества, которые мы находим в самом религиозном сознании, показывают, что они не противоречат первоначально определенных нами в процессе исследования.

Обратимся теперь к рассмотрению идеи божества в религиоведении. Для понимания этого представления используется понятие сверхъестественного. Оно возникает в эпоху Просвещения как рефлексия на находящуюся в процессе секуляризации религию.

Понятие сверхъестественного у Фейербаха приобретает характер природы человека – это объективация его сущности.

Развернутое исследование этого понятия на базе марксистской методологии провел Д. Угринович [84]. Он понимает сверхъестественное как то, что выходит за границы естественных отношений. Последние характеризуются детерминизмом. Следовательно, сверхъестественное – это недетерминированное бытие, не имеющее причин в действительности.

Этот подход развивает Н. Капустин [39], который определяет сверхъестественное как отношение естественных вещей, но рассмотренное в неестественных отношениях.

Независимо от исследовательской установки этот подход требует отличать естественное от неестественного. Как возникает понятие о сверхъестественном? Указывается, что это понятие описывает предмет, который не описывается действительными отношениями естественного мира. Его необходимо рассматривать как несуществующий. Но если он не существует в реальности, а есть результат деятельности сознания человека, то необходимо признать, что сознание обладает свойством порождать идеи, не зависящие от детерминированных отношений действительности. Это возможно, если само сознание в определенной степени не детерминировано реальной действительностью, обладает качествами, которые присущи только ему и не зависят от внешней реальности.

Понимание возможного здесь противоречия приводит к необходимости находить внешний источник идеи сверхъестественного. Так, Ф. Энгельс рассматривает сверхъестественное как отражение в голове человека (в его сознании) выходящих из-под его контроля социальных сил, которые поэтому он не может адекватно осмыслить [97]. В этом случае момент сверхъестественности есть выражение того, что продуцирующий его предмет не понят человеком. Но тогда остается не объясненным следующее обстоятельство. Почему непознанный предмет получает характеристику сверхъестественного, то есть запредельного для этой действительности? Даже если признать, что понятие о сверхъестественном продуцируется внешней действительностью, то поскольку данный подход не признает само сверхъестественное реальным, в качестве следствия необходимо принять, что данное представление возникает в голове человека и что сознание человека обладает свойствами, которые не детерминируются внешней действительностью.

Собственно в таком допущении нет ничего недопустимого. Любой предмет и любое явление может рассматриваться в двух аспектах: как зависимое и детерминированное внешней средой и как самостоятельное независимое бытие. Если предмет целиком детерминирован внешней действительностью, то он не имеет собственных характеристик и сливается с этой средой. Но существенные особенности предмета являются его собственными характеристиками, сохраняющими его индивидуальность. Так, любое растение определяется внешней средой, заимствует минеральные вещества, воду и солнечный свет для фотосинтеза. Но в то же время способ существования растения не зависит от среды, не находится в этой среде, а есть собственное его качество. Такой же подход верен и в отношении сознания. Сознание зависит по своему содержанию от внешней среды, отражает его. Но способ работы сознания с этим содержанием не находится во внешней среде, а есть собственное качество сознания. В частности, собственным качеством сознания является рефлексия, способность абстрагирования, освобождения материала восприятия от многообразия и сохранения в нем только существенных свойств. Конечно, эта специфическая деятельность сознания в какой-то степени присуща живой природе вообще, но в полной мере она проявляется только в деятельности сознания.

Понятие сверхъестественного опирается на теорию идеального. Следует отметить, что теория идеального, которая разрабатывается в рамках теории отражения, не позволяет в полной мере объяснить предмет религиозной веры. Теория идеального и теория отражения, разрабатывались такими отечественными исследователями, как Ильенков и Дубровский. Ее современное воспроизведение представляют работы Д. Пивоварова и К. Любутина [49]. Подход Пивоварова и Любутина не преодолевает характерное для теории отражения абстрактное утверждение первичности материального по отношению к идеальному и разрыв материального и идеального, который вытекает из того, что материя, якобы, не нуждается в идеальном для своего существования [49, c. 10]. Мы, однако, исходим из того, что всеобщее – не результат отражения единичного предмета, а проявление природы сознания в конкретном материале. Предмет не есть что-то принципиально отличное от сознания, некоторая другая реальность. Это по существу способ бытия сознания (ибо предмета в его этой определенной данности нет вне сознания), также как и сознание – способ бытия предмета.

Применительно к рассматриваемым проблемам эти утверждения позволяют прийти к следующим выводам. Понятие о сверхъестественном формируется сознанием. В процессе его формирования на первый план выступает не отражательная функция сознания, а его способность к рефлексии, к целостному восприятию действительности. Эта сторона сознания исследовалась Т.П. Матяш в работе «Сознание как целостность и рефлексия».

По своему содержанию понятие сверхъестественного обозначает реальность, не подчиненную детерминированным отношениям действительности, выходящую за их пределы. Наиболее ясно это проявляется в представлении о Боге, творящем вселенную. Если вводится идея причины всего действительного мира, то она может быть только результатом абстрагирующей деятельности сознания, воспринимающего весь мир как нечто целое, усматривающего в нем определенный недостаток и устраняющее этот недостаток с помощью представления о более совершенной реальности – творце мира. Понятие творца мира может быть получено только в результате абстрагирования от всего материала сознания, но мир природы вовсе не требует от сознания человека абстрагироваться от него. Это проявление собственной природы сознания. Сознание продуцирует себя в восприятии действительности как целой, взаимосвязанной, которое достигается посредством последовательного абстрагирования от всего многообразия восприятия. Это движение абстрагирования определяется стремлением сознания человека быть свободным от внешней действительности, которая выступает перед ними как необходимость. Эта действительность распадается на различные элементы, которые противоречат друг другу, хаотично изменяются и не позволяют человеку в полной мере управлять ими. Это заставляет человека искать их самое общее содержание, которое позволило бы управлять движением явлений, среди которых он существует. В поисках всеобщей основы многообразия вещей человек приходит к идее мира как целостности. В его распоряжении оказываются два всеобщих восприятия: мир как целое, который тождествен и стабилен, и многообразие вещей, которые несут начало нестабильности. Поскольку устремление к полной стабильности есть сущностная характеристика человека, он понятие мира как целого противопоставляет понятию мира как многообразия в качестве причины стабильности в этом многообразии. Стабильность есть высшая цель человеческого действия, поэтому она и понимается как «бхага», податель блага, высшая причина стабильности и порядка, рассматривается как причина вселенной под именем Бога. Таким образом, мы считаем, что понятие сверхъестественного – это способ реального восприятия мира как целого. Противопоставление сверхъестественного и естественного обозначает реальное несовпадение мира как хаотичного многообразия и мира как целого, которое человек стремится преодолеть.

На наш взгляд, именно такое понимание природы сверхъестественного позволяет объяснить его в рамках научной теории. Сверхъестественное – это восприятие мира как целого, которое выражает собственную природу сознания и определенную ступень познания действительности. На этой ступени восприятие целостности еще не достигает конкретности, поскольку скрывается многообразием материала чувственных восприятий. Только в ходе развития культуры это восприятие целостности начинает пониматься как понятие и приводит к появлению собственно философского мышления.

Указывая на рациональное основание представления о сверхъестественном, мы должны рассмотреть вопрос, насколько данное восприятие мира как целое является объективным. В самом деле, является ли восприятие мира как целого только действием нашего сознания или оно выражает существенные отношения самой действительности? В истории философии эту проблему выявления объективности содержания решали с разных позиций. Кант решал ее в рамках трансцендентального идеализма, проводя дедукцию категорий. В философии Канта исключается возможность теоретического обоснования объективности божественной сущности. С других позиций к этому выводу приходит и Л. Фейербах. В материалистической традиции эта проблема решалась посредством обращения к практике. Как писал В. Ленин, человеческая практика обусловливает объективность человеческого знания («Философские тетради»). Специально не занимаясь данной проблемой, укажем, что сама постановка проблемы объективности человеческого знания указывает на то, что знание человека относительно автономно, представляет из себя относительно самостоятельную сферу действительности. В то же время очевидно, что сознание человека является частью действительного мира и в этом отношении не противостоит ему безусловно. Другими словами, развитие сознания – это продолжение развития объективной действительности, поэтому мы не можем рассматривать содержание сознания как нечто произвольное и не имеющее действительного содержания. Поэтому нет оснований утверждать, что понимание мира как целого является только продуктом сознания и не характеризует саму действительность.

Само сознание есть выход мира за пределы самого себя, ибо оно состоит в том, что сознательный человек как часть действительности противопоставляет миру себя, воспринимая его как нечто одно. Воспринимая мир как некоторый предмет, человек противопоставляет себя действительности, выходит за ее границы. Конечно, этот выход за пределы действительности есть выход только за границы отдельных предметов, но в то же время это вхождение в их внутреннее содержание, в закономерности, обеспечивающие их взаимосвязь и взаимодействие. Мы придерживаемся той точки зрения, что сознание, воспринимая мир как целое, постигает его внутренние существенные характеристики, а не находится в мире своей фантазии. Само абстрагирование, которое проводит сознание, выполняется по проверяемой обоснованной процедуре, а результат его используется при формулировке исследованных закономерностей, которые могут быть проверены практически. В любом случае, следует констатировать, что сознание, воспринимая мир, находится с ним в непосредственном отношении, выступает частью целого, моментами которого являются субъект и объект. Поэтому, противостоя миру как представленному множеством объектов в качестве некоторой целостности, сознание справедливо усматривает эту целостность и в самой действительности. Иными словами, восприятие мира как целого не может быть собственным восприятием сознания, но является фактом, выражающим качество самой действительности.

Изучение проблемы приводит к выводу, что рациональным содержанием представления о сверхъестественном является понимание мира как целого, целостности, взаимосвязанной действительности. Если выразить этот вывод более определенно, следует сказать, что смысл представления о сверхъестественном – это представление мира в модусе бытия. Бытие как категория философии используется для обозначения действительности как таковой. Бытие является философской категорией, и может возникнуть опасение, что таким образом стирается различие между религиозным и философским сознанием. Однако различие между ними не устраняется, но, наоборот, выявляется более определенно. Покажем это.

Всякая религия отличается своим представлением о сверхъестественном. Это представление указывает на некую реальность, которая не подчиняется закономерностям воспринимаемого человеком объективного мира. Следует, однако, иметь в виду, что объективность мира не является некоторой предпосылкой познания. Это тоже установка познания, которая формируется в результате развития человеческого познания. Объективный мир – это мир каждодневной человеческой практики, выполняемой по рутинным, являющимся общепринятыми, правилам. Сверхъестественное – это то, что меняет обычное течение и взаимосвязь вещей в соответствии с новой взаимосвязью, выражающей устремления человека к свободе. Большим искушением является стремление признать эту новую взаимосвязь некоторой фантазией, иллюзией. Эта ненаучная точка зрения поддерживается некоторыми идеологическими предпосылками. Но задача научного исследования состоит в том, чтобы обнаружить закономерности в этой новой взаимосвязи, ибо мир человеческого сознания нельзя рассматривать как нечто произвольное, не имеющее внутренних законов.

Представление о сверхъестественном показывает, что течение вещей должно соответствовать потребностям человека, не порабощать его, а делать его свободным. Но эта предпосылка выполнима только тогда, когда внешний мир по своей сути не противостоит человеку, един с ним по своему содержанию. Абстрагируясь от многообразия вещей и приходя к представлению о мире как целом, человек совершает движение своего сознания, которое одновременно выявляет и тождественное содержание действительности. Представление о целостности мира есть представление, которое указывает на тождественную основу человека и внешней действительности и позволяет устранить противопоставление мира вещей человеку, обеспечивая его свободу.

Благодаря представлению о мире как целом человек достигает возможности признать свое сущностное тождество с окружающей действительностью и реально устранить противостоящее ему многообразие вещей, чтобы почувствовать себя свободным. Представление о мире как о целом наиболее рационально человек выражает в рамках философского понятия бытия. Однако, как мы считаем, религиозное представление о Боге является той ступенью человеческого познания, которая подготавливает идею бытия. Представление о Боге как о единственной причине вселенной, которая задает смысл и направление развития мира, по своему содержанию совпадает с идеей бытия. Но между ними есть и существенное различие, которое также четко необходимо видеть. Действительно, понятие бытия вполне рационально, не противостоит научному знанию и обыденному опыту человека, но представление о Боге нарушает привычный человеку ход вещей, нередко отвергает все познанные им рациональным образом закономерности. Особенности этого представления тем не менее могут быть вполне объяснены рациональным способом.

Представление о Боге устраняет внеположенность мира человеку, с помощью этого представления человек достигает своей осуществленности, свободы. Бог как податель благ реализует потребности человека в вещах и внутренней устойчивости. Однако способ действия божественной сущности, как он представляется в религии, нарушает обычный ритм человеческой деятельности и обычный, естественный ход вещей. Почему человек допускает возможность такого нарушения? Отвечая на этот вопрос, отметим, прежде всего, что возможность такого допущения основывается на том, что принимается неразрывность связи внешней действительности и самого человека, благодаря которой человек и может выставлять требование быть свободным, не связанным принуждением со стороны внешней действительности.

Вторжение Бога в человеческую действительность с целью сделать человека свободным рассматривается религиозным сознанием как нарушение обычного хода вещей. Рационально признать такое представление можно только тогда, когда мы допустим, что оно описывает вполне реальный и достоверный факт, но использует для этого описания неадекватные средства. Иначе мы должны считать, что это представление фантастично и допустить реальность, которую научное мышление не может прояснить.

Какую реальность может описывать представление о сверхъестественном, так чтобы она была достоверной для человека? На наш взгляд, такой реальностью может быть внутреннее состояние сознания, которое пришло к представлению о целостности действительности. Мы не можем согласиться с Е. Торчиновым [8], что религиозное сознание воспроизводит сферу бессознательного. Такой подход не принимает во внимание абстрагирующую природу сознания.

Обыденное сознание замкнуто различными фрагментами реальности. Наталкиваясь, на границы фрагмента реальности, сознание испытывает ощущение несвободы, которое оно пытается преодолеть. В представлении о мире как целом сознание выходит за границы всякой фрагментированной действительности, усматривает свою тождественность с этой действительностью и получает достоверное ощущение своей независимости от фрагментированной действительности, которое переживается как чувство свободы. Этот прорыв за границы фрагментированного мира человек описывает с помощью представления о Боге, которое предстает как тождественность и целостность. Сформировав представление о Боге, человек находит, что оно противоречит многообразию его внутренних и внешних восприятий. На этой точке его познания мир многообразных восприятий, а не мир научных понятий, остается существенным содержанием его сознания. Поэтому действенность данного представления он может усмотреть только в его воздействии на многообразное содержание его восприятий. Однако фрагментированный мир восприятий и понятие целостности оказываются принципиально иномерными. Вынужденный наполнять представление о сверхъестественном тем содержанием, которое человеку в наибольшей степени доступно и обычно, он и продуцирует представления, которые искажают обычный ход вещей. Так возникает представление о солнце, которое останавливает свое движение. Рациональный смысл данного представления заключается в том, что посредством него человек утверждает свое совпадение с внешней действительностью и свою свободу. Но поскольку это совпадение утверждается на фрагментированном материале его представлений, оно и принимает вид, противоречащий обыденному сознанию.

Таким образом, представление о сверхъестественном – это наложение представления о целостности действительности на материал обыденного сознания, наложение, которое достигается непосредственно, без необходимых познавательных процедур, устраняющих иномерность, несоизмеримость этих представлений. В силу данных обстоятельств, представление о сверхъестественном описывает внутренний мир сознания человека, но поскольку основывается на объективном понятии о целостности объективного мира, проецируется религиозным сознанием во вне, объективируется. Таковы когнитивные корни представления о сверхъестественном.

Для демонстрации действия сверхъестественного религия избирает вполне конкретные наглядные представления, как, например, в одном эпизоде Библии говорится об остановке солнца. Что этим обстоятельством говорит религиозное сознание? Если обратиться к религиозным чудесам, то легко видеть, что речь идет о противоречии наиболее обыденным каждодневным рутинным взаимосвязям вещей. Остановка солнца, осушение моря, всплытие топора, воскрешение мертвого – это события, которые переворачивают точку зрения обычного сознания, показывают ему возможность устранения необходимости, которая стала для него привычной. Беря эти чудеса, наиболее зримо отрицающие привычный мир обыденного сознания, религия показывает, что мир необходимости преодолим в принципе, что человек может достичь действительной свободы от него. Эта свобода достигается обращением сознания на целостность действительности, на ее всеобщее содержание. Что реально сознание получает, когда обращается к этому представлению целостности бытия? Оно опознает свою рефлексивную природу, которая позволяет рассматривать себя за границами внешней необходимости. Такая концентрация сознания помогает человеку осознать себя независимым от конкретных обстоятельств, осмыслить их объективно и овладеть условиями своего существования.

Усмотрение своей внутренней свободы представлено в данном эпизоде Библии в факте остановки солнца. Поскольку никто никогда не был свидетелем этого факта, следует сделать вывод, что данный факт описывает не внешнюю действительность, а внутренний мир человека. Это означает, что религиозное представление по своей форме не совпадает со своим содержанием. По своему содержанию оно представляет человека как внутренне свободное существо, но форма этого представления такова, что описывает нарушение необходимой связи вещей объективного мира. То, что внутренняя свобода человека демонстрируется на вещах объективного мира, означает, что эта свобода рассматривается как объективная характеристика человека. Но то, что речь идет о светиле, которое останавливает свой ход, говорит о дальнейших характеристиках внутреннего мира человека.

Введение представления о Боге вызывается фрагментированностью сознания человека, которое вынуждено переходить от одного ограниченного состояния (замыкающегося на конкретное эмпирическое явление) к другому и испытывать при этом негативные чувства, поскольку данный переход происходит для него принудительно. Смена фрагментированных моментов сознания человека устраняет его тождественность и устойчивость и является источником негативных эмоций. Для устранения этой смены человек использует представление о Боге.

Таким образом, фрагментированные состояния сознания – это те негативные его элементы, которые делают человека несвободным и которые человек пытается связать в одно целое. Поиск целостного представления, которое станет основанием для всех моментов сознания, в библейском рассказе выражено как уничтожение врагов Израиля, то есть уничтожение отдельности моментов сознания, которая (отдельность) не позволяет управлять ими и быть человеку свободным. Отдельность моментов опыта человека описывается как враг Израиля, а победа над ними достигается с помощью остановки солнца, в котором следует видеть достижение самого целостного представления о бытии. Речь, следовательно, идет не о связывании отдельных моментов опыта человека в целостность, которое бесконечно продолжается и никогда не достигает результата. Нет, здесь действие человека достигает своей цели как основания целостности этих моментов, как свободы, которая и символизируется в представлении об остановке солнца.

Таким образом, анализ конкретного религиозного представления о чуде, проявлении сверхъестественного показывает, что оно утверждает только достижение во внутреннем мире человека основания целостности его восприятий, целостности его сознания, которая одновременно является и характеристикой внешней действительности. Подлинное содержание представления о сверхъестественном – это не реальное нарушение природной необходимости, а достижение в мире сознания человека представления о целостности внутреннего и внешнего мира. Особенность религиозного сознания, как отмечалось выше, состоит как раз в неадекватном выражении процесса сознания человека, которое и приводит к появлению того, что называют чудом. Содержание чуда – это достижение сознанием достоверности представления о целостности действительности, которое выражается не с помощью понятий, а с помощью чувственных представлений. Последнее обстоятельство и приводит к тому, что чудо оказывается противостоящим естественному ходу вещей.

Здесь следует отметить, что собственно для религиозного сознания факт его определенной неадекватности остается скрытым. В чуде остановки хода солнца оно усматривает именно остановку солнца на небесном своде, а не что-либо иное. Это обстоятельство говорит о том, что религиозное сознание, которое не знает себя, не является адекватным познанием. Эта неадекватность познания в религии имеет определенный смысл. Разделяя мир на две части – самобытие и преходящее бытие – религиозное сознание рассматривает самобытие как сущность мира вообще и цель своих действий. Следовательно, выдвигается цель человеческой деятельности как достижение сбалансированности всех фрагментов его опыта, а сама фрагментированность рассматривается как преодолимая. Разделение мира на два мира указывает на двойственность бытия человека и необходимость преодоления этой двойственности не только в одном конкретном случае, но во всем содержании опыта человека. При этом целостность принимается как смыслосодержащее и целеполагающее бытие, противостоящее хаосу фрагментов опыта человека.

Особенность религиозного сознания состоит в том, что оно принимает в качестве цели человеческой деятельности осуществление свободы человека посредством овладения внешней и внутренней действительностью. Средство достижения этой свободы – идея Бога как бытие, которое содержит в себе внешний и внутренний мир в их целостности. Это целостное бытие является целью человеческих устремлений, которым противостоит реальная фрагментированность его опыта, подлежащая упорядочиванию. Целостность и фрагментарность – это противоположности, которые религиозное сознание воспроизводит как противоположность божественной сущности и мира, преодолеваемой в чуде. Последнее является синтезом двух реальностей, вхождением целостности в мир фрагментарности. В представлении чуда религиозное сознание выражает реальную противоположность целого, не сводимого к частям, и частичного, а также преодоление этой противоположности через выявление опосредствующих моментов.

Проведенное нами рассмотрение природы религиозного сознания показывает, что оно является осуществлением собственной природы сознания, а не каким-то фантастическим отражением реальности. Понятие фантастического отражения искажает понимание религиозного сознания и препятствует его научному исследованию. Религиозное сознание постигает мир как целое в представлении о Боге. И это представление является вполне рациональным по своей сути. Но это рациональное представление выражено в особенной форме, которая противоречит обыденному восприятию и научному мышлению. В границах религии представление о целостности действительности как основании свободы человека непосредственно распространяется на вполне конкретно эмпирические обстоятельства, что подрывает обыденное сознание. Это распространение имеет свой смысл, оно указывает, что фрагментарность опыта человека должна быть устранена, и он должен быть приведен в систему. Таким образом задается цель действия. Но средства действия еще в полной мере не осознаны, поэтому признается возможность непосредственного проявления целостности в данном фрагменте человеческого опыта. Это обстоятельство указывает на незавершенность познавательного процесса в рамках религиозного сознания. Поскольку эта незавершенность не осмысливается, принимается за завершенность, она и приводит к искажению обыденного опыта, к представлению о чуде.

В заключении отметим, что предмет религиозного сознания – это мир как целое. Он является и предметом философии, которая постигает его в категории бытия. Религия использует для этого представление о Боге. Однако религия, имея вполне рациональное содержание, не находит ему адекватной формы, закрывая его эмпирическими фрагментарными представлениями.

Особенности религиозного сознания позволяют предварительно отметить его роль в общественной жизни человека. Идея бога ориентирует человека на достижение состояния свободы, устранение всех противоречий его внутреннего и внешнего мира, а поэтому и на достижение социальной гармонии. Поскольку эта идея непосредственно применяется к фрагментированной, противоречивой реальности, она может порождать фанатизм, стремление изменить реальные отношения чуждыми им средствами. Таким образом, религия может выполнять и роль социального примирителя, и роль провокатора социальных разделений и борьбы.

Следует также указать, что понимание религии как фактора социокультурных изменений невозможно без исследования ее природы. Специфика религии как особой формы мировоззрения проявляется в идее сверхъестественного. Как мы показали, сверхъестественное – максимальная всеобщность, максимальная универсальность, которая формируется человеком в сознании в виде представлений и понятий. Поскольку само сознание – это форма бытия действительности, то всеобщность следует понимать и как внутреннее качество предмета, существующего независимо от человека, воссозданное человеком путем абстрагирования и не имеющее чувственного единичного существования. Всеобщность объективна, но постигается только через деятельность сознания. Всеобщность не есть отражение единичных качеств предмета. Она формируется сознанием, поскольку сознание изначально всеобще как таковое.

**1.2 Религиозный комплекс и его компоненты**

Религия в обществе существует в совокупности своих элементов как религиозный комплекс. Различные подходы к пониманию религиозного комплекса мы находим у Гегеля, Г. Зиммеля, М. Вебера, И.Н. Яблокова, В.И. Гараджи. В качестве его элементов выделяют идею Абсолюта, религиозное сознание, культ, общину, по-разному трактуя их соотношение и функции.

Основываясь на социологии религии Т. Парсонса, В.И. Гараджа выделяет следующие элементы религиозного комплекса: общность верующих, верования и мифы, ритуальное поведение, общие символы [23, c. 48].

Религия как особая подсистема общества (религиозный комплекс) имеет свою специфику в отношении других подсистем и системы в целом. Эта специфика определяется тем, что религия стремится к реализации полноты бытия человека и устранению всех конфликтов – мира и человека, человека и общества, человека и предельной ценности. Общество и религия – это мирское и сакральное, будни и праздник, обыденное и полнота осуществленности. Религиозный комплекс характеризуется стремлением создать параллельную социальную систему – церковь как универсальное общество. Такой подход и реалистичен, и утопичен одновременно.

Как специфический социальный комплекс религия стала предметом изучения у Маркса, Дюркгейма, Вебера, Парсонса (23, 29 сл., 71 сл.). Религия воздействует на многие общественные сферы (23, 145 сл.): культуру, политику, экономику, социальную мобильность, семью и т.д. Религия влияет на общество через социальные институты. Для того чтобы воздействовать на них, она сама должна выступать как социальный институт. Поэтому нашей дальнейшей задачей является изучение религии как особой социальной системы и особого института. Для этого нам необходимо выявить все составляющие элементы религиозного комплекса, а затем рассмотреть те, которые непосредственно влияют на социальные институты.

Проводя исследование религии, мы отталкивались от предпосылки, что спецификой религии является определенная форма осмысления мира. Но осмысление мира предполагает и практическое отношение к нему. Поэтому религиозный комплекс включает не только религиозное сознание, но и особое действие, особый образ жизни. Как отмечает Томпсон, религия «…включает в себя представления о мире, конкретные ценности, связанные с ними установки, реакции и образ жизни, отражающий данные представления и ценности» [81, c. 21]. В этом определении подчеркиваются два компонента религиозного комплекса – теоретический и практический, верования и действия. Следовательно, религия – это определенные представления и соответствующий им образ жизни, это религиозное сознание и религиозное действие. Знания и действия – эти два компонента с наибольшей полнотой раскрывают содержание религиозного комплекса. Однако есть смысл конкретизировать их, указывая на цель действия. Содержанием религиозного действия является специфическое знание, но что составляет цель этого действия?

Целью религиозного действия является спасение, достижение единства с трансцендентной сущностью действительности. Подлинное содержание религии, отмечает М. Томпсон, это духовная цель, спасение, «обретение нового центра в трансцендентной реальности, которую мы именуем Богом» [81, c. 11], (автор цитирует Дж. Хика). Синонимы Бога – Абсолют или Трансцендентное. Таким образом, цель религии – спасение, достижение единства с трансцендентным началом. Эта цель выступает мотивом деятельности верующего и определяет содержание этой деятельности. Поскольку деятельность верующего – это не только внутреннее самоуглубление, но и стремление объективировать свое духовное состояние, она обязательно раскрывается в его отношениях к другим людям. Деятельность верующего реализуется в системе социальных отношений, которые важны для понимания смысла и целей его деятельности. Эту систему отношений к другим индивидам, которая возникает в результате реализации цели деятельности верующего, имеет смысл рассматривать в качестве особого элемента религиозного комплекса. На первый взгляд кажется, что действие верующего ничего не добавляет нового в содержание его мироосмысления, будучи только осуществлением этого мироосмысления. Но мы должны обратить внимание на то обстоятельство, что осуществление вероучения в действии верующего не совпадает с самим вероучением, не определяется им безусловно. Осуществляя вероучение, верующий вступает в отношения с другими людьми, которые не являются сторонниками этого вероучения или иначе его понимают. Здесь возникают коллизии, которые однозначно не могут быть решены на базе имеющегося вероучения. Поэтому отношения верующего с другими людьми существенным образом характеризуют весь религиозный комплекс.

Есть и другое обстоятельство, которое приводит к необходимости выделения в качестве особого элемента отношение верующего к другим индивидам. Это обстоятельство определяется природой человеческой деятельности вообще. Смысл деятельности человека – воспроизводство человека. Человек как родовое существо имеет характеристики общие для других людей. Но он является и индивидуальностью, которая характеризует только его. Воспроизвести себя – это и означает воссоздать свою индивидуальность как являющуюся достоянием всего сообщества, то есть обладающую всеобщими характеристиками. При этом ценность человеческой личности определяется уровнем всеобщности, которую человек использует для выражения своей индивидуальности. Поэтому самый значительный человек – это тот, результаты (артефакты) самовыражения индивидуальности которого необходимы максимальному количеству людей для осуществления своего процесса самореализации.

Смысл человеческого общения в процессе взаимодействия, сопровождающего самовыражение человеческой индивидуальности, состоит в том, что оно является стимулом для самовыражения, обеспечивает среду этого самовыражения и делает результаты этого самовыражения достоянием других, то есть составной частью совокупной культуры данного сообщества. Другими словами, без взаимодействия индивидов практически неразрешима задача самореализации человека. Это взаимодействие не только создает среду для самореализации человека, но оно и позволяет решить другую задачу самореализации – вхождение в мир культуры. Первая задача воспроизводства человека – это создание артефакта, который выражает человеческую индивидуальность. Вторая задача – это объективация этого артефакта, инкорпорация его в тело культуры. Обе эти задачи неразрешимы вне социального взаимодействия. Поскольку это взаимодействие существенным образом влияет на характер религиозного действия, мы считаем необходимым рассматривать его как элемент религиозного комплекса. Социальное взаимодействие в границах религиозного комплекса может быть определено как религиозная организация. Поэтому тремя определенными нами элементами религиозного комплекса являются религиозное сознание, религиозное действие и религиозная организация.

Следует отметить, что имеющиеся в религиоведении подходы в выделении элементов религиозного комплекса не имеют существенных различий. Разработанная конструкция религиозного комплекса представлена в философии религии Гегеля. Анализируя ее, необходимо учитывать методологию подхода мыслителя к анализу религии. Рассматривая любое явление, Гегель начинает с его понятия, то есть с существенных характеристик этого явления. Для того чтобы выявить существенные характеристики предмета, необходимо уже иметь понятие, то есть принципиальное знание о том, что есть существенное вообще. Это знание человек не имеет изначально, он приходит к нему, начиная с эмпирической реальности. Таким образом, здесь работает другой метод движения – от эмпирически конкретного к существенно абстрактному. Путь восхождения Гегель изучает в феноменологии. Искажение позиции Гегеля часто связано с тем, что на место первого метода ставят второй. Имея в виду данное обстоятельство, можно обратиться к гегелевскому пониманию религиозного комплекса. Гегель в качестве его элементов выделяет идею Бога, религиозное сознание, культ (религиозное действие). Идея Бога представляет содержание религии, религиозное сознание воспроизводит это содержание в конкретном индивидууме, а культ является способом достижения их единства, единства трансцендентного и имманентного. Гегель предлагает различать объект веры и процесс его интериоризации, усвоения субъектом. Культ же выступает способом выражения достигнутого ими примирения.

Следует отметить, что используемое Гегелем деление религиозного комплекса на идею Бога, религиозное сознание и культ предполагает уточнение содержания отдельных элементов. Например, очевидно, что религиозное сознание как интериоризация объекта веры есть религиозное действие, поэтому данный элемент (религиозное сознание) отчасти совпадает с культом.

В целом можно сказать, что выделение любых компонентов религиозного комплекса будет условным, ибо каждый в той или иной мере будет воспроизводить качества другого. Поэтому проводя такое разделение, следует отмечать только существенные характеристики каждого элемента комплекса. Использование гегелевской схемы осложняют и трудности, возникающие при попытке разделения двух первых его элементов. Действительно, и идея Бога, и само религиозное сознание представлены как части религиозного учения (учение о Боге и учение о человеке), которые достаточно трудно расчленить в религиозных текстах. Кроме того, данное разделение делает неочевидным ту характеристику религии, которая нас прежде всего интересует, а именно социальное бытие религии. Религиозное сознание как элемент гегелевской схемы, скорее, выражает внутреннее самоуглубление индивида с целью достижения примирения с божественной сущностью за рамками социального взаимодействия, а культ – выражение этого примирения. При этом и культовое действие больше понимается индивидуально-личностно, нежели чем социально. Правда, используя свою схему религиозного комплекса при изложении христианского учения, Гегель конкретизирует ее в понятиях царства отца, царства сына и царства духа. При этом царство духа понимается им как община. Следовательно, культ, религиозная деятельность может рассматриваться как социальное взаимодействие, как общение верующих. Однако этот момент интересующего нас социального действия в элементах религиозного комплекса явно не выражен.

В современном отечественном религиоведении проблемой элементов религиозного комплекса специально занимались И.Н. Яблоков и В.И. Га-раджа. И.Н. Яблоков, выделяет следующие элементы религиозного комплекса: религиозное сознание, религиозная деятельность, религиозное отношение и религиозная организация [64а, 49 сл.]. Сущностным, интегративным свойством религиозного сознания является религиозная вера [64а, 50]. Религиозное сознание также отличается чувственной наглядностью, наличием воображаемых образов, соединением действительного и иллюзорного содержания, символичностью, диалогичностью, эмоциональной насыщенностью и религиозным языком [64а, 49]. Религиозная деятельность рассматривается как внекультовая (создание религиозного учения, миссионерство, преподавание религии, пропаганда религии, управление религиозными организациями) и культовая («драматизация религиозного мифа») [64а, 54, 55]. Религиозные отношения есть отношения между человеком и трансцендентными существами, а также отношения между людьми по поводу объектов веры [64а, 57]. Наконец, религиозные организации – это упорядочивающие религиозную деятельность и религиозные отношения институты и организации, которые подразделяются на внекультовые (управляющие внекультовой деятельностью) и культовые (имеющие отношения непосредственно с культовой деятельностью) [64а, 59].

В предложенном Яблоковым выделении элементов религиозного комплекса выделяется тот компонент религии, который нас наиболее интересует – социальная организация. В то же время очевидно, что выделение данных компонентов наталкивается на проблему их четкого разделения, ибо фактически все они в той или иной степени включают моменты других. Для решения этой задачи, на наш взгляд, необходимо дать ясные определения каждого компонента. В предлагаемой схеме религиозного комплекса трудно определить методологию, которая привела автора к выделению именно этих элементов. Видимо, автор отталкивался от непосредственного представления функционирования всего религиозного комплекса. Как нам представляется, разумно для определения структуры и элементов религиозного комплекса учитывать и позитивные моменты гегелевской схемы, и позитивные моменты схемы, предложенной И.Н. Яблоковым. Однако методологической базой формулировки такой схемы должно стать, на наш взгляд, представление о природе человеческой деятельности вообще.

Структуре человеческой деятельности большое внимание уделялось в концепциях Вебера и Парсонса. Мы обратимся к их содержательному анализу в последующем изложении. Сейчас же схематично изложим наш подход. Мы исходим из того, что целью деятельности человека является его воспроизводство. Содержанием процесса воспроизводства является создание артефакта. Форма этого процесса характеризуется рациональностью, которая осуществляется благодаря языку. Природа человека осуществляется благодаря языку. Процесс воспроизводства человека заключается в том, что он свою всеобщую природу, выступающую для него как усвоенная им культура, воспроизводит в артефакте, воспроизводящем его индивидуальность. Другими словами, цель человека – воспроизвести себя как именно это индивидуальное существо. Цикл воспроизводства начинается от воспринятой человеком через свою индивидуальность культуры и идет к выражению в этой культуре индивидуальности человека (создание артефакта), а завершается объективацией артефакта, инкорпорацией его в систему наличной культуры. Следовательно, стадиями воспроизводства человека являются следующие. Первая стадия – наличная объективная культура, усвоенная человеком. Вторая стадия – выражение в материале этой культуры человеческой индивидуальности (создание артефакта). Третья стадия – приобретение артефактом качества элемента объективной культуры. На первой стадии мы имеем дело с совокупностью знаний, которые усвоены человеком. Это образ действительности, который поддерживается и воспроизводится той социальной общностью, в которую входит человек. На второй стадии совершается процесс выражения человеческой индивидуальности посредством данной совокупности знаний, который завершается созданием артефакта как выразителя индивидуальности человека. На третьей стадии артефакт приобретает объективный характер, становится достоянием наличной культуры.

Сущностными характеристиками этих стадий человеческой деятельности могут быть следующие категории. Первая стадия – когнитивная деятельность, формирование системы знания как образа действительности. Вторая стадия – креативная деятельность, формирование индивидуального артефакта и устранение его несовпадения с наличным знанием. Третья стадия – коммуникативная деятельность, введение индивидуального артефакта в пласт объективной культуры посредством имеющихся институтов. На первой стадии имеет главенствующее значение познавательная активность индивида. На второй стадии на первый план выходит его созидательная деятельность, направленная на выражение его индивидуальности. На третьей стадии на первый план выходит деятельность по достижению понимания человеческой индивидуальности другими индивидами, без которой невозможно решить задачу введения артефакта в мир наличной культуры. Достижение понимания совершается в процессе коммуникативного взаимодействия. Вполне очевидно, что мы понимаем воспроизводство человека только в наиболее выраженной, адекватной форме. Артефакты массовой человеческой деятельности по существу не несут на себе отпечаток индивидуальности личности их создателей. Такие артефакты как религиозные чувства формируются и в среде религии, однако понять их настоящую роль в жизни религиозного комплекса можно лишь исследовав стадии реализации человека в их полном объеме. Следует также подчеркнуть, что любая из характеристик деятельности человека содержится и в других стадиях, поэтому их разделение имеет только тот смысл, что одна из характеристик может иметь преобладающее значение по отношению к другим.

Исходя из проведенного рассмотрения схемы человеческого действия вообще, можно выделить следующие элементы религиозного комплекса. Первый элемент – религиозное знание – образ действительности, который дает религия, религиозное мировоззрение. Второй элемент – религиозное действие, культ как выражение индивидуальности человека в наличном образе мира, как вхождение человека в религиозный образ мира на уровне отдельного человека, индивидуальное воспроизводство образа мира. Третий элемент – вхождение индивидуального религиозного образа мира в наличное мировоззрение и механизм его трансляции.

Подводя итог рассмотрению схемы религиозного комплекса, мы отметим, что элементы этого комплекса выражают три аспекта деятельности человека (когнитивный, креативный и коммуникативный) и представлены такими компонентами, как религиозное сознание, религиозная деятельность и религиозная организация.

Религиозное сознание – это религиозное мировоззрение как религиозный образ мира. Религиозная деятельность, культ – это индивидуальная трансформация религиозного образа мира посредством устранения различия между объективным образом и его индивидуальным восприятием. Религиозная организация – система коммуникативных отношений, обеспечивающих воспроизводство религиозного образа мира и включение в него его индивидуализированных трансформаций.

Проблема соотношения различных элементов религиозного комплекса получала различные решения. Э. Дюркгейм исходил из того, что культ первичен [см. 44, c. 433]. Однако проблема соотношения знания и культа – эта проблема аналогичная вопросу о том, что первично, яйцо или курица. Все три элемента религиозного комплекса не существуют отлично друг от друга, речь может лишь идти о наибольшей проявленности каждого из них в данный момент. По отношению к данному индивиду можно говорить о первичности знания к его деятельности, но в целом религиозный комплекс живет посредством своей индивидуализации (которая по сути является процессом отрицания наличного культурного багажа отдельным индивидуумом с целью определения характеристик своей индивидуальности), поэтому знание невозможно без культа.

Три выявленных компонента религиозного комплекса являются неотъемлемыми характеристиками религии вообще. Чисто теоретически можно представить религию в границах только религиозного сознания, но фактически религия как исторический факт есть также культ и особая система организации. Рассматривая три компонента религиозного комплекса с позиции исследуемой проблемы, можно утверждать, что наибольшее внимание должен привлекать третий компонент – религиозная организация. Однако тесная взаимосвязь всех элементов комплекса делает необходимым проведение анализа каждого компонента. Поэтому нашей дальнейшей задачей будет характеристика всех элементов религиозного комплекса: религиозного сознания, религиозного действия и религиозной организации.

Как выше отмечалось, религиозное сознание суть религиозное мировоззрение, совокупность знаний, которые описывают человека, окружающую его природную и социальную действительность. Важнейшим элементом религиозного мировоззрения является идея Бога.

Выше (в первом параграфе данной главы) мы привели описание этой идеи изнутри религиозного мировоззрения и показали, что Бог в религии – это причина действительности, полнота благ, которая обладает возможностью устранять противоречия, возникающие между этой причиной и самой действительностью (в том числе человеком). В частности, божественная сущность позволяет преодолевать разрыв между человеком и теми благами, которые образуют богатство этой сущности. Религия непосредственно не занимается рационализацией идеи Бога, такая задача возникает в условиях межконфессионального соперничества и нарастания влияния философского мышления. Задачей настоящего исследования является научное изучение этой идеи, ее рациональное постижение.

Идея Бога, как мы показали, описывает действительность как целостное бытие.

В этом отношении мы вполне согласны с философско-теистической характеристикой понятия Бога, которую формулирует Ю.А. Кимелев. Он определяет идею Бога как субсистирующее бытие, праоснову мира как многообразного сущего, бытие вообще, чистое бытие, трансцендентное по отношению к сущему [41, c. 225-226]. Мы понимаем такую идею как закономерный и необходимый продукт развивающегося познания человека. Мы также исходим из того, что эта идея в силу своей необходимости должна рассматриваться в отношении к конкретному бытию отдельного человека, а не как безразличный предмет для познания или предмет познания других. Следует отметить важное значение для понимания сущности идеи Бога процесс-теологию А. Уайтхеда (1861-1947) и Ч. Хартсхорна, которые стремились понять характер включенности Бога в процесс действительности, а также допускали возможность приписывать Богу противоположенные метафизические категории [41, c. 237-238].

Абсолют – философская экспликация идеи Бога, целостность, полнота мира, тождественная человеку и доступная ему. Рациональный смысл этого понятия – возможность для индивида устранить все противоречия его бытия, которые есть в его сознании, потому что они есть противоречия его сознания (полагаются самим сознанием, ибо только в сознании адекватно проявляет себя природа человека). Понятие чуда в религии по своему содержанию – это внутренняя свобода личности, перенесенная на предметы внешнего бытия. Несовпадение всеобщности и чувственно существующей единичности является гносеологической предпосылкой религиозного чуда. Рациональное объяснение идеи Абсолюта предполагает, что мир как целое адекватно воспроизводит себя в сознании, сознание – деятельная всеобщность. Рациональное понимание идеи Бога вводит содержание религии в границы светского мировоззрения и позволяет использовать потенциал религии для устранения социальных диспропорций.

Рационализация идеи Бога показывает ее как идею, обозначающую Вселенную в виде некоторой целостности, всеобщности. Такое постижение действительности характерно для философского познания. По содержанию религиозные представления вполне совпадают с философскими. Здесь также речь идет о причине действительности, которой действительность противостоит, а затем приходит с ней к гармоничному единству. Эта философская идея и составляет, как мы показали, содержание религиозного знания.

Если подвести итог рассмотрению идеи Бога, можно сделать следующие выводы. Идея Бога выражает в форме конкретного представления философскую идею, то есть понимание действительности как целостности, которая распадается на себя и на множественность, а затем достигает гармонии целостности и множественности. Идея Бога описывает не статическую реальность, а процесс становления реальности, поэтому она с трудом постигается понятиями, которые не схватывают процесс движения. Религиозную идею Бога отличает от философской выражение этой идеи в эмпирическом представлении. Однако данное представление отличается от собственно эмпирического представления тем, что носит по существу символический характер. А именно чувственные эмпирические качества здесь имеют значение не сами по себе, а только как символы целостности подлинной действительности. Это означает, что они выражают скорее состояние внутреннего мира верующего субъекта, нежели чем состояние объективной действительности. Отсюда возможность понимать их как конкретно эмпирические, что приводит к такому характерному качеству религиозного сознания как его обрядоверие или фанатизм.

Экспликация идеи Бога позволяет выявить составные части религиозного сознания. Религиозное сознание конституируется идеей Бога, которая лежит в основе религиозного мировоззрения. Это мировоззрение включает систему знания, описывающую идею Бога и ее развертывание. Развертывание этой идеи включает описание творения мира, человека, характеристику назначения человека и описание его конечного состояния. Далее религиозное сознание включает нормативный компонент, представляющий собой набор заповедей, осуществление которых приводит человека к конечному состоянию. Наконец, религиозное сознание включает веру как волевое устремление человека к нормативному состоянию, которое находит конкретное выражение в его определенных действиях.

Таким образом, религиозное сознание имеет мировоззренческий (когнитивный) аспект (представления об устройстве действительности), аксиологический компонент (представление о ценности объектов и процессов действительности), нормативный компонент (сумма предписаний, которые необходимо выполнить для достижения обладания ценностями), волевой компонент (способность и желание действовать в соответствии с религиозными нормами). Следует отметить, что выделение религиозной веры в качестве главного компонента религиозного сознания нам представляется не достаточно обоснованным. Действительно, вера уже предполагает знание о Боге как о высшем существе, то есть уже опирается на определенное знание. Правда, веру можно рассматривать как синтетическую характеристику религиозного сознания, включающую и знания. В этом случае она может приниматься в качестве главной характеристики религиозного сознания, однако мы теряем возможность более конкретной характеристики религиозного сознания.

Когнитивный компонент религиозного сознания (религиозное мировоззрение) включает представления о Боге, представления об отчужденной от Бога действительности и представления о примиренной с Богом действительности. Это три компонента: Бог, земная действительность (временное бытие), небесная действительность (вечное бытие).

Аксиологический компонент устанавливает шкалу распределения благ, субординирует компоненты действительности по их значимости для человека.

Нормативный компонент религиозного сознания включает набор заповедей, которые обеспечивают человеку вхождение в небесную действительность.

Волевой компонент представляет из себя настроенность на реализацию религиозных норм, перевод их в план практического осуществления. Он имеет отношение к следующему компоненту религиозного комплекса – религиозному действию.

Вторым компонентом религиозного комплекса является религиозное действие. Собственно все компоненты религиозного комплекса суть проявление религиозного действия. Формирование религиозного мировоззрения и его усвоение есть религиозное действие. Также и коммуникативная практика членов религиозной организации не может быть ни чем иным, как религиозным действием. Однако, выделяя религиозную деятельность в качестве особого компонента религиозного комплекса, мы подчеркиваем то обстоятельство, что здесь в наибольшей степени реализуется качество действия вообще, а именно устранение несоответствия между действительным и нормативным состояниями индивида. В рамках первого компонента религиозное действие состоит в усвоении объективно существующего религиозного мировоззрения как формы культуры. Это усвоение не предполагает вхождение этого мировоззрения в индивидуальность личности. Речь идет о том, что индивид усваивает его как типический представитель религиозной общины, но не как индвидуализированная личность. Когда мы обращаемся к третьему компоненту религиозного комплекса – религиозной организации, мы отмечаем, что содержанием этого компонента является коммуникативная деятельность. Но эта деятельность происходит на основании индивидуализированной системы знаний, на основе уже сформировавшейся идейной платформы, поэтому в этом случае также действие не проявляет себя в полном объеме как преодоление разрыва между индивидуальностью и стереотипизированной нормативностью.

Проблема взаимоотношения двух компонентов религиозного комплекса – религиозного сознания и религиозного действия – получала различные решения. Наиболее известные аргументы в пользу большей значимости культа предложил Э. Дюркгейм [см. 44, c. 407-412]. Он придавал исключительное значение культовой деятельности, усматривая в ней осуществление преддоговорной солидарности, способа социального сплочения. Он исходил из того, что культовое действие обеспечивает чувство общности общины, которое лежит в основе всех других совместных действий ее членов. При этом само действие имеет значение независимо от своей идеологической нагрузки. Другими словами, деятельный компонент религиозного комплекса первичен по отношению к когнитивному. Следует, однако, отметить, что проблема первичности или вторичности не столь существенна для понимания явления, как это может представляться. Признание нечто первичным по отношению к другому располагает два явления в разных временных плоскостях, делает их самостоятельными по отношению друг к другу. В процессе же их взаимодействия временная первичность одного по отношению к другому теряет свое значение. Если рассматривать деятельный компонент религиозного комплекса первичным по отношению к когнитивному, то следует признать, что участие человека в культовых действиях должно быть для него не осмысленным. Поэтому нельзя противопоставлять эти два компонента, считая один существенным или первичным по отношению к другому. Смысл культового действия задается когнитивным компонентом. Конечно, он может быть и не проявленным в полной степени, особенно для индивида, который впервые попадает под его воздействие. Но это не умаляет его значение. Вообще, любое человеческое действие осмысленно, но степень этой осмысленности может быть различной. Поэтому если осмысленность понимать как чистую рациональность, она может и отсутствовать в культе, однако она присутствует в другой форме, допустим, специфических представлений.

Дюркгейм рассматривает культ как способ пробуждения чувства сопричастности членов сообщества. Такое чувство, безусловно, характерно и для животных стай. Однако у человека оно реализуется благодаря его разумной природе, ибо культ – это вполне искусственные действия, не заданные непосредственными потребностями биологического организма. Данные действия отличает именно их смысловая нагрузка, которую нельзя рассматривать в качестве несущественной. Собственно, смысловое содержание культа (когнитивный компонент религиозного комплекса) определяет его содержание. Конечно, культ позволяет членам общины ощутить свою общность, принадлежность к общине, но почему для этого должна приноситься жертва какому-то потустороннему существу? Данное обстоятельство социологическая концепция Дюркгейма не объясняет.

Содержательная сторона культа, которую мы определили как достижение единства с потусторонней сущностью, предполагает, что эта сущность должна быть принята сознанием. Достижение единства с божественной сущностью в культе достигается посредством отказа от предметов разделения Бога и человека, то есть благодаря жертве. Жертва есть действия, которые состоят в отказе от благ. Если обретение благ не требует никакого обоснования, то отказ от благ нуждается в обосновании. Это обоснование состоит во введении данных действий в религиозную картину действительности, что наделяет эти действия особым смыслом, делает их символическими, символизирует их. Символизм культа состоит в том, что культовые действия вводят индивида в целостную действительность, способствуют поддержанию мировой стабильности, ибо божественная сущность представляет всю действительность. Эти действия приобретают космическое значение. Данное содержание культовых действий как устраивающих мировой порядок, поддерживающих ритм вселенной, ставит их на уровень действий Бога, поэтому они имеют сакральное значение, выступают способом божественного действия. В этом следует видеть их символизм.

Жертва в культе устраняет препятствия со стороны человека для божественного деяния, поэтому культ содержит два момента – жертву и воспроизведение истории Бога. Последняя состоит в главном деянии Бога как творца и управителя вселенной. Жертвуя тем, что отделяет человека от Бога, замыкает в сфере его единичных интересов, человек открывает простор для божественного деяния.

Дальнейшей задачей нашего исследования будет определение структуры религиозного действия и его содержания, которое в религии определяется как жертвоприношение.

Религиозное действие обычно понимают как культ, последовательность нормативных ритуализированных действий, имеющих целью достижение осуществления религиозных норм, достижение на уровне индивидуума или группы тождественности с божественным первоначалом. Религиоведение второй половины XIX века, а также на протяжении всего XX столетия собрало огромный эмпирический материал по содержанию различных культовых действий как в традиционных примитивных сообществах, так и в более развитых общественных системах. Не умаляя значимость этих исследований, необходимо заметить, что они важны только как материал для последующего обобщения и сами по себе мало что говорят о сути религиозных верований. Без понимания специфических качеств религиозного представления понять смысл религиозного действия фактически невозможно. Замечательный пример этого – описание православного богослужения Л.Н. Толстым в его романе «Воскресение». Здесь писатель показывает, насколько бессмысленными для людей, вышедших за границы религиозных представлений, оказываются действия, имеющие полноту смысла для тех, кто эти религиозные представления принимает. Данное обстоятельство подчеркивает относительную значимость чисто внешних действий, которые совершаются в соответствии с нормированными ритуалами и предполагают использование определенных культовых предметов, для понимания самого религиозного действия. Это подчеркивается и в самой религии, когда речь идет о тщетности обряда и дел по отношению к вере (например, известное разделение апостолом Павлом веры и дел, которые не спасают, ставшее принципиальным для протестантизма).

Данное соображение важно для понимания сути религиозного действия и выражения его в определенной форме. В частности, оно предполагает выделение наряду с культовой нормативной деятельностью деятельность, которая протекает внутри самого верующего индивида. Эта деятельность в меньшей степени обращает на себя внимание исследователя, однако она является более важной. Для понимания этой внутренней религиозной деятельности можно обратиться к известному эпизоду Евангелий, рассказывающих об искушениях Христа. Так, рассказывается, что Христос ушел в пустыню, где постился и испытал искушение сатаны. После этих искушений, отмечается в тексте, Христос укрепился в духе. Следовательно, речь идет о внутреннем процессе, который приводит к обретению состояния свободы и силы. Это искушение можно рационально понять как преодоление сомнений в правильности избранного пути индивидуализации религиозного знания и обретение уверенности в этом.

Под религиозным действием, как мы уже отметили, обычно понимают культовую практику, систему нормативных действий, обеспечивающих жизненность религиозного мировоззрения. В этом понимании правильно отмечается, что религиозное мировоззрение получает свою жизненность посредством его усвоения отдельными членами религиозной общины, однако характер этого усвоения здесь не принимается во внимание. Скорее, здесь предполагается, что представитель общины совершает строго ритуализированные действия, порядок которых определен до него, и он не может его нарушить. Однако существуют различные типы усвоения стереотипа действия отдельной личностью. Если человек усвоил и воспроизводит стереотипы поведения в том виде, в котором они сложились до него, он выражает себя как рядовой представитель этой культуры, но он не выражает своей индивидуальности.

Проявление индивидуальности состоит в том, что она стремится ликвидировать самостоятельное существование этих объективных норм и отбросить в них то, что не выражает саму индивидуальность. Следовательно, религиозное действие по своему смыслу предполагает снятие объективности стереотипа ритуального поведения и выражение его через призму индивидуальности индивида. Однако если понимать религиозное действие только как участие в отправлении культа, эта существенная характеристика действия утрачивается. Действительно, культовая деятельность есть выражение стремления индивида снять различие между ним и объектом его поклонения, то есть божественной сущностью. Эта деятельность предполагает совершение индивидом некоторых обрядов, которые предлагаются ему в качестве кем-то найденных и в этой форме представленных. Никто не задается вопросом о том, принимает ли их индивид или нет. Их истинность не подлежит обсуждению и сомнению. Поэтому индивидуальность личности, которая составляет ее существенное содержание, здесь не принимается во внимание. Это обстоятельство заставляет личность искать религиозную деятельность, которая в полной мере устранит недостаток стереотипной культовой деятельности. Очевидно, что настоящая религиозная деятельность решает ту же задачу, что и стереотипизированная культовая деятельность, но решает ее не посредством обрядов, а посредством движения внутреннего мира личности.

В этом случае мы имеем дело с религиозной деятельностью, которая не отвечает своему содержанию. Такая деятельность является самой массовой и в наибольшей степени соприкасается с другими формами социального действия – экономической, политической, культурной. В этом плане ее рассмотрение является важным для осуществления целей нашего исследования. Но поскольку содержание такой стереотипизированной религиозной деятельности задается подлинной религиозной деятельностью, мы вначале должны определить особенности последней.

Из двух форм религиозного действия (внешний и внутренний культ) наибольшее внимание религиоведов привлекала первая. Исследование культа проводили такие замечательные ученые, как Дюркгейм, Малиновский, Леви-Брюль, Леви-Строс, Фрейзер, Тернер, С. Хук и многие другие. Их основные идеи мы использовали для понимания культа как символического действия. Что же касается содержания внутреннего культа, то важные мысли мы находим в гегелевской «Философии религии», а также «Философской пропедевтике». В последней Гегель определяет культ как занятость мыслей идеей Бога. В лекциях по философии религии эта занятость получает дальнейшую конкретизацию. Содержанием внутреннего культа является достижение самого абстрактного представления об абсолюте, а также абстрагирование индивида от многообразного содержания своего жизненного мира. В то же время удерживается и различие между Богом и человеком как между бесконечным и конечным. Удержание этого различия обеспечивает торможение действий индивида, которые воспроизводят объективно существующие образцы поведения. Данное обстоятельство позволяет вскрывать собственное содержание индивидуальности личности. Процесс внутреннего культа приводит к достижению такой степени абстрактности идеи Бога и внутреннего мира личности, что возникает новая форма их единства, которая устраняет существенное их несовпадение. Достигнутое примирение характеризуется новым пониманием идеи Бога, природы самого индивида, а также характера отношения между ними. Такое достигнутое примирение означает осуществление главной задачи культового действия, которое теперь осуществляется уже как наслаждение фактом обладания примирения Бога и человека. Гегель характеризует более конкретные виды культа, среди которых он указывает на отречение. Это понятие указывает на освобождение индивида от власти бессознательных структур его сознания, которые некритически восприняты им в процессе овладения культурой.

Гегелевские рассуждения о внутреннем культе важны для понимания религиозного действия в аспекте его воздействия на социальные трансформации. Гегель рассматривает внутренний культ только с точки зрения логики развития его содержания, это делает его исследование чрезвычайно абстрактным и мало применимым для анализа конкретных религиоведческих проблем. Нашей задачей поэтому будет соотнесение этой абстрактной логики развития внутреннего культа с его типичным конкретно-историческим выражением.

Как уже отмечалось, содержанием религиозного действия является реализация религиозного мировоззрения, устранение несоответствия между полученным индивидом религиозным мировоззрением, его нормативными требованиями и внутренним миром индивида, а также его жизненным опытом. Это устранение несоответствия проходит ряд этапов. Выделим их. Первый этап – безотчетное выполнение культовых предписаний, которое приводит к усмотрению несовпадения религиозного мировоззрения с эмпирической реальностью, несовпадения религиозных норм с нормами жизни окружающих индивида людей. Следующий шаг – попытка установить содержание субъективного представления, чтобы отказаться от него и погрузиться в нормативное религиозное действие. Если сомнения, опирающиеся на факт несовпадения религиозного мировоззрения и эмпирической действительности, не преодолеваются, индивид начинает осмысление самих религиозных представлений на предмет их соответствия истине. Этот процесс выявления истинности религиозного учения двусторонен: он выявляет одновременно то, что соответствует и самому учению, и субъекту религиозного действия. Движение здесь происходит до тех пор, пока не определяется основание, точка схода объективного мировоззрения и позиции субъекта.

Следующий этап религиозного действия – переосмысление объективного религиозного мировоззрения на базе достигнутого индивидом основания и формирование нового варианта религиозного мировоззрения. Новый вариант религиозного мировоззрения – это достоверное для этого индивида религиозное мировоззрение, которое теперь должно получить статус объективного, как и первоначальное, стать достоянием религиозной общины. Это достигается в процессе проповеди, учения. Проповедь ведет к трансформации нового вероучения в плане изменения его языка, становящегося более близким языку тех социальных групп, которые в наибольшей степени заинтересованы в новом учении. Формирование устойчивого объединения последователей нового учения завершает содержательный инновационный процесс религиозного действия. Далее оно формализуется, выражается в ритуальных действиях, которые не требуют внутренней убежденности и внутреннего изменения индивида. Религиозное действие становится ритуалом, который обычно и исследуется, если речь идет о религиозном действии.

Таким образом, религиозное действие включает последовательность следующих действий:

1. Воспроизводство нормативного ритуала – традиционное культовое действие (внешний культ).
2. Выявление несоответствия между религиозным мировоззрением и культом, с одной стороны, и жизненным опытом личности – с другой.
3. Устранение выявленного несоответствия посредством погружения индивида в наличную систему знания и культа, а также неудовлетворенность данным способом примирения.
4. Определение существенного содержания религиозного мировоззрения и культа (поиск основания, главной идеи), выявление истинного содержания религиозного мировоззрения и культа и противопоставление его неистинному, извращенному (преданию). Поиск истинной традиции в рамках учения и выражение ее в новом языке, отвечающем уровню культуры индивида.
5. Развитие истинной традиции в систему мировоззрения.
6. Новая система религиозного мировоззрения, включающая первичную в качестве своего элемента.

Следует отметить, что глубина религиозного действия может быть различной. Речь может идти о простом воспроизводстве как повторении традиционной системы культовых действий, о трансформации отдельных моментов исходного мировоззрения, о более коренном его пересмотре, а также о создании по существу новой религиозной традиции. Поэтому мы можем выделить по результатам, к которым они приводят, следующие виды религиозного действия: 1) точное воспроизводство нормативных действий, 2) религиозное действие как уточняющее существующую традицию, 3) создающее самостоятельное течение внутри традиции и 4) создающее новую традицию.

Первоначально религиозное действие состоит в выполнении ритуала, который строго регламентирован. Задача ритуала – снять различие двух миров: божественного и человеческого. Эти два мира вводит религиозное мировоззрение. Эти миры противостоят друг другу как вечный и преходящий, как мир блага и мир зла. Поскольку совокупность благ находится в небесном, божественном мире, задача ритуала состоит в том, чтобы ввести человека в этот мир. При этом результативность ритуализованного действия зависит от того, насколько оно воспроизводит определенную норму. Очень хорошо этот момент виден в брахманизме. В нем стяжание желаемых благ в первую очередь зависит от точного соблюдения культовых действий. Сами культовые действия достаточно сложны, и постижение их порядка и правильное совершение требуют длительного обучения. Эта сложность культового действия, которая характерна для любой развитой религии, имеет свой смысл. Она должна усложнить задачу достижения результата самого действия. Ведь это действие вводит человека в иной мир, а выход из этого мира и вхождение в иной не являются чем-то обыденным.

Любая развитая религия резко противопоставляет два мира, поэтому культовое действие должно быть сложным, если оно имеет целью преодоление этого противопоставления. В Ригведе различие двух миров осмыслено достаточно полно, поэтому ритуал, который преодолевает это различие, оказывается столь сложным, что часто он не может быть выполнен одним жрецом. Характер самих культовых ритуальных действий неоднократно изучался этнографами и религиоведами. Однако чисто эмпирическое описание этих ритуалов дает недостаточно материала для постижения их смысла. Этот смысл более очевидно выявляется из анализа сути религиозного действия вообще. Религиозное действие направлено на достижение единства с божественной сущностью. Эта сущность есть идея Бога, следовательно, религиозное действие должно достигнуть примирения идеи Бога как бесконечного совершенства с конечным человеческим индивидуумом. Это примирение возможно через устранение конечности человека, его преходящей природы. Преодоление конечности человека в религии носит наименование жертвы. Поэтому внутренний смысл религиозного действия – это жертва всего того, что не совпадает с бесконечным совершенством.

Содержанием культового действия является жертвоприношение, устранение тех особенностей индивида, которые мешают ему достичь единства с божественной реальностью. Жертвоприношение реализует определенный психологический механизм. Содержание этого психологического механизма может быть описано следующим образом. Жертва есть отказ человека от благ. Это лишение приводит к боли и страданиям, значение которых состоит в обнаружении целостности человеческой природы. В человеческой деятельности проявляются две тенденции: стремление к полноте реализации своей природы и его инертность, препятствующая этому стремлению. Как отмечалось выше, человеческая самореализация имеет три возвышающихся уровня. Возвышение к более высокому уровню требует дополнительного напряжения сил человека, поэтому возникает субординация индивидов, разделяющая их по избранным ими конечным уровням самореализации. В конечном итоге эта субординация и становится основанием социальной стратификации. Однако независимо от избранного уровня самореализации всякий индивид стремится достичь полноты самореализации. Именно стремление к полноте самореализации является коренным свойством человеческой природы и последним основанием единства всех индивидов и целостности социальной системы.

Реально в человеческой личности возникает дисбаланс между ее самореализацией на том уровне, который ею избран, и полной самореализацией. Этот дисбаланс постоянно проявляет себя в виде неудовлетворенности и неудач в решении жизненных проблем. Индивид расходует свою энергию не на вертикальное движение (достижение завершающего уровня самореализации), а на горизонтальное движение, на увеличение количественных параметров результатов своей деятельности. Индивид увеличивает количественные и качественные характеристики создаваемых им артефактов, но не продвигается к артефактам более высокого уровня. Поэтому он не испытывает сознания полноты своей устойчивости, которая ощущается в неудовлетворенности.

Библейская книга Экклезиаста прекрасно описывает такое состояние индивида. Автор этого текста указывает: «Я предпринял большие дела: построил себе домы, посадил себе виноградники, устроил себе сады и рощи, и посадил в них всякие плодовитые дерева… и сделался я великим и богатым больше всех, бывших прежде меня в Иерусалиме… И оглянулся я на все дела мои, которые сделали руки мои, и на труд, которым трудился я, делая их: и вот, все – суета и томление духа, и нет от них пользы под солнцем!» (Еккл. 2, 4, 5, 9, 11). «Умножается имущество, умножаются и потребляющие его; и какое благо для владеющего им, разве только смотреть своими глазами?» (Еккл. 5, 10).

Это томление духа, неудовлетворенность являются показателем того, что человек не достигает полноты самореализации, осуществляет себя в сфере более низкого уровня (материальных артефактов). Выход из этого состояния предполагает принятие идеи целостности действительности, которая преодолевает противоречие имения и неимения материальных артефактов, ибо вся жизнь человека в ее достатке и лишении – дар Бога (Еккл. 9, 9). Принятие идеи Бога – это принятие идеи целостной самореализации человека, уход от горизонтального движения к вертикальному. Этот уход осуществляется посредством отказа от привязанности к артефактам, которые не ведут к полноте удовлетворенности. Данный отказ и совершается в религиозном действии. Жертвуя благами, артефактами, которые не приносят удовлетворения, индивид испытывает боль, которая обнаруживает более высокий уровень его самореализации. Осознание этого и приводит к восстановлению внутренней устойчивости человека. Следовательно, жертвоприношение направлено на обнаружение природы человека, как совершенно устойчивой, как полноты самореализации. В обеспечении этого и состоит назначение религиозного действия.

Выполняя религиозное действие, человек рассматривает уровень своей самореализации как завершенный, законченный. Это позволяет ему снять внутреннее напряжение и достигнуть основания, которое вводит его в объективную целостность сообщества. Именно на эту функцию культа указывал Э. Дюркгейм. Дальнейшая конкретизация религиозного действия будет зависеть от того, насколько индивид будет удовлетворен только временным разрешением проблемы его неполной самореализации. Если участие в религиозном действии необходимо для того, чтобы ввести свои действия по созданию артефактов в сакральное измерение с целью их большей результативности, то человек не выходит за границы внешнего участия в культе. Он остается в границах своего способа самореализации, но обращается к религиозному культу, чтобы придать ему устойчивость и обоснованность. Очевидно, что большинство людей, которые участвуют в религиозном действии, относятся к нему именно с этих позиций. Однако в этом случае религиозное действие не проявляет полноту своего содержания. Последняя задача может быть решена только тогда, когда индивид как участник религиозного действия осуществит переход к более высокому уровню самореализации, который предполагается религиозным действием. В этом случае характер религиозного действия меняется. Данное обстоятельство отражено в следующем утверждении уже цитированного Экклезиаста: «Наблюдай за ногою твоею, когда идешь в дом Божий, и будь готов более к слушанию, нежели к жертвоприношению…» (Еккл. 4, 17). Каковы же дальнейшие определения религиозного действия?

Совершение нормативных действий предполагает нахождение индивида в том способе самореализации, который является воспроизведением нормированных и удостоверенных в обществе способов деятельности. Речь идет о деятельности в рамках сложившихся в обществе институтов и технологических форм, которые получили свою легитимацию. Эти институты и формы предполагают вхождение в них индивидуальности индивида без их коренного переустройства. Это означает, что данная индивидуальность описывается этими институтами, а не противостоит им. Очевидно, что такой является индивидуальность, не реализующая своей природы. Подлинная индивидуальность в ее полном выражении не может интегрироваться существующими институтами, она стремится разрушить их или коренным образом изменить. Здесь действует закономерность: чем более высокий уровень индивидуальности осуществляет себя, тем более негативно она относится к наличной системе социальных институтов и требует их более коренной перестройки с последующей общественной легитимацией.

Религиозное действие, как мы показали, имеет два четко отличающихся друг от друга уровня: это культовые нормативные действия, имеющие характер объективной реальности для всех членов общины, и внутреннее движение индивида, которое имеет отчасти объективный характер, а отчасти совершается только в духовной сфере личности. От некритического воспроизведения нормативных культовых действий оно переходит к стадии поиска достоверности лежащего в основе этих действий идейного основания – представления о божественной сущности. Здесь характеризующее культ жертвоприношение сохраняется, но меняет свою форму. В жертву приносится традиционное выполнение культовых действий (поскольку личность отказывается от этого), традиционное вероучение, а также нередко и членство в общине. Представление о божестве переосмысливается, достигается его достоверность индивиду, а на основе ее формируется новая редакция вероучения и соответствующая ему культовая практика. Этим и заканчивается собственное религиозное действие как таковое.

Завершение религиозного действия знаменуется формированием новой версии религиозного учения и действия, которые отвечают жизненному опыту личности. Религиозное действие выполняет свое назначение, и на первый план выходит следующий компонент религиозного комплекса – религиозная организация как выражение коммуникативного взаимодействия носителя новой религиозной идеологии с его последователями и противниками.

Религиозная организация – третий основной компонент религиозного комплекса. В современном религиоведении религиозная организация понимается как способ взаимосвязи членов религиозной общины. В исследовании религиозной организации акцент делается на ее структуру и типологию. Религиозная организация понимается как носитель религиозных идей [23, c. 123]. В такой организации проявляются все признаки любой социальной организации – разделение труда, разделение власти, делегирование ответственности [23, c. 124]. Безусловно, такое понимание религиозной организации является существенным для изучения религиозного комплекса, однако в таком подходе недостаточно четко прослеживается взаи-мосвязь различных компонентов религиозного комплекса. В частности, отмечается, что религиозная организация является носителем религиозного мировоззрения, но более существенной взаимосвязи между идеями и их носителем не указывается. Это обстоятельство заставляет нас уточнить определение религиозной организации.

Необходимо отметить, что понимание религиозной организации только как носителя идей разделяет эти два компонента религиозного комплекса, в то время как они фактически взаимосвязаны. Как уже отмечалось, различные компоненты религиозного комплекса не существуют друг без друга, более того, они проникают друг в друга, так что любой из них одновременно выполняет функции и других. Например, религиозная организация не может противопоставляться религиозному действию, поскольку возникает только на основе взаимодействия членов религиозной группы. Правда, можно различать собственное религиозное действие, культ, то есть выполнение нормативных символических действий и внекультовые отношения между членами религиозной общины как религиозную организацию. Но такое разделение, безусловно, устранит существенные особенности и религиозного действия и религиозной организации, потому что религиозная организация в полной мере проявляет себя только в религиозном действии. Это обстоятельство заставило нас избрать другой критерий разделения компонентов религиозного комплекса.

Мы отталкиваемся не от чисто онтологического разделения идеи, ее носителя и их взаимодействия, а от предположения, что религиозный комплекс в целом обеспечивает достижение единства субъекта и абсолютного начала, а его компоненты реализуют отдельные стадии достижения этого единства. Тогда религиозное сознание выступает для нас как религиозное знание, религиозное мировоззрение, где указывается на это единство безотносительно к конкретной человеческой индивидуальности. Религиозное действие (культ) в этом случае оказывается способом обретения отдельным индивидом достоверности религиозного знания, то есть достижения соответствия между индивидуальным жизненным опытом личности и религиозным мировоззрением. Поскольку индивидуализированная форма выражения религиозного мировоззрения является достоянием этого отдельного индивида, он стремится придать ей статус объективности, легитимизировать ее, что достигается в коммуникативном взаимодействии с другими индивидами. Среда, в которой протекает это коммуникативное взаимодействие и понимается нами как религиозная организация.

Предложенное понимание религиозной организации, на первый взгляд, не разделяет религиозное действие и религиозную организацию. Однако следует иметь в виду, что и первый, и третий компоненты религиозного комплекса не существуют вне религиозного действия, то есть являются также определенным религиозным действием. То, что именно второй компонент религиозного комплекса носит наименования религиозного действия, означает, что именно в его границах религиозное действие и проявляет себя в наиболее явном виде. Коренная особенность религиозного действия – направленность на устранение противоречия между системой вероучения и жизненным опытом отдельного индивида.

Религиозное действие завершается формированием индивидуализированного религиозного мировоззрения, которое стремится к достижению своей признанности, объективности. Достижение его признанности в процессе коммуникативного взаимодействия уже не требует ломки достигнутых оснований вероучения и его трансформации. Речь идет только об адаптации его к различным когнитивным типам восприятий. Такая адаптация происходит в процессе коммуникативного общения индивидов и структурирует религиозную группу по слоям, вырабатывающим свое отношение к той версии вероучения, которая им предлагается. Следовательно, религиозная организация по сути – это также религиозное действие, но акцент в нем сделан на меняющееся взаимодействие индивидов в процессе трансляции вероучения. Типы религиозных организаций можно выделить в промежутке от организации, неизменно воспроизводящей каноническое вероучение, до организации, которая строится на базе совершенно нового вероучения.

Следует определить те аспекты религиозной организации, которые должны подлежать анализу. Религиозная организация – это осуществление коммуникативного взаимодействия, суть которого состоит в достижении признания отдельными индивидами индивидуализированной формы вероучения. Достижение признания возможно только в системе отношений индивидов, обменивающихся своими артефактами. Каково содержание этого процесса? В общине человек достигает состояния достоверности своей завершенной самореализации. Для этого необходимо воспроизводить вероучение (транслировать его), организовывать систему действий, которая будет делать систему вероучения личным достоянием индивида с соответствующим чувством завершенности самореализации. Речь идет о различных действиях, закрепленных за отдельными группами общины.

# Структура религиозной организации включает ряд подсистем.

Первая подсистема религиозной организации – институт воспроизводства религиозного мировоззрения, вероучения. Ее задача – сохранение и передача канонического религиозного текста, выработка способов его интерпретации, научение новых членов общины и нового поколения, развитие на основе канонического текста системы вероучения с целью соотнесения вероучения с изменяющимися условиями жизни членов общины (богословская деятельность).

Вторая подсистема – это институт, обеспечивающий совершение культового действия с целью приобретения достоверности вероучения для отдельного члена общины. В процессе культа индивид получает удостоверение в том, что не только вероучение говорит о возможности единства индивида и Бога, но это единство стало достоянием его личности, его индивидуальности (пастырская работа).

Третья подсистема – это институт, обеспечивающий разделение и координацию действий внутри общины (увеличение членов, расширение влияния, отношение к внешнему миру, управление с целью сохранения стабильности общины, судопроизводство).

Религиозная организация – это управляемая форма взаимодействий между членами общины, которая позволяет осуществлять все перечисленные функции подсистем общины. Эти функции взаимосвязаны и реализуются только в совокупности. Продукт богословской деятельности используется в пастырской работе (апелляция к священному тексту), управленческой работе. Пастырская работа дает материал для богословской деятельности и управления. Управление удерживает баланс этих функций и обеспечивает место религиозной деятельности среди других видов деятельности человека.

Религиозная организация представлена группами верующих выполняющих различные функции. Это трансляция вероучения, приобщения к нему новых индивидов, поддержание нормативного уровня вероучения. Это собственные функции общины. Внешние функции связаны с необходимостью вступать в отношение с мирской действительностью.

Особенностью религиозной организации является ее стремление сохранить в своих границах другие способы самореализации человека. Благодаря этой особенности религиозная организация выполняет не только чисто религиозные задачи, но и задачи обеспечения условий абстрактного, неиндивидуализированного существования человека. Другими словами, религиозная организация стремится расширить себя до границ всего сообщества, достичь тождества со всем сообществом. Такое стремление оправданно, поскольку три способа самореализации индивида реально распределяются между отдельными социальными группами, и только их взаимодействие может гарантировать достижение целей внутри каждого способа реализации. Социальный процесс в целом возможен только тогда, когда все три способа самореализации осуществляются в одном сообществе. Однако притязая на управление всеми тремя способами самореализации человека, религиозная организация, руководствуясь догматическим мировоззрением, может вносить деструктивные импульсы во все социальные процессы.

Изначально исторически религиозная община совпадает по своему составу со всем сообществом, поэтому коммуникативное взаимодействие носило одновременно и религиозный и светский характер. Такое совмещение сохранилось в религиозных организациях традиционных сообществ. В условиях распада традиционных сообществ происходит разделение религиозной организации и светского сообщества. При этом функции светского сообщества и методы социального управления заимствовались религиозной организацией. Это хорошо видно на примере кальвинистской реформы. Впоследствии функции и методы социального (государственного) управления теряют свое значение.

Коммуникативное взаимодействие, осуществляемое религиозной организацией, есть по существу обмен артефактами, который позволяет члену общины сделать свой индивидуальный опыт значимым для всех. Этот индивидуальный опыт выражается в некотором рассказе, описывающем факт достижения единства с божественной первосущностью. В процессе обмена этими артефактами осуществляется конкурентное взаимодействие членов общины, выдвигающее в ранг наиболее авторитетных тех членов общины, нарративные сообщения которых обладают наибольшей убедительностью и всеобщим характером. Другими словами, конкурентные артефакты должны удовлетворять двум противоположным требованиям: содержать в себе индивидуальный опыт, удовлетворяющий потребности большинства членов общины. Поскольку вся община представлена индивидами различного психологического и мировоззренческого склада, конкурентные артефакты должны иметь особую форму – быть чувственными представлениями, которые имеют всеобщее содержание, то есть быть символами. Символические артефакты обращаются в трех вышеотмеченных сферах: трансляции (воспроизведении) вероучения, конкретизации вероучения и контроле за правильностью конкретизации. Каждая из этих сфер стремится к относительной самостоятельности и профессионализации членов общины, которые в ней задействованы.

Характер отношений социальных подсистем обусловливает характер религиозной организации в целом. Здесь можно выделить два основных типа.

Первый тип – консервативный, традиционный. Система вероучения находит свою жизненность в нормативном культе. Ее основные положения не подвергаются сомнению и деструкции. Управление общиной направлено на подавление самостоятельного прочтения канонического текста и сохранение традиционного отношения институтов.

Противоположный тип религиозной организации по уровню стабильности – кризисный. Он характеризуется утратой целостности религиозного вероучения, появлением модернистов, подвергающих сомнению канонические положения вероучения. Пастырская работа теряет свою действенность и замыкается воздействием на лиц, которые некритически принимают основы традиционного вероучения. Для управления общиной используются методы строгого наказания (вплоть до исключения), а также практикуются методы нерелигиозного характера (обращение к светской власти). Нестабильный уровень религиозной организации ведет к появлению нового религиозного направления и к возможной маргинализации старого.

Типология религиозных организаций может быть проведена и по степени выполнения ими своей основной функции – быть способом признания индивида общиной.

Традиционная религиозная организация – это организация, в которой индивидуальный опыт каждого ее члена полностью вписывается в каноническое вероучение.

Инновационная религиозная организация – это религиозная организация, в которой индивидуальный опыт ее отдельных членов полностью противостоит каноническому вероучению.

Мобилизационная религиозная организация – это религиозная организация, которая допускает противостояние индивидуального опыта ее членов каноническому вероучению.

Следует отметить, что данная типология не совпадает с широко используемой в социологии религии типологией, разделяющей религиозные организации на церковь, секту и деноминацию. Такое разделение отражает реальное различие типов религиозных организаций, но оно дается по разным основаниям, что делает трудно уловимыми различия между этими типами.

Задача религиозной организации как коммуникативного отношения состоит в передаче нормативного религиозного опыта отдельному члену общины и в канонизации индивидуального религиозного опыта отдельных членов общины. Эти два процесса противоположны по своей направленности. Жизненность религиозной организации определяется тем, насколько она может совместить эти противоположные процессы. Сложность этого совмещения зависит от того, что религиозное мировоззрение стремится к завершенному, точно фиксированному знанию, а коммуникативное взаимодействие ведет к разрушению этой точной фиксированности.

Наиболее интересным аспектом исследования религиозных организаций является изучение средств достижения баланса взаимоисключающих коммуникативных процессов в общине. Эти процессы наиболее явно проявляются во взаимодействии традиционных и инновационных религиозных организаций.

Другой важной проблемой является изучение взаимодействия религиозных и светских организаций. Причем данные две проблемы взаимосвязаны, что не позволяет исследовать эти процессы изолированно и усложняет весь процесс анализа.

В заключение главы сформулируем полученные нами результаты. Рассмотреть влияние религии на социальные трансформации невозможно без понимания сути религии. М. Вебер, изучая влияние религии на общество, не занимался рационализацией содержания религии. Мы считаем, что такая рационализация необходима. В результате рассмотрения данной проблемы мы пришли к выводу, что религия – это специфический вид мировоззрения и действия, опирающийся на идею божества. Рациональный смысл этой идеи – целостность действительности, предельная абстракция, которая позволяет достичь основания единства всего мира человеческой культуры. Являясь предельной абстракцией, максимальной всеобщностью, идея Божества одновременно представлена в конкретно-чувственной форме, так что форма и содержание находятся в противоречивом единстве. Противоречивость единства содержания и формы предельной абстракции обеспечивают особый характер воздействия религии на общество. Как составная часть общества религия в качестве религиозного комплекса представляет совокупность таких элементов, как религиозное сознание, религиозное действие и религиозная организация. Эти элементы религиозного комплекса обеспечивают выработку предельной абстракции, ее трансляцию и внедрение в другие сферы жизнедеятельности человека с целью обеспечения их целостности. Поскольку предельная абстракция оказывается востребованной другими сферами социальной системы, религия обладает возможностью влиять на нее и вызывать социальные трансформации. Механизм этого влияния станет предметом нашего анализа в следующей главе.

**ГЛАВА 2**

**РЕЛИГИЯ КАК ПРИЧИНА СОЦИАЛЬНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ**

# 2.1 Религия и социальные изменения.

# Концепции К. Маркса, М. Вебера и В. Зомбарта

Религия как социальное явление, ее детерминированность общественными отношениям становится предметом специального исследования в XIX столетии. В XVIII веке мыслители Просвещения понимали религию как средство угнетения, особый социальный институт. Такое понимание религии является предпосылкой появления светских идеологий, которые стремились устранить влияние религии, чтобы занять ее место в обществе. Выявляя зависимость религии от общества, мыслители Просвещения показывали, что религия служит определенной социальной группе, поэтому она не может претендовать на всеобщее мировоззрение и должна быть отброшена. Наследником этой традиции в определенной степени стал марксизм, который продолжил рассматривать зависимость религии от социально-экономического положения субъектов исторического процесса, заинтересованных в сохранении религии. В противовес этой концепции в начале XX столетия появилась концепция М. Вебера, который исследовал религию как фактор социальных изменений. Тем самым он показал, что религия, влияя на изменение всего спектра общественных отношений (в определенном смысле формируя новый социальный строй), является всеобщим мировоззрением и имеет всеобщее позитивное содержание. Правда, позитивность религии, считал Вебер, обращена скорее в прошлое, а не настоящее и будущее. Но в целом эти исследования показывали, что религия сохраняет позитивное значение в обществе. Они позволяют строить светскую идеологию, принимая во внимание духовные основания общества.

Нашей задачей в этой главе будет изучение концепций, которые исследовали религию как детерминант общественных изменений. Это концепции немецких социальных мыслителей начала ХХ века М. Вебера и В. Зомбарта. Для нас важно проанализировать ряд причинных зависимостей, которые показывают влияние религии на социальные изменения. Предваряя анализ концепций Вебера и Зомбарта, следует отметить, что они анализируют некоторый ряд причинно-следственных отношений (религия – мотивация поведения – трудовая этика – изменение хозяйственной практики) вне разработанной теоретической модели социальной системы. Для того чтобы восполнить эти пробелы, мы обращаемся к концепции социальных систем Т. Парсонса, предлагаем свой подход к теоретической модели социальной системы и на ее основе более строго описываем выявленное Вебером и Зомбартом влияние религии на социальные изменения.

Во второй половине XIX века на исследователей социально-гуманитарных проблем большое влияние оказывала марксистская исследовательская парадигма. Методология марксистской социологии до настоящего времени имеет серьезное влияние (см. использование ее Коллинзом). Основой марксистского анализа общества было так называемое материалистическое понимание истории. Оно было заявлено К. Марксом в первой главе «Немецкой идеологии», во введении «К критике политической экономии» и во введении к первому тому «Капитала». Общество он стал анализировать как естественно-исторический процесс. Предпосылки такого подхода были четко сформулированы в первой главе «Немецкой идеологии». Исходным пунктом этой методологии являлось признание в качестве первичных факторов социального развития не идей и знаний, а материально-производственной деятельности человека. Идеология понималась Марксом как отражение складывающихся хозяйственных отношений.

Следует отметить, что Маркс нигде специально не предпринял конкретно-исторического анализа, который доказал бы предлагаемую им методологию. В конечном итоге, она осталась во многом бездоказательной предпосылкой, некоторым очевидным предположением, которое подкреплялось отдельными примерами, но никогда не получило статус научно обоснованной теории. В этом отношении данная концепция явилась скорее идеологией, как ее понимал Маркс, то есть прагматическим пониманием действительности, в основе которого лежит интерес социальной группы. Эта концепция опиралась на некоторые вполне очевидные предположения (например, на утверждение, что человек должен вначале быть сытым, чтобы рассуждать на отвлеченные темы). Однако эти вполне очевидные предположения не могут использоваться вместо доказательной базы для теоретической концепции. К тому же эти положения нельзя понимать расширительно. Ведь из тезиса о том, что человек может создавать мировоззренческие системы только будучи сытым, вовсе не следует вывод, что содержание этих систем должно отражать процесс утоления человеком своего голода. По крайней мере, последнее утверждение нуждается в доказательстве. Более того, Маркс оставляет вне своего внимания факты творческой активности людей, которые как раз обходились без пищи. В практике многих религий пост и полное прекращение питания на определенное время рассматривается в качестве необходимого условия постижения предмета веры. Выражением этого религиозного подхода зависимости телесной и духовной природы человека является известный евангельский эпизод, который описывает духовное развитие Иисуса Христа, совершающееся в пустыне во время поста.

Высказанные критические замечания в адрес марксистской концепции материалистического понимания истории не имеют целью доказательства ее неистинности. Эта концепция имеет свое рациональное содержание, которое должно быть установлено. Собственно, веберовское исследование влияния религии на социальные изменения во многом пыталось преодолеть недостатки марксистской методологии, предлагающей рассматривать духовный фактор в развитии человеческого общества как отражение хозяйственной деятельности. Но Вебер никогда не утверждал, что только духовные факторы влияют на развитие человеческого общества.

Следует, однако, отметить, что критическое отношение к марксизму осложняется тем обстоятельством, что марксизм как целостное учение, представленное трудами Маркса и Энгельса, никогда не принял формы систематически разработанной концепции, опирающейся на последовательно приведенные философские основания. Поэтому он оказывается противоречивым учением, содержащим взаимоисключающие положения. Так, утверждая первичность материального фактора в развитии общества, он говорит и о значимости духовного фактора (этот аспект особенно подчеркивал Ф. Энгельс в своих письмах). Существенным для понимания марксистской методологии является то, что признание духовного фактора допускается в ней по чисто прагматическим соображениям (например, по условиям практической классовой борьбы), которые не доведены до философского обобщения. Однако основной тезис материалистического понимания истории остается незыблемым: бытие определяет сознание, а не сознание определяет бытие.

Остановимся на рациональном смысле марксистской социологической методологии, которая предопределила научные исследования Вебера и Зомбарта. Он заключается в том, что Маркс впервые ясно указал на материальное производство как основу социального бытия. Очевидно, что любая духовная деятельность как функция общественной системы невозможна вне влияния материального производства. Последнее создает условие любой деятельности. Говоря о материально-производственной деятельности, Маркс противопоставляет ей политическую и духовную деятельность. В «Немецкой идеологии» он объявляет войну спиритуализму и отрыву духовного от материального. Преодоление этого отрыва может быть двояким: или посредством сведения духовного к материальному или посредством их гармонизации при сохранении существенного различия. Маркс выбирает первый вариант: по существу он устраняет специфические особенности духовной деятельности, сводя ее к разновидности материально-практической. В этом следует видеть недостаток марксистского подхода к решению проблемы.

Рассматривая материально-практическую деятельность в качестве основной социально образующей формы человеческой деятельности, Маркс становится на позицию человека физического труда. Впервые в истории культуры идеологическая концепция ставит производителя материальных благ на пьедестал. Выдающаяся историческая заслуга Маркса – рассмотрение трудящегося как основной социальной группы общества, которая не должна быть отчуждена от культурных благ. Фактически Маркс стремится устранить социальные перегородки, которые мешают социальной мобильности, закрепляют людей труда за этой часто отупляющей формой хозяйственной активности. Маркс вслед за творцами социалистических систем (прежде всего, за Ш. Фурье) ставит вопрос о необходимости рационального использования всего человеческого потенциала общества, которое позволило бы заниматься определенными видами труда тем индивидам, которые обладают наибольшими способностями для этого. В этом, на наш взгляд, и заключается позитивное содержание материалистического понимания истории. Эта концепция пытается преодолеть антагонизм видов человеческой деятельности (прежде всего, материальной и духовной), учитывая интересы человека, занятого в материально-практическом производстве.

В то же время решая поставленную задачу, Маркс неправомерно, как мы считаем, устранил специфическое отличие духовной деятельности, свел ее к разновидности материальной. Это не позволило ему в должной степени оценить социальные институты, реализующие духовно-практи-ческую деятельность, а также их социальные роли. Концепция Вебера усматривает недостаток марксистской социологии именно в объяснении социально-институализированной духовно-практической деятельности. Эту концепцию можно рассматривать в качестве предпосылки, обеспечивающей более адекватное понимание общефилософских установок марксистской идеологии.

Свои взгляды на социальную роль религии М. Вебер выразил в ряде произведений, среди которых наибольшее значение имеет его работа «Протестантская этика и дух капитализма». Задача Вебера – показать влияние духовных факторов на становление капиталистической формации. Эта исследовательская установка противоречит материалистическому пониманию истории. Согласно последнему, причинами социальных изменений являются изменения в материальном базисе общества. Что же касается религии, марксизм вообще лишает ее всякого самостоятельного бытия. Она понимается в качестве неадекватного отражения условий материально-производственной деятельности человека. Наиболее ясно на это указывает Энгельс, говоря об идее Бога как неадекватном понимании зависимости человека от производственных отношений («Анти-Дюринг»). Следует отметить, что Энгельс не исследует причину того, почему люди, не понимая господствующие над ними социальные отношения, создают идею Бога, вместо того, чтобы, например, устранять чувство неудовлетворенности более продолжительным трудом, употреблением алкоголя или социальным протестом.

Это стремление человека к универсальной идее не находит объяснения в марксистской концепции, поэтому Маркс отбрасывает всякую религию, философию и идеологию как ложные формы сознания. (Это, впрочем, вступает в противоречие с утверждениями молодого Маркса об универсальной сущности человека, которая, надо полагать, должна находить выражение и в его сознании.) Духовные феномены объявляются марксизмом как не имеющие собственной истории. Поэтому ни о каком влиянии религии на социальные изменения в марксизме речь не идет. Допустить такое влияние – значит допустить самостоятельное бытие религии. Веберовское стремление рассмотреть религию в качестве активного фактора социальных изменений предполагает другую исследовательскую установку – рассмотрение духовной деятельности как таковой, специфика которой не позволяет ей сливаться с материально-практической.

Занимаясь исследованием влияния религии на становление буржуазных отношений, Вебер должен был определить предмет своего исследования. Какие буржуазные отношения он мог избрать предметом своего анализа? Маркс, рассматривая становление капитализма, изучал изменение форм собственности и форм организации труда. Вебер прекрасно понимал, что религия не оказывает непосредственное влияние на капиталистическое производство. Поэтому он исследовал влияние религии на дух капитализма, то есть на становление новой трудовой этики. Вебера интересовало изменение мотивации человеческого труда, ибо капитализм отличается своей собственной мотивацией трудовой деятельности.

Маркс изучал становление нового строя как ряд изменений, которые в значительной степени происходили непроизвольно для людей и выступали в качестве побудительных причин их деятельности. Вебер стремился выявить изменения мотивов поведения, которые возникали в самом индивидууме, были результатом его собственного выбора. Таким образом, Вебер отталкивался от идеи автономности индивида, которая по существу не допускалась марксизмом. Правильность такого допущения, которое может вначале рассматриваться как гипотетическое, может быть доказана на основании полученных результатов исследования, которые должны иметь эмпирическое подтверждение и теоретическое выражение.

Изучая влияние религии на социальные изменения (в частности на переход от средневековой социальной организации к капиталистической), Вебер вынужден был выявлять характерные черты начального и конечного пункта процесса изменений. Для этого он должен был дать емкую и правильную характеристику каждого типа общественной организации. Очевидно, что такая характеристика, которую исследователь вводит до самого процесса исследования, выступает гипотетичной. Однако если она изначально не подвергается критике, то она выступает в виде аксиомы. В этом случае возникает вопрос об истинности этого аксиоматического положения, а также о способах его определения. Как известно, Вебер рассматривает капитализм как общественную организацию, базирующуюся на промышленном производстве.

Отличие капиталистического производства от цехового средневекового Вебер усматривает в его рационализации. Он отмечает: «Капитализм безусловно тождественен стремлению к наживе в рамках непрерывно действующего рационального капиталистического предприятия, к непрерывно возрождающейся прибыли, рентабельности» [17, c. 599]. «Капиталистическим», – указывает он, – мы здесь будет называть такое ведение хозяйства, которое основано на ожидании прибыли посредством использования возможностей обмена, то есть мирного (формально) приобретательства» [там же]. Такое хозяйство требует учета капитала в денежной форме, должно быть ориентировано на сопоставление дохода и издержек в денежном выражении [17, c. 600]. Эта рациональная организация капиталистического предприятия требует наличия двух важных компонентов: отделения предприятия от домашнего хозяйства и рациональной бухгалтерской отчетности [17, c. 602]. Эти два фактора (пролетариат и рациональная организация свободного труда в виде предприятия) характерны только для Запада [17, c. 603]. Рациональность основана на возможности исчисляемости решающих технических факторов производства и зиждется на своеобразии западной науки [17, c. 604]. Она лежит в основе необходимых рациональных структур права и управления [17, c. 605]. Поэтому задача сводится к определению своеобразия западного рационализма [17, c. 606].

Здесь Вебер указывает на двойную зависимость: рациональность зависит от экономики и влияет на нее: «Любая подобная попытка толкования (рационализма – авт.) должна ввиду фундаментального значения экономики принимать во внимание прежде всего экономические условия. Однако нельзя упускать из виду и обратную каузальную связь. Ибо в такой же степени, как от рациональной техники и рационального права, экономический рационализм зависит и от способности и предрасположенности людей к определенным видам практически рационального жизненного поведения» [17, c. 606]. Таким образом, экономика влияет на социальные отношения и зависит от психологических установок человека. Вебер не рассматривает эти каузальные взаимосвязи более конкретно, ограничиваясь общими замечаниями. Он определяет задачу своего исследования как изучение влияния религиозных идей и коренившихся в них этических представлений о долге на хозяйственно-рациональное жизненное поведение [17, c. 606].

Более конкретно эта исследовательская задача определяется как изучение обусловленности «хозяйственного мышления», «этоса» данной формы хозяйства определенной религиозной направленностью [17, c. 606]. В частности, необходимо показать обусловленность современного хозяйст-венного «этоса» рациональной этикой аскетического протестантизма [там же].

Вебер указывает на две стороны изучаемой каузальной взаимосвязи: это религия и хозяйство и социальная структура [17, c. 606-607]. Характер и механизм действия каузальной взаимосвязи Вебер не определяет, выбирая такие элементы этих двух сторон, которые тождественны по своему содержанию. Насколько эта тождественность поглощает различие их форм, Вебер не рассматривает.

Религиозно обусловленная хозяйственная этика становится максимой поведения специальных групп, которые могут быть определены вслед за Л. Гумелевым как пассионарные. Именно их жизненное поведение оказывает решающее воздействие на формирование нового общественного уклада [17, c. 609].

Здесь Вебер делает существенные оговорки. Во-первых, он отмечает, что религия целенаправленно не формирует хозяйственной этики, как и этики вообще. Реформаторы были озабочены только одной целью – спасением души. Социальные выводы из их учения были для них непредвиденными [17, c. 610]. Во-вторых, отмечает Вебер, он не доказывает тезис, что хозяйственный этос капитализма возник в результате влияния только учения Реформации, что капитализм является продуктом Реформации [17, c. 610. Свою задачу Вебер определяет как установление факта влияния религии на формирование капиталистического духа и определение тех сторон капиталистической культуры, которые восходят к этому влиянию [17, c. 610]. Другими словами, Вебер находит общие характеристики духовной (религия) и материальной (экономика) культуры с целью выявления влияния и ее степени первой на вторую [17, c. 611]. Отсюда можно сделать вывод, что Вебер не дает разработанного категориального аппарата для изучения поставленной проблемы. Поэтому метод его исследования можно определить как поиск соответствий в различных сферах культуры (поиск избирательного сродства) [17, c. 611], который носит более художественный, чем научный характер.

Более конкретная исследовательская задача Вебера состоит в выяснении таких моментов пуританского понимания профессионального призвания и требования аскетической жизни, которые могли оказать непосредственное влияние на развитие капиталистического стиля жизни [17, c. 611]. Следовательно, необходимо прояснить, насколько капиталистический дух определяется протестантским учением.

Исследование Вебера показывает, что мирская аскеза протестантизма отвергла непосредственное наслаждением богатством, но и превратило стремление к наживе в угодное Богу занятие [17, c. 613-614]. Стремление к богатству как самоцели было признано греховным, а стремление к богатству как результату профессиональной деятельности было истолковано как Божье благословение [17, c. 614]. Отсюда делается вывод, что постоянный мирской профессиональный труд стал пониматься как самое эффективное аскетическое средство и способ утверждения возрожденного человека и истинности его веры, что стало могущественным фактором распространения духа капитализма [17, c. 614]. Пуританское мироощущение способствовало установлению буржуазного, рационального с экономической точки зрения образа жизни [17, c. 615].

Возникло осознанное протестантами противоречие. Религия воспитывает трудолюбие и бережливость, которые ведут к богатству, а богатство привязывает к миру и разрушает чистоту веры [17, c. 616-617]. Угасание религиозного энтузиазма привело к появлению трезвой профессиональной добродетели и утилитаризму посюсторонности [17, c. 617]. Трезвость, добросовестность, трудолюбие стали угодной Богу целью жизни [там же]. Отношение к работе как призванию стало единственным средством увериться в своем избранничестве [17, c. 618]. Таким образом, Вебер делает вывод, что «один из конституционных компонентов современного капиталистического духа – рациональное жизненное поведение на основе идеи профессионального призвания – возник … из духа христианской аскезы» [17, c. 619]. При этом к началу XX столетия стремление к наживе лишилось своего религиозно-этического содержания и приобрело характер безудержной страсти [17, c. 621]. Маркс, однако, утверждал, что таковым оно было со времени первоначального накопления капитала.

Подводя итог проделанной работе, М. Вебер отмечает, что его задача состояла в выявлении значения аскетического рационализма для социально-политической этики и для организации и функций социальных сообществ (от религиозных собраний до государства). Более обширная задача состоит в выяснении влияния аскетического протестантизма и на другие элементы современной культуры (посредством выяснения взаимосвязи следующих звеньев: гуманистический рационализм, философский и научный эмпиризм, развитие техники, развитие духовных ценностей культуры) [17, c. 621]. Кроме того, нуждается в исследовании и воздействие на протестантскую аскезу других общественных и культурных факторов, прежде всего экономических [там же]. Здесь Вебер делает важный методологический вывод. Он указывает на два типа интерпретации каузальных связей в области культуры и истории: материалистическая и спиритуалистическая каузальная интерпретация [17, c. 622]. Обе они односторонни и допустимы в равной степени [там же].

Можно сделать вывод, что Вебер рассматривал свое исследование как одностороннее, выявляющее одно направление каузальных зависимостей, в то время как полнота изучения общества предполагает анализ обоих направлений каузальных связей, а также пересечения этих связей. Господство экономического материализма во времена Вебера позволяло ему довольствоваться изучением одного направления каузальных зависимостей. Но поскольку оно было проведено без изучения другого направления, можно сделать вывод о недостатке методологии М. Вебера. Она не предусматривала изучения всей полноты социальных взаимодействий. Концепция Вебера не опирается на обоснованную теорию общественной системы. Она вскрывала те взаимосвязи в историческом развитии общества, которые были забыты. В этом отношении она была реакцией на развитие секуляризованной культуры и ее бездуховность. Однако указывая на религиозные корни хозяйственной этики капитализма, Вебер уходит от обсуждения вопроса, насколько эти корни могут быть актуализированы в современную ему эпоху. Исследование Вебера имеет апологетическое значение, защищая капитализм от бездуховного социализма.

Капиталистическое производство стремится к максимальной рационализации, это его субстанциальная характеристика. Эта характеристика капитализма есть его типическая идеальная характеристика. Ее выявление должно опираться на некоторые методологические основания, а не являться выражением интуитивного восприятия действительности. Однако у Вебера, впрочем как и у Маркса, эта идеальная характеристика оказывается интуитивным выражением их эмпирического восприятия современной им капиталистической действительности.

Маркс изучал становление нового строя как ряд изменений, которые в значительной степени происходили непроизвольно для людей и выступали в качестве побудительных причин их деятельности. Вебер стремился выявить изменения мотивов поведения, которые возникали в самом индивидууме, были результатом его собственного выбора. Таким образом, Вебер отталкивался от идеи автономности индивида, которая по существу не допускалась марксизмом. Правильность такого допущения, которое может вначале рассматриваться как гипотетическое, может быть доказана на основании полученных результатов исследования, которые должны иметь эмпирическое подтверждение и теоретическое выражение. Это и определяет направление веберовского исследования становления капитализма.

Маркс, выводя типически идеальную характеристику капитализма, определяет его как систему самовоспроизводящейся стоимости. Речь идет о такой организации производства, которая позволяет постоянно увеличивать стоимость.

Если сравнить характеристику капитализма у Маркса и Вебера, можно сделать вывод, что они оба определяют капитализм по характеру производственных отношений. Экономический базис общества оказывается наиболее существенным для постижения социальной системы. Если сравнить этот подход с подходом, например, античных мыслителей, то различие становится существенным. Античные мыслители рассматривали хозяйственную деятельность как важную, но вовсе не определяющую форму деятельности общественного человека. Античное отношение к хозяйственной деятельности возможно в условиях господства нравственных норм и сохранения непосредственного единства общины. Античный способ производства характеризуется изначальной включенностью индивида в различные формы коллективности, которые довлеют над ним и авторитетом нравственно-религиозных норм, которые определяют мотивацию и результаты его деятельности. Напротив, буржуазные отношения возникают в условиях распада непосредственной связи коллектива и личности, личность оказывается предоставленной сама себе и противостоящей всему сообществу, а не его отдельным общностям.

Возникшая незащищенность личности требует использования новых способов самосохранения, каковыми и оказывается узко специализированная профессиональная деятельность, обеспечивающая личность средствами к существованию и независимость от сообщества. Самостоятельность индивида, которую мы констатируем в капиталистическом обществе, позволяет использовать мощный фактор инновационной деятельности – стремление реализовать индивидуальность. Но этот фактор делает личность во многом беззащитной, поэтому возникает необходимость в поиске средств защиты индивидуальности, каковым и выступает приобретаемая индивидом собственность. Рационализация производства, которую Вебер считает важнейшей характеристикой буржуазного общества, есть способ достижения личной независимости. Таким образом, анализ идеальной типологической характеристики капитализма у Вебера показывает, что он ограничивается в значительной степени производственной сферой общества. Однако, на наш взгляд, изучение причинно-следственных взаимодействий в обществе должно отталкиваться от общесоциологических характеристик общества. Выскажем в этом отношении ряд своих соображений.

Общество возникает как отношение индивидов. В понимании общества обычно рассматривают индивидов в качестве единиц, равных по своему достоинству. Однако такой подход полностью абстрагируется от индивидуальности человека, без которой общество не может существовать в принципе. Общество более точно можно определить как существование целого с помощью составляющих его единиц – индивидуальностей. Тогда античное общество мы можем определить как общество, в котором целое и составляющие его единицы находятся в непосредственном единстве, а буржуазное – как общество, в котором общество как целое и составляющие его индивидуальности противоположены. В этом определении указывается на социальные институты, воспроизводящие целостность общественной системы, и институты, обеспечивающие личную автономность и ее интегрированность в социальную целостность. Буржуазное общество характеризуется особыми институтами целостности, автономизации индивидуума и его реинтеграции. М. Вебер не проводит их различения, не описывает и не выявляет законов их взаимодействия, поэтому его исследование напоминает научно-популярное эссе, выводы которого не обладают научной достоверностью и теоретической обоснованностью. Ученый интуитивно схватывает интегральные характеристики буржуазного общества, которые использует для выявления системы его детерминант.

Анализ неявной методологии Вебера позволяет сделать вывод, что он буржуазное общество отличает по особой роли хозяйственной сферы, характеризующейся рациональной организацией производства. На наш взгляд, эта характеристика в определенной степени одностороння. Скорее следует говорить, что капитализм характеризуется автономизацией личности, которая достигается в процессе профессиональной деятельности и общественном признании, получающем достоверность в личной собственности. Рационализация поэтому – не главная характеристика буржуазного общества, а способ, позволяющий удостоверить личность в завершенности ее процесса самореализации.

Веберовское исследование роли религии в становлении буржуазного общества отталкивается от ряда неявных предпосылок, что не позволяет ему достигнуть должной объективности. Тем не менее, общая закономерность, которую он определяет, не вызывает серьезных возражений. Мыслитель выделяет два фактора социальной трансформации при переходе от средневекового общества к капиталистическому. Первый фактор – изменение в самом материальном базисе производства, связанное с развитием техники. Второй – изменение хозяйственной этики, изменение мотивов трудовой деятельности. Лютер, отмечает М. Вебер, стал рассматривать профессиональную деятельность как способ служения Богу. Если в средние века служение Богу противопоставлялось светскому миру, как истинное второстепенному, то в буржуазном обществе любая профессиональная деятельность понимается как сакральная, как приближающая человека к Богу. Мирская действительность получила статус сакральной.

Почему стало возможным такое отождествление? Как известно, Лютер религиозное действие понял как внутренний процесс в самом индивиде, который не нуждается ни в каких внешних свидетельствах. Вера как внутреннее умонастроение личности была противопоставлена делам, которые могут совершаться и без веры. Такое противопоставление позволило обосновать автономию личности, без которой невозможно проявление человеческой индивидуальности. Но такое противопоставление имело тот недостаток, что не указывало на характер автономии личности, который мог быть и негативным. Внутренняя автономия как сфера самореализации человеческой индивидуальности должна иметь позитивное значение. Это значение достигалось за счет признания результатов деятельности человека. Другими словами, необходимость сохранения автономии индивида выдвинула требование независимости от социальных институтов, которая достигалась только возможностью личности заниматься любой социально значимой деятельностью. Это позволяло личности уходить от контроля социальных институтов. Поэтому любая профессиональная деятельность была оправдана. Она оказывалась способом сохранить человеку его индивидуальность. Профессиональная деятельность рассматривается Лютером как деятельность, которая обеспечивает возможность внутреннего самоформирования личности, достижение ею примирения с Божественной сущностью. Эта деятельность является условием достижения примирения с Богом, она спасает человека от насильного вторжения в его внутренний мир со стороны институтов общества.

Речь не идет о том, что сама профессиональная деятельность и есть служение Богу. Лютер только утверждает, что эта профессиональная деятельность обеспечивает реализацию внутреннего процесса, то есть достижение завершенного цикла индивидуальной самореализации. Этот поворот лютеровской мысли был необходим, чтобы вывести человека за пределы зависимости от идеологических социальных институтов. Нахождение внутри религиозной организации, которая складывается в эпоху средневековья, предполагает следование человека догматическим принципам вероучения. Человек должен некритически принимать их и не подвергать сомнению, хотя усвоение знания индивидом всегда предполагает выход за границы догматизированного знания с помощью критики. Критика религиозной догматики неминуемо влечет за собой исторжение человека из религиозной общины. В условиях тождества светского и сакрального это ведет фактически к гибели индивидуума. Чтобы сохранить и оправдать возможность автономного развития личности, Лютер оправдывает любую профессиональную деятельность, которая позволяет человеку быть независимым от религиозной организации и в то же время совершать процесс внутреннего самоформирования.

Таким образом, лютеровское учение освятило профессиональную деятельность, но не саму по себе, а только как условие достижения индивидом примирения с божественной сущностью. Собственно, сама по себе профессиональная деятельность Лютера не интересовала, так же как и ее результаты. Он отмечает, что она имеет смысл только в процессе поиска человеком примирения с Богом. Когда примирение достигнуто, плоды этой деятельности уже не имеют для человека особого значения.

Очевидно, что лютеровское учение предполагает, что достижение примирения с Богом, то есть внутренний процесс, является главным содержанием деятельности человека. Профессиональная же деятельность должна быть условием этого процесса. Такое учение не могло быть массовым, ибо для большинства людей завершающий уровень самореализации не является побудительным мотивом деятельности. Основные усилия направлены на первый уровень самореализации, то есть на воспроизводство условий своего существования и своей индивидуальности посредством использования готовых способов самореализации. Социальный резонанс лютеровское учение могло иметь только тогда, когда было поставлено тождество между профессиональной и сакральной деятельностью. Профессиональная деятельность стала рассматриваться не как условие сакральной, а как сама сакральная деятельность. Этот момент и отмечает М. Вебер. Он говорит, что Лютер стал рассматривать профессиональную деятельность как сакральную (что не вполне точно), и что возникла проблема нахождения критерия позитивности результатов профессиональной деятельности.

Как мы показали в первой главе, сакральная деятельность есть по своему содержанию деятельность по самореализации индивидуальности, по ее выявлению. Критериями завершенности процесса выявления индивидуальности являются, во-первых, ее внутренняя обоснованность, согласованность с наличным опытом культуры, а во-вторых, достижение признания ее результатов в человеческом сообществе. Говоря о достижении примирения с Богом посредством веры, Лютер предполагает, что это примирение будет принято и сообществом посредством социально значимой деятельности примиренного индивида, то есть будет признано. Таким образом, речь идет о двух признаниях: внутренней достоверности и признании сообществом.

Когда учение Лютера стало массовым и было достигнуто отождествление профессиональной и сакральной деятельности, тогда два вида признания были поняты следующим образом. Внутренняя достоверность была истолкована как неукоснительное следование своему призванию. Признание было понято как получение части общественного богатства в личное распоряжение индивида. Так возникла новая трудовая этика, которая провозглашала профессиональную деятельность сакральной обязанностью индивида, а величину достигнутого богатства рассматривала в качестве критерия полноты отдачи в богослужении, каковой стала сама профессиональная деятельность.

Новая профессиональная этика, по учению Вебера, стала предпосылкой становления буржуазных экономических отношений. Правда, Вебер неоднократно заявляет, что он вовсе не доказывает тезис, что именно духовная деятельность человека вызвала к жизни хозяйственные отношения капитализма. Экономические отношения складывались по своим собственным законам, а новая трудовая этика способствовала тому, чтобы эти отношения стали и внутренним мотивом поведения человека. Другими словами, Вебер считает, что легитимация накопления богатства посредством рационального ведения хозяйства позволила индивидам более целенаправленно и эффективно развивать новую хозяйственную этику.

Подводя итог рассмотрению веберовского понимания влияния религии на изменение социальных отношений, следует отметить некоторые его особенности. Вебер по существу не создал общесоциологической теории, которая представила бы общество в качестве иерархической системы различных сфер, находящихся в отношении причинно-следственной зависимости. Он пытается только показать, как новая трудовая этика могла создавать мотивацию к рациональной экономической деятельности. Им вводится предпосылка, что любые общественные изменения требуют новой мотивации в поведении человека, а эта мотивация, по крайней мере, на пороге Нового времени создавалась в рамках религиозного мировоззрения.

Если сравнить веберовские рассуждения с исследованием зарождения капиталистического общества у Маркса, то можно отметить следующее различие. Маркс, описывая процесс первоначального зарождения капитала, говорит только об одном мотиве деятельности первых капиталистов – неуемной жажде наживы. И пионеры капиталистической эры отличаются от своих предшественников по существу именно степенью своей алчности. Никакой новой мотивации Маркс не отмечает, речь идет только о новых способах удовлетворения этой извечной страсти человека. Новизна веберовского подхода заключается в том, что он показал изменение мотивов поведения людей. При этом сами мотивы получили более позитивное освещение.

Для Маркса побудительной движущей силой первых капиталистов была только страсть к наживе, которую Маркс оценивает исключительно негативно. Однако очевидно, что сами эти люди не могли не оправдывать свои действия. Более того, в условиях еще безраздельного господства религии, эти оправдания не могли не иметь религиозного характера. Однако Маркс не придает значения этим обстоятельствам. Фактически он предполагает, что первые капиталисты должны были рассматривать себя как преступники. В этом случае их деятельность не имела бы никаких положительных последствий, поскольку деятельность преступных сообществ не имеет созидательного характера. Маркс не рассматривает более тщательно момент личной мотивации человека потому, что сам его метод исследования общества предполагает абстрагирование от отдельной личности.

Маркс изучает общественные изменения как изменения в формах деятельности больших масс людей. Как мы предварительно показали, любые социальные трансформации как изменения социальных институтов возможны лишь постольку, поскольку складываются идеальные формы новых социальных институтов. Такие идеальные формы возникают только в сознании отдельных индивидуумов как попытка выразить индивидуальный опыт личности (который уже не вписывается в рамки действующих социальных институтов) посредством общественно приемлемых форм. Вот этот момент индивидуации социальных институтов, их противоречия индивидуальному опыту человека, разрешения этого противоречия посредством создания идеальных форм новых социальных институтов, а затем внедрения этих идеальных форм в общественное сознание и социальную реальность, Маркс оставляет за пределами своего рассмотрения.

Не рассматривая роль личности в социальных трансформациях, Маркс не исследует процесс легитимации новых социальных институтов, что приводит к крайне негативной оценке всего предшествующего развития человечества и в особенности буржуазной стадии развития общества. Следствием такой негативной оценки капитализма является апелляция к революционным методам его ниспровержения.

Проводя сравнение исследований социальных трансформаций у Маркса и Вебера, мы показали, что Вебер, в отличие от Маркса, более глубоко рассмотрел общие закономерности социальных трансформаций, происходящих благодаря формированию новых идеальных форм социальных институтов отдельными индивидуумами. Легитимация новых социальных институтов опирается на устойчивые социальные ценности, которые на протяжении всей истории развития общества формировались в рамках религии. Поэтому религия обеспечивает легитимацию новых социальных изменений. Этот вывод Вебера имеет важное значение не только для понимания социальных трансформаций, но и для понимания роли религии в социальной системе. В частности, из него следует, что религия не может быть отброшена как пережиток прошедших эпох и не может быть рассмотрена как некоторое ложное сознание, как сивуха для затуманивания сознания трудящимся массам. Религия аккумулирует признанные обществом ценности и нормы и поэтому имеет позитивное содержание.

Вебер показывает, что для понимания социальной системы важными являются такие моменты, как личность, индивидуальность и формы сознания, в которых человек осмысливает свое отношение к абсолютной реальности. Здесь подход Вебера радикально отличается от подхода Маркса и преодолевает наиболее явные недостатки последнего.

Развитие идей Вебера мы находим в работах немецкого социолога Вернера Зомбарта. Первоначальные идеи в отношении влияния религии на складывание буржуазных отношений Зомбарт развил в своем известном труде «Буржуа». Здесь он в противовес Веберу показал, что большее влияние на развитие хозяйственной этики капитализма играл не протестантизм, а католицизм. Более последовательное проведение своей аргументации он предпринял в капитальном исследовании «Евреи и экономика», в котором он показывает влияние идеологии иудаизма на формирование трудовой этики капитализма. Зомбарт развивает концепцию Вебера, прежде всего, в отношении конкретизации содержательных идей. Однако новые моменты характеризуют и методологию его подхода. Отметим содержательный аспект концепции Зомбарта. Вебер полагал, что на складывание буржуазных отношений («духа капитализма») значительное влияние оказала идеология Реформации и, прежде всего, кальвинистское учение. Зомбарт исследовал истоки кальвинистского учения, которые он нашел в иудаизме. Отсюда он сделал вывод о влиянии иудаизма на формирование капиталистических отношений. Выяснению этого влияния и посвящена его работа «Евреи и экономика».

Как считает Вебер, религия любого народа имеет большое значение для формирования его экономического уклада, поскольку представляет собой выражение его умонастроения. Таким образом, Зомбарт изучает влияние религии на социальную трансформацию прежде всего в аспекте ее влияния на экономику (эта проблема также больше всего привлекала Вебера). Он отмечает влияние на экономические отношения и умонастроения, то есть мировоззрение людей, которое определяется также и религией. Влияние еврейского народа на складывание экономики капитализма объясняется главным образом исключительной ролью в их образе жизни религии. Другими словами, именно религия евреев определяла их влияние на возникающее буржуазное общество. Иудаизм является, отмечает Зомбарт, и причиной своеобразных особенностей еврейского характера, он занимает такое огромное место в жизни евреев, как никакая другая религия других народов. Как замечает Зомбарт, религия наполняла всю повседневную жизнь еврея, вплоть до самых малых установлений. Все в жизни еврея получало свое религиозное освящение, любому поступку предшествовала мысль о том, признается ли этим поступком божественное величие или, напротив, отрицается.

Ряд внешних обстоятельств, отмечает Зомбарт, способствовал тому, что евреи прониклись религиозностью, как никакой другой народ. При этом строгое следование своему вероисповеданию свойственно не только основной массе еврейского народа, но и тем евреям, которые оказали решающее влияние на становление экономики.

Рассматривая свод иудаистской литературы, Зомбарт находит в нем те же самые идеи, которые характеризуют капитализм. Как считает Зомбарт, дух капитализма и иудаизма – один и тот же. Следовательно, показывая влияние иудаизма на становление буржуазных отношений, Зомбарт, вслед за Вебером, объясняет возникновение духа капитализма, а не его конкретных хозяйственных форм.

Характерный для капитализма рационализм Зомбарт находит и в религии евреев. Иудейская религия, замечает Зомбарт, несет яркие черты своего самобытного возникновения. во всем она предстает как нечто, созданное разумом, как некая мысль, созданная механически и направленная на то, чтобы разрушить весь мир природы, подчинить его себе и воцариться вместо него. Таков и капитализм, который представляет собой нечто надуманное, неестественное в царстве жизни, проникнутом инстинктом. «Рационализм… является характерной чертой как иудаизма, так и капитализма» [32, c. 386].

Зомбарт указывает и на другую особенность иудейской религии, которая роднит ее с капитализмом. Он имеет в виду договорную основу отношений между Яхве и Израилем. «Вся иудейская религиозная система по сути своей представляет не что иное, как договор между Яхве и народом, который он избрал, договор, который предполагает обязательные условия, характерные для такого вида отношений. Бог что-то обещает и что-то дает, а праведники оказывают ему взаимную услугу» [32, c. 388].

Общение между человеком и Богом сводится к тому, что человек совершает что-то соответствующее Торе и взамен получает просимое. За исполненные обязанности человек получает награду, за неисполненные – наказывается. Отсюда возникают два момента: постоянный учет выгод или убытков, которые может принести то или иное действие, а также бухгалтерский учет, необходимый для того, чтобы привести в порядок долговые обязательства верующего.

Зомбарт отмечает еще один принцип еврейской религии, роднящий ее с одной из основных идей капитализма – идеей наживы. Это неорганическое понимание природы греха (и доброго дела). «Нравственная ценность или никчемность человека измеряется по числу и характеру проступков. Отдельная «сумма задолженности» определяется чисто количественно: она никак не связывается с самой личностью, которая постигается только на качественном уровне, никак не связывается с общим нравственным состоянием, в котором находится согрешивший человек. …Стремление праведника к благополучию в этой и будущей жизни с необходимостью выражается в бесконечном стремлении к преумножению своих заслуг, благодаря которым его активы растут» [32, c. 391]. Поскольку человек никогда не знает, активное или пассивное сальдо на его счете, он должен накапливать награды, совершая одно доброе дело за другим, до конца своей жизни.

Наряду с этим, в нравственном богословии иудаизма прославляется именно денежная нажива как средство для богоугодных дел, для исполнения обязанностей, возложенных Богом. Очень многие раввины рассуждают об экономических проблемах, как искушенные дельцы, и отстаивают принципы ревностного стяжания земных благ.

В духовных источниках иудейской религии можно обнаружить несколько мест, в которых бедность прославляется как высшее благо, однако им противостоит множество других отрывков, прославляющих богатство. Говорится о том, что одно только богатство не приносит счастья, что другие блага тоже много значат (или даже оказываются значимее), но ничего не говорится против богатства и прежде всего не говорится о том, что оно может раздражать Бога.

Зомбарт развивает мысль о договорных отношениях между человеком и Богом в иудаизме. Он пишет, что иудейская религия основывается на договоре Яхве со своим народом и представляет собой как бы юридическую сделку. Поэтому услуге, оказанной Богом, должна соответствовать взаимная услуга.

«Что я должен сделать тебе за это?» – спрашивает благочестивый еврей, и на этот вопрос Господь часто и вполне определенно давал ответ устами раба своего Моисея. Снова и снова он призывал сынов Израилевых к двум вещам: обретать святость и исполнять его заповеди» [32, c. 406].

Препятствия, чинимые еврейскому народу, все больше и больше заставляли его усматривать «праведность» в строгом соблюдении Божьих заповедей, и на смену изначальной устремленности к обретению внутренней святости приходит тягостное, формальное соблюдение закона. Святость и верность закону воспринимаются как синонимы. Эта привязанность к закону являлась своеобразной защитной мерой, к которой прибегали раввины, чтобы сначала оградить еврейский народ от посягательств эллинизма, потом – христианства, а позже – для того, чтобы этот народ сумел сохранить свою национальную самобытность. Борьба с эллинизмом породила фарисейство, борьба с христианством преобразовала фарисейство в талмудический иудаизм. Школа и Закон пережили храм и государство, и раввинат пришел к неограниченному господству. Понятие благочестия наполнилось юридическим содержанием, религия превратилась в гражданское и духовное право. Заповеди и запреты, данные в Пятикнижии и вытекающие из него, воспринимаются как повеления от бога, которые нельзя анализировать: им надо неуклонно следовать.

В отличие от других религий, в иудаизме святость не предполагает отвержение жизни и ее умерщвление. Аскеза никогда не была свойственна иудаизму. Но иудаизм направлен и против естественной жизни, ее естественных порывов. В этом случае святая жизнь не представляла бы собой той задачи, которая должна быть осилена праведником. Поэтому святая жизнь понимается как жизнь, которая проживается рядом или вопреки естественной жизни, в соответствии с нормами и идеалами, которые берут свое начало не в природе. Другими словами, святость означает рационализацию жизни, замещение природного бытия продуманной, целесообразной жизнью, основанной на нравственных устоях.

«Нравственный закон привносится в жизнь, принципиально не имея никакой связи с мотивацией, восходящей к природе. … Стать «святым» значит «очиститься», а очищение как раз и заключается в том, чтобы преодолеть всякую природную тягу к действию» [32, c. 411].

Для иудейского понимания нравственных ценностей характерен резкий, страшный дуализм: природа не является не святой, но нельзя и сказать, что она свята, она еще не такова и должна стать святой только через нас. В ней дремлют всяческие возможности «греха». Основная мысль иудейского нравственного богословия заключается в том, что вся человеческая жизнь есть великая борьба против злых сил природы. Отсюда следует система предписаний и мер, рационализирующих и очищающих жизнь, лишающих ее природного начала и тем самым освящающих, не умерщвляя и не упраздняя.

Содержание иудейского нравственного закона Зомбарт видит в подавлении всякого творческого начала в человеке, усмирении его живой жизни, вытеснении идущей от природы мотивации осознанной целесообразностью.

«Нельзя думать, говорить и делать ничего такого, что прежде не было бы проверено буквой закона и в соответствии с этой проверкой не признано полезным в деле освящения. Таким образом, упраздняется всякая деятельность ради нее самой, …всякий поступок, мотивированный естественным порывом» [32, c. 415]. Основными добродетелями верующего иудея являются самообладание и рассудительность, любовь к порядку и трудолюбие, умеренность и сдержанность, целомудрие и трезвение.

Рационализация жизненного уклада евреев, считает Зомбарт, чрезвычайно сильно сказалась на их экономической деятельности в том смысле, что, привыкнув жить вопреки жизни (или рядом с нею), они оказались более подготовленными для того, чтобы развивать такую экономическую систему, которая сама созидается вопреки природе (или рядом с нею). «В конечном счете, идея приобретательства и экономический рационализм, по существу, означают не что иное, как применение в экономике тех жизненных правил, которые евреям в общем и целом дала их религия. Для того чтобы капитализм смог начать свое развитие, потребовалось переломать кости естественному человеку, исполненному естественных порывов, потребовалось заменить самобытную стихийную жизнь совершенно особым механизмом души, сформированным на сугубо рациональной основе, понадобилось произвести как бы переоценку всех жизненных ценностей и воззрений. Человек капиталистический… представляет собой искусственное и искусное порождение, возникшее в конечном счете из упомянутой переоценки. Понятно, что этот процесс в значительной степени стимулировался самим капитализмом, но, вероятно, изначально он был вызван и впоследствии стимулировался тем обновлением, которое благодаря влиянию религии каждый еврей переживал в своей жизни» [32, c. 430]. Человек иудейский и человек капиталистический в той мере принадлежат к одному виду, в какой оба они оказываются искусственным порождением разума.

Исследование Зомбарта является продолжением исследований М. Вебера. При этом философские предпосылки его построений в большей степени неявны, нежели чем у Вебера. Задача, которую Зомбарт ставит, – показать, в процессе каких влияний формировался дух капитализма. Поскольку последний характеризуется как рационализм и стремление к наживе, остается только найти учения, которые ориентируют человека на практические действия и опираются на рационалистические основания. Таковым, в частности, оказывается иудаизм. Задача исследователя состоит в выявлении этих моментов рационализма в учении иудаизма. Роль религии, таким образом, сводится к влиянию на формирование новой трудовой этики. Зомбарт показывает, что трудовая этика капитализма по существу тождественна этике иудаизма.

Исследовательская схема Зомбарта может быть охарактеризована следующим образом. Капитализм возможен только благодаря особой трудовой этике, на появление этой этики большое влияние оказали христианство и иудаизм. Данные утверждения не вызывают возражений, но они нуждаются в конкретизации. По существу, не ясна роль трудовой этики в становлении капитализма (механизм ее влияния на все стороны социальной системы), не прояснена и сама социальная капиталистическая система во взаимосвязи ее элементов и видов детерминации. Принимая вывод Зомбарта о влиянии иудаизма на формирование трудовой этики капитализма, мы должны ответить на вопрос, почему эти особенности иудаизма были востребованы именно в XV-XVI веках, а не раньше. Это обстоятельство говорит о том, что иудаизм был только одним из факторов становления новой трудовой этики. Отсюда следует сделать вывод, что изучение детерминации социальной структуры со стороны ее компонентов возможно только тогда, когда существует концепция общества и системы ее детерминант. К сожалению, исследования Вебера и Зомбарта не ориентировались на достижение такого высокого уровня абстракции. Системная концепция общества, опирающаяся на теорию действия, появляется только в середине XX столетия. Без обращения к ней невозможно в полной мере рассмотреть вопрос о причинах социокультурных изменений.

**2.2 Социальные изменения и религия.**

**Концептуально-методологическая схема анализа**

В предыдущем параграфе мы рассмотрели концепцию М. Вебера, представляющую наиболее разработанную теоретическую схему влияния религии на социальные изменения. Концепция М. Вебера опирается на некоторые предпосылки, которые должны получить более четкое выражение. Главным предметом анализа Вебера является хозяйственная сфера западно-европейского общества, а также методы хозяйствования, которые в ней используются человеком. Особенность этих методов, считает Вебер, определяется целями деятельности человека в хозяйственной сфере. Эти цели в сфере самой хозяйственной деятельности Вебер называет мотивом. Мотивация субъектов хозяйствования буржуазного общества состоит в рационализации производства. Свое основное внимание Вебер направляет на исследование процесса формирования новой мотивации. Он констатирует, что мотивация хозяйственной деятельности определяется мотивацией метахозяйственного характера. Цели этой мотивации задаются существующими мировоззренческими системами, прежде всего, религиозными системами как основными массовыми мировоззренческими конструкциями. Поэтому более конкретная задача исследователя сводится к выявлению тех изменений в религиозной идеологии, которые привели к новым метахозяйственным целям, а последние нашли выражение в хозяйственной этике.

В чем состоит новаторство исследований М. Вебера? Вебер показал влияние духовных факторов общественной жизни на хозяйственную деятельность человека. Его исследования полемичны и направлены против понимания развития общества как жестко детерминированного экономическими факторами. Указывая на значение духовных факторов общественного развития, он одновременно отмечает роль личности, человеческой индивидуальности в истории. Вебер стремится преодолеть недостатки экономического детерминизма, который пренебрегал значением духовных факторов развития и человеческой индивидуальностью. Предметом его изучения является деятельность человека с точки зрения преследуемых им целей, а не обезличенные закономерности исторического развития.

Однако нельзя не заметить и недостатки веберовского подхода. Изучая звенья цепей причинных зависимостей в обществе, он избирает только интересующие его цепи. Он не создает идеальной модели всего общества в совокупности взаимосвязей его основных цепей, что не позволяет выяснить соотношение различных детерминант социальных изменений. Создавая теорию действия личности, Вебер не рассматривает, как соотносится она с существующими социальными институтами, насколько зависит от них и как их изменяет. Не рассматривается и система социальных институтов в ее субординации и причинно-следственных отношениях.

Однако главная идея концепции М. Вебера, безусловно, верна – трансформация социокультурных институтов происходит через деятельность субъекта и возникновение новых предельных ценностей.

Механизм социальных трансформаций, которые происходят благодаря деятельности субъекта, можно в полной мере исследовать только тогда, когда все общество будет представлено в виде взаимодействующих подсистем. Наиболее серьезное движение в направлении создания целостной концепции общества делает Т. Парсонс. Мы поэтому может утверждать, что для понимания воздействия религии на социальные изменения необходим определенный синтез концепций Вебера и Парсонса. Вариант такого синтеза мы и попытаемся здесь представить. Впрочем нельзя не учитывать, что концепция Парсонса в значительной мере опирается на теорию действия М. Вебера.

Структурный функционализм Парсонса опирается на общую теорию систем. Общество понимается как конкретный случай системы и выполняет все ее функции. Все системы должны выполнять следующие функции [70, c. 118-119]:

1. адаптация (равновесие с внешней средой);
2. целедостижение (определение и достижение целей);
3. интеграция (координация своих элементов и 1-3);
4. латентность (поддержание неявных ценностных образцов).

Очевидно, что речь идет о системах, координирующих свою деятельность с помощью интеллекта. Функции целедостижения и латентности явно коррелируют с веберовской теорией действия, которая предполагает конкретные цели и обосновывающие их метаценности. Методология определения этих функций в целом не прояснена. Определение и типологизация функций системы должны опираться на понятие системы, но такое понятие специально не расматривается. Функцию системы Парсонс определяет как совокупность действий, удовлетворяющих потребность системы [70, c. 118]. Эти функции используются для концептуализации социального действия.

Социальная концепция Парсонса опирается на общую теорию систем. По уровню организации выделяются следующие типы систем:

1. живая (включает физико-химическую, органическую, телическую и систему действия);
2. система действия (включает биологическую, систему личности, социальную, культурную подсистему);
3. социальная система (включает экономическую, политическую, систему социетальности и социализации) [см. 28, c. 235-236].

Современные концепции общества отталкиваются от понятия действия. У Дюркгейма действие – это признанные обществом способы поведения индивидов, то есть, по существу, функционирование социальных институтов. Вебер рассматривает действие с позиции значений, которые придает ему личность. Речь идет о расхождении нормы поведения и конкретного поведения отдельной личности. Первый подход кладется в основу структурного функционализма. Второй предполагает противоречие интересов личности существующим нормам поведения и должен быть использован для объяснения социальных трансформаций. Последние возникают первоначально как несовпадение интересов личности и имеющихся в обществе норм, приобретающее массовый характер и находящее свое объяснение в новой идеологической концепции.

Основными понятиями теории действия (социального), таким образом, являются [67, c. 94-95]:

1. актор;
2. цель;
3. условия действия и средства действия;
4. нормативная ориентация действия.

Эти моменты действия не определены систематически на базе обобщающей философской теории. Фактически это эмпирически фиксируемые моменты деятельности отдельного индивида, не учитывающие того, что эта деятельность изначально социальна. Поэтому они лишены содержательности. Парсонс исходит из отдельного действующего индивида (атомизм), а не целого, общества, которое раскрывается во взаимодействии индивидов. Это наследие западного индивидуализма. Но началом исследования общества, первичной абстракцией должно быть целое, общность, а не отдельный индивид.

Исторические предпосылки теории действия, на которые указывает Парсонс, – это атомизм, индивидуализм и автономность индивида, идущие от Реформации [67, c. 104-110]. Это верно, но данная констатация не должна закрывать глаза на отрицательные стороны этих предпосылок.

Парсонс использует веберовское понятие рациональности и определяет рациональность действия как достижение цели в ситуации наиболее подходящими (по критериям позитивной эмпирической науки) для актора средствами [67, c. 113]. Легко видеть, что Парсонс уходит от определения объективных целей актора, что привносит в его построения значительную долю формализма.

Субъекты системы действий распределяются Парсонсом согласно четырем функциям системы [70, c. 119]:

1. поведенческий организм;
2. личность;
3. социальная система;
4. культура.

Главное внимание уделяется Парсонсом проблеме упорядоченности общественной системы. Социальная система конституируется на базе четырех систем действия.

*Социальная система* – это взаимодействующие акторы, которые мотивированы оптимизацией удовольствия и культурными символами [70, c. 121]. Как мы уже отмечали, здесь не указывается объективное содержание их деятельности.

Фундаментальной единицей изучения социальной системы является не взаимодействие индивидов, а статусно-ролевой комплекс (позиция человека в социальной системе и конкретные действия человека в данной позиции). Посредством социализации актор вписывается в существующую социальную систему, а социальный контроль поддерживает равновесие системы [70, c. 124-125]. Личность в целом пассивна в процессе социализации. Как нам представляется, недостатком концепции Парсонса является абсолютизация индивидуальности в противовес сообществу как целому.

*Общество* – это относительное самодостаточное сообщество, обладающее возможностью воспроизводить себя без связей с другими сообществами.

Парсонс выделяет четыре подсистемы общества:

1. экономика – адаптация к внешней среде через труд, производство и распределение,
2. политика – целедостижение и мобилизация общества,
3. система попечения – латентная функция передачи культурных образцов (норм и ценностей) акторам,
4. социетальное сообщество – интеграция и координация элементов сообщества [70, c. 125].

*Система культуры* – это нормы, ценности, символы, понятия, связывающие элементы социального мира и акторов с социальной системой [70, c. 126]. Она есть и часть других систем, и отдельная система. Это структурированная система символов, служащих ориентирами для акторов, интернализованными аспектами системы личности и институализованными образцами [70, c. 126]. Она контролирует все другие системы действия, почему данная концепция может быть определена как культурный детерминизм.

*Система личности* –личность – организованная система ориентации и мотивации к действию отдельного актора. Главное ее качество – потребностная диспозиция – побуждения, формируемые социальным окружением. Их три типа: поиск одобрения, усвоение ценностей, обеспечивающих соблюдение культурных норм, ролевые ожидания. Как отмечают исследователи, личность в основном у Парсонса пассивна: ценности личности – строгое соблюдение правил и законов, а не проявление своей индивидуальности [70, c. 127].

Концепция общества Парсонса опирается на теорию действия, которая описывает действие отдельного индивида, индивида вообще. Вслед за Вебером он преодолевает экономический детерминизм, апеллирующий только к действиям масс людей. Однако теория действия стремится к другой крайности – абсолютизации отдельного индивида, что скрывает объективную основу социальной системы – взаимодействие индивидов. Именно взаимодействие индивидов, на наш взгляд, и должно браться в качестве элементарной абстракции при изучении общественной системы).

Тем не менее, концепция Т. Парсонса является наиболее убедительной концепцией, представляющей всю общественную систему во всем многообразии связей ее элементов. Концепция Парсонса подкупает также своей логичностью, последовательно развивая исходные положения. Поэтому в своем исследовании влияния религии на социальные изменения мы будем опираться на ряд базисных положений этой концепции. Следует отметить, что она подвергалась справедливой критике за стремление акцентировать момент социальной статики в противовес социальным изменениям. Отвечая на эту критику, Парсонс развил концепцию социальных изменений. В частности, предложенная им парадигма эволюционного изменения учитывает два фактора, обусловливающих социальные изменения. Это адаптивное обновление посредством дифференциации систем и стремление к поиску новых способов интеграции и координации разделяющегося общества (которое реализуется за счет привлечения групп, отстраненных от участия в развитии системы). Эти факторы способствуют тому, что ценностная система достигает более высокого уровня обобщения.

В качестве средства, обеспечивающего социальные изменения, Парсонс выделяет обобщенные средства обмена между системами действий и внутри них. Это деньги, символы (политическая власть, влияние, ценности). Их циркулирование вносит в общество динамику, кроме того, возможно изменение наличных средств обмена, что также ведет к изменениям [70, c. 131].

Концепция Парсонса развивалась в направлении более адекватного описания социальных изменений Робертом Мертоном. В социальной системе Мертон акцентирует внимание на культуре и структуре. Культура – это организованная совокупность нормативных ценностей, управляющих поведением людей [70, c. 135]. Социальная структура – организованная совокупность социальных отношений [70, c. 135]. Культура и структура могут совпадать, а могут и вступать в конфликт друг с другом. Последнее состояние описывается понятием аномии, которое Мертон заимствует у Дюркгейма. Аномия – это проявление разногласия между нормами и целями культуры и социально сформированными способностями членов группы действовать в соответствии с ними [70, c. 135]. Аномия приводит к девиантному поведению в обществе, которое продуцирует социальные изме-нения и нарушает устоявшуюся систему социальной стратификации [70, c. 136].

Хотя концепция Парсонса опирается на теорию действия, которое совершается отдельным субъектом, она не в полной мере описывает человеческую индивидуальность. Как отмечает критика Парсонса, «структурным функционалистам (в том числе и Парсонсу) не хватает динамичного, творческого понимания человека» [70, c. 139].

Критиками отмечается также, что структурные функционалисты ошибочно принимают нормы, которые узаконивает в обществе элита, за социальную реальность [70, c. 140]. Нормативная система трактуется ими как отражение всего общества, в то время как на самом деле она должна рассматриваться в виде идеологической системы, декларируемой элитой общества и существующей для ее членов [70, c. 140]. Кроме того, теория Парсонса является универсальной, что не позволяет использовать ее для конкретного анализа всех реальных обществ, который и не был проведен.

Система Парсонса опирается на методологические предпосылки (обоснование которых она в полной мере не проводит) – четыре функции социальной системы. Они найдены формально, и вся концепция Парсонса характеризуется формализмом, когда содержание поглощается выстраиванием симметричных делений. Наша ближайшая задача, опираясь на теорию действия Вебера и Парсонса, обосновать исходные элементы социальной системы, развить на их основе модель социальной структуры, выявить в ней место религии как социального института и рассмотреть систему связей религии и других социальных институтов. Это позволит дать ответ на поставленную задачу, как религия влияет на социокультурные трансформации.

Следует еще раз отметить, что сама постановка вопроса о влиянии религии на социальную систему, как уже отмечалось, является реакцией на материалистическое понимание истории, которое провозгласило первичность материального базиса и вторичность духовного. Материалистическое понимание истории исключило все факторы, в которых человек проявляет себя целостным образом, из числа детерминант его исторического развития. Такая последовательная деривация духовного фактора за рамки социальной системы существенно искажает понимание человеческого общества. Поэтому усилия Вебера, Зомбарта, а в России С.Н. Булгакова и Л.П. Карсавина, которые пытались выявить особенности воздействия духовного фактора на общество, были вполне оправданы.

Вначале имеет смысл прояснить саму постановку вопроса о первичных детерминантах исторического развития. Говоря об определяющем факторе развития, часто не показывают, в каком смысле это понятие используется. Не ясно, идет ли речь о временной последовательности или причинной обусловленности. Маркс опирался на некоторые эмпирические факторы (эмпирических индивидов), но такие факторы нельзя непосредственно использовать, если мы говорим о теоретической концепции. В обыденном сознании причинно-следственные отношения понимаются на основе эмпирического опыта. Опыт позволяет разделять причину и следствие. Когда говорится, что землетрясение стало причиной разрушения здания, имеется в виду, что землетрясение и здание – это вполне разные и независимые явления действительности. При этом одно (землетрясение) предшествует другому (разрушению здания) в качестве причины. Ведь вполне очевидно, что если бы не было землетрясения, здание не было бы разрушено. Такое же понимание отношения причины и следствия переносится на объекты органические, социальные и духовные, что существенно искажает их. В этих объектах отношение причины и следствия приобретает другой вид, нежели чем в неорганической природе. Однако и в неорганической природе это отношение не столь однозначно, как это кажется обыденному сознанию. Действительно, говорить о землетрясении как о внешней причине разрушения здания можно, только существенно искажая реальные отношения. Процесс разрушения здания начинается с его возведения. Этот процесс присущ самому объекту, но он не отмечается в единичном эмпирическом наблюдении, поскольку растяжим во времени. Кроме того, этот процесс тормозится человеком, который сохраняет здание, правильно эксплуатируя его. Землетрясение ускоряет процесс разрушения здания, его собственный процесс разрушения, сжимая его в единицу времени. Причина разрушения здания находится в нем самом, а землетрясение только ускоряет ее действие. Отсюда следует, что причина не находится вне явления. Причина – это закономерность развития явления, она не вносит ничего нового в становление явления.

Рассматривая процесс взаимодействия материальных и духовных факторов в обществе, их понимают на манер обыденного сознания как изолированные самостоятельные факторы, изменяющие друг друга в соответствии со своими качественными характеристиками. Поэтому духовное, например, начинает пониматься как отражение производственной деятельности человека, отражение процесса создания условий материального бытия человека. Правильное понимание причины и следствия исходит из того, что они не являются независимыми друг от друга, а только демонстрируют временную последовательность проявления отдельных фаз развития явления. Духовная деятельность находится уже в материальной, так же как и материальная – в духовной, вопрос заключается только в том, в каком качестве выступает каждая из них. Маркс говорит, что явления духовной культуры не имеют самостоятельного бытия («Немецкая идеология»). С этим можно согласиться, но не в том плане, что они только воспроизводят в другой форме процесс материального производства, а в том, что они раскрывают в своей специфической форме те особенности природы человека, которые он выражает уже в материальном производстве, хотя и не в завершенном виде. Материальное и духовное являются противоположностями. Признание одной стороны в качестве причины, а другой в качестве следствия уничтожает особенности другой стороны и снимает саму эту противоположность. Ибо обыденное сознание рассматривает причину и следствие как явления одного порядка.

Правильное понимание отношения материального и духовного исходит из того, что они являются характерными чертами человеческой деятельности вообще и проявляют себя в этой деятельности независимо от ее формы. Различие между ними состоит в том, что материальное предполагает концентрацию на единичном предмете в пространственно-временных координатах, тогда как духовное имеет дело со всеобщим. Материальное как продукт человеческой деятельности есть одновременно и духовное, однако момент духовного здесь скрыт за единичной формой предмета. Духовное также есть и материальное, но материальное здесь – способ фиксации всеобщего и его носитель. Материальное в человеке является способом существования духовного и наоборот. При этом они являются противоположностями.

В отношении к человеческому обществу проведенные рассуждения позволяют прийти к следующим выводам. Материальная (хозяйственная) деятельность не является причиной духовной деятельности и фактором, обусловливающим ее содержание. Материальная деятельность – это также духовная деятельность, но замыкающаяся на единичных предметах и поэтому не проявляющая себя в полной мере. Собственно духовная деятельность использует более совершенные способы для своего выражения (знаки) и поэтому достигает полноты проявления своего содержания. Целостная человеческая деятельность преодолевает противоречие материальной и духовной деятельности, реализуя свое всеобщее содержание (теоретические конструкции) в материальной деятельности. Маркс приходит к аналогичному выводу, говоря о производстве как технологическом приложении науки. Но он имеет в виду науку только как естествознание, отказывая в существовании науке о человеке в значительной степени потому, что не признает самостоятельного существования внутренней природы человека.

Материальная и духовная деятельность – два способа человеческой деятельности, которые не должны противоречить друг другу и должны быть признаны во всем своем своеобразии. Речь о детерминации одного из них другим чаще всего подразумевает деструкцию их важных особенностей. Схема их взаимодействия, с нашей точки зрения, может быть такой. В материальной деятельности человек создает условия своего материального существования, замыкая себя как духовное существо в ограниченные пространственно-временные границы. Создав условия существования, он переходит к собственно духовной деятельности и преодолевает границы, в которых он оказался в своем духовном мире и его продуктах. Результатом духовной деятельности человека является система знания, описывающая всю его действительность. Теперь он возвращается к материальной деятельности, опираясь на полноту знания о мире и себе, что позволяет ему более продуктивно осуществлять материальную деятельность. Данная схема показывает, что ни материальный, ни духовный фактор не имеет статуса абсолютного приоритета. Все они – способы осуществления одной природы человека. При этом не материальный фактор влияет на духовный, как это предполагает материалистическое понимание истории, а духовный возводит во всеобщность те особенности деятельности, которые человек проявляет в материальном производстве. То есть духовная деятельность осознает в полной мере всеобщую природу человека, которая в материальном производстве проявляла себя только ограниченно. Но и духовная деятельность не может целиком абстрагироваться от материального производства или его радикально изменить. Она может сделать его более эффективным за счет его большей координации, отказа от его распыления на второстепенных целях.

Материальное производство первично, поскольку человек должен быть сытым, чтобы размышлять (заниматься всеобщими предметами). Но в материальном производстве человек уже проявляет себя как всеобщее существо, только это обстоятельство скрыто от него направленностью его внимания на единичные предметы. Создавая необходимые условия, он погружается в стихию всеобщего материала, всеобщих предметов и достигает осмысления окружающей действительности и себя самого. Это осмысление не может детерминироваться его материальной деятельностью по своему содержанию, но оно являет природу человека настолько, насколько она раскрыла себя в материальной деятельности, только с точки зрения ее всеобщих характеристик. Приобретенное познание позволяет более эффективно организовывать материальную деятельность, не влияя на ее содержание.

Следовательно, продукты духовной деятельности (религия, например) не отражают по своему содержанию материальную деятельность, как предполагал Маркс, но выражают природу человека, которая в материальной деятельности осуществлялась ограниченным образом. Постижение всеобщей природы человека позволяет ему изменить организацию материальной деятельности в той мере, в какой она ограничивает его природу. Поскольку материальная деятельность институциональна, эта задача может быть решена только посредством изменения институтов, которые легитимизированы государством (политическая сфера). Поэтому религия дает всеобщее обоснование трудовой этике, а государство ее легитимизирует, создает институты, которые позволяют этой этике проявлять себя.

Дух капитализма – это трудовая этика, которая опирается на знание о всеобщей природе человека, которое достигается в духовной сфере. Он осознается в сфере религии (всеобщего знания). Но этот дух человека уже осуществляет себя в производственной деятельности, только не осмысливая себя. Следовательно, религия постигает в полном объеме духовное содержание, которое наличным образом существует только в ограниченном виде. Основанная на религиозных ценностях трудовая этика вносится обратно в материальное производство, давая его агентам четкое представление о его смысле и делая их усилия более продуктивными. Это становится возможным благодаря изменению характера политического управления, которое институализирует хозяйственную деятельность.

Из этого следует, что некорректно говорить о материальной или духовной детерминации исторического процесса развития общества. Материальное и духовное – две стороны проявления единой природы человека. Религия не формирует новую трудовую этику (дух капитализма), а осмысливает более глубоко природу человека, которая уже проявляется в трудовой деятельности. Процесс развития духовной и материальной деятельности происходит одновременно. Но они играют в нем разную роль. Противоречия в материальной деятельности как неэффективность старой трудовой этики (поскольку природа человека проявила себя уже иначе более широко) устраняются в религиозном учении. На его основе формулируется новая трудовая этика, которая через легитимацию в политической сфере становится мотивом хозяйственной деятельности. Подлинная новизна как осмысление в новых продуктах духовной работы проявляется в религии. Но она только обобщает реальную практику всеобщим образом, а не создает нечто исключительно новое. Эта новая обобщенная форма легитимизируется (в самой религии и политике) и возвращается в материальное производство. Она не искореняет старое и не создает новое, а дает осмысленные стимулы тому, что уже существовало. Дух капитализма не создается, а постигается в новом учении, посредством чего он устраняет препоны, которые тормозили его до его прояснения в религиозной доктрине и более продуктивно реализует себя в материальной (хозяйственной) деятельности.

Понимание социальных изменений и влияния на них религии должно опираться на концепцию социальной системы. В качестве предпосылки такой концепции следует рассматривать теорию действия. Однако мы исходим из того, что необходимо не анализировать деятельность абстрактного индивида, а анализировать в качестве исходного понятия взаимодействие индивидов. Ибо общество нельзя понять как сумму действий отдельных индивидов, также как целое нельзя объяснить суммой частей. Общество есть целое, которое реализует себя посредством взаимодействия частей, поэтому исходным понятием модели общества, как нам представляется, может быть категория взаимодействия.

Категория взаимодействия позволяет определить предмет нашего исследования следующим образом: общество – взаимодействие индивидов с помощью артефактов. Под артефактом мы понимаем продукт собственно человеческой (разумной) деятельности. Это материальный (единично-чувственный) носитель всеобщего содержания – человеческой идеи. Артефактами могут быть тело человека и его модификации, материальные и идеальные продукты, состояния внутреннего мира человека. В своем исследовании общества Маркс, например, в большей степени уделял внимание артефактам как продуктам материальной деятельности человека – товарам.

Содержание взаимодействия индивидов с помощью артефактов заключается в усвоении, создании и управлении артефактами. При этом типы артефактов определяют способы самого взаимодействия. Типология артефактов опирается на способы реализации природы человека, которыми являются единичная эмпирическая вещь как результат деятельности человека, некоторый всеобщий конструкт (слово, знак как результат познания вещи) и процесс управления вещами с помощью знания их свойств и закономерностей.

В соответствие с этими способами могут быть выделены следующие типы артефактов:

1. вещь (относительно целостная единица пространственно-времен-ного континуума, обладающая эмпирическими свойствами);
2. слово, знак, всеобщее (сущность некоторого множества вещей);
3. управление процессом движения вещи с помощью знания ее закономерностей; вещь, соответствующая своей внутренней природе, сущности.

Процесс движения вещи – это смена фаз развития вещи, которые характеризуют весь срок ее существования. Указанные типы артефактов представлены бесконечным множеством единиц, ансамбли которых могут быть названы мирами. В самом абстрактном виде это: А. Мир человека, Б. Модель мира человека, В. Мир человека, соответствующий своей модели. Конкретизируем эти понятия.

А. Мир человека – изначальная реально существующая (не созданная этим отдельным человеком) совокупность вещей как условие бытия человека. Этот мир в значительной степени случаен по отношению к данной отдельной личности. Поэтому он в той или иной степени противоречит интересам этого отдельного человека.

Б. Модель мира – идеальный мир, устраняющий противоречие мира человека интересам отдельного человека. Эти модели различаются по степени своей общности, то есть уровню абстрактности.

В. Мир человека реальный, соответствующий идеальному.

Выделенные нами типы артефактов и соответствующие им миры человека реализуются в процессе взаимодействия индивидов. Это взаимодействие осуществляется по поводу усвоения, создания и достижения признания новых артефактов. Способы взаимодействия людей определяются типами артефактов, которые преимущественно они используют. Однако в этом взаимодействии один тип артефактов не может быть изолирован от других, так что они используются все, хотя один из них сохраняет определяющую роль по отношению к другим.

Взаимодействие людей в обществе формируется согласно типам артефактов, которые ими усваиваются (потребляются) и создаются. Это взаимодействие предстает в виде устойчивых связей индивидов, связей образующихся на их основе групп, а также отношений групп. Все сообщество в результате предстает в виде иерархичной системы социальных групп, узловые уровни которой (строящиеся на определенных артефактах) приобретают характер обязательных социальных институтов.

В соответствие с типами артефактов можно выделить три основных социальных подсистемы и соответствующие им три сообщества, взаимодействие индивидов внутри которых обеспечивает функционирование всего социального организма. Это сообщество, обеспечивающее воспроизводство вещей (сфера хозяйства, экономическая подсистема), сообщество, обеспечивающее формирование модели мира (сфера идеологии, идеологическая подсистема), и сообщество, обеспечивающее соответствие мира вещей модели мира (сфера политики, политическая подсистема). Все три сообщества необходимо присутствуют в любой общественной системе, однако их роль по отношению другу к другу и системе в целом может существенно отличаться. Все сферы существуют вместе при преобладающей роли на каждом историческом этапе одной из них.

Более развернутая характеристика подсистем может быть дана следующим образом. Экономическая подсистема – это сфера материального производства, создающего условия жизнедеятельности человека. Основным артефактом в ней является товар, вещь произведенная для удовлетворения какой-либо потребности человека. Взаимодействие между индивидами в рамках этой подсистемы заключается в производстве, обмене и потреблении товаров. Особенность вещей в экономической подсистеме заключается в том, что в процессе потребления они утрачивают свои потребительские качества и свое физическое существование и должны быть заменены новыми вещами. Вещи данной подсистемы нейтрализуют влияние на человека природной среды и освобождают время для производства, которое раскрывает собственную природу человека, обнаруживающуюся за пределами реакции на внешнюю среду.

Идеологическая подсистема выполняет функцию производства знания. Она описывает собственную природу человека. Эта природа выражается как центральное звено целостной картины мира, основывающейся на основополагающих ценностях, которые приобретают характер конечных целей человеческой деятельности.

Политическая подсистема выполняет функцию социального управления, координируя процесс производства вещей с конечными целями, с помощью специальных методов убеждения и насилия.

Следует подчеркнуть следующее важное обстоятельство. Каждая из перечисленных подсистем включает взаимодействие между индивидами на основе всех видов артефактов, однако внутри этих подсистем эти типы взаимодействия обеспечивают функционирование основного для системы типа взаимодействия. Так, внутри экономической подсистемы идеологическая подсистема представлена в виде системы производства технологических знаний, обеспечивающих создание материальных артефактов, а политическая – в виде системы организации производства. Внутри идеологической подсистемы экономическая подсистема представлена в виде системы обучения, распространяющая картину мира на каждого отдельного субъекта, а политическая система – в виде системы управления формированием картины мира и ее утверждением. Внутри политической подсистемы экономическая подсистема представлена как система сообществ, участвующих в управлении обществом, а идеологическая – в виде системы формирования прагматической картины мира (идеологии). Благодаря тому, что каждая подсистема воспроизводит другие, возникает возможность их согласованного взаимодействия. Это взаимодействие может характеризоваться преобладанием одной из подсистем над другими. В результате такого преобладания картина мира, формирующаяся в идеологической подсистеме, приобретает специфические характеристики.

Преобладание экономической сферы раскрывается как картина мира, строящаяся на изначальном бытии как модели первичности вещи.

Преобладание идеологической сферы раскрывается как картина мира, в центре которой находится духовное разумное беспредпосылочное начало.

Преобладание политической сферы раскрывается как картина мира, строящаяся на принципе тождества бытия и субъекта.

Следует отметить, что хозяйственная и идеологическая подсистемы отличаются по характеру своих артефактов: это единичный чувственный предмет и знак как способ существования всеобщего содержания. Противоположность артефактов как единичного и всеобщего продуцирует противоположность функций указанных подсистем, которые создают внутренний источник развития всей общественной системы. Противоположность хозяйственной и идеологической подсистем общества по характеру обращаемых в них артефактов обусловливает качественное изменение общественных систем. Баланс и координация этих подсистем обеспечивается политической подсистемой. В совокупности все три социальные подсистемы реализуют онтологический, когнитивный и кратологический аспект человеческой деятельности.

Структурными элементами идеологической подсистемы являются институты создания и трансляции знаний, система знаний и нормы, ориентирующие поведение индивида в соответствии с системой знаний. Эти элементы также находятся в подвижной противоречивой связи. Система знаний (картина мира) включает в себя знания различного уровня общности. Таких основных уровней общности можно выделить три. Первый уровень описывает мир как обобщение опыта типичной личности исторически устойчивой общности людей. Второй уровень описывает мир как обобщение опыта глобальной общности людей. Третий уровень синтезирует две указанные картины мира в одну.

Система знаний, которую мы определяем как картину мира, описывает опыт человека в аспекте его устойчивости. Эта устойчивость фиксируется с помощью особых абстрактных понятий, таких как человек вообще, общество, социальная роль человека, мир вообще. Картина мира складывается из различных блоков знаний по возрастанию их общности и завершается наиболее абстрактным понятием, которое является носителем смысла для всей этой конструкции. Самым абстрактным понятием является понятие мира. Это понятие однако имеет онтологический смысл, но он безразличен к практической деятельности человека. Поэтому данное понятие использовалось в аспекте своего отношения к человеку. В этом плане оно имело другую форму выражения – божественное существо, Бог. Бог – это мир, но в аспекте его отношения к человеку, как обеспечивающий потребности человека и приносящий ему сознание своей устойчивости и завершенности. Таким образом, картина мира, которую продуцирует идеологическая подсистема, имеет три основных компонента (блока знаний трех уровней общности): картина мира реального человека определенного сообщества, описывающая его назначение и функции, картина мира в его наиболее абстрактных и устойчивых моментах (категориях предельной общности), нормативно-идеальная картина мира как реализация абстрактной картины мира в реальной картине мира, как ее проекция на современный этап общества в качестве программы его развития.

Различные типы артефактов в экономической и идеологической подсистемах формируют разные способы деятельности индивидов. Институты экономической системы обеспечивают человеку создание условий его существования. Это, прежде всего, независимость от внешней среды. Эта независимость обеспечивается предметами, бытие которых имеет временно-пространственные границы. Эти предметы исчезают, требуют постоянного воспроизводства. Исчезновение предметов означает обнаружение удовлетворенной потребности как неудовлетворенной. Неполнота удовлетворения потребности заставляет человека искать более устойчивую сферу действительности. Такая сфера действительности предстает как устойчивая картина мира, которая обращает внимание человека на устойчивые характеристики его мира, которые сохраняют себя в движении предметов. При этом картина мира выступает в виде двух основных блоков: фрагментарной картины действительности (описывающей мир человека в его устойчивых связях, но в границах его непосредственного опыта жизни) и картины предельной действительности (описывающей максимально общие, предельно устойчивые компоненты действительности).

Участие человека как агента экономической подсистемы в хозяйственной деятельности предполагает, что он соотносит свои производственные функции с фрагментарной картиной мира, которую он усвоил в процессе социализации. Это соотнесение позволяет ему нейтрализовать негативные аспекты его хозяйственной деятельности. Фрагментарная картина мира опирается на некоторые предельные основания, которые принимаются в качестве наличных, но остаются неактуализованными до тех пор, пока устранение негативных аспектов хозяйственной деятельности возможно в рамках этой деятельности или существующих институтах других подсистем. Если эта задача оказывается нерешенной, человек вынужден обратиться к предельным основаниям, чтобы выяснить, в каком звене их конкретизации произошел сбой, повлекший отторжение его от социальной системы. Эта задача решается посредством формирования новой фрагментарной картины мира через деструкцию старой.

Идеологическая подсистема создает три картины мира: конкретную (фрагментарную), абстрактную и программную. Конкретная программа мира легитимизирует хозяйственную деятельность человека, основывая ее на некоторых ценностях, которые в практическом аспекте предстают как хозяйственная этика. Таким образом достигается стыковка двух подсистем: хозяйственной и идеологической.

Механизм взаимодействия подсистем может быть в целом представлен следующим образом. Экономическая подсистема создает предметный мир человека, который как часть мира вообще оказывается ограниченным и неустойчивым. Идеологическая система формирует картину устойчивого, в себе обоснованного мира. Политическая система координирует изменения в предметном мире с позиций участвующих в ней групп людей, ограничивая их нормами, основанными на картине мира (функция легитимизации мира).

В экономической подсистеме человек реализует себя согласно случайности своего места в обществе, предопределенного рождением и другими случайными обстоятельствами, а не согласно необходимости его всеобщей природы. Его всеобщая природа (его назначение как место в действительности) раскрывается ему в процессе социализации. Этот процесс обеспечивается идеологической подсистемой. Всеобщая природа человека привносится ему со стороны как некоторая нерефлексируемая данность вначале в виде хозяйственной этики. Если эта этика не обеспечивает человеку достижение того места в обществе, которое человек определяет для себя согласно картине мира, возникает противоречие частного (экономика) и всеобщего (идеология) как противоречие в самой экономике (не обеспечивающей полноты условий существования человека).

В идеологической подсистеме человек реализует себя со стороны всеобщего содержания, природы человека как таковой. Усматривая всеобщую природу как назначение человека вообще, он формирует по отношению к ней свою индивидуальность как способ в себе раскрыть всеобщую природу. Постижение человеком своей всеобщей природы (которая описывается картиной мира) требует отказа от своей индивидуальности, выход за ее пределы, что позволяет сделать эту индивидуальность объектом изучения. Узнавая свою индивидуальность, человек стремится выразить в ней всеобщее содержание своей природы. В идеологической подсистеме возможно возникновение противоречия между всеобщей картиной мира и ее индивидуальным постижением как противоречие картины мира себе. Это противоречие разрешается через создание новой картины мира, которая имеет объективный характер (признается сообществом).

В политической подсистеме человек осуществляет картину мира, которая стала для него достоверной, в которой устранены противоречия ее максимально отклоняющемуся от нее индивидуальному опыту человека. Осуществление проводится с помощью нормативных актов, регулирующих отношения субъектов сообщества между собой с целью обеспечения полноты выражения имеющегося человеческого потенциала в обществе. Таким образом, мы констатируем, что экономическая подсистема обеспечивает возможность создания условий жизни, идеологическая подсистема формирует представление о действительности и предельные цели экономической и политической деятельности, политическая подсистема осуществляет предельные ценности в строении социальной системы (в Новое время они формулируются в преамбуле к конституциям государств), обеспечивает управление и позитивную социальную мобильность.

Каждая из указанных подсистем имеет свою структуру и способы взаимосвязи с другими. Экономическая подсистема представлена производственными коллективами. Идеологическая подсистема включает институты передачи целостной системы знания, опирающегося не единое основание. Единое основание вводится в системах религии и идеологии (светская форма мировоззрения, заменяющая религию). Идеологические конструкции в значительной степени опираются на науку и философию. Политическая подсистема включает институты осуществления идеологии, такое взаимодействие индивидов (прежде всего, в границах управленческой элиты), которое выступает как осуществленная идеологическая конструкция. Политическая подсистема развивается по законам формирования элиты и осуществления ее господства (управления).

Механизм функционирования взаимосвязи подсистем реализуется в их статике и динамике. Основная статическая закономерность состоит в следующем: идеологическая подсистема включает, обобщает и вводит в единую мировоззренческую конструкцию все индивидуальные опыты индивидов экономической подсистемы, а политическая подсистема обеспечивает иерархическую структуризацию общества и управление им на основании утвержденных норм. Статика социальной системы означает ее функционирование в границах единой мировоззренческой конструкции. Динамическая закономерность состоит в сломе господствующей мировоззренческой конструкции и базирующихся на ней ценностно-ориенти-рованных норм в результате формирования человеческой индивидуальности и последующей легитимации новых социальных институтов. Конкретными моментами реализации динамической закономерности являются: обнаружение противоречия картины мира индивидуальному опыту человека и его движению в иерархизированной структуре, создание новой картины мира более высокого порядка, формирование идеологии, отстаивающей эту идеологию новой социальной группы, а также изменение организации политической подсистемы и форм хозяйствования.

Причиной социальной трансформации является ограниченность господствующей картины мира, которая обнаруживается в опыте отдельных индивидов. Причиной несовпадения индивидуального опыта человека и картины мира является не более быстро изменяющееся содержание индивидуального опыта по отношению к картине мира, как это кажется на первый взгляд, а необходимость раскрытия содержания человеческой природы, которое одновременно проявляет себя и в индивидуальном опыте людей, и в единой картине мира. Поэтому вопрос, что первично: хозяйство или идеология, в значительной степени неадекватно выражает суть проблемы. Эти факторы проявляют себя одновременно. Ибо человек одновременно находится в этих измерениях.

Движущей причиной социальных трансформаций является формирование человеческой индивидуальности. Цель человека – занять то место в обществе (с соответствующим способом воспроизводства), которое в соответствии с усвоенной картиной мира по его представлениям обеспечивает проявление его индивидуальности. Он стремится преодолеть противоречия между представлениями о себе, материальными условиями своего социального бытия и своим местом в общественной системе. Если это не удается в рамках существующей социальной системы, он может добиваться замены (или уточнения) картины мира, на которую эта система опирается.

Социальная динамика как предмет изучения должна предполагать исследование существующей картины мира, ее неадекватности социальному опыту, способы ее критики и формирования новой картины мира, объективации последней, формирования новой пассионарной социальной группы и трансформацию картины мира в хозяйственную и политическую этику, реальную социально-экономическую и политическую деятельность и создания новой системы социальной мобильности.

Основываясь на приведенных рассуждениях, мы конкретизируем структурно-функциональное понимание общества посредством введения социальных структур, обеспечивающих социальные трансформации. Последние возможны только благодаря деятельности отдельной личности, которая проявляет себя в духовном производстве. Поэтому развернутая структура социальной системы должна включать элементы, обеспечивающие формирование личности, ее творчество, признание его результатов, а также средства социального изменения – способы коммуникативного взаимодействия. Это те средства функционирования общества, которые часто ускользают от внимания исследователя.

Социальная динамика позволяет определить этапы социальных трансформаций, которые представляют по сути специфические типы общественных систем. Подходы мыслителей Просвещения, К. Маркса, Т. Парсонса, А. Зиновьева и других социологов воспроизводят в целом трехступенчатую схему становления общества.

Социальные трансформации по своей масштабности можно разделить на узловые (сопровождающие переход от одной господствующей подсистемы к другой) и подэтапные. Узловые описывают переход общественных систем с господством одной подсистемы к общественным системам, где господствующими являются другие подсистемы. Подэтапные трансформации характеризуют социальные изменения в рамках господства одной социальной подсистемы.

Роль религии в социальных трансформациях определяется тем, что она воспроизводит модель мира – воспроизводит традиционный уклад и противостоит новациям. Но религия также включает объект абсолютной общности, который может повышать уровень общности как основания действующей картины мира и служить началом трансформационного процесса. Религия двойственна: она охранительна и революционна. Последняя функция выполняется за счет повышения уровня общности предмета веры. Уровень достигнутого образца определяет характер и глубину предстоящей социальной трансформации. Рассмотрим далее связь социальных подсистем в границах каждой из этих подсистем.

Взаимодействие подсистем осуществляется посредством специальных структурных элементов в каждой из них. Но каждая из подсистем стремится к автономизации и обособлению от других посредством воспроизводства их функций в своих рамках. Это является причиной социального дисбаланса.

Процесс взаимодействия этих подсистем принимает следующий вид. Каждая из подсистем не является причиной по отношению к другим. Любая из них не может функционировать без других. Эти подсистемы сформировались в результате дифференциации изначально целостной деятельности человека. Однако на различных этапах развития общества отдельная подсистема может приобретать главенствующее значение, подчиняя себя (но не упраздняя) другие подсистемы.

Постановка вопроса о первичности экономики по отношению к идеологии и наоборот скрывает подлинное отношение между подсистемами. В реальности экономический процесс невозможен без идеологического элемента, также как и наоборот. Изменения происходят одновременно и в экономике, и в идеологии. Вначале эти изменения незначительные и не выходят за границы имеющихся форм экономической и идеологической деятельности. Накопление этих изменений ведет к тому, что они не описываются экономической идеологией (системой представлений, описывающих ценности и нормы хозяйственной деятельности) и системой идеологии как таковой.

Возникает три рода противоречий: между экономической практикой и экономической идеологией, между идеологией как таковой и накопленными знаниями, которые она не может интегрировать, между политикой элиты и возможностями изменения своего статуса отдельными индивидами с целью полноты своей реализации.

Разрешение этих противоречий происходит путем интуитивного отбора вариантов действий, которые позволяют выполнять функции системы. Эти действия не получают идеологического обоснования и политической легитимации, поэтому отторгаются различными социальными группами, продуцируя социальные противоречия.

Подлинное разрешение противоречия предполагает конкретизацию предельного основания, которое может объяснять все многообразие новых явлений, построение новой целостной системы знания, формирование экономической идеологии, формирование политической идеологии и легитимация на ее основе новых социальных отношений.

Приведенный во второй главе нашего исследования материал позволяет сделать следующий вывод в отношении влияния религии на социальные изменения. Общество включает две подсистемы (экономическую и политическую), которые могут сопоставляться с идеологической подсистемой, в которую мы включаем религию. Они представляют собой системы взаимодействия индивидов по поводу обращения артефактов различного типа: вещей, идей и властных полномочий. Возможность их взаимного влияния состоит в том, что каждая из них выполняет свои функции только при условии функционирования других подсистем. Сам процесс взаимовлияния непосредственно обеспечивается тем, что каждая подсистема представлена в других как их специфическая составная часть, обслуживающая именно эту подсистему. Так, идеологическая подсистема представлена в экономической как экономическая идеология, а в политической – как политическая идеология. Функции этих подсистем второго порядка состоят в обеспечении целостности и целеполагания экономической и политической деятельности. Данные функции выполняются посредством поддержания идеи высшей ценности и норм, обеспечивающих ее достижение. Высшая ценность и принципы организации (построения) экономической и политической сфер конкретизируются в виде более частных нормативных положений, которые индивид осуществляет в своей деятельности.

Каждая из подсистем общества является относительно самостоятельной, функционирующей по своим собственным закономерностям. Однако собственная закономерность развития общественной системы состоит в переходе общества от этапа преобладания экономической подсистемы к преобладанию идеологической, а затем политической. Эта внутренняя закономерность развития общества проявляется как накопление центробежных сил для каждой подсистемы и появлению дисфункций всего общественного организма. Дисфункция общества означает, что предельная всеобщность (которая определяется идеологической подсистемой в качестве высшей ценности) не выполняет своих функций объединяющего принципа. Поэтому в границах идеологической подсистемы выход из противоречия обеспечивается за счет повышения уровня всеобщности предельной ценности.

Экономическая и политическая подсистемы вводят новые способы организации экономической и политической жизни как ответ на непосредственный запрос жизни. Но эти способы организации противоречат экономической и политической идеологии. Для снятия этого противоречия на основе новой формы общности предельной ценности формируются новые типы экономической и политической идеологии. Они в результате политической борьбы получают правовую легитимность и реализуются посредством нового правового порядка. В этих сложных взаимодействиях подсистем общества не имеет смысла говорить о детерминирующей роли одной из них. Каждая из них выполняет свои специфические функции, значение которых может становиться определяющим для всего общества на определенном этапе его исторического развития.

Общественные изменения обусловлены внутренними закономерностями развития общества (переход от определяющего значения одной из подсистем в обществе к определяющему значению другой) и внешними обстоятельствами (соприкосновение с другими государствами и цивилизациями). Нашей главной задачей является рассмотрение роли религии в общественных изменениях внутреннего порядка. Эта роль в границах концептуально-методологической схемы описана нами в данной главе. Конкретизация этой схемы на конкретно-историческом материале предполагает выполнение следующих исследовательских задач.

Вначале сопоставляются религиозная, экономическая и политическая идеологии по своим основаниям, а также с позиций их реализации в социальной структуре, обеспечивающей выполнение функций последней. Далее описываются возникающие в социальной системе дисфункции и их выражение в трех видах идеологии. Следующим шагом является исследование процесса преодоления противоречий в идеологической сфере (путем повышения уровня общности предельной ценности). Далее выявляется продолжение этого процесса в экономической и политической идеологии, создание новых систем экономической и политической идеологии, формирование их социального носителя, развитие политической борьбы нового класса, опирающегося на экономические ресурсы нового способа хозяйствования, захват власти и изменение структуры властных отношений.

Очевидно, что данная программа исследования может быть выполнена только коллективом ученых. Мы же в данной работе сконцентрировали свое внимания только на изучении наиболее кардинальных моментов влияния религии на социальные изменения, предполагая в дальнейшем конкретизировать воздействие религиозной идеологии на общественные подсистемы при анализе исторического развития Западной Европы и России.

**Выводы и рекомендации**

Мое исследование было посвящено выяснению взаимосвязи между духовными и социальными процессами в общественной системе. Эта взаимосвязь становится предметом пристального анализа в Новое время, когда утверждается в полной мере представление о сознательно управляемом историческом процессе. Однако уже в Античности эта проблема в той или иной степени волнует мыслителей, описывающих нормативные социальные системы. В качестве того элемента духовной сферы, который находится во взаимосвязи с экономическими и политическими процессами, мы рассмотрели религию. Наш выбор определялся тем, что, по нашему убеждению, религия является той сферой духовной жизни, которая безраздельно господствовала в общественном сознании долгое время, а в эпоху модерна влияет на общественное развитие как непосредственно, так и посредством идей, вошедших в светские системы мировоззрений. Исключительное влияние религии на историческое развитие мы отмечаем в России и на этапе существования традиционного общества, и на этапе социалистических преобразований.

Обращение к феномену взаимосвязи религии и социальных изменений потребовало выработать новый подход к пониманию религии как специфического социального института. Мы отказались от понимания религии только как способа отражения социальной действительности, которое предлагается историческим материализмом. Этот подход, на мой взгляд, не учитывает и не объясняет стремление религии к целостному объяснению действительности. Вопрос о том, почему религия воспринимает действительность как целостное единство, не получает здесь должного ответа. Однако меня не удовлетворяет и попытка отказаться от собственного понимания предмета религиозной веры и ограничиться исследованием только отражения исторического бытия религии в социальном взаимодействии, которая предлагается социологией религии. В этом случае также предмет религиозной веры не находит объяснения, что ставит под сомнение достоверность результатов опирающегося на эту предпосылку исследования религии. Неудовлетворительность, на мой взгляд, теоретического объяснения природы религии, заставило обратиться к этой проблеме в первой главе моего исследования.

В первой главе исследования я показал, что предмет религиозной веры суть не что иное, как предельная абстракция, максимально общее представление, которое связывает в одно целое все многообразие знаний человека и его эмпирического опыта. Предельная абстракция не существует в действительности как некоторый эмпирический факт, который доступен чувственному восприятию. Это результат абстрагирующей деятельности сознания, который выражает собственную природу сознания как качественно специфического явления действительности. Предельная абстракция позволяет синтезировать различные фрагменты действительности, открывать их внутренние связи и целенаправленно воздействовать на них. Особенность восприятия предельной абстракции в религии состоит в том, что она понимается в дисгармоничном единстве с чувственными определениями, что приводит к искажению реальных отношений действительности. Философия как исторически более позднее явление стремится к более последовательному пониманию предельной абстракции.

Религия как социальная система разрабатывает учение о предельной абстракции и способы действия, которые позволяют человеку достичь с ней единства. Элементами религии являются знания о предельной абстракции, способы действия, направленные на ее достижение, и взаимодействие индивидов, достигших обладания единства с предельной абстракцией. Исходя из этого понимания религиозной системы, мы рассматриваем взаимосвязь религии и социальных процессов. С этой целью мы в обществе выделяем три подсистемы, которые обеспечивают его функционирование: хозяйственную, политическую и идеологическую.

Хозяйственная подсистема создает материальные условия жизнедеятельности общества, политическая подсистема обеспечивает управление общественными процессами с позиций тактических задач и долговременного развития, а идеологическая подсистема формирует представление о предельной абстракции и разворачивает его в систему мировоззрения. Мы исходим из того, что каждая подсистема развивается по своим собственным специфическим закономерностям, так что не может рассматриваться только как калька других подсистем. Все подсистемы жизненно необходимы для нормального функционирования общества. Развитие общества осуществляется одновременно во всех подсистемах, но в разных формах. Предельная абстракция выражает целостное основание общественной системы, постулируется как центральное звено его мировоззрения, а также интерпретируется экономической и политической системами в составе экономических и политических учений в соответствии с их спецификой. Это обстоятельство обеспечивает влияние религиозной идеологии на становление социальной системы.

**Библиографический список**

1. Бергер, П. Социология: Биографический подход / П. Бергер, Б. Бергер, Р. Коллинз // Личностно-ориентированная социология. – М.: Академ. проект, 2008.
2. Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н.А. Бердяев. – М., 2009. (репринт. изд.)
3. Бердяев, Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Н.А. Бердяев // Философия свободного духа. – М., 2008.
4. Бертелеми, Д. Бог и его образ. Очерк библейского богословия / Д. Бертелеми. – Милан, 2007.
5. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русск. пер. с прилож. – 4-е изд. – Брюссель, 2009.
6. Биффи, Дж. Я верую. Краткое изложение католического вероучения / Дж. Биффи, 2008.
7. Блаватская, Е.П. Тайная Доктрина. Синтез науки, религии и философии. Т. I, II. / Е.П. Блаватская. – Адьяр, Мадрас, 2009.
8. Боас, Ф. Ум первобытного человека / Ф. Боас. – М.-Л.: Госиздат, 2007.
9. Большой библейский словарь / под ред. У. Элуэлла и Ф. Камфорта. – СПб.: «Библия для всех», 2008.
10. Булгаков, С.Н. О первохристианстве. Т. I: Два града. Исследования о природе общественных идеалов / С.Н. Булгаков. – М., Путь, 2009.
11. Булгаков, С.Н. Философия хозяйства / С.Н. Булгаков. – М.: Путь, 2009.
12. Булгаков, С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения / С.Н. Булгаков. – М.: «Республика», 2007.
13. Бультман, Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия / Р. Бультман // Вопросы философии. – 2007. – № 11.
14. Вебер. М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер // Избранные произведения. – М., 2008.
15. Вебер, М. Хозяйственная этика мировых религий / М. Вебер // Избранное. Образ общества. – М., 2009.
16. Вебер, М. Социология религии. (Типы религиозных сообществ) / М. Вебер // Избранное. Образ общества. – М., 2008.
17. Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер // Религия и общество. – М.: Аспект-пресс, 2009.
18. Волков, Ю.Г. Идеология и гуманистическое будущее России / Ю.Г. Волков. – Спб. – Ростов н/Д, 2009.
19. Вульфиус. А.Г. Проблемы духовного развития. Гуманизм, реформация, католическая реформа / А.Г. Вульфиус. – СПб., 2008.
20. Гарнак, А. Сущность христианства / А. Гарнак. – Спб., 2007.
21. Гаджиев, К.С. Введение в политическую науку / К.С. Гаджиев. – М., 2007.
22. Гальбиати, Э. Трудные страницы Библии (Ветхий Завет) / Э. Галь-биати, А. Пьяцца. – Милан – Москва, 2009.
23. Гараджа, В.И. Социология религии / В.И. Гараджа. – М.: Аспект-Пресс, 2008.
24. Гельвеций, К.А. О человеке. Сочинения в 2-х т. Т. 2 / К.А. Гельвеций. – М., 2007.
25. Гольбах, П.А. Система природы. Избранные произведения. в 2 т. Т. 1 / П.А. Гольбах. – М., Мысль, 2008.
26. Громов, И. Западная социология / И. Громов, М. Мацкевич, В. Семенов. – Спб.: Изд-во «Ольга», 2007.
27. Давидович, В.Е. Теория идеала / В.Е. Давидович. – Ростов н/Д: Изд-во РГУ, 2009.
28. Зиновьев, А. Идеология партии будущего / А. Зиновьев. – М., 2009.
29. Зомбарт, В. Буржуа: Этюды по истории духовного развития совре-менного экономического человека / В. Зомбарт. – М.: Наука, 2008.
30. Зомбарт, В. Евреи и экономика. Собр. соч. в 3 т. Т. II / В. Зомбарт. – СПб.: Владимир Даль, 2007.
31. Ивушкина, Е.Б. Роль науки в демифологизации общественного сознания / Е.Б. Ивушкина. – Ростов н/Д: Изд-во АПСН СКНЦ ВШ, 2008.
32. Ильин, И.А. О сопротивлении злу силою. Путь к очевидности / И.А. Ильин. – М., 2008.
33. Иноземцев, В. За пределами экономического общества / В. Иноземцев. – М., 2008.
34. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры / Иоанн Дамаскин. – М., 2007.
35. Кальвин, Ж. Наставление в христианской вере. Т. I, II / Ж. Кальвин. – М.: Изд. Росс. гуманитар. ун-та, 2007, 2008.
36. Кант, И. Религия в пределах только разума. Трактаты и письма / И. Кант. – М., 2008.
37. Капустин, Н.С. Особенности эволюции религии / Н.С. Капустин. – М.: Мысль, 2009.
38. Карсавин, Л. Философия истории / Л. Карсавин. – Берлин, 2009.
39. Кимелев, Ю.А. Философия религии / Ю.А. Кимелев. – М.: Nota Bene, 2008.
40. Климент Александрийский. Строматы. Т. 1-3 / Климент Александрийский. – СПб.: Изд-во О. Абышко, 2009.