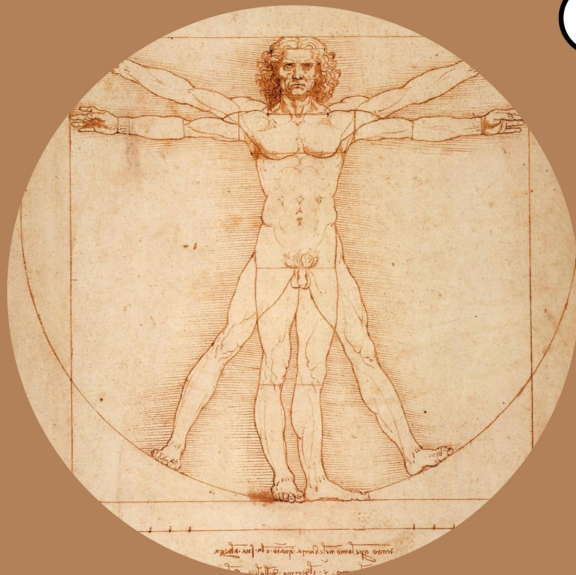


О.В. Павенков

12+



**РЕЛИГИОЗНОСТЬ
МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

Олег Владимирович Павенков
Религиозность молодых
ученых в современной России

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=55513723

SelfPub; 2021

Аннотация

В монографии анализируются результаты исследования религиозности как фактора формирования духовно-нравственных ценностных ориентаций молодых ученых. Издание предназначено для специалистов в области социологии религии, социологии духовной жизни и религиоведения, а также для всех, интересующихся этими вопросами.

Содержание

Введение	5
Глава 1. Теоретико-методологические основы исследования религиозности как фактора формирования духовно-нравственных ценностных ориентаций молодых ученых	24
§ 1.1. Категориальный аппарат теории религиозности	24
§ 1.2. Социологические теории религиозности	49
Конец ознакомительного фрагмента.	84

Олег Павенков
Религиозность
молодых ученых в
современной России

Министерство культуры Российской Федерации

**Федеральное государственное
бюджетное образовательное
учреждение высшего образования**

**«Санкт-Петербургский государственный
университет кино и телевидения»**

Введение

Актуальность темы исследования определяется значимостью процессов ценностной динамики в среде молодых ученых в нашей стране на рубеже XX/XXI вв. Включение России в процесс социокультурной глобализации осуществляется, с одной стороны, через стремительную ценностную дезинтеграцию сложившихся институтов, а, с другой – через попытки синтеза новой интегральной системы ценностей. Происходит трансформация личностной идентичности, что проявляется в отказе от прежнего ценностного компонента мировоззрения, а также в активном поиске, столкновении противоречащих друг другу ценностных парадигм.

Молодые ученые – это социально-демографическая группа от 20 до 35 лет, занимающаяся научной деятельностью как основной. Социальные ценностные ориентации связаны с достижением социального статуса в научном сообществе, который зависит от наличия ученой степени и звания.

Духовно-нравственные ценностные ориентации современных молодых ученых являются нечеткими и динамичными, и это проявляется в следующем. Наблюдается сложное и противоречивое отношение молодых ученых к религии, включающее не только адекватный с точки зрения научной картины мира отказ от обсуждения религии, отделение ее от науки, но и, напротив, интерес к нетрадиционным религиоз-

ным культам, попытки включения квазинаучных представлений в научную деятельность. Например, здесь обращает на себя внимание дискуссия по поводу ряда подходов, по сути представляющих «паранормальные верования», но предъявляемых обществу в научной форме. Эта дискуссия потребовала включения в структуру РАН комиссии по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований¹. В свою очередь и деятельность данной комиссии получила неоднозначную оценку в научном сообществе². Это свидетельствует о том, что вторичная социализация молодых ученых протекает в условиях институционального кризиса науки, размытия границ научного знания, что требует серьезного переосмысления ценностных оснований науки.

Таким образом, проблема трансформации духовно-нравственных ценностных ориентаций молодых ученых является достаточно острой. Отказ от ее обсуждения может привести к развитию делинквентных форм поведения некоторых групп молодых ученых, к формированию специфических «квазинаучных», основанных на цинизме и проповеди асоциального поведения, контркультур, стремящихся в сво-

¹ См., напр.: Обращение Президиума Российской Академии Наук. (Принято постановлением Президиума РАН от 16 марта 1999 г. № 58-А) // Наука и жизнь. 1999. № 11. С. 58–59; Комиссия РАН по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований [Электронный ресурс] Официальный сайт URL: http://www.ras.ru/win/db/show_org.asp?P=.oi-2357.ln-ru.

² Квон Д. Х. Прививка от патологической науки // Независимая газета. 23 июня 2004. С.3. Лженаука и жизнь //Коммерсантъ. № 174(3258).16.09.2005.

ей деятельности «перевернуть» и исказить систему ценностей общества, что в свою очередь может привести к росту конфликтности в обществе, усугублению кризиса науки.

Мощным толчком к переоценке современной системы светской системы регуляторов социальных отношений является утверждение в качестве первичных именно духовно-нравственных ценностей, которые оказывают недооцененное в общественной науке воздействие на характер межличностных и межгрупповых социальных отношений. Ценностная перестройка в сознании молодых ученых может произойти только в том случае, если вновь формирующаяся система духовно-нравственных ценностей действительно проявит свою смыслообразующую и социально-интегративную роль, и станет регулятором системы социальных отношений. Это требует рассмотрения ее в контексте религиозности.

Тематика православной религиозности молодежи и в частности молодых ученых является одной из остро дискутируемых в общественной науке. В рамках социологических исследований данной проблемы в среде студенческой молодежи был выявлен «новый квазирелигиозный феномен, в котором переплелись христианство, космизм, неоязычество, буддизм с элементами скептицизма, индифферентизма и атеизма. Он отличается мировоззренческой расщепленностью, отсутствием последовательности и полноты в системе воззрений, значимостью условий, связанных с компенса-

торной функцией и социальными корнями религии. Это дает основание обозначить преобладание в студенческой среде «религиозно настроенных» перед атеистами и истинно-верующими»³. Вместе с тем у молодых людей существует обостренная потребность в идейной определенности, в понимании основных стратегических целей развития общества, в главных смыслообразующих ценностных ориентациях, которые давали бы ощущение ясности, способности оценивать окружающие явления, отделять главное от второстепенного, действительно полезное и нужное для личности от ложного, вредного и опасного.

Хаос религиозных, научных и оккультных представлений может привести к вовлечению молодых ученых в сектарные организации, усугубить развитие нетрадиционной религиозности, последствия которого еще недостаточно изучены. В данном отношении религиозному синкретизму может быть противопоставлена концепция полирелигиозности, основывающаяся на нравственных ценностях, нормах и принципах различных религий и, в том числе, христианства. Вместе с тем, полирелигиозность возможна только на уровне социальной среды, т. к. развитие личностного уровня требует цельности и преодоления фрагментарности.

Таким образом, исследование православной религиозно-

³ Аникина А.В. Религиозность современной студенческой молодежи (на примере Нижегородской области). Автореф. дисс. на соскан.к.с.н. Нижний Новгород, 2008. С. 10–11.

сти как фактора формирования духовно-нравственных ценностных ориентаций актуально, поскольку:

- способно расширить социологические представления о внутреннем устройстве системы ценностных регуляторов социального поведения;
- позволяет углубить понимание особенностей взаимодействия двух уровней: религиозности как социального качества личности и как полирелигиозности как качества социальной среды, ее институтов;
- уточнить особенности положения веры в Бога относительно других личностно значимых ценностей в ценностной структуре молодых ученых;

Степень научной разработанности проблемы

Проблемы взаимовлияния религиозности и системы ценностей изучены в теориях социокультурной динамики и альтруистической любви П. А. Сорокина, а также в классических работах западных социологов по ценностно-регуляционному аспекту религиозности (Э. Дюркгейм, М. Вебер и др.), работах русских религиозных философов (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский, В. С. Соловьев, С. Л. Франк и др.).

Большой вклад в разработку проблематики религиозности был внесен в теории социальных систем Т. Парсонса. В феноменологических теориях А.Щюца, П.Бергера, Т. Лук-

мана, в которых рассматривается зависимость качества исследования религии от религиозности ученого. Ученый должен знать смысл религиозной веры, иначе он постигает материал лишь описательно. В антропологических теориях Р. Отто, Э. Б. Тайлора, Дж. Дж. Фрэзера, А. Р. Рэдклифф-Брауна, М. Элиаде преобладает дескриптивный подход к религии, рассматриваются социальные функции, выполняемые религией в обществе. В работах К. Мангейма выявляется интегративная роль религии в доиндустриальном обществе.⁴ В работах С. Хантингтона⁵ религия рассматривается в контексте межконфессиональных и межцивилизационных конфликтов как ключевой фактор развития и противоречивости социального мира.

В современной российской социологии религии превалируют эмпирические исследования религиозности (Д. Е. Фурман, М. П. Мчедлов, В. Ф. Чеснокова, Ю. Ю. Синелина, Клинецкая Н. В.). Например, в соответствии с социологическим исследованием религиозности, проведенным по репрезентативной выборке Фондом общественного мнения в 2008 году, православными себя считают 60 % молодежи.⁶ По дан-

⁴ Мангейм К. Диагноз нашего времени. URL: http://www.i-u.ru/biblio/archive/mangeym_diagnos/ (дата обращения: 14.03.2011)

⁵ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций

⁶ Религиозная идентичность и воцерковленность. Интервью по месту жительства 19–20 апреля 2008 г... 1500 респондентов. Статистическая погрешность не превышает 3,6 %. [Эл. ресурс]. URL: http://bd.fom.ru/report/cat/cult/rel_rel/rel/d081623 (дата обращения: 05.04.2010)

ным ВЦИОМ за октябрь 2005 г. 58 % россиян верят в Бога.⁷ По результатам опроса, проведенного РОМИР в августе 2004 г., 80 % взрослого населения России (от 18 лет и старше) – верующие.⁸ Исследования старшего научного сотрудника НИИКСИ Клинецкой Н. В.⁹ говорят о высоком уровне религиозной идентификации среди молодежи: 81,5 % верующих, 19,5 % атеистов. При этом число оценивающих себя как верующих, но не соблюдающих религиозные обряды, очень значительно – 76,2 %, а живущих церковной жизнью, очень немного (4,6 %), что говорит о низком уровне воцерковленности большинства населения, о неустойчивости и эклектичности веры, о недостаточности знаний в религиозной области.

В последние годы появились специальные социологические работы и публикации в социологической периодике, в которых анализируется ценностные ориентации и религиозность студентов и молодых ученых (Аникина А. В.¹⁰, Сто-

⁷ Россияне одновременно верят в Бога, инопланетян и гороскопы // ВЦИОМ. 02.11.2005. [Эл. ресурс]. URL: <http://www.wciom.ru/?pt=50&article=1947> (дата обращения: 05.04.2010). [Эл. ресурс].

⁸ Граждане России в вере // РОМИР. Сентябрь 2004 г. URL: <http://www.romir.ru/socpolit/socio/2004/09/belief.htm> (дата обращения: 05.04.2010)

⁹ Вестник СПбГУ, серия 6, вып.4. 2004.

¹⁰ Аникина А.В. Религиозность современной студенческой молодежи (на примере нижегородской области): автореф. дис... канд. социол. наук: 22.00.06. – М, 2008

ляров И. Н.¹¹) Определение социальной роли религии, рассмотрение ее как подсистемы духовной сферы общества характерно для работ многих авторов, в том числе Аринина Е. И., Балагушкина Е. Г., Гараджи В. И., Добрускина М. Е. и др.¹²

Характеристика религии как социального феномена дана в работах Воробьева М. В., Дубова И. Г., Каргиной И. Г., Кертмана Г. Л., Мчедлова М. П., Налетова И. В., Широкаловой Г. С., Островской Е. А.¹³ Понятие воцерковленности

¹¹ Столяров И.Н. Духовно-ценностные ориентации молодых ученых в условиях нестабильного общества (Проблемы социализации в нестабильном обществе); – Материалы Всероссийского научно-практического симпозиума. – Пенза, 1995.-4.1 – С 40-43

¹² См.: Аринин Е.И. Религиоведение (Введение в основные концепции и термины): Учебное пособие для студентов высших учебных заведений. – М.: Академический Проект, 2004. – 320 с.; Кобецкий В.Д. Социологическое изучение религиозности и атеизма. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1978. – 178 с.; Писманик М.Г. Религиоведение и светская школа // Проблемы преподавания и современное состояние религиоведения в России. Материалы конференций. – М.: Изд-во «Рудомино», 2002. – С. 47–55; Тощенко Ж.Т. Теократия: фантом или реальность? – М.: Academia, 2007. – 664 с.; Яблоков И.Н. Социология религии. – М.: «Мысль», 1979. -182 с. и другие.

¹³ См.: Воробьева М.В. Религия и религиозность в современной России // Религиоведение. – 2006. – № 2. – С. 21–32; Дубов И.Г. Уровень религиозности и влияние религиозных установок на отношение россиян к политическим лидерам // Политические исследования. – 2001. – № 2. – С. 78–92; Каргина И.Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация // Социологические исследования. – 2004. – № 1. – С. 45–53; Кертман Г.Л. И тайное знание, и явный обман (имидж рынка оккультных услуг) // Социальная реальность. – 2006. – № 5. <http://socreal.fom.ru>; Лебедев С.Д. Религиозность: что считать критерием? <http://club.fom.ru/entry.html?entry=2538>; Мчедлов М.П. Религиоведческие очер-

разрабатывается в работах Синелиной Ю. Ю., Чесноковой В. Ф., Лебедева С. Д. и др.¹⁴

Таким образом, несмотря на значительное число публикаций в данной области проблема влияние религиозности как фактора духовно нравственных ценностных ориентаций молодых ученых остается не изученной.

Объект исследования: молодые ученые Санкт-Петербурга (молодежь 20–35 лет, работающая в сфере науки и образования).

Предмет – влияние религиозности на формирование духовно-нравственных ценностных ориентаций молодых ученых Санкт-Петербурга.

Цель – **определить и изучить влияние религиоз-**

ки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. – М.: Научная книга, 2005.. – 447 с.; Налетова И.В. «Новые православные» в России: тип или стереотип религиозности // Социологические исследования. – 2004. – № 5. – С. 130–136; Широкалова Г.С. Сравнительные характеристики верующих и неверующих нижегородцев // Социологические исследования. – 2001. – № 6. – С. 80–88;

¹⁴ Лебедев С. Д. Две культуры: Религия в российском светском образовании на рубеже XX–XXI веков (социологический анализ взаимодействия)[Электронный ресурс]//Соционавтика: интернет журнал социальных дискурс-исследований. Белгород., 2005 URL: http://www.socionavtika.net/Staty/diegesis/Lebedew/Two kult_Gl2.htm (дата обращения: 05.01.2010); Лебедев С.Д. Торжество секуляризма или религиозное возрождение? [Электронный ресурс]// Мегпортал христианских ресурсов. [сайт].[2010] URL: <http://news.invictory.org/issue7886.html> (дата обращения: 05.01.2010); Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения //Социологические исследования. – 2001. – № 6. – С. 89–96; Чеснокова В.Ф. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века – М.: Академический Проект, 2005

ности на формирование духовно-нравственных ценностных ориентаций молодых ученых в г. Санкт-Петербург.

Цель исследования требует реализации следующих задач:

1. развить теоретико-методологические основы исследования религиозности как фактора формирования духовно-нравственных ценностных ориентаций;
2. выявить основные подходы к определению ценности и их применение в исследовании формирования духовно-нравственных ценностных ориентаций;
3. проанализировать социологические теории религиозности;
4. разработать основания концепции религиозности как фактора формирования духовно-нравственных ценностных ориентаций молодых ученых;
5. выявить особенности духовно-нравственных ценностных ориентаций молодых ученых;
6. изучить формирование религиозности молодых ученых;
7. изучить влияние учения об альтруистической любви П. А.Сорокина на формирование духовно-нравственных ценностных ориентаций;
8. изучить религиозность как концепт и социальный феномен.
9. систематизировать социологический инструментарий

для исследования религиозности;

10. выявить возможности исследования в рамках социологии культуры и духовной жизни процессов формирования и развития системы духовно-нравственных ценностных ориентаций;

11. раскрыть возможности комплексного подхода к исследованию ценностного аспекта религиозности.

Итак, предмет нашего социологического рассмотрения находится в сфере религии как социального института и подсистемы общества и является предметом социологии культуры и духовной жизни.

Теоретические и методологические основы исследования

Теоретико-методологической основой исследования являются:

- теория идеальных типов М.Вебера;
- феноменологическая методология исследования религии и религиозности (П.Бергер, Лукман Т., Щюц А.);
- интуитивизм Н. О.Лосского;
- теория социокультурной динамики и концепция альтруистической любви П. А. Сорокина.

Эти теории позволяют исследовать влияние религиозности на формирование духовно-нравственных

ценностных ориентаций молодых ученых (по материалам Санкт-Петербурга).

Принципы феноменологического исследования религиозности, используемые в диссертации:

- Принцип интерсубъективности. Означает, что субъект исследования, так же как и субъект, носитель религиозности формируются в процессе взаимодействия с другими субъектами. Религиозность как феномен в этом смысле есть результат интерсубъективного взаимодействия.

- Принцип естественной установки. Означает беспредпосылочность социологического познания религиозности. Мир религии рассматривается в соответствии Э.Гуссерлем, как естественный, данный таким, каким он есть, мир первоначальной целостности и еще неразделенного единства. Существование мира религии и религиозности есть факт социальной реальности, который доступен для изучения и есть мир в его реальном присутствии перед субъектом познания. Осмысленные вопросы, связанные с знанием сути религиозности есть проблемы “трансцендентальной феноменологии”. Ответ на такие вопросы следует искать в особом опыте самопознания – трансцендентально-феноменологической (эйдетической) редукции, именуемой греческим словом “эпохэ”. Через анализ естественной установки осуществляется феноменологическая редукция, позволяющая приблизиться к трансцендентальному анализу «чистого» сознания религиозности.

• Принцип идеации. В соответствии с феноменологией Э. Гуссерля идеация рассматривается как эйдетическая интуиция, позволяющая субъекту усмотреть сущность объекта. По мнению Э. Гуссерля, субъект познания способен « посредством „идеации" усматривать из самого первоисточника многообразные чистые сущности... – пусть то будут ... сущности пространственных обликов, мелодии, социального процесса и т. д.»¹⁵ Не всякое созерцание носит идеациональный характер, а лишь созерцание, «глядение» сущности объекта. Идеация в гуссерлианской феноменологии есть интуитивное познание сущности, «дающее из самого первоисточника сознание (о) сущности».¹⁶

Исследование религиозности осуществляется двумя специфическими методами феноменологии:

1. феноменологическая редукция, предполагающая озарение субъекта чистым созерцанием (П.Бергер, А.Щюц)
2. Интуитивно-феноменологический метод. (Н.О.Лосский)

Методологические установки феноменологии дают исследователю вполне подходящие теоретические инструменты анализа религиозности как качества социальной и личностной среды.

¹⁵ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии [Электронный ресурс]//Зональная научная библиотека ВГУ. URL: <http://www.lib.vsu.ru/elib/philosophy/b22055/part1.htm> (дата обращения: 11.04.2010)

¹⁶ Там же.

Диссертация построена по принципу формальной логики Аристотеля.

Гипотезы исследования

- Религиозность молодых ученых представляет собой квазирелигиозный феномен, в котором переплелись научные, квазинаучные, религиозные и оккультные элементы мировоззрения, что является главным сдерживающим фактором формирования духовно-нравственных ориентации молодых ученых, а также повышает уровень моральной ответственности ученых перед обществом.
- Поведение, основанное на альтруистической любви, является способом проявления и формирования религиозности молодых ученых.

Научная новизна исследования

Научная новизна диссертационного исследования состоит в том, что религиозность как фактор формирования ценностных ориентаций молодых ученых еще не являлась темой специального диссертационного социологического исследования. Элементы научной новизны содержат следующие положения:

1. Предложена авторская концепция религиозности как

предпосылки и результирующей процесса формирования духовно-нравственных ценностных ориентаций молодых ученых. Определена конструктивная роль религиозности как одного из возможных путей формирования духовности молодых ученых;

2. Формулировка методов изучения религиозности молодых ученых.

3. Разработан авторский методический инструментарий, который был применён к специфическому предмету – религиозности как фактору формирования ценностных ориентаций.

4. Выработано определение религиозности применительно к молодым ученым.

5. Выявлена взаимосвязь между религиозностью и альтруистической любовью молодых ученых.

Основные положения, выносимые на защиту:

- Существует три направления изучения религиозности: индивидуалистическое, социоцентристское, социально-аксиологическое. Социально-аксиологическое направление является наиболее подходящим для изучения религиозности молодых ученых.

- Религиозный интерес светских молодых ученых носит фрагментарно-эклeктичный характер.

- Православная религиозность может рассматриваться как интересубъективное качество социальной среды и личности, которое реализуется на трех уровнях: коллективный

уровень, уровень интерсубъективных взаимодействий и личностный уровень;

- Решающее значение для актуализации православной религиозности имеет формирование духовно-нравственных ценностных ориентаций в связи с процессом обращения в веру.

- Альтруистическое поведение, основанное на каритативной любви, является одним из важнейших критериев православной религиозности молодых ученых.

Теоретическая значимость исследования

Религиозность молодых ученых носит фрагментарный характер. Целесообразно говорить не столько о религиозности, сколько о квазирелигиозности ученых, сочетающей в себе разные фрагменты и суррогаты религиозности, препятствующие формированию духовно-нравственных качеств и развитию религиозного сознания. В диссертации мы обращаем внимание на изучение процессов актуализации религиозности и рассматриваем возможности управления этими процессами.

Использование в диссертации феноменологического подхода обуславливается тем, что данный подход, не констатируя атеистичность как факт сознания определенной части молодых ученых, позволяет углубиться в религиозное содержание их жизненного мира. Феноменологический под-

ход дает возможность выявить особенности и проблемы латентно текущих процессов актуализации религиозности молодых ученых. В среде молодых ученых происходит подмена первичных ценностей вторичными, например, ценности истины, этической ответственности, свободы научного поиска вытесняются суррогатами ценностей или псевдо-ценностями. Это препятствует развитию личности молодого ученого не только как биосоциального, но и как духовного существа. За образом научности стоит система формирования неполноценной личности молодого ученого, не имеющей возможность осуществить свой смысл жизни как духовного существа. Из-за особенностей воспитания молодых ученых, как элементов научного сообщества, формируется социально-замкнутая личность, слабо взаимодействующая с остальным социальным миром. Не создавая и не придерживаясь какой-либо религиозной мировоззренческой парадигмы, они включают в свое мировоззрение элементы оккультизма, магии и суррогатов религии, что препятствует их духовно-нравственному развитию.

Феноменологический подход может быть использован для исследования систем ценностных ориентаций, основанных на христианстве и других религий. Выявлена религиозная, проявляющаяся в социальном контексте специфика духовно-нравственных ценностных ориентаций молодых ученых.

Итак, феноменологический подход оказывается эффективным при изучении религиозных феноменов и подтвер-

ждается данным исследованием, что вносит вклад в социологию духовной жизни.

Практическая значимость работы складывается из трёх аспектов.

Во-первых, исследование религиозности молодых ученых позволяет, с одной стороны, глубже анализировать процессы ценностной динамики в обществе. А с другой стороны – понять, что религиозная вера (иррациональный аспект) и рациональная религиозность (рациональный аспект) сочетается в сознании молодых ученых. Религиозность молодых ученых более рациональна.

Во-вторых, учёт самого факта существования, а также конкретной специфики ценностных ориентаций в религиозной сфере, позволяет рассматривать религиозность как фактор образования ценностных ориентаций. Субъектами же ценностно-ориентационного взаимодействия являются личность и политические, общественные и религиозные организации

В-третьих, материалы и результаты исследования могут быть использованы в учебном процессе, при преподавании курсов «Социология духовной жизни», «Социология культуры», «Социология морали», «Социология религии».

Апробация результатов исследования

Результаты исследования обсуждались на заседаниях ка-

федры социологии культуры и коммуникаций СПбГУ. Основные положения диссертационного исследования изложены в публикациях автора, включая публикацию в журнале из перечня ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук.

Написана на материалах диссертационного исследования статья «Религиозность как основа формирования духовно-нравственных ценностных ориентаций». Основные положения диссертации были изложены автором на социологических конференциях «Ковалевские чтения»(Санкт-Петербург, 2010,2011) «П.А.Сорокин и проблемы современной социологии»(Санкт-Петербург, 2010), Научные чтения студентов и аспирантов (Казань, 2010) «Бог. Человек. Мир»(Санкт-Петербург, 2010); Покровский форум (Санкт-Петербург, 2010), Социальная стратегия российской системы образования (Санкт-Петербург, 2011) и др.

Структура работы

Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения и списка использованной литературы, приложений.

Глава 1. Теоретико-методологические основы исследования религиозности как фактора формирования духовно-нравственных ценностных ориентаций молодых ученых

§ 1.1. Категориальный аппарат теории религиозности

Объект нашего исследования, религиозность, необходимо встроить в контекст других понятий, связать их в единую категориальную систему. Социологическое изучение религиозности требует определение и уточнение категориального аппарата, в контексте которого используется данное понятие. К данным категориям, раскрытие содержания которых способствуют понимание смысла понятия «религиозность» относятся следующие: религия, религиозная идентификация и идентичность, религиозная возрожденность, духовно-нравственные ценности, духовность, вера в Бога. Мы будем последовательно рассматривать каждую из этих кате-

гории в рамках традиции социологии религии и ее взаимосвязь с понятием религиозности. Методологические ограничения, накладываемые спецификой религии как феномена и религиозности как ноумена связаны с культурой и духовной жизнью.

Необходимо сделать ряд предварительных замечаний. Во-первых, диссертация посвящена категории религиозности в аспекте ее социальных проявлений, одним из которых являются ценностные ориентации. Во-вторых, автора будет интересовать далеко не все многообразие религиозного опыта всего человечества, потому что в рамках одной диссертации охватить все, начиная с ритуалов австралийских аборигенов и кончая современными феноменами «приватизации веры» и новейшими религиозными течениями, представляется не возможным и не уместным в социологической работе. Тем более смысл работы при таком охвате будет теряться и расплываться в многообразии религиоведческого материала. В-третьих, в диссертации преимущественно рассматривается православная религиозность, поскольку Православие является доминирующей конфессией. Поэтому религиоведческий материал может использоваться автором только как иллюстрация к определенным теоретическим положениям; и этот материал не будет анализироваться так глубоко, как это требует религиоведение.

Религия, как социальный институт, есть институционали- зированная деятельность по поклонению высшим силам. Ре-

лигия является подсистемой духовной сферы общественной жизни.

В качестве «операционального» используется определение религии известного российского социолога Гараджи В. И.: Религия – сложный социально и культурно-исторический институт, который включает в себя 3 основные системы: 1) религиозного сознания (верований); 2) религиозного культа (обрядов); 3) религиозных организаций (учреждений), и выполняет в обществе ряд функций – смыслополагания, социальной интеграции, коммуникации и социального контроля.¹⁷ В основе религии лежит вера в существование сверхъестественных сил¹⁸.

Если религия есть социальный институт, то есть институт социального контроля и регуляции, то религиозность есть качество социальной и личностной среды.

Выделим некое родовое понятие более широкое, чем понятие религиозность, применительно к трем контекстам, что поможет определить место религиозности в социологии духовной жизни:

1. Содержательный контекст. Более широкими по содержанию, чем религиозность понятиями являются категории духовности, духа, веры.

2. Логический контекст. Формально родовым понятием

¹⁷ См.: Гараджа В.И. Религиоведение. М.:Аспект Пресс, 1995 С. 163–175

¹⁸ См.: Богомолов А.И. Религии мира. Новейший словарь. – Ростов н/Дю: Феникс, 2005, с.467

религиозности, является категория «качество». Здесь мы будем использовать формально-логическое определение качества Аристотеля.

3. Социальный контекст. В социологическом фокусе рассмотрения религиозности находятся термины «социальная среда», «социальная группа» и «личность».

Последовательно раскроем смысловые поля, в которых существует категория «религиозность».

1.1.1. Духовность – это более широкое понятие, чем понятие "религиозность"

Духовность мы рассматриваем в дискурсе нашего исследования в связи с религиозной верой. Значительно упрощая сложную ситуацию сосуществования разных методологических парадигм в социологии религии, мы можем говорить о сосуществовании атеистической и теологической позиции к религиозной вере и в целом к источникам религиозности. В советскую эпоху господствовала атеистическая точка зрения о зависимости веры от каких-либо внешних факторов существования человека в природе и общества. Например, «вера в бога обусловлена прежде всего объективными отношениями зависимости людей от природы и от господствующих над ними общественных сил»¹⁹. Первая часть процитирован-

¹⁹ Диалектический и исторический материализм / Под общ. ред. А.Г. Мысливченко, А.П. Шептулина. М., 1988. С. 446. См. также: Гордиенко Н.С. Основы

ной формулы восходит к Фейербаху. «Основу религии составляет чувство зависимости человека... Природа есть первый, изначальный объект религии»²⁰. «По мнению Фейербаха, первым определением религиозного сознания должно быть чувство зависимости первобытного человека от явлений природы»²¹ Вторая часть данного идеологического положения восходит к К.Марксу²². В целом формула по сути атеистическая, то есть отрицающая веру как имеющую основание в независимой ни от человека, ни от природы, ни от общества абсолютной реальности. Этот атеистический подход к вере противоположен теологической позиции религиозного сознания. В рамках атеистического подхода провозглашается, что «признание реальности сверхъестественного (бога) как высшего и конечного источника религии» превращает социологию религии в «служанку теологии»²³.

Мы исходим из следующих положений:

научного атеизма. М., 1988. 303 с.

²⁰ Фейербах Л. Сущность религии // Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2-х т. Т. 2. М., 1955. С. 421

²¹ Кудрявцев-Платонов В.Д. Философия религии. М., 2008 С. 9

²² Концепция тесной связи существования религиозных представлений с существованием эксплуатации восходит ко второй главе «Манифеста Коммунистической партии». Крупнейшее в советской науке исследование социальной сущности религии принадлежит Ю.А. Леваде. См. так же: Вальков М.С. Отечественная социология религии: становление и развитие: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к. социол. наук. Саратов, 2005.

²³ См.: Угрюнович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973. С. 76–77.

1. Духовно-нравственные ценности: Красота, Доброта, Истина. Милосердие, Любовь.

2. Не всякая духовность религиозна, но любая религиозность духовна.

3. В функциональном смысле духовность и религиозность имеют разное значение в культуре и в личности. Если личностная религиозность – это осознание связи с Богом, то духовность личности – это способность человека сохранять данную связь посредством различных культурных и религиозных практик.

4. Невозможно думать и размышлять о том, чего не существует. Дух – понятие, отображающее качества нематериального порядка. Самое простое понимание духовности может выглядеть так: Духовность как идеальная сущность – вся совокупность идеального. Духовная идея – это то, в соответствии с чем жизнь устраивается.

По вопросу определения духовности в социологии духовной жизни существует множество точек зрения. Приведем несколько из них:

- совокупность смыслов и значений;
- идеальное содержание социальности, культуры и коммуникации.
- символические формы культуры;
- символическое пространство общества;
- совокупность теоретических и повседневных представлений.

Не все из этих трактовок позволяют исследователю познавать сущность духовности. Наше понимание духовности связывает духовность с сакральностью: духовность есть причастность к сакральному.

В структуру духовности входят:

1. Религиозность;
2. Интеллектуальность – это способности разума, мышления, рассуждения;
3. Уровень культуры. Уровень культурности в данном смысле неотделим от культа, от религиозных практик. Культура имеет своим источником культ;
4. Духовно-нравственные ценности.

Русский философ И. А. Ильин, глубоко и всесторонне рассмотревший компоненты духовной жизни и выявивший характерные отличия человека «духовного» от «недуховного», рассматривает духовность как сущностную основу в антропологии личности, как первооснову всего, что есть в человеке. Он утверждает: «Сознание есть не первая и не важнейшая ступень жизни, а вторичная, позднейшая и подчиненная... Духовность человека отнюдь не совпадает с сознанием, отнюдь не исчерпывается мыслью, отнюдь не ограничивается сферой слов и высказываний. Духовность глубже всего этого, могущественнее, богаче, значительнее и священнее»²⁴. Из этой мысли становится очевидным, что вос-

²⁴ Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993 С.399

питание духовности должно идти впереди воспитания сознания, оно призвано опережать интеллектуальное воспитание человека. В. В. Зеньковский писал: «Начало духовности в человеке не есть отдельная сфера, не есть некая особая и обособленная жизнь, а есть творческая сила, энтелехийно пронизывающая собой всю жизнь человека» (и разум, и тело) и определяющая новое «качество» жизни. Начало духовности есть поэтому начало цельности и органической иерархичности в человеке...»²⁵ Таким образом, духовность – особо значимое жизненное качество, окончательно делающая человека человеком, это человеческое в человеке. Поэтому человека в связи с духовным воспитанием можно рассматривать не только как существо общественное, но и как существо уникально духовное. Но воплощение духовного в форме сознания имеет своим необходимым условием не только существование конкретных институтов социализации, в том числе семьи, церкви и образования, но и любви, как интегрирующего начала социальной жизни.

Таким образом, применительно к предмету нашего анализа под духовностью мы будем понимать совокупность социально и личностно значимых символов и значений, выступающих содержанием мировоззрения и формирующих определенный образ жизни и устойчивый способ поведения личности, социальных группы, религиозных организаций в социуме.

²⁵ Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1993. т. 1. С.46

1.1.2. В традиции веберовской понимающей социологии мы будем считать стержнем религиозности – веру, а именно религиозную веру

Религиозность тесно связана со следующими компонентами религии:

1. Религиозное сознание;

Религиозное сознание – это сознание, которое включает в себя конкретные чувства, настроения, верования людей и систематизированное вероучение (теологию), обосновывающую конкретные представления, обряды и нормы жизни. Религиозное сознание интерсубъективно или индивидуально. Религиозное сознание – совокупность смыслов, относящихся к предметной области веры. Главная идея религиозного сознания, идея веры – спасение.

Ключевой фразой для понимания сущности веры можно считать высказывание ап. Павла в послании к Евреям: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11: 1).

Мы предлагаем видеть в вере три смысла:

1. Теологический или Богословский. Вера как духовная ипостасная сущность. «Вера, – пишет Лега В. П., – это свободное умозрение истины, осуществляющееся целостным

человеком по благодати Божией»²⁶;

2. Философский. Вера как онтологическое состояние;

3. Социологический. Вера как реализация социальных ожиданий личности в конкретных религиозных практиках.

Вера может включать в себя следующие компоненты:

- Отождествление себя с верующими определенной конфессии (православие);
- Вера в Бога, как Его понимают в рамках данной конфессии;
- Степень важности религиозных ценностей;
- Вера в бессмертие души, в рай и ад;
- Доверие религиозным авторитетам (отцам Церкви, церковным иерархам, служителям Церкви);
- Вера в истинность соответствующих представлений, взглядов, догматов, текстов и т. д.

2. Религиозная картина мира. Картина мира – совокупность представлений об устройстве мира, о генезисе человеческой природы, о социальном действии, о смысле и цели человеческой жизни, о допустимом и недопустимом в деятельности. «Религиозная картина удваивает мир, деля его на природный, земной и трансцендентный, небесный. Основой мира выступает Абсолют, Бог (боги). Субъектом религиозной картины мира является индивид, опирающийся на веру, и поэтому исходным основанием для построения картины мира является религиозный опыт и откровение. Объ-

²⁶ Там же

ектом выступает мир во всей его целостности. На этом основании религиозная картина включает описание природы, общества, человека и сверхчувственного мира.»²⁷

3. Религиозные практики или религиозная деятельность (обряды, культ) – совокупность действий, которые имеют своей целью оказать влияние на сакральный (сверхъестественный, трансцендентный) мир с целью изменения жизненной ситуации, личной и коллективной судьбы.

4. Религиозный образ жизни. Социолог Возьмитель А. А. так определяет образ жизни: «образ жизни – устойчивые формы социального бытия, совместной деятельности людей, типичные для исторически конкретных социальных отношений, формирующиеся в соответствии с генерализованными нормами и ценностями, отражающими эти отношения. Образ жизни – результат взаимодействия, а то и «борьбы» тех или иных способов и стилей жизни, появления модальной личности, воспроизводящей определенное отношение к миру, характерное для доминирующих моделей жизнедеятельности и консолидирующее основные сегменты социального

²⁷ Коростелева, Юлия Евгеньевна. Религиозная картина мира: Гносеологический анализ: Автореф. дис... канд. филос. наук: 09.00.01 Магнитог. гос. ун-т Магнитогорск, 2002. См. Также: Маслихин, Александр Витальевич. Человек и картины мира: Учеб. пособие / А.В. Маслихин, В.Д. Маслихин; М-во образования Рос. Федерации, Мар. гос. ун-т. – Йошкар-Ола: Б.и., 1999. – 135 с.; Религия и религиозная картина мира: Хрестоматия по культурологии Пермь: Изд-во ЗУ-УНЦ, 2002. – Ч. 1, 2

пространства.»²⁸

При анализе данного понятия Возьмитель А. А. ссылается на Патриарха Кирилла, который еще будучи митрополитом определил это понятие: «религиозный образ жизни есть способ существования в мире человека, чей выбор мотивируется и определяется принципами его веры»²⁹ То есть речь идет не столько об образе церковной жизни, сколько о существовании верующего в различных сферах социальной реальности. С этой точки зрения, важен анализ роль религии в жизненном мире человека, в его повседневных социальных практиках.

5. Религиозные объединения. Религиозным объединением в Российской Федерации признается добровольное объединение граждан Российской Федерации, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и обладающее соответствующими этой цели признаками:

1. вероисповедание;
2. совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний;
3. обучение религии и религиозное воспитание своих по-

²⁸ Возьмитель А.А. Социология религии в России: проблемы и перспективы // Социологические исследования. 2007. № 2. С. 110–117.

²⁹ Митрополит Кирилл. Вызовы современной цивилизации. Как отвечает на них Православная Церковь? М.:Даниловский благовестник, 2002. С. 6

следователей.³⁰

Одной из типов религиозных объединений является Церковь.³¹

Религиозная организация – формализованное взаимодействие коллективов, имеющее свои правила входа и выхода, членства и исключения. В организации есть обязательно статусно-ролевая иерархия. Церковь – тип религиозного объединения, осуществляющий религиозную деятельность, при этом пользующийся авторитарным централизованным, иерархическим правлением, установленными положениями религиозных вероучений, системами норм, морали и канонического права. В диссертации используется веберовское определение Церкви: "Церковь – союз господства, управляющий религиозными таинствами и располагающий в силу этого властью устанавливать социальный порядок. Членство в церкви имеет принудительный и обязательный характер, поскольку сама церковь всегда принципиально."³² По И. Н. Яблокову, Церковь представляет собой сравнительно широкое объединение, принадлежность к которому определяется, как правило, не свободным выбором индивида, а традицией. Отсюда признание возможности каждого человека

³⁰ См.: Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. N 125-ФЗ "О свободе совести и о религиозных объединениях"(с изменениями от 26 марта 2000 г., 21 марта 2002 г., 25 июля 2002 г.) Статья 6. Религиозные объединения.

³¹ См.: Аринин, Е. И. Религиоведение: академический курс лекций. В 2 ч. Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2005, С. 57–58.

³² Цит. по.: Hamilton M.B. The Sociology of Religion. London, 1999, p. 87

стать членом церкви. Фактически отсутствует постоянно и строго контролируемое членство, последователи анонимны. Во многих церквях члены делятся на духовенство и мирян. Позиции и роли, степени и градации упорядочены по иерархическому и авторитарному принципам.³³ П. А. Сорокин пишет по этому вопросу: «В первые века христианства Церковь понималась, по-видимому, не столько как социальный институт (Anstalt), сколько как чисто духовное сообщество душ, соединенных в Боге, – или, по выражению А. Гарнака, как своеобразная "пневматическая или харизматическая демократия».³⁴

1.1.3. Логический контекст религиозности. Религиозность как качество

Религиозность – это качество. Несмотря на то, что проблемы логического соотношения понятий не входят в предмет анализа в социологической диссертации, необходимо кратко определить религиозность как качество, выявить категориальное содержание данного понятия.

Для это обратимся к родоначальнику формальной логики Аристотелю. Аристотель выделяет следующие категории:

³³ См.: Основы религиоведения Учеб./ Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков, М. П. Новиков, и др.; Под ред. И. Н. Яблокова. – М.:Высш. шк., 1994. – С. 59

³⁴ Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика: Пер. с англ. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. С.565

Это сущность, качество и количество, отношение, место и время, положение и обладание, действие и страдание. Аристотель утверждает, что качеством именуется то, «благодаря чему предметы называются такими-то»³⁵, и различает четыре разновидности качества: устойчивые, преходящие, претерпеваемые и качество-очертание. «Под одним видом качества будем разуметь устойчивые и преходящие свойства»³⁶. К какому из видов качеств можно отнести религиозность? К устойчивым свойствам, которые «продолжительнее и прочнее», чем преходящие, относятся знания и добродетели. Религиозность может рассматриваться как устойчивое качество, включающее в себя добродетели, связанные с благочестием и нравственностью (религиозные и практики и религиозно-обозначенные моральные действия) и знания верования (религиозное сознание).

«Преходящими свойствами или состояниями называются такие качества, которые легко поддаются колебаниям и быстро изменяются, каковы, например, тепло и холод, болезнь и здоровье, ... становясь из теплого холодным или из здорового больным»³⁷. Претерпеваемыми качествами являются: сладость, горечь, смуглость, белизна, чернота. Каждое из перечисленных качеств оказывает некоторое воздействие

³⁵ Аристотель. Категории // Аристотель. Политика. Метафизика. Аналитика / М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2008. С. 470

³⁶ Там же

³⁷ Там же

на (внешние) чувства: «от сладости воздействие испытывает вкус, а от тепла – осязание, и сходным образом остальные (такого рода) качества»³⁸

Далее Аристотель выделяет бинарные оппозиции у качеств. Религиозность в этом смысле имеет свой антипод. Она противоположна атеистичности, отличной от секулярности.

1.1.4. Социальный контекст: социальная среда, социальная группа и личность

Следует сказать, что для социологии равноценны как взгляд на социум как целое, так и анализ личностных особенностей, качеств, способностей, мотивационного комплекса социальных акторов, конструирующих социальную реальность или просто функционирующих в пределах социальных институтов, общностей или социальных групп.

Религиозность в социальном контексте имеет два типа:

1. Как качество личности;
2. Как качество социальной среды.

В понятие «социальная среда» мы включаем и личностную религиозность, и групповую религиозность.

Когда исследование сосредотачивается на религиозности отдельной личности, социология не теряет в этом исследовании своего предмета. В предмет социологии могут входить

³⁸ Там же, С.74

социальные условия, в которых формируется личность, проблемы социокультурной детерминации конкретных поступков конкретного человека. Не могут остаться без изучения процессы сохранения и трансляции культурных ценностей, которые протекают в конкретной социальной среде и подвержены закономерностям, характерным для этой среды – социальным закономерностям.

Социальная среда – понятие, которая противоположена и при этом едина с природной средой. Поэтому уместно говорить о экосоциальной среде. Социальная среда – совокупность материальных, экономических, социальных, политических и духовных факторов существования, формирования и деятельности личности и социальных групп. Среда в широком смысле (макросреда) охватывает общественные институты, общественное сознание и культуру. Социальная среда в узком смысле (микросреда) включает непосредственное окружение человека – семью, трудовую, учебную и другие группы.

Социальная среда в нашем ракурсе рассмотрения – не только внешние социальные условия, но и внутренние факторы самоопределения личности, факторы, определяющие внутреннее развитие личности. Такой подход к социальной среде обусловлен тем, что религиозность не может быть лишь внешним качеством, иметь лишь социальную природу (такой подход был бы слишком односторонним). Религиозность обладает внутренними существенными свойствами,

исходящими из самых глубинных оснований личности, из ее сущности. Сущность религиозности, как и сущность личности запредельна социальному и при этом явлена в социальном. Мы можем говорить об амбивалетных свойствах социальной среды.

Социальная среда есть и внутренний и одновременно внешний по отношению к личности и социальной группе феномен. Личность формируют, конструирует социальную среду в своих недрах, и при этом изменяется под внешним влиянием социальной среды. С одной стороны, религиозность как личности, так и социальной группы формируется как изнутри их самих, так и вне их. С другой стороны, религиозность выступает одним из факторов формирования духовно-нравственных ценностных ориентаций.

В рамках российской социологии религии существует два основных подхода к религиозности. М. Ю. Смирнов, посвятивший российской социологии религии отдельную работу³⁹, замечает, что в основе научного анализа религии и религиозности лежат секулярные идеи. «Предтечей научного подхода к религии можно считать секулярную идеологию российского Просвещения»⁴⁰ Однако помимо чисто секу-

³⁹ См.: Смирнов М.Ю. Очерк истории российской социологии религии. СПб.: СПбГУ, 2008. 141 с

⁴⁰ Смирнов М.Ю. Тема религии в русской дореволюционной социологической мысли // Российская социология: Историко-социологический исследования / Под ред. А.О. Бороноева. СПб., 2006. С. 195. См. также: Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк.

лярного подхода к религии, в российской гуманитаристике широко был представлен религиозно-философский подход. Невозможно не учитывать достижения русских религиозных философов, которые создали тысячелетнюю традицию познания религий, начиная с митрополита Иллариона и заканчивая русскими религиозными философами и социологами-эмигрантами (Н.О.Лосский, И.Ильин, П.Сорокин и др.). Однако до сих пор в российской социологии религии взят на вооружение «методологический атеизм»⁴¹, являющийся по сути главным способом достижения объективности полученного знания.

М.Ю.Смирнов понимает под религиозностью следующее: "В общих чертах о религиозности можно говорить как о специфическом состоянии сознания и поведения индивидов, при котором взгляды на мир в целом, отношение к окружающему и мотивация жизненных действий основаны на религиозной вере."⁴² М. Ю.Смирнов выделяет "два предельно общих подхода: 1) трактовка религиозности как врожденно-

СПб., 2006. С. 160–161; Смирнов М.Ю. Очерк истории российской социологии. СПб., 2008. С. 6–26.

⁴¹ Гараджа В.И. Социология религии. М., 1996. С. 14. Отметим всё-таки, что и такой «атеизм» может рассматриваться как следствие процессов «нейтрализации», «дехристианизации и разбожествления общественной жизни» (см.: Шмитт К. Завершенная Реформация // Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб., 2006. С. 246).

⁴² Смирнов М.Ю. О религиоведении, религии и религиозности// Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. 2008. Том 9. Вып. 2. – СПб.: Изд-во РХГА, 2008. с.69.

го качества индивидов, изначально и постоянно присущего человеческому естеству (при таком подходе явная или скрытая религиозность усматривается в любых духовных мотивациях людей); 2) трактовка религиозности как приобретенного качества, возникающего у индивидов при их взаимодействии с природной и социальной средой (при этом подходе появление религиозности и ее характеристики связываются с условиями общественного бытия)."⁴³

Высшей степенью религиозности является религиозная возрожденность. Под религиозной возрожденностью на микросоциальном уровне понимается достаточный для обретения высшего уровня мистической религиозной идентичности уровень духовно-нравственного развития.

В анализ религиозной идентичности большой вклад внес М. П. Мчедлов. По мнению известного социолога религии М. П. Мчедлова, всю систему идентичностей, характерных для конкретного субъекта, можно подразделить по признаку механизма формирования на:

1. ситуативные. Под ними он понимает социальные, политические, международные идентичности
2. примордиальные (гендерные, расовые)
3. традиционные, долговременные (этнических, религиозные) идентичности.

В последней группе идентичностей большую роль играет историческая инерция. М. П. Мчедлов, рассматривая си-

⁴³ Там же. с.70

стему идентичностей, замечает, что «в переломные периоды народных бедствий, краха привычных социально-политических реалий (например, распад советской державы)... резко возрастает роль традиционных этнокультурных – национальных и религиозных – идентичностей»⁴⁴

Религиозная идентичность есть идентификация своей личности с конкретной религиозной организацией, формирование единства "мы". На основе веры возникает глубинное чувство принадлежности к определенной социальной организации, который является проводником и выразителем этой ценности, в случае христианской религии, в роли которого выступает Церковь. Чувство сопричастности, сопереживания, единства с определенной религиозной организацией мы называем религиозной идентичностью, которая выражается, например, в Православии, в конкретной рефлексии о себе как о человеке "воцерковленном".

Итак, религиозность – состояние личности и социальной среды, обеспечивающее интериоризацию духовно-нравственных ценностей и формирование системы духовно-нравственных ценностных ориентаций.

Рассмотрев религиозность в контексте важнейших категорий, выделим социокультурные факторы формирования религиозности и ее влияние на духовно-нравственные цен-

⁴⁴ М.П.Мчедлов Религиозная идентичность. О новых проблемах в межцивилизационных контактах// Социологические исследования. 2006. № 10. С. 33 (см. http://www.religare.ru/2_34079.html)

ностные ориентации.

I. Факторы формирования духовно-нравственных ценностных ориентаций на личностном уровне:

1. Качественные характеристики духовной социализации. Духовная социализация – это процесс формирования личности «служителя» посредством инкультурации культурных образцов и паттернов поведения, а также приобщения к незыблемым абсолютным ценностям традиционной культуры.

2. Тип личности. Духовная социализация имеет свои особенности в каждом типе личности. Эталонным типом, по нашему мнению, является «духовный служитель». Говоря о типах личности, мы имеем в виду типологию профессора П. И. Смирнова: гармоничный личностный тип, эгодеятель, служитель, игрок.⁴⁵

3. Духовно-нравственное воспитание. Духовно-нравственное воспитание понимается как целенаправленная, ценностно-рациональная деятельность, целью которой является инкультурация духовно-нравственных ценностных ориентаций.

4. «Степень свободы». Немаловажным фактором, влияющим на формирование системы духовно-нравственных ориентаций, является свободное самоопределение личности в религиозной сфере. Религиозное

⁴⁵ Смирнов П.И. Социология личности, учебное пособие – СПб: изд-во общества им. М.М. Ковалевского, – 2001 г.

сознание, как и ценностные ориентации не может формироваться насильственным путем. Степени свободы могут различаться: а) пассивное согласие с ценностью; б) активное согласие; в) признание ценности; г) преданность, верность ценности; д.) любовь к ценности. Степень религиозности является частным случаем степеней свободы.

5. Религиозность, как мера приобщенности к ценностям религиозной традиционной культуры. Речь идет о ценностно-культурном срезе религиозности.

II. Факторы на уровне межличностных отношений:

1. Конечная социальная цель. Разные мотивационные комплексы задают разные модели формирования ценностных ориентаций.

2. Предустановленный консенсус. Речь идет о необходимости того, что известный герменевт Г.Гадамер называл «предпониманием»⁴⁶. Гадамеровское предпонимание, приложенное к сфере формирования ценностных ориентаций, означает консенсус по поводу ценностей, формирующийся в процессе межличностного взаимодействия.

3. Внешние факторы социокультурного пространства и времени. Формирование социокультурного пространства во временном континууме задает основные «пути» ценностной динамики.

⁴⁶ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988

III. Факторы на уровне социальных агрегатов:

1. Фактор социокультурного мнения большинства.

Речь идет о склонности некритически мыслящего индивида принимать ценностные ориентации большинства.

2. Фактор ценностной гетерогенности-гомогенности. Социальная и культурная разнородность группы означает и «смешанность» ценностных установок в ней. Ценностно единая, монолитная группа, в которой установлен ценностный консенсус, обладает большим потенциалом ценностно-ориентационного формирования.

IV. Факторы на глобально-социетальном уровне:

1. Фактор культурной глобализации. Под культурной глобализацией Э. Гидденс понимает «диффузию культурных образцов»⁴⁷. Диффузия культурных образцов, как полагает Э. Гидденс, приобрела вселенский, глобальный характер, что не может не отразиться на ценностной сфере. Одним из аспектов культурной глобализации является распространение ценностных ориентаций западно-американской культуры во всемирном масштабе.

2. Фактор «иллюзии» или мифа общечеловеческих ценностей. Часто социолог сталкивается с мнением,

⁴⁷ Смирнов П.И. Социология личности, учебное пособие – СПб: изд-во общества им. М.М. Ковалевского, – 2001 г.

что истина одна, Бог один, добро одно, но разные люди в разных культурах понимают их по-разному. Однако за разными пониманиями стоят и разные сущности, ибо связь, выражающаяся в культурных представлениях, мифах и т. д. устанавливается с разными ценностями. В реальности такие «общечеловеческие» ценности, как добро или справедливость есть лишь разные номинативные оценки действительности. В человеческой истории мы неоднократно могли наблюдать, как подобные ценностные противоречия приводили и приводят к мощнейшим социально-политическим конфликтам, столкновениям цивилизаций в том числе и на религиозной основе.

Таким образом, анализ социокультурных факторов формирования религиозности и ее влияние на духовно-нравственные ценностные ориентации приводит нас к выводу, что ценности инкультурируются в субъектах посредством формирования ценностных ориентаций. Культура в этом смысле представляет собой комплекс трансляции ценностей, как культурных образцов, их преломления и отражения в ценностных ориентациях личности. Формирование ценностных ориентаций есть стремление личности рациональным путем приблизиться к первоначальному идеалу.

§ 1.2. Социологические теории религиозности

Социологическое изучение религии и религиозности как социальных феноменов требует рассмотрение взглядов классиков социологии на происхождение и сущность религии, так как «у многих, если не у большинства, социологов классической эпохи анализ религии занимал центральное место в их концепциях»⁴⁸.

В фокус нашего внимания входят классические теории религиозности О. Конта, К.Маркса, Э.Дюркгейма, М.Вебера, Т.Парсонса.

Среди классиков социологии важно упомянуть и «крестного отца» социологии О. Конта (1798–1857). Французский социальный философ О. Конт – признанный основоположник социологической науки, а также позитивизма. Огюст Конт разработал социально-динамическую модель развития общества, квинтэссенция которой содержится в открытом им законе трёх стадий. «Согласно моей основной доктрине, все наши умозрения, как индивидуальные, так и родовые, должны неизбежно пройти, последовательно, через три различные теоретические стадии, которые смогут быть... достаточно определены обыкновенными наименованиями – тео-

⁴⁸ Гараджа В.И. Социология религии. М., 1996. С. 8.

логическая, метафизическая и научная»⁴⁹.

Выделение теологической стадии как первой выводит социологию на рассмотрение религиозных тем в связи с «прогрессивным» развитием общества. Закон трёх стадий интересен для анализа псевдорелигиозных явлений, основанных на «научной» вере в идею прогресса.⁵⁰ Прогресс, ставший сейчас лишь одним из понятий социальной динамики и прекративший быть предметом своеобразного «поклонения» для ученых, находится в центре контовской теории развития.

«Порядок и прогресс» – это новый контовский девиз социального и личностного развития, где «прогресс, во всех отношениях, есть ни что иное, как развитие порядка и является его единственным и решающим показателем»⁵¹

Отметим, что лишь третья позитивная стадия оказывается для О. Конта приемлемой. «На последней, единственно вполне нормальной стадии, строй человеческого мышления является в полной мере окончательным»⁵². То есть получается, что ни теологическая, ни философская стадии О. Конта явно не устраивают и признаются «ненормальными», что не случайно. Отметим, что у О. Конта, имевшего напря-

⁴⁹ Конт О. Дух позитивной философии. СПб., 2001. С. 6.

⁵⁰ См.: Современная буржуазная философия и религия / Под ред. А.С. Богомолова. М., 1977. С. 258–259.

⁵¹ Конт О. Курс позитивной философии // Родоначальники позитивизма. СПб.: 1912, вып 4, с93

⁵² Конт О. Дух позитивной философии. СПб., 2001. С. 6.

женные отношения с Католической Церковью, имеется прямо неоправданно пренебрежительное отношение к теологической стадии, как «чисто предварительной»⁵³. Б. Н. Чичерин вообще назвал этот этап развития общества младенческим состоянием мысли⁵⁴. Религия рассматривалась О. Контom так же, как и общество и не выделялась как отдельный предмет исследования. Когда О. Конт говорит о фетишизме, политеизме, монотеизме, он рассматривает их лишь как фазы теологической стадии, как своеобразные «маркеры» «изменениям стиля мышления»⁵⁵, а не как значимые сами по себе религиозные верования⁵⁶.

Теологическая фаза в развитии «умственных сил»⁵⁷ человечества предстает пред нами как недоразвитая, непозитивная, неположительная и необъективная. Возникает мысль, что теологии в современном

О. Конту обществе как будто не существует или она существует, как пережиток давно прошедших эпох, что, конечно, о субъективности контовской интерпретации развития общества от простого, религиозному к сложному, позитивному, светскому. О. Конт явно не стремится формировать со-

⁵³ Там же. С. 6.

⁵⁴ См.: Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1999. С. 424.

⁵⁵ Буржуазная философия кануна и начала империализма / Под ред. А.С. Богомолова, Ю.К. Мельвилля, И.С. Нарского. М., 1977. С. 22.

⁵⁶ См.: Конт О. Дух позитивной философии. СПб., 2001. С. 6–13.

⁵⁷ Конт О. Дух позитивной философии. СПб., 2001. С. 13.

циологию религии как отраслевую социологию, да и предпосылки институционализации социологии религии лишь еще только формировались.

Однако сама жизнь О. Конта не сложилась как строго «позитивная» и научная. Позитивизм оказался на практике сочетаем с вполне религиозными идеями, которые были отвергнуты последующей позитивистской социологией. В 1851 г. вышла работа О. Конта «Система позитивной политики или Социологический трактат об основах религии человечества», в которой он предложил новую религию человечества, имеющую позитивистскую ориентацию. Конт расширил социологию за счет "субъективного метода" и превратил ее в практическую науку преобразования общества на основе «социолатрии» – культа человечества как единого "Великого существа", к которому и следует обращать свои молитвы.⁵⁸

Основными чертами нового строя должны стать:

- любовь как принцип, порядок как основание, прогресс как цель;
- настоящие ученые при этом строе вводятся в ранг жрецов;
- этот строй требует от личности подчинения – никто не будет обладать никакими правами, кроме права выполнять

⁵⁸ См. Конт О. Курс позитивной философии // Родоначальники позитивизма. Спб.: 1912, вып 4, с. 143–144

свои обязанности.⁵⁹

Однако эти более поздние идеи в отличие от позитивистских идей Конта никем не были поддержаны.

Итак, религия уже с О. Конта входит в ракурс социологического рассмотрения как подсистема социума, что в дальнейшем прослеживается у других классиков социологии. Религиозность по О. Конту – это «позитивное» служение "духовному авторитету", значимому для общества, в роли которого выступает Великое существо – человечество.⁶⁰

Философ, социолог и экономист К.Маркс (1818–1883) рассматривается как классик социологии религии в учебнике

Э. Гидденса.⁶¹

1. Взгляд Маркса и Энгельса на религию и религиозность содержится в ряде работ. В частности, работу Ф. Энгельса «К истории первоначального христианства» использовал М. Вебер в своем фундаментальном труде по протестантской этике. Работа Ф. Энгельса «Крестьянская война в Германии» посвящена некоторым аспектам раннего протестантизма, который был предметом анализа в социологии религии М. Вебера, а также таких социологов как В. Зомбарт и

П. Бергер. В ряде изданий представлены основные тексты

⁵⁹ Там же

⁶⁰ Нисбет Р. Возвращение «священного» // Социологический журнал 1999. № 1, 2.

⁶¹ См.: Гидденс Э. Социология. М., 1999. С. 428

Маркса, затрагивающие вопросы религии.⁶²

Необходимо отметить, что Маркс и Энгельс не ставили своей задачей разработку социологии религии как отраслевой социологии, а разрабатывали общее социально-философское и социологическое учение, в котором лишь вскользь упоминаются религиозные проблемы и содержатся не объединенные в систему сентенции о религии. Какое-либо религиоведение, как уже закончившаяся «критика» религии, явно не интересовали ни К. Маркса, ни Ф. Энгельса. Молодой Маркс полагал, что необходимо критиковать не религию, а существующую систему социальных отношений.

Можно проследить влияние на Маркса другого известного философа Л. Фейербаха, представителя атеистических взглядов. Свою гипотезу он высказывает об олицетворении человеком сил природы. Дух – это не какая-то реальная действительность, а плод человеческих фантазий, который возник из-за отсутствия знаний. Человек не знал, где суть личности и где я. Человек нафантазировал, что это «я» – это духовная реальность. Боги – это олицетворение свойств человеческой природы, которые превращены в самостоятельные существа. В «Сущности христианства» Фейербах утверждает, что «Сущность человека... составляет основу и предмет религии»⁶³ (курсив мой – О. В.).

⁶² См.: Маркс К. Социология: Сборник. М., 2000. 432 с.

⁶³ Фейербах Л. Сущность христианства // Избранные философские произведения в 2-х тт. Т. II. М., 1955. С. 31.

Отметим, что поздняя работа «Сущность религии» «не произвела на Маркса и Энгельса, сформировавших, к тому времени, своё революционно-пролетарское мировоззрение, того впечатления, которое оставила в своё время»⁶⁴ «Сущность христианства», написанная Фейербахом ранее. К. Маркс, не приняв наиболее радикальных выводов из учения Фейербаха, взял за основу чисто человеческое происхождение религии, то есть вывод из «Сущности христианства». Религия как своеобразная проекция человека на самого себя, есть фикция, плод фантазии. Во многом, на основе этого в Коммунистическом манифесте К. Маркс и Ф. Энгельс утверждают, что «история всех доньше существовавших обществ двигалась в классовых противоречиях... с окончательным исчезновением противоположности классов»⁶⁵, с чем связано и исчезновение религии как устаревшей формы общественного сознания, как «религиозной иллюзии», которая была основой «старой» эксплуатации. А эксплуатация по новому образцу была учреждена столь ненавистной для К.Маркса и

Ф. Энгельса буржуазией. В частности, они пишут: «В ледяной воде эгоистического расчёта потопила она священный трепет религиозного экстаза... Эксплуатацию, прикры-

⁶⁴ Примечания // Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2-х тт. Т. II. С. 918. Здесь же приводится обзор отзывов основоположников марксизма на оба произведения Фейербаха.

⁶⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения: В 3-х тт: Т. 1. М., 1985. С. 125.

тую религиозными... иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, чёрствой»⁶⁶.

Логика рассуждений К.Маркса может быть представлена таким образом: человек располагает сознанием, навыками и возможностями контактировать и действовать вместе с другими людьми. Общение и совместная деятельность порождают тип, закрепляющийся в производительных отношениях, в которых есть ценностно-нормативный компонент. Духовное производство – это производство общественного сознания. Общественное сознание – форма рефлексии общества о самом себе, которая закрепляется как религия, и потом, как философия, политическая идеология и государство. Религия – исторически первая формы рефлексии общества о самом себе и инструмент идеологического конструирования. Рефлексия – самоосмысление общества. Однако откуда возникла эта форма рефлексии? Отвечая на этот вопрос, отметим, что Ф. Энгельс и

К. Маркс – основные идеологи социальной гипотезы происхождения религии. Согласно этой гипотезе, религия является результатом исторического развития общества. Религия – это форма общественного сознания, которая, по сути, является общественным продуктом. Религиозная форма сознания возникает в результате чувства бессилия перед социальным гнетом внутри классового общества. Именно из-за низкого развития производительных сил люди не распола-

⁶⁶ Там же. С. 109.

гали необходимыми средствами к существованию. Понимание этого, как и осознание своей зависимости от общества и от вождя и порождали идеи о сверхъестественном мире, где есть порядок и справедливость. Итак, в неразвитости общественного производства заключены социальные корни религии первобытных людей.

К. Маркс и Ф. Энгельс выделяют три уровня религиозной системы.

1. Антропологический уровень. Как писал К. Маркс, "человек не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек – это мир человека..."⁶⁷

2. Феноменологический уровень. Религия есть феномен, появляющийся на материальной основе. Истоки религии, по мнению Маркса, "находятся не на небе, а на земле", и она "для нас уже не причина мирской ограниченности, а лишь ее проявление"⁶⁸.

3. Идеологический уровень. «Религия, как один из многих (а не какой-то особенный, исключительный, "не от мира сего") видов идеологического сознания, представляет собой не базисное, а надстроечное явление – вот принципиально иное, новое, по сравнению и с теологическими, и с радикально-атеистическими воззрениями видение проблемы религии в марксизме»⁶⁹.

⁶⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 414

⁶⁸ Там же. Т. 1. С. 388

⁶⁹ Попов А.С. Философские взгляды на религию К. Маркса, Ф. Энгельса, В.

Картина мира по Карлу Марксу – это совокупность представлений об устройстве мира, о генезисе человеческой природы, о социальном действии, о смысле и цели человеческой жизни, о допустимом и недопустимом в деятельности субъекта. Согласно Марксу и Энгельсу, наличие религиозной картины мира присуще определенному этапу развития общества. Появлению артикулированной картины мира предшествует разделение труда и дальнейшее углубление разделения труда по сферам материального и духовного производства. Все религии, по К. Марксу, имеют два уровня, но не все религии имеют третий уровень:

- феноменология;
- религиозная антропология;
- религиозная картина общества.

Третий уровень обнаруживается только в тех религиозных системах, которые возникли или функционировали в стратифицированных обществах. В таких обществах дифференцирована политическая система и, поэтому, она обращается к религиозной системе за легитимизацией. Религиозная картина общества – это совокупность представлений о социальном взаимодействии, ценностно-нормативном комплексе, о допустимых и недопустимых, с точки зрения религии, профессиональных занятиях, политических системах и о принципах выстраивания социально-экономической иерархии.

Таким образом, вклад К. Маркса в социологию ре-

ЛИГИИ СОСТОЯЛ:

1. В разработке идеи трехуровневой религиозной системы, являющейся порождением социальных отношений в рамках социально-экономических формаций.

2. В предложении социальной гипотезы происхождения религии. К. Маркс, лишь частично следуя фейербаховской гипотезе, видит религиозность личности и общества не только как порождение человеческого разума, но и как следствие определенного социального строя. Он выдвигает социальную гипотезу происхождения религии. Религия не просто некий плод человеческой работы воображения, а религия связана с результатами человеческой и общественной деятельности.

3. Религиозность – это состояние «сердца», личности на определенном этапе развития общественных отношений. Религиозность выполняет компенсаторную функцию. Нет связи между религиозностью и духовно-нравственными ценностными ориентациями, поскольку они могут быть присущи и верующему, и атеисту.

4. Из теории Маркса, как ее истолковали марксисты, следует, что религиозность как несоответствующая атеистическому порядку ненормальна и должна исчезнуть. Ей нет места в новом коммунистическом обществе.

5. Схема анализа религии у К. Маркса встроена в общую теорию общества.

6. Однако как таковой разработанной теории религии у

К.Маркса речи не идёт.

Несколько иной подход к религиозности предлагает французский социолог Эмиль Дюркгейм (1858–1917). Э.Дюркгейма по праву можно считать основателем социологии религии. Социология религии как самостоятельная отраслевая дисциплина начала в полной мере свою институционализацию с 1894 года, тогда, когда Эмиль Дюркгейм прочитал курс «Религия», который был посвящён примитивным, прежде всего, тотемическим религиям.⁷⁰ Классиками социологии религии, как утверждают многие авторитетные социологи, являются Э. Дюркгейм и М. Вебер.⁷¹ Классиками социологии являются те мыслители, теоретический аппарат которых имеет потенциал модернизации, осовременивания. М. Вебер и Э. Дюркгейм первые сделали религию предметом самостоятельного социологического рассмотрения, разрабатывали социологию религии как отраслевую социологию. На основании их идей можно говорить о религии и современных феноменах религиозности.

Э. Дюркгейм систематизируют идеи, характерные для предшествующего этапа институционализации социологии.

⁷⁰ См.: Осипова Е.В. Социология Эмиля Дюркгейма. СПб., 2001. С. 255–256.

⁷¹ Среди основных классиков указанной дисциплины называют также: К. Маркса (См.: Гидденс Э. Социология. М., 1999. С. 428), П. Тиллиха (См.: Аберкромби и др. Социологический словарь. М., 2000. С. 273), Б. Малиновского (См.: Гараджа В.И. Социология религии // Социологическая энциклопедия / Глав. ред. Иванов В.Н. М., 2003. Т. 2. С. 552), Г.Зиммеля и Э.Трёльча (Яблоков И.Н. Религиоведение. М., 1998. С. 13).

Вебер же предлагает альтернативный, нацеленный на понимание, подход к анализу религии. Поэтому дискуссия в рамках социологии религии по поводу этих противопоставляемых подходов выступала долгое время толчком для следующего этапа институционализации, предполагающего формирование научных школ социологии религии и попытки интеграции объективистского и феноменологического подходов в социологии религии.⁷²

Позиция Дюркгейма, выраженная в его трудах,⁷³ по поводу религии базируется на следующем умозаключении: Бог – это религия, религия – это общество, следовательно, Бог – это общество. Сразу скажем, что эта операционная схема условна, и Дюркгейм вряд ли четко следовал этой логике. Дюркгейм выступал против того, чтобы основывать религию на вере в Бога. Кроме того, Дюркгейм, не затрагивая сущность религиозности, четко вводит религию в разряд соци-

⁷² См.: Гофман А.Б. Эмиль Дюркгейм в России: Рецепция дюркгеймовской социологии в российской социальной мысли. М., 2001. 100 с.; Трофимов С.В. Социология религии Эмиля Дюркгейма: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к. социол. наук. М., 2002; Кесслер Д. Макс Вебер // Немецкая социология / Под ред. Р.П. Шпаковой. Спб., 2003; Hamilton M.B. The Sociology of Religion. London, 1999.

⁷³ Важнейшей – итоговой – работой Дюркгейма, посвящённой социологии религии, традиционно считается «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии». См.: Мистика, религия, наука: Классики мирового религиоведения: Антология / Сост. и общ. ред. А.Н.Красникова. М., 1998. С. 174–230; Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М., 1996. С. 111–145.

альных феноменов: «Религия в действительности представляет собой социальное явление, поскольку она всегда формировалась группой, а именно церковью»⁷⁴. Верования, как и вообще любые представления людей, будучи конструкцией социума,⁷⁵ не имеют трансцендентной природы, а вытекают из коллективной, надындивидуальной действительности. «Религиозные представления – это коллективные представления, выражающие коллективные реальности»⁷⁶. Однако «первые системы представлений, созданных человеком о мире и о самом себе, имеют религиозное происхождение»⁷⁷.

Итак, с точки зрения Э. Дюркгейма, как ее выражает Осипова Е. В., «религия – это само общество»⁷⁸, то есть религия социальна по своей природе. Религия есть выражение общественного устройства. Э. Дюркгейм не видит индивидуального, как бы он сказал, «психологического» измерения в религии. По своему происхождению религия оказывается пер-

⁷⁴ Дюркгейм Э. Социология и социальные науки // Дюркгейм Э. Социология: Её предмет, метод, предназначение. М., 2006. С. 276.

⁷⁵ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: Тотемическая система в Австралии // Мистика, религия, наука: Классики мирового религиоведения: Антология / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 1998. С. 198.

⁷⁶ Там же. С. 186.

⁷⁷ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: Тотемическая система в Австралии // Мистика, религия, наука: Классики мирового религиоведения: Антология / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 1998. С. 185.

⁷⁸ Осипова Е.В. Социология Эмиля Дюркгейма. СПб., 2001. С. 274. См. также: Настоящев Е.О. Определение религии у Эмиля Дюркгейма // Герценовские чтения 2003: Актуальные проблемы социологии. СПб., 2003. С. 326–328.

вым мировоззрением.

Интерпретация религиозности Дюркгеймом изначально основывается на тезисе о полном единстве и взаимопроникновении религии и общества, Бога и общества. Дюркгейм вполне в русле его размышлений говорит о том, что понятия религии и общества тождественны. Следовательно, он рассматривает проблему происхождения и сущности религиозности как тесно связанную с проблемой происхождения и сущности общественности как таковой.

Итак, религиозность по Дюркгейму есть частный вид социальности, выступающий обязательным атрибутом общественного устройства, проявляющийся или в формате официальной религии, или в формате принятых в данном сообществе норм и правил поведения.

Макс Вебер (1864–1920) – один из классиков социологической мысли, основоположник понимающей социологии. Взгляды М.Вебера на религию содержатся в его работах: «Протестантская этика и дух капитализма», «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира», «Хозяйственная этика мировых религий», «Хозяйство и общество»⁷⁹.

⁷⁹ См.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Ивано-Франковск, 2002. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: Попытка сравнительного исследования в области социологии религии // Мистика, религия, наука: Классики мирового религиоведения: Антология / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 1998.; Вебер М. Избранное: Образ общества. М.: Юрист, 1994. 702 с.; Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. 808 с.

Теоретическое наследие Вебера разделяют на группы произведений:

- Хозяйственная этика мировых религий. М.Вебер хотел изучить пять религиозных систем, а именно христианство, ислам, буддизм, индуизм, конфуцианство⁸⁰;
- Хозяйство и общество. Данная работа находится в собрании сочинений, изданном Марианной Вебер.

В своих трудах он разработал новое теоретико-методологическое направление социологии религии. Гайденко П. П. верно замечает, что «исследования... в области религии начались с... работы «Протестантская этика и дух капитализма (1904)»⁸¹.

М.Вебер делает акцент на влиянии религии на экономику⁸², на «связь между религиозно-этическими принципами и формами экономической деятельности»⁸³. Как замечает Давыдов Ю. Н. «проблемой, вокруг которой... концентрировались культур-социологические исследования М.Вебера... оставалось влияние религии на хозяйственную жизнь об-

⁸⁰ Из них М.Вебер успел за свою жизнь написать работу по христианству, конфуцианству и буддизму

⁸¹ Гайденко П.П. История и рациональность: Социология М.Вебера и веберовский ренессанс / Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. М., 1991. С. 97.

⁸² См.: Патрушев А.И. Расколдованный мир Макса Вебера. М., 1992. 208 с.; Кравченко А.И. Социология Макса Вебера: Труд и экономика. М., 1997. 126 с.; Воронцов А.В., Громов И.А. Теория капитализма Макса Вебера и её методологическое значение // Социол. иссл., 2007, № 1. С. 140–149.

⁸³ Гайденко П.П. История и рациональность: Социология М.Вебера и веберовский ренессанс / Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. М., 1991. С. 97.

щества»⁸⁴. Взгляд Вебера на религиозность состоит в том, что религиозность есть фактор социального и экономического развития. Не менее существенно то, что для Вебера характерна сосредоточенность на вопросах, связанных с экзистенцией отдельной личности, что противопоставляет его и Дюркгейму, и Марксу⁸⁵. Личностный характер понимающей социологии М.Вебера «позволяет наиболее адекватно отразить характер интеллектуальных процессов в мировых религиях»⁸⁶. По мнению Вебера, «как ни глубоко в отдельном случае экономически и политически обусловленное социальное воздействие на религиозную этику, её основные черты восходят прежде всего к религиозным источникам»⁸⁷. Итак, религия, как и религиозность, есть автономно существующий феномен, достойный отдельного тщательного социологического изучения. При этом при социологическом исследовании религиозности существенно важно обращать внимание на специфический фактор религиозности, а не только на внешние или внутренние факторы, напрямую

⁸⁴ Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения. М., 1998. С. 98.

⁸⁵ См.: Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1992. С. 500.

⁸⁶ См.: Громов И.А., Мацкевич А.Ю., Семёнов В.А. Западная социология. СПб., 2003. С. 220

⁸⁷ Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: Попытка сравнительного исследования в области социологии религии // Мистика, религия, наука: Классики мирового религиоведения: Антология / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 1998. С. 236.

не связанные с религиозностью. М.Вебер говорит о «мотивах, которые определяют различные типы этической “рационализации” жизненного поведения как такового»⁸⁸, что связывается им с возможностью спасения человека.

Кроме мотивов, М.Вебер большое влияние уделяет выявлению тех социальных групп и страт, «которые оказали наиболее сильное влияние на практическую этику соответствующей религии»⁸⁹, так как «мировоззрение, заключённое в основных мировых религиях, является... плодом деятельности конкретных групп... или даже индивидов (пророков), говорящих для определённых групп»⁹⁰. Фокус внимания от группового масштаба уменьшается до изучения индивидуальный черт, которые оставляют на религию выдающиеся ее создатели, рассматривается «индивидуальный облик различных религий»⁹¹. Важно также выявление мотивационного комплекса, который ставится в зависимость от специфического типа религиозности.

⁸⁸ Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: Попытка сравнительного исследования в области социологии религии // Мистика, религия, наука: Классики мирового религиоведения: Антология / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 1998. С.237.

⁸⁹ Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Мистика, религия, наука: Классики мирового религиоведения: Антология / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 1998. С. 234.

⁹⁰ Бурдьё П. Генезис и структура поля религии // Бурдьё П. Социальное пространство: Поля и практики. М., СПб., 2005. С. 23.

⁹¹ Гайденко П.П. История и рациональность: Социология М.Вебера и веберовский ренессанс / Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. М., 1991. С. 103.

Помимо христианства М.Вебер уделяет большое внимание анализу восточных религий:

1) конфуцианство. Под конфуцианством следует понимать не столько религию, сколько этический свод правил для «литературно образованных светских рационалистических чиновников»⁹². Конфуцианство оказало огромное влияние на «жизненное поведение китайцев»⁹³. Религиозность в конфуцианстве, если и можно о ней вести речь, есть, прежде всего, исполнение комплекса формальных и неформальных этических правил поведения.

2) индуизм. При анализе индуизма М.Вебер исходит из кастовой системы индусского общества, поскольку важной для формирования индуизма социальной группой были «литературно образованные представители наследственной касты... действовавшие в качестве своего рода ритуалистических пастырей отдельных людей и сообществ»⁹⁴; Религиозность для индуса есть, прежде всего, участие в политеистических обрядах и молитвах, исполняемых наследственной высшей кастой брахманов.

3) буддизм. М.Вебер делает акцент на монашеской традиции в буддизме, как «пути», который проповедовал-

⁹² См.: Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Мистика, религия, наука: Классики мирового религиоведения: Антология / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 1998. С. 234–235.

⁹³ См.: Там же.

⁹⁴ Там же. С. 235.

ся «странствующими нищенствующими монахами»⁹⁵. При этом рядовые верующие рассматривались как неполноценные в религиозном смысле⁹⁶. Религиозность по буддизму есть в первую очередь следование по пути 4 религиозных истин, «столпов» буддизма.

4) ислам. Анализируя исламскую организационную структуру социальной жизни, М.Вебер подчеркивает роль суфизма как своеобразного мистического монашеского «ордена», однако, лишь внешне напоминающего католические ордена.⁹⁷; Религиозность в исламской традиции есть беспрекословная покорность единому Богу, выражающаяся в исполнении различных религиозных предписаний и вступлении в исламскую общину «умму».

5) иудаизм. М.Вебер выявляет характерные черты социального положения иудейского народа, «народа-парии»⁹⁸. Иудаизм потом представляется как религия «пролетарской, рационалистической бюргерской интеллигенции»⁹⁹, представители которой получили «своеобразное литературно-ритуалистическое образование» представителей. Религиозность есть заключение и исполнение завета с единым Богом, следование Божественному закону.

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ См.: Там же. С. 235.

⁹⁷ См.: Там же. С. 235.

⁹⁸ См.: Там же. С. 235.

⁹⁹ См.: Там же. С. 235.

б) христианство. Оно рассматривается как религиозная доктрина «странствующих ремесленников»¹⁰⁰, которая эволюционировала в религию городов. «Христианство, бывшее вначале учением странствующих ремесленников, и в античности, и в Средние века, и позже оставалось специфически городской религией»¹⁰¹. Потом М.Вебер подчеркивает связь христианства с урбанизационными процессами и городским образом жизни. Христианство действует в специфическом социальном пространстве, которым выступал «западный город с его своеобразии, которое отличало его от всех остальных городов мира»¹⁰². Ряд авторов, однако, ставят под сомнение выявленную М.Вебером корреляцию городского статуса христианства и капиталистического развития.¹⁰³

Согласно Веберу генезис религиозности – это индивидуальное психологическое переживание повседневного как внеповседневного. Религия – это один из способов регламентации индивидуальной жизнедеятельности и способ легитимации социального порядка.

М.Вебера интересует, прежде всего, вопрос о том, какие

¹⁰⁰ См.: Там же. С. 235.

¹⁰¹ Кравченко Е.И. Макс Вебер. М., 2002. С. 118.

¹⁰² Там же. С. 236.

¹⁰³ Зомбарт В. Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. М., 1994. 443 с. Бергер П. Капиталистическая революция: 50 тезисов о равенстве, процветании и свободе. М.: Прогресс, 1994. 320 с.; См.: Оссовская М. Рыцарь и буржуа: Исследования по истории морали. М., 1987. 328 с.

обстоятельства привели к тому, что именно на Западе сложились такие явления культуры, которые приобрели универсальное значение для всего мира: рациональное доказательство в науке, капитализм в экономике и т. д. Решение этих вопросов К. Марксом не вполне устраивает Вебера. У Маркса определенные экономические условия (базис) приводят к капитализму, к буржуазности как идеологии (надстройка).

До капитализма в Европе господствовал традиционный способ хозяйствования, которому было присуще традиционное отношение к труду и предпринимательству. Традиционный тип мышления был характерен и для предпринимательской деятельности: предприниматель не стремился к максимизации прибыли, ведение дел было ориентировано на традиционную в его профессии прибыль, технику хозяйства. Никакие инновации, сулившие рост прибыли, не могли заставить его изменить традиционный способ хозяйствования.

По Веберу, человек не обладает «капиталистической» природой, как это предполагал известный экономист Адам Смит. Протестантская этика в корне изменила традиционный способ мышления, повлияла на формирования капиталистического образа мышления.

Большую роль в процессе становления капитализма сыграл капиталистический дух, истоки которого он находит в протестантской религии. Вместе с тем, ряд исследователей социологии М. Вебера отмечают, что он не ставит задачу полностью оспорить схему Маркса «базис – надстройка»

и признает то, что и сама религия могла находиться под влиянием экономики. Коренное отличие подхода М. Вебера к причинам возникновения капитализма следует искать в признании ведущей роли протестантизма.

М. Вебер подробно разбирает протестантскую этику как причину возникновения капиталистического духа. Дух капитализма – это такой строй мышления и поведения, для которого характерно систематическое и рациональное стремление к получению законной прибыли в рамках своей профессии. Дух капитализма не мог возникнуть сам по себе как следствие развития технологии или экономических отношений, для этого необходимо было перестроить весь строй мышления и образ жизни основных слоев общества.

Протестантская этика, к которой тяготеет М. Вебер, – это в основном кальвинистская концепция, смысл которой, используя текст «Вестминстерского исповедания» (1647), он излагает в пяти пунктах:

- есть Бог, Всевышний, который создал мир и который им правит, но который непостижим для конечного разума людей;
- этот всемогущий и таинственный Бог заранее predeterminedил каждому из нас спасение или осуждение на погибель, мы же своими действиями бессильны изменить предначертанье Божье.
- Бог создал мир во славу себе;
- человек, которого он predeterminedил к спасению или ги-

бели должен трудиться на приумножение славы Божьей и на создание царства Божьего на этой земле;

- дела мирские, человеческая природа, плоть относятся к категории греховности и гибели, спасение же даруется свыше как Божья благодать.

Все эти элементы, как подчеркивает Вебер, в разрозненном виде существовали и в других религиях и верованиях, но одновременное их сочетание – необычно и уникально. Последствия такого сочетания весьма значительны. Во-первых, исключается всякий мистицизм, все уже предопределено, следовательно, эта концепция носит антиритуальный характер. Тем самым она косвенно благоприятствует развитию научных изысканий и противостоит всякому идолопоклонству. Во-вторых, в этом греховном мире верующий должен трудиться на благо дела Божьего. Но что именно надо делать? Здесь многие кальвинистские секты разошлись. Некоторые из них, как сам Кальвин, пытались создать республику, соответствующую закону Божьему. Другие стали видеть в своем временном хозяйственном успехе доказательство своей избранности.

Последствием последнего стало совершенно невозможное в католической Европе явление: мирскую, профессиональную и экономическую деятельность, успех в ней стали рассматривать как верное средство подтверждения своего спасения. Это проявляется в том, что, например, как показали исследования, проведенные М.Вебером на территории Баден-

на, католики платили меньший налог с капитала, чем протестанты. Несомненно меньшее участие католиков по сравнению с протестантами в крупных капиталистических фирмах. Протестанты предпочитали учиться в реальных гимназиях и технических институтах, а католики – в общеобразовательных гимназиях и университетах. Подобные корреляции обнаружались и при сравнении уровня экономического развития различных стран. Католические страны, как, например, Испания и Италия, отставали в промышленном развитии от протестантских стран, таких как Голландия и Англия.

В итоге перерастание религии в конкретное поведение личности строится по следующей схеме:

Социальный смысл религиозности по М.Веберу состоит в реализации духовных и материальных интересов. «Своеобразие религии является простой функцией социального слоя, который выступает в качестве её характерного носителя, как бы его “идеологией” или “отражением” его материальных и духовных интересов»¹⁰⁴ в связи с этим характерно для него внимание к «религиозности виртуозов»¹⁰⁵, напри-

¹⁰⁴ Там же. С. 45.

¹⁰⁵ См.: Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: Попытка сравнительного исследования в области социологии религии // Мистика, религия, наука: Классики мирового религиоведения: Антология / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 1998. С. 257; Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: Попытка сравнительного исследования в области социологии религии // Вебер М. Избранное: Образ общества. М., 1994. С. 62.

мер, к Мартину Лютеру¹⁰⁶.

Важно отметить, что в отличие от Дюркгейма М. Вебер почти не анализирует примитивные религии, а обращается к современным религиям. «Вебер выбирает... другую по сравнению с Дюркгеймом область исследования. Свои работы он посвящает главным образом изучению тех форм религиозности, которые характерны для высокоорганизованных обществ, обращаясь к примитивным религиям лишь мимоходом, не делая их специальным предметом рассмотрения»¹⁰⁷.

Таким образом, М. Вебер полагал:

- Происхождение религиозности заключается в специфическом восприятии реальности как внеповседневной;
- Человек не есть «капиталист» по своей природе;
- Протестантская этика серьезно повлияла на становление капиталистического духа.

Попытка интеграции теории М. Вебера и Э. Дюркгейма была предпринята известным теоретиком социологии Т. Парсонсом (1902–1979), творцом теории социальных систем.

Т. Парсонс, как он сам пишет, «проблемы религии выделял с самого начала» и начатый «на заре гарвардской преподавательской карьеры» курс по социологии религии «про-

¹⁰⁶ См.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Ивано-Франковск, 2002. С. 57–68.

¹⁰⁷ Гайденок П.П. История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс / Гайденок П.П., Давыдов Ю.Н. М., 1991. С. 102.

должал, по меньшей мере, два десятилетия»¹⁰⁸.

В своих работах¹⁰⁹ Парсонс рассматривал религиозность как функциональное свойство социальной системы. По Парсонсу, социальная система должна рассматриваться не как конкретное целое, а в виде набора конкретных форм взаимосвязи, поведения, взаимодействия, взятых в абстрактном виде. Социальные системы, в том числе и общества, – это не совокупность, проявляющая себя в поступках людей, а подсистема всей совокупности социальных действий, определенная аналитически. Так как если рассматривать социальную систему как сумму частных поступков людей, было бы невозможно ее отделить от личности конкретного участника и от культурной системы (язык, символика и т. д.)

Социальная система всегда рассматривается как «открытая» система, находящаяся в отношениях взаимозависимости и взаимопроникновения с рядом «окружающих» систем. Специфические способы связи открытых систем с окружающими системами – это вторая проблема социологии. Например, существует самостоятельная граница между социальной системой и организмом.

¹⁰⁸ Парсонс Т. О построении теории социальных систем: Интеллектуальная автобиография // Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1998. С. 262.

¹⁰⁹ См.: Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический проект, 2002. 880 с. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В.И. Добренькова. М.: Международный Университет бизнеса и управления, 1996. С. 494–526. Парсонс Т. Система современных обществ. М.: Аспект Пресс, 1998. 270 с.

По Парсонсу, именно религия позволяет установить связь общества как социальной системы с вечным духовным миром. В этом состоит функция религия. Функциональность того или феномена или подсистемы Парсонс определяется через связь между системой и средой.¹¹⁰ При этом, по мысли Гоулднера, сам функционализм имеет «оттенок религиозности». Религиозность – это «не просто “элемент”, а нечто, насквозь пропитывающее его культуру»¹¹¹.

Не было и нет ни одного полностью безрелигиозного общества. Если бы не существовало религии, то жизнь и деятельность первобытных, как и средневековых людей, лишилась бы своего смысла. Религия остается до сих пор не только индивидуальным и частным делом каждого, но и социальной реальностью.

Мы рассмотрим в концепции религии Парсонса три основных феномена:

1. Феномен интернализации;
2. Феномен организации раннехристианских общин как образец для современных религиозных объединений;
3. Феномен религии и религиозности.

Интернализация есть свойство структуры личности как системы. Для Парсонса интерес к данному феномену стал

¹¹⁰ См.: Парсонс Т. О построении теории социальных систем: интеллектуальная автобиография. М., 1998. С. 236.

¹¹¹ Гоулднер А.У. Наступающий кризис западной социологии. СПб., 2003. С. 304.

следствием изучения работ Фрейда. В дальнейшем он пришёл к выводу, «что очень похожая концепция... не чужда и Дюркгейму», «та же идея подразумевалась... в веберовской трактовке роли религиозных ценностей в детерминации поведения и очень отчётливо проявилась в трудах группы американских социопсихологов, особенно Дж. Г. Мида и У. Томаса»¹¹². Феномен интернализации предполагает, что «первичные подсистемы общей системы действия» могут рассматриваться «не только как взаимозависимые, но и как взаимопроникающие»¹¹³. В связи с этим «определённые компоненты культурной системы одновременно» становятся «компонентами социальной и личностной систем»¹¹⁴.

Интересен анализ Парсонсом раннехристианской общины, способов ее организации. Рассуждая о данном предмете, Парсонс отмечает, что «с точки зрения религиозного содержания наиболее важными элементами преемственности от иудаизма был трансцендентный монотеизм и представление о договоре с Богом»¹¹⁵. Этот договор и есть, собственно, Завет. Далее Парсонс, констатируя наличие в христианской общине того же «духа избранности», который был характерен и для народа Израиля, отмечает, что в христианстве

¹¹² См.: Парсонс Т. О построении теории социальных систем: Интеллектуальная автобиография // Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1998. С. 223.

¹¹³ Там же. С. 224.

¹¹⁴ Там же. С. 224.

¹¹⁵ Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1998. С. 48.

статус богоизбранности «закрепился за всеми, исповедующими веру индивидами»¹¹⁶, что, однако, сочетается с тем, что «спасение можно было обрести в церкви и посредством церкви, особенно после того, как утвердился институт святых таинств»¹¹⁷. Очень непросто было бы уточнить, как одно положение сочетается с другим. Мы ограничимся достаточно простым сочетанием: избран тот, кто участвует в жизни Церкви через участие в Таинствах.

Далее мысль Парсонса движется к такому обобщению: «Ранняя церковь была добровольной ассоциацией, как социологический тип совершенно противоположной такой общности как “народ”. Иудеем можно было быть только в качестве тотальной социальной личности, одного из “народа”. В христианстве на уровне участия в социуме человек мог быть одновременно христианином и римлянином или афинянином, членом церкви и этно-территориального сообщества. Этот шаг имел решающее значение для дифференциации и ролевых, и коллективных структур»¹¹⁸. Здесь следует отметить, что тема того «народа», о котором ведёт речь Парсонс, чрезвычайно важна для современной мысли в связи с проблемой различий, проблемой Другого, которая на уровне социологической теории может трактоваться как проблема социальной дифференциации. Ален Бадью («о котором

¹¹⁶ Там же. С. 48.

¹¹⁷ Там же. С. 48.

¹¹⁸ Там же. С. 48.

многие слышали, а многие и нет»¹¹⁹), после смерти Делёза претендующий на пост философа номер один¹²⁰ пишет об апостоле Павле, как провозвестнике «универсализма»¹²¹: «Иудей среди иудеев, гордый своим происхождением, Павел хочет... напомнить о том, что... событие, поднимающее вопрос о триумфе жизни над смертью (речь идёт о победе Христа над смертью – О. В.), вне зависимости от общинной формы, принимаемой и той, и другой, активизирует формулу “для всех”, на которой держится Единое истинного монотеизма»¹²². «Павел, апостол язычников, не только запрещает себе клеймить различия и обычаи, но и предполагает принять их, чтобы через них, в них, шёл бы процесс их субъективного низложения. Именно поиск новых различий, новых особенностей для *предъявления* универсального уносит Павла за пределы в полном смысле слова событийного местопо-

¹¹⁹ Глазычев В. Предисловие к русскому изданию // Жижек С. Устройство разрыва: Параллаксное видение. М., 2008. С. 7.

¹²⁰ Лапицкий В. Продолжение следует // Бадью А. Манифест философии. СПб., 2003. С. 172–173.

¹²¹ Этой теме посвящена работа Бадью «Апостол Павел: Обоснование универсализма» (М., СПб., 1999). С. Жижек вывел из этой «новаторской книги» в частности то, что «нет Христа без Святого Павла» (См.: Жижек С. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. М., 2003. С. 31–32), в противовес широко известным ницшеанским декларациям (См.: Ницше Ф. Антихрист: Проклятие христианству // Ницше Ф. Казус Вагнер; Сумерки кумиров; Антихрист; Ессе Номо. М., 2001. С. 229–238). См. также: Делёз Ж. Критика и клиника. СПб., 2002. С. 55–56, 63–64.

¹²² Бадью А. Обстоятельства, 3: Направленности слова “еврей”. СПб., 2008. С. 68.

ложения (еврейского местоположения)»¹²³. При этом Бадью с тех же позиций критикует современное применение доктрины прав человека: «Проблема заключается в том, что, судя по всему, “уважение к различиям” и этика прав человека определяет некую *идентичность*. И в дальнейшем уважение к различиям применяется лишь в меру их благоразумного соответствия этой идентичности»¹²⁴. Аналогично у С. Жижека либеральная, мультикультуральная «терпимость – это терпимость к Другому постольку, поскольку он не является “нетерпимым фундаменталистом”, что лишь показывает, насколько нереален такой Другой»¹²⁵. В качестве противовеса Бадью утверждает «созидательный универсализм», который «от апостола Павла и до Троцкого, включая Спинозу, Маркса и Фрейда, опирался на еврейскую общность лишь в том, чтобы обозначить новую точку разрыва с ней»¹²⁶. Следует добавить, что у христианского универсализма в подобной трактовке может быть найдена и обратная сторона: «Христианский лозунг “все люди – братья” означает ещё и то, что “кто мне не брат, тот не человек”... Евреи, настаивая на своей избранности, на привилегированных, непосредственных отношениях с Богом, всё же принимают других людей за людей,

¹²³ Там же. С. 60.

¹²⁴ Бадью А. *Этика: Очерк о сознании Зла*. СПб., 2006. С. 43.

¹²⁵ Жижек С. *13 опытов о Ленине*. М., 2003. С. 25.

¹²⁶ Бадью А. *Обстоятельства, 3: Направленности слова “еврей”*. СПб., 2008. С.

за тех, кто просто поклоняется ложным богам, в то время как христианский универсализм исключает неверующих из самой человеческой универсальности»¹²⁷.

У Парсонса мы также сможем найти тему универсализма. Здесь следует упомянуть такую классификационную систему как «схема эталонных (стандартных) переменных»¹²⁸. «Эталонные переменные – это, главным образом, категории для описания ценностных ориентаций... Данная ценностная ориентация или какой-либо её аспект могут быть интерпретированы как подразумевающие определённое предпочтение или отдающие преимущество какой-то одной альтернативе перед другими для отдельного типа ситуаций. Эталонные переменные тем самым определяют альтернативные предпочтения...» и «приложимы к нормативным или идеальным аспектам структуры системы действия»¹²⁹. Универсализм определяется Парсонсом через «ролевое ожидание, что член (коллектива) в определении членства и в решениях относительно отдельных подходов будет отдавать предпочтение эталонам, определённым в обобщающих терминах, независимо от частных отношений собственных статусов ак-

¹²⁷ Жижек С. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. М., 2003. С. 153–154. (Пересказ положений эссе Г. Шнэдельбаха «Проклятие христианства»).

¹²⁸ См.: Парсонс Т. К общей теории действия: теоретические основания социальных наук // Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2002. С. 496.

¹²⁹ Там же. С. 499–500.

тора... к статусам этих объектов»¹³⁰. Христианское «новое определение оснований религиозного коллектива и его отношения к мирскому обществу требовало теологической легитимизации. Новым теологическим элементом стал Христос... в... своей двойной сущности»¹³¹ Богочеловека. «Христос не только принёс спасение душам, но и освободил религиозное сообщество от прежних территориальных и этнических привязок»¹³².

Говоря о большой социологической теории, мы подразумевали, прежде всего, теорию Т. Парсонса¹³³, в которой религия рассматривается как составная часть культурной системы¹³⁴. «Религия рассматривается с этих позиций как гарант стабильности и жизнеспособности общества»¹³⁵. Таким образом, в схему явно не вписываются ситуации, когда рели-

¹³⁰ Там же. С. 505.

¹³¹ Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1998. С. 48.

¹³² Там же. С. 49.

¹³³ Стоит обратить внимание, хотя и не в основном тексте, что Парсонс, по собственным словам, «проблемы религии выделял с самого начала» и начатый «на заре гарвардской преподавательской карьеры» курс по социологии религии «продолжал по меньшей мере два десятилетия». См.: Парсонс Т. О построении теории социальных систем: Интеллектуальная автобиография // Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1998. С. 262.

¹³⁴ См.: Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В.И. Добренькова. М., 1996. С. 501–502.

¹³⁵ Веремчук В.И. Социология религии. М., 2004. С. 44.

гия ведёт общество к катастрофе¹³⁶ или провозглашает высшим идеалом девственность. В любом случае, вряд ли такие мировые религии как христианство или ислам основывались для того, чтобы укрепить стабильность в Палестине или Аравии. В социальном плане здесь скорее можно говорить о взрыве, о духовной революции, вызванной этими религиями, чем об умиротворении.

По Т. Парсонсу именно через религию общество связано с "конечной реальностью" (загробной жизнью). Предложенный Парсонсом подход признавал за религией обе жизненно важных функции – интегративную и стабилизационную. Поэтому религиозность по Т. Парсонсу выступает стимулом социальных изменений.

¹³⁶ Яркий пример: массовые самоубийства на религиозной почве, когда религиозная община вообще прекращает своё существование, о «жизнеспособности» речь вести сложно

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.