

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕОЛОГИЯ КАК ФОРМА ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

О религиозном «восполнении» действительности

В причудливом переплетении нереальных образов, тщетных иллюзий, лишенных практического значения действий, символов и т. п.— во всем том, чем представляется любая культовая система поверхностному наблюдателю, может быть выявлена внутренняя связь, свой «порядок», чередование ограниченного числа типов религиозных структур²³⁴. В конечном счете и сама возможность научного анализа и научной критики религиозных явлений определяется пониманием закономерностей религиозного выражения действительности.

Возникает вопрос: какова же та «первичная структура», которая выражается в знаках и символах религиозных «языков»? Мы уже говорили о невозможности свести ее к структуре акта познания, психического переживания, построения гносеологического или художественного образа какой-либо обособленной сферы общественных отношений, скажем, политических или классовых. В определенных элементах религиозных систем можно и должно усматривать ненаучные представления о мироздании и человеке, архаичные взгляды на общественное устройство, психотерапевтические приемы и т. п., но ни одно из этих «значений» не является универсальным, определяющим в отношении религиозной формы (религиозного «языка»). В конечном счете универсальным предметом этого языка выступает лишь социальная деятельность в самом широком смысле этого термина, как совокупность исторически развивающихся систем общения людей.

В религиозных текстах мы встречаемся не с описанием природных явлений как таковых, а прежде всего с описаниями места человека в природе, его отношения к внешнему миру. Когда это отношение не выражено непосредственно в том или ином культовом тексте (в какой бы форме он ни был зафиксирован), оно содержится в самих установках подхода к природным явлениям — в категориях «религиозного сознания» или знаках «религиозного языка». Собственно говоря, в примитивном и религиозном сознании нет различения «социального» и «природного», им свойственны дихотомии

²³⁴ См. А. А. Зализняк, Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем.— В сб.: «Структурно-типологические исследования». Изд-во АН СССР, 1962.

совсем иного плана, вроде противопоставления человека внешнему и в то же время «человеческому», социоморфному миру. Поэтому бессодержательны попытки (Ф. Лютгенау и др.) разделить религиозные системы на «естественные» и «социальные» или, скажем, «космологические» и «этические».

Всякая религиозная система социальна, поскольку все ее конструкции опосредованы и в некотором смысле порождены определенными социальными формами. Фактически все и всякие религиозные идеи и чувства выражают, символизируют, санкционируют тот мир отношений человека (включая его самооценку), который является социальным продуктом. Религиозные «картины мира» (вроде трехэтажной модели ад — земля — рай) в конечном счете являются производными от религиозного выражения человеческих форм общения. Это обстоятельство вновь возвращает нас к вопросу о «нерасчлененности» форм примитивного сознания, не отделяющих объект человеческой деятельности от субъекта и субъективный установок. Именно к такого рода формам сознания восходят любые религиозные системы.

Ни один акт человеческого познания, ни одна логическая ошибка, ни одно переживание, аффект, влечение, как мы уже отмечали, не могут считаться «религиозными» сами по себе; они приобретают религиозную окраску лишь постольку, поскольку обладают соответствующим значением в культовой системе. Предпосылкой религиозного (точнее, мифологического) истолкования какой-либо «ошибки» или «переживания» служит наличие в общественном сознании определенной системы готовых категорий, заранее данных познающему, чувствующему, действующему индивиду, сформировавшихся независимо от его сознания. Это обстоятельство и изображается обычно в религиозно-философской литературе как внеположенность, первичность религиозной ориентации мышления по отношению к человеческому сознанию. Между тем это лишь свидетельство роли общественно значимых форм мышления для сознания и деятельности каждого отдельного человека.

Никакие проявления ужаса, восторга, экстаза, меланхолии и т. д. не «создают» религиозности людей; наибольшее, что может при этом произойти,— это включение уже существующего «механизма» религиозного сознания (или, иначе говоря, использование наличного «религиозного языка»). Этот «механизм», этот «язык» социальны по природе, поскольку они сформировались и действуют в рамках определенных систем социальных отношений людей, воспроизводят и проецируют их вовне. Вот почему неверно было бы усматривать социальное содержание религиозных

систем лишь в тех из текстов мифов, гимнов, доктрин или тех из действий церковных авторитетов, которые специально относятся к социальным — политическим, экономическим и другим вопросам.

Здесь мы сталкиваемся с вопросом о различных способах «прочтения» социального содержания всяких религиозных «текстов».

Прежде всего имеется испытанный классическим религиоведением (Мюллер — Тэйлор — Фрэзер) способ «исторического» прочтения: вскрывается основа, которая привела в такой-то период к формированию такого-то образа, сюжета, символа. Наиболее плодотворным оказывается такой способ для реконструкций на основе имеющегося в нашем распоряжении культового текста определенных черт породившей его ситуации. Благодаря этому мы получаем возможность на основании данного культового текста (нередко — единственного памятника отдаленных эпох) судить об условиях жизни и сознания какого-то исторического слоя или ряда таких слоев²³⁵. При этом исследователя интересуют религиозные тексты как отображение породившей их реальности, как памятники или свидетельства о «временах минувших», по природе своей не отличающиеся от любых иных, некультовых текстов и памятников (скажем, эпоса или строительной техники). Религиозный текст используется здесь как нерелигиозный, вне своей культовой специфики.

Поэтому как раз социального содержания религии этот способ «прочтения» религиозных текстов нам не открывает: мы видим (или предполагаем), каковы были раньше определенные отношения людей, но не видим какое значение для них имеет сейчас данный культовый текст. Здесь не случайно получается неувязка грамматических времен: «историческое» прочтение всегда говорит нам лишь о возможном прошлом (по отношению к любому моменту времени) содержании текста, но никак не говорит о его актуальном (опять-таки по отношению к любой временной точке) значении. Зная (сколь угодно точно) происхождение какого-либо мифологического образа, обряда, символа, мы еще ровно ничего не можем сказать о значении этого элемента в данной системе культовых отношений.

Мы знаем, например, что пасхальные церемонии отчасти восходят к пастушеским культам Аравии, что законодательство Моисея сформировалось в период складывания

²³⁵ В качестве примера такого анализа можно привести следующую работу: М. Э. М а т ь е. Миф и сказка древнего Египта как источник для истории семьи.— «Вестник древней истории», 1963, •Vs 4; Ср. А. Ф. А н и с и м о в. Природа и общество в отражении сказки и мифа.— «Ежегодник Музея истории религии и атеизма» т. I, 1957.

классового строя, а северорусская волшебная сказка своими корнями (по В. Я. Проппу) уходит в ритуал инициации. Это знание важно нам, например, для изучения эпохи или для критики представлений о сверхчеловеческой происхождении данных мифов, но это не дает знания их «актуального» социального значения. Чтобы получить последнее, нужен иной способ «прочтения» религиозного языка, такой, который обнаружил бы место мифа (символа, обряда и проч.) в действующей в данный момент системе общественных отношений. При таком подходе важно не то, чем могли быть те или иные элементы культовой системы в неопределенном прошлом, а то, чем они являются сейчас (это «сейчас» можно, разумеется, отнести к любому моменту времени). Только такой подход способен показать нам, предположим, социально-политическое или этическое значение того или иного элемента Культовой системы. И, мало того, только такой угол зрения позволяет нам отделить культовые отношения и предметы от всевозможных иных, т. е. религиозные явления человеческой культуры от нерелигиозных.

Отсюда вытекает между прочим, что для «актуального» чтения социального содержания религиозного текста совершенно недостаточно отыскания реального прообраза данного культового элемента, а ведь именно на этом ставит точку «исторический» способ анализа. Рассматривая, скажем, мифологический образ как памятник («пережиток») дни! давно минувших, мы волей-неволей концентрируем внимание именно на хронологически обоснованной связи образа с его прообразом.

Но наша задача иная: «из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы», притом не просто как зеркальные отображения (хотя и искаженные, «кривые» и проч.), а как формы, играющие активную роль в жизнедеятельности общественного организма. Маркс высмеивал Бауэра, который боролся против религиозного сознания как против какого-то самостоятельного существа, не умея увидеть в нем звено действительного мира²³⁶.

Вот почему, давая наиболее общую характеристику значения религии, Маркс говорит не об отображении, а о восполнении реально существующих отношений.

Чтобы оценить значение этой постановки проблемы, выделим две ее стороны: 1) чем, какими средствами «восполняется» действительность в религиозной системе; 2) что «восполняется», т. е. какова действительность, требующая «восполнения».

²³⁶ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 120, 121.

Средствами религиозного «восполнения» действительности оказываются все действующие элементы культовой системы в их единстве (т. е. текст, воспроизведение, социальная организация культа).

Это важно отметить, в частности, в связи с тем, что классическое религиоведение ориентировало на дешифровку «смысла» только системы образов (и сюжетов) культового текста (при том только словесного), оставляя в стороне как нечто второстепенное и несущественное всю ту систему отношений, в которой только и обретал «жизнь» (стало быть, и «смысл») данный текст. Это было связано с установкой на анализ прошлого («первоначального») значения текста, а не его значения в «языке», религиозной жизни и в наличной системе общественных отношений в целом.

Если рассматривать, предположим, один из обрядов подражательной магии как отдельный культовый «текст», можно показать, что он является искаженным отображением (и воспроизведением в «языке жестов» или чем-либо подобным) причинных связей или древнейшего способа охоты и т. п. Но взяв тот же обряд в иной системе отношений, а именно — в системе его «воспроизведения», мы получим выводы иного порядка — о том, с какого рода нравами, отношениями, авторитетами связан данный обряд, какие связи он воспроизводит, стимулирует, закрепляет, «восполняет».

Точно так же, если взять текст мифа об умирающем и воскресающем боге, можно вскрыть интереснейшие параллели и возможные первичные основы разработки этого сюжета (например, в наблюдениях солнечного цикла и т. п.). Но для того чтобы оценить место этого сюжета в христианском культе и чтобы тем самым получить возможность научно подойти к его критике, нужно взять этот сюжет в плане его воспроизведения в религиозной жизни христиан соответствующей эпохи, в плане того, какие моменты общественных отношений он выделяет («абстрактный человек»), какие стимулы, ориентиры, ценности жизни в нем воплощены (всеобщая греховность, индивидуальная ответственность и т. д.).

Этот план рассмотрения религии не позволяет ограничиться констатацией того, что в культовых текстах искаженно отображены те или иные стороны природы и общества: важно раскрыть, какие именно моменты социальной действительности претерпевают культовые трансформации, какое место в системе общественной жизни занимают религиозные «дополнения».

Понятие «восполнения» (у Маркса — *Erganzurig*) предполагает существование какого-то «завершенного целого», до которого «достраивается» наличная

действительность в религиозной фантазии или как-либо иначе. Что это за целое? Излишне пояснять значение ответа на этот вопрос. Говорить о религиозном «восполнении» действительности, жизни, человека можно с самых различных позиций, и мы действительно встретим такую постановку вопроса у самых различных авторов.

У Фейербаха «восполняемым» оказывается «человек», сентиментально-гуманистический «человеческий мир». Человек нуждается в тепле, сочувствии, человечности и дополняет реальный мир, лишенный этих свойств, религиозным. Здесь нет рассуждений о том, что представляет собой «человек», эта категория берется как непосредственно данная, переживаемая, наиболее естественная и именно поэтому оказывается на деле образом «абстрактного», «вне мира ютящегося» фантастического существа.

У Маркса речь идет о религиозном восполнении иной системы: это тоже «человек», но уже человек конкретный, многосторонний, общественный, это уже «мир человека» в смысле совокупности человеческих отношений, форм общения. Не «разум», не «природа» абстрактно рассудочного или абстрактно эмоционального человека, но эти формы общения, формы передачи культуры «нуждаются» в религиозном восполнении и воспроизводят это восполнение.

«Религиозно-нуждающимися» и «религиозно-порождающими» являются те социальные структуры, те формы общения, которые сохраняют «рутинные» способы трансляции культуры, или, иначе говоря, самые различные формы общения, поскольку в них действуют «рутинные» способы общественного сознания, регулирования²³⁷.

Лишь при наличии такой основы мифологические представления, обрядовые действия, определенные состояния психики являются «звеном действительного мира», посредником при реализации человеческих (общественных) потребностей, выступают как элементы общественно значимой культовой системы, являются «религиозными».

Таким образом, не только социальное содержание языка мифологии или ритуала, но и сама «религиозность» этого языка может быть прочитана лишь в определенном социальном контексте. Ни включение данного «текста в состав священной книги или молитвы, ни признание его религиозным кем-либо из церковных авторитетов для этого недостаточны. Нельзя судить о религиозности или безрелигиозности каких-либо

²³⁷ В одном и том же общественно-историческом организме, например, в рамках одной цивилизации и одной социально-экономической формации сплошь и рядом действуют различные структуры общения, различные «уровни» социальной регуляции. Поэтому в данном случае правомерно говорить не об исторических этапах, эпохах, формациях, а о таких единицах, как структуры общения.

идеологических (и вообще социальных) явлений только на основании того, что думают и говорят об этом их проповедники или их противники.

Актуальность вопросу о критериях «религиозности различных явлений общественного сознания и быта» придается реально происходящими процессами переоценки общественного значения традиционных явлений культуры (секуляризация, т. е. выключение из культовой сферы ранее принадлежавших ей элементов, и, наоборот, сакрализация тех или иных отдельных сторон общественной жизни и сознания).

О религиозной идеологии как особом общественном явлении можно говорить лишь постольку, поскольку «идеологические отношения» уже не «вплетены в язык реальной жизни», а существуют наряду с ним, образуют особый «язык» (или «языки»).

Но где и как вообще фиксируются идеологические отношения?

Наиболее очевидной кажется ссылка на то, что это происходит «в головах» отдельных людей, в их индивидуальном сознании. О реальном (и не всегда очевидном смысле этого соотношения мы уже говорили: индивидуальное сознание есть лишь определенный способ существования общественного сознания, социально значимой семиотической системы. В конечном счете к этой области принадлежат и социальные теории, и догмы, предрассудки, переживания и т. д. Но этой констатации нам в данном случае недостаточно: вопрос в том, каким образом мы можем расчленить все это непосредственно данное нам многообразие идеологических явлений, выделив такие типы, уровни, способы фиксации (кодирования, закрепления) идеологических отношений, которые позволят подойти к искомой характеристике религиозной идеологии.

Здесь представляется целесообразным прежде всего отметить наличие двух планов существования общественного сознания. Один из них («социальный») охватывает деятельность системы в масштабах социального организма как целого, другой («индивидуальный») — проявление или воспроизведение этой системы на уровне индивидуального сознания («осознание» ее). Между ними можно указать различия как по объему, так и по структуре.

Религиозные формы идеологии, как мы уже отмечали, складываются на основе и внутри тех социальных структур, которые нуждаются в «рутинных» способах трансляции культуры, воплощающих «ограниченность отношений людей друг с другом и с природой» (*Маркс*). Эти формы характеризуются, во-первых, субъективированием внешнего мира (воспроизводимого «по образу и подобию» человека) и, во-вторых, тем,

что они навязываются индивиду и коллективу, поколению как нечто цельное, недоступное анализу и требующее веры и исполнения, а не доказательств и проверки. К этому можно добавить еще одну характеристику, имплицитно содержащуюся уже в двух перечисленных выше, а именно — абсолютность религиозной идеологии, которая неизменно выступает выражением «последней сущности», «конечной цели», «наивысшего смысла» и так называемых крайних, экстремальных характеристик действительности. (Это тесно связано с антропоморфной замкнутостью культового мира.) Указанные характеристики, взятые вместе, дают нам основу для выделения религиозной идеологии.

Может возникнуть вопрос: не ограничиваемся ли мы рассмотрением «формальной структуры» религиозной идеологии, не касаясь ее «содержания» — фантастических представлений о сверхъестественном мире, священных предметах, богах, духовных сущностях и т. д.? Но такая постановка вопроса неправомерна. Речь в данном случае идет о тех структурах идеологии, которые определяют ее значение в деятельности общества, и именно это значение, как мы уже видели, позволяет ограничивать культовые образы, легенды, ритуалы, символы и проч. от некультовых, пусть даже идентичных по знаковой форме²³⁸. Структура нашего знания об Аполлоне Дельфийском — достаточно надежный показатель отнесения этого образа либо к предмету культа, либо к предмету критического исследования, либо, наконец, к предмету эстетического наслаждения. Здесь «тон» делает «музыку»; здесь исторические эпохи отличаются друг от друга не тем, что «производится» (фантазией), а тем, как это «производится» (т. е. в какой структуре). Специфически культовый объект может стать самым что ни на есть «невинным» в религиозном отношении предметом изучения и даже забавы. И наоборот: совершенно «мирской» объект, обряд, идея может превратиться в элемент культа.

Впрочем, поскольку мы имеем дело с периодами, которые можно назвать «устойчивыми» в религиозном отношении, т. е. обладающими исторически сложившимися, целостными и относительно «прочными» системами культа, мы фактически избавлены от необходимости какой либо особой шкалой «измерять» религиозность идеологических явлений. Поскольку существует целостная культовая

²³⁸ «Знак имеет или не имеет значение лишь с точки зрения представителя какого-то множества людей, а не вообще» (А. А. Зиновьев. Об основах абстрактной теории знаков.— В сб.: «Проблемы структурной лингвистики». Изд-во АН СССР, 1963, стр. 16). Содержание языкового элемента является лишь как бы конденсацией его употребления, но не наоборот, отмечает известный польский лингвист Е. Курилович (см. Е. Курилович. Очерки по лингвистике. ИЛ, 1962, стр. 18).

система (скажем, средневековое христианство) к тому же с резко оформленными институтами, принадлежность или непринадлежность к культу какого-либо явления общественного сознания определяется более или менее просто. Значительно сложнее обстоит дело с рассмотрением «переходных» периодов формирования и разложения культовых систем, в частности, и современного нам периода. Именно здесь требуется и определенный анализ общей структуры идеологической регуляции общества, и построение «шкалы» религиозности идеологии, для того чтобы разобраться в многообразии неоформленных институционально и порой переплетающихся друг с другом форм передачи и хранения социальной информации.

Сопоставление структуры религиозного освоения мира со структурами «примитивного» сознания показывает, как известно, по меньшей мере значительную их близость к этим явлениям мы уже неоднократно сталкивались. Правомерно ли отсюда делать вывод, скажем, о «религиозности» примитивного сознания?

Когда мы говорим о структуре какого-то реально данного нам религиозного сознания (хотя бы и присущего наиболее первобытным из известных нам племен, мы всегда имеем дело с «примитивной» структурой, перенесенной в иную эпоху, однако абсолютизированной, и противопоставленной каким-то иным структурам. На «примитивном же уровне культуры (как мы уже видели, лишь теоретически реконструируемом) иных типов социального общения просто по определению не существует, поэтому обсуждение проблемы их «религиозности» лишено смысла. Далеко не вся жизнь первобытных племен регулируется системами священных запретов или какими-то иными путями включается в культовые отношения. Скажем, здесь действуют естественные (досоциальные) связи, которые полностью вообще не фиксируются общественным сознанием. Но важнее то, что сами специфически социальные связи неизбежно оказываются неоднородными, представляют собой как бы иерархию систем разной степени сложности, по-разному осваиваемых и используемых. То, что отдельные виды человеческой деятельности практически могут выступать в общественном сознании и передаваться из поколения в поколение как самодовлеющие (причем в этой роли может оказаться даже какая-нибудь церемониальная деятельность), — факт, хорошо известный на всех уровнях культуры. Практическая жизнь отнюдь не требует, чтобы каждая из ее сторон кем-либо осознавалась в ее связях со всеми остальными, с деятельностью целого; достаточно того, что эти связи реально действуют (вот один из примеров различения «индивидуального» и «социального» уровня идеологии).

Но поскольку возникал вопрос об «универсальных» санкциях или оценках жизненных явлений, то они неизбежно могли оказываться лишь (культовыми, религиозными (собственно говоря, сама постановка вопроса об «универсальности» здесь предполагает наличие «замкнутого», антропоморфного, религиозно ограниченного мира). В этом свете религия выступает как первая и наиболее общая (даже единственно универсальная) форма идеологической системы²³⁹. Так как те виды идеологической деятельности, которые мы сейчас относим к различным формам сознания (искусство, мораль и проч.), оказываются санкционированными и связанными религиозно, то культовая система выступает по отношению к ним первоначально не как особая область идеологической деятельности, а как общая и абсолютная санкция, задача, оправдание, смысл и т. п. всех этих видов. Здесь перед нами не проблема противопоставления отдельно существующих систем религии, морали, искусства, а проблема культ во г о значения этих последних²⁴⁰.

Либеральная христианская теология и объективно-идеалистическая традиция видят в истории религии смену форм отношений человека с божественным абсолют, феноменологию «религии как таковой», «религии вообще». Предполагается существование вневременной, внесоциальной «сущности религии», по отношению к которой в конкретно-исторические культовые системы являются «проявлениями» или «искажениями» и т. п.

Так, для С. Радхакришнана «религия прирождена человеческому уму, интегральна человеческой природе как таковой. Все остальное может разрушиться, но вера в бога, которая является конечной исповедью всех религий мира, остается. Хотя религия может принимать много форм, она будет продолжаться, пока человек останется тем, чем он есть — сочетанием силы и слабости»²⁴¹. Если для Гегеля, как уже говорилось, существует предпочтительная система религии (евангельско-христианская, отнюдь не совпадающая с церковным христианством), Радхакришнан — «релятивист».

²³⁹ «...Первая форма идеологов, *попы*», — замечает Маркс на полях рукописи «Немецкой идеологии» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 30).

²⁴⁰ Развитие социальных систем может придавать определенным сторонам жизни общества культовое значение. Так, заключение брака в дохристианских религиях являлось нередко частным светским делом; христианство превратило этот акт в таинство. Воровство в племенных обществах Африки и Океании считалось вопросом, подлежащим разрешению между обидчиком и обиженный нарушение нее ритуальных правил или покушение на особу вождя рассматривалось как чудовищное святотатство (см. В. Malinowski. Crime and custom in savage society).

Между тем ветхозаветная религия возвела «не укради» на пьедестал божественной заповеди. В этом любопытном факте отразилось не только изменение общественного значения частной собственности, но и изменение в средствах регулирования социальных отношений.

²⁴¹ S. Radhakrishnan. East and West in religion. London! 1954, p. 18—19.

Нас, однако, интересуют сейчас другое: ясно выраженная обоими авторами убежденность в существовании некоей единой надисторической сущности религии. Как бы ни объяснялось это единство (единством бога и человека, природой сознания, чувств, подсознания и т. д.), остается представление о религии как о самодовлеющей системе. Это предполагает наличие некоторого набора характеристик («сущность всякой религии»), передающихся благодаря действию особых «механизмов» религиозности (богопознание, откровение и проч.) от одной эпохи к другой, кочующих от одних религиозных систем « другим.

Важно подчеркнуть, что рационалистическая буржуазная критика религии в ее самых радикальных формах XVII—XVIII вв., открыто противопоставившая себя религиозной идеологии, сделала теоретической мишенью своих атак (практической была церковь) именно черты «религии вообще», тем самым предполагая ее существование в виде всеобщей, исторически меняющей свои формы системы обмана, заблуждения, мракобесия. Здесь теоретическая незрелость критики еще раз выразилась в неумении выявить свой предмет, в заимствовании его у своих противников.

Приводившееся выше замечание Маркса о Б. Бауэре глубоко и точно характеризует различие в самом предмете критики религии в буржуазном рационализме и марксизме. Критика религии для Маркса — не борьба «против *религиозного сознания* как против какого-то самостоятельного существа», а выступление человека, общества, «против своей *собственной религиозности*»²⁴². Причем, как неоднократно подчеркнуто у Маркса, дело не просто в том, чтобы снизить религиозное «существо» с какими-то объективными обстоятельствами жизни, а в том, чтобы на место рассмотрения фикции «религии как таковой» поставить анализ религиозности общества. Маркс писал: «Именно отделение общих принципов религии от ее позитивного содержания и от ее определенной формы противоречит уже общим принципам религии, так как каждая религия полагает, что она отличается от всех остальных — особых, *мнимых* — религий своей *особенной сущностью...*»²⁴³. Переход от разоблачения фантастических представлений о богах и чудесах к рассмотрению того, что представляется божественным и чудесным в различных типах человеческих отношений,— одна из сторон провозглашенного в «Критике гегелевской философии права» превращения «критики неба» в «критику земли».

²⁴² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 120, 90.

²⁴³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 10.

Для этого анализа не существует религии и религиозной идеологии «вообще»: существуют исторически конкретные системы религиозных (культовых) отношений, занимающие различное место в различных типах общественных систем. Не существует поэтому и задачи рассмотрения какого-то набора свойств, которые можно было бы приписать всеобщей «сущности религии». Реальная проблема здесь — анализ исторически конкретных форм «религиозности» общества, его идеологии, различных его структур в их историческом развитии.

Социальные типы религиозных идеологий

Сопоставив принципы религиозного «восполнения» социальной действительности, свойственные различным культовым системам, мы обнаружим весьма интересное явление: обширнейший набор взаимно исключающим буквально аннигилирующих друг друга признаков. В числе социальных принципов религий различных времен и народов мы встретим религиозное освящение человеческой жизни и религиозное отрицание ее, проповедь активнейшего священного действия и проповедь священного квиетизма, призывы к отмщению врагам и к забвению обид, обращение к исключительности индивида и требований полнейшего растворения личности в богобоязненной массе, апологию покорности судьбе и оправдание борьбы и т. д. Фактически любому более или менее конкретному указанию направления социальной деятельности можно найти нечто прямо противоположное в суммарном «арсенале» религиозных идеологий. Все это лишний раз свидетельствует в пользу конкретно-исторического подхода к социальным принципам религии. Задача в том, чтобы видеть исторически преходящее значение этих принципов, и: роль в различных общественных системах.

Возьмем в качестве возможного примера исторического членения религиозных систем подчеркнутое Энгельсом различие «национальных культов» и «мировых» религий:

«Все религии древности были стихийно возникшими племенными, а позднее национальными религиями, которые выросли из общественных и политических условий каждого народа и срослись с ними»²⁴⁴. Во всех этих религиях «главным была обрядность. Только участием в жертвоприношениях и процессиях, а на Востоке еще

²⁴⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 312.

соблюдением обстоятельнейших предписаний относительно приема пищи и омовений, можно было доказать свою принадлежность к определенной религии»²⁴⁵.

В религиях такого типа идеология еще «вплетена» в ритуал и систему запретов, а мифология играет подчиненную роль, фигурируя главным образом в культовых гимнах как момент ритуального действия. Это, как отмечал Энгельс,— стихийно сложившиеся религии; в их сохранении и распространении главную роль играет традиция соблюдения определенных действий, а не верность каким-либо системам идей. В отличие от племенных и национальных «ультов древности христианство выступило прежде всего как идеологическая система, поставившая веру выше ритуала, учение своего основателя выше древней традиции.

Племенные и национальные культы неразрывно связаны с определенными социально-политическими системами, самым непосредственным образом обслуживали их. Тот весьма ограниченный объем «идеологической нагрузки», который мог содержаться в строго определенных системах ритуальных актов, был вполне достаточен для того, чтобы выразить утверждение или запрет столь же определенного способа деятельности: например, почитание данного царя или запрет прикасаться к его особе.

Для того отношения к жизни, которое отчетливо представлено в племенных и национальных культах, характерно предъявление людям от имени божеств вполне «земных» и вполне «конкретных» требований. Они непосредственно сводятся к одобрению или неодобрению тех или иных реально существующих порядков и норм. Одни из них изображаются священными (сакрализуются), скажем, царская власть, общинная собственность, persona жреца, правила выбора супруги и т. д., другие объявляются запретными, проклятыми (табу). Впрочем, обе эти характеристики во многих культовых системах сближались настолько, что становились двумя сторонами одного и того же явления. Во многих древних обществах религиозное значение получали половой акт, рождение ребенка, переход подростка в возрастную группу взрослых, передача общественных навыков, обычаев, традиций подрастающим поколениям и многие другие отношения; строжайшими запретами обставлялся порядок выбора брачных пар и т. д.

Роль старейшин рода как его руководителей, хранителей и передатчиков коллективного опыта может находить свое религиозное продолжение в культе предков

²⁴⁵ Там же, стр. 313.

и в сакрализации авторитета отца семейства. Одно из известнейших поучений Конфуция гласит: «Отец будь отцом, сын будь сыном». В японском конфуцианстве (Накае Тодзо – XVII в.) оно получило следующий вид: «...Непочтительное поведение — это адская боль и источник всякого зла. Все, что мы имеем, тело и душа, исходит от наших родителей. Если мы вредим себе, мы наносим вред тому, что не наше, но их. Все ошибки человечества проистекают из «я сам», когда *мы* думаем: «Это мое тело», «это мое», но сыновняя почтительность («но») убивает это «я»»²⁴⁶. Другой авторитет конфуцианства Ничирен делает существенное пояснение к принципу «но»: «Когда отец выступает против суверена, верные своему долгу дети покидают своих родителей и следуют за сувереном. Это – сыновняя почтительность в ее наивысшей форме»²⁴⁷.

Естественные параллели этим поучениям можно обнаружить в ветхозаветных заповедях: «Почитай отца твоего и мать твою» (Исход, 20, 12); или еще резче: «Кто ударит отца своего, или свою мать, того должно предать смерти. Кто злословит отца своего, или свою мать, того должно предать смерти» (Исход, 21, 15, 17)²⁴⁸. Здесь, правда, нет непосредственного перехода к освящению особы монарха — в соответствии с характером общества.

В племенных культурах система священных запретов выступает средством поддержания стабильности отношений человека в узких рамках общины. Нарушения ее интересов, любые отступления от раз навсегда установленного некогда соответствовавшего потребностям общины порядка поведения оказываются табу. В Полинезии «глава племени как священная особа, есть табу. Прикоснуться к нему — преступная дерзость... С другой стороны, все, к чему прикоснулся благородный, становилось табу для всех остальных. Отсюда явился обычай закреплять право собственности посредством торжественного провозглашения табу,— обычай, применявшийся среди полинезийцев знатными людьми для упрочения своей собственности, но также и для произвольного присвоения чужого имущества. Таким образом, но разделении на сословия запреты табу стали служить интересам благородных и богатых, увеличивая их могущество»²⁴⁹.

Правда, известно огромное количество табу, не имевших, по-видимому, какого-либо социального смысла. Это может быть результатом переосмысления и переноса

²⁴⁶ R. Bella h. Tokugawa religion. Glencoe, 1957, p. 80.

²⁴⁷ Там же, стр. 82.

²⁴⁸ Библия. Издание Московской патриархии, 1956, стр. 71-72.

²⁴⁹ В. В у н д т. Миф и религия, СПб., [1910], стр. 279.

первоначальных табу на объекты мифологического значения. В более развитых религиях запреты (они относятся к священным и проклятым объектам) так или иначе мотивируются религиозным мифом, ссылкой на желание такого-то божества, подкрепляются угрозой соответствующего наказания. Моисеевы «десять заповедей» из Ветхого Завета — не табу. Но на практике, в народном сознании многие религиозные запреты закрепляются без мотивировок, вне связи с мифологией, именно в качестве табу.

Разделение труда в древних обществах, как правило, закреплялось как священное установление. Показательно, что соответствующие мифологические тексты не дают никакого «оправдания» этому разделению, никоим образом не выводят его из каких-то принципов, а лишь утверждают его исконность, его «естественность». «Для сохранения этой вселенной он, пресветлый, назначил особые обязанности и занятия для тех, которые произошли из его уст, рук, бедер и ног»,— читаем мы в «Законах Ману». - Брахманам он назначил обучение (веде)... Кшатрию он повелел охранять народ... Вайшию — пасти скот... Одно только занятие владыка предписал шудре — безропотно служить этим (другим) трем кастам» («Законы Ману», гл. I, ст. 87 и ел.)²⁵⁰. В эпосе о Гильгамеше отделение земледелия от животноводства выражено в легенде о том, как мифический фермер Энанду и пастух Думузи просили руки богини Иштар.

С общественным разделением труда имеют дело и позднейшие религиозные концепции: христианство, вознесясь до официального культа, санкционировало рабство с не меньшей энергией, чем «Законы Ману» — кастовый строй. Но в данном случае нам важно отметить, что и Августин, и Лактанций, а потом Фома Аквинат и другие искали какого-то способа «идеологического» объяснения рабства, и — что особо важно — неравенства вообще (находя его то в грехопадении, то в естественном законе), а древние племенные культы довольствуются простой ссылкой на священный характер разделения людей (отнесение начал этого явления к «мифологическому времени» равнозначно такой ссылке).

Яркие показатели непосредственно социального характера племенного культа — включение огромного объема регламентации поведения в состав священной литературы, прямое выведение из абсолютного авторитета правовых и нравственных норм, в том числе детального описания видов преступлений, способов разрешения споров и т. д. В Ветхом Завете, например (см. Исход, гл. 2 и др.) мы находим

²⁵⁰ См. М. Р е и с н е р. Идеология Востока. М.— Л., Госиздат, 1927, стр. 174.

подробнейшие изложенные от имени Яхве правил поведения, нормы и порядок наказания и т. д. (Между тем как евангельская литература — Нагорная проповедь содержит не правила, а абстрактные или даже заведомо неосуществимые «принципы», «ценности» поведения, способные действовать в качестве ориентира, «идеала», фантастического восполнения, но не практического руководства; здесь налицо различные способы нравственного регулирования общественной жизни).

В древних обществах, где носители публичной власти выступают как внешняя по отношению ко всей массе сила, получила развитие сакрализация функций и самой личности монарха. В той или иной форме носитель общественного авторитета наделялся священными чертами.

У многих племен вождь считался воплощением связей племени с космическим порядком (как мы уже отмечали, социальные и природные связи человека не разделялись). У племени маори (Новая Зеландия) вождя считали ответственным за дождь, за солнечный свет, за ветер, за твердую почву, по которой ступают подданные. Цари инков и ацтеков при восшествии на престол приносили присягу, обещая, что солнце будет светить, а дождь — орошать поля.

В Древнем Египте культ фараона получил центральное значение в религиозной системе. Фараон считался одним из богов, движущей силой («ка») всего, что делалось в стране, в том числе и в природе. По «Законам Ману» царь создан из частиц восьми главных богов. «По своему (сверхъестественному) могуществу он есть Огонь и Ветер, он — Солнце и Луна, он — Владыка правосудия, он — Кувера, он — Варуна, он — великий Индра... он -великое божество» (человеческом образе) («Законы Ману», гл. VII, ст. 3-15)²⁵¹.

Начиная с Августа, римские императоры (большой частью посмертно, но иногда и при жизни) объявлялись битами; культ императорской власти был одной из последних опор разлагавшейся рабовладельческой империи. Модификацией идеи священности государя явилось изображение его как земного наследника (наместника, помазанника) бога или пророка. К Агамемнону обращаются у Гомера со словами: «Тебе вручил Олимпиец скипетр и законы да суд и совет произносишь народу» (Илиада, IX, 99)²⁵². В Месопотамии царь выступал носителем священного авторитета, хотя не считался божеством. В тамильском «Курале» царь уподобляется божеству, но не считается им и даже обязывается соблюдать определенные нормы царствования.

²⁵¹ См. М. А. Р е и с н е р. Идеология Востока, стр. 198.

Кстати, носителями священного (т. е., иначе говоря, абсолютного, неоспоримого авторитета) выступали не только цари, но, например, и судьи, не говоря уже о жрецах. Судьи именуется богами в Ветхом Завете (Исход, 21, 6; Псалтырь, 81, 1, 6)²⁵³. Нас в данной связи не интересует вопрос о том, что происходило раньше: перенесение абсолютности земного авторитета на небо или «приземление» небесного владычества; важно непосредственное отождествление обоих в рассматриваемых племенных типах культа.

Новозаветная формула «нет власти, которая не от йога» не является простым продолжением древней традиции сакрализации данной власти: она содержит, по крайней мере потенциально, оправдание самого принципа власти, независимо от конкретного ее типа и носителя. Это создало формальную основу как для обоснования покорности заведомо нечестивой, враждебной христианству власти (императоры I—II вв., мусульманские правители), так и для осуждения (реформацией) монарха, потерявшего божественную благодать.

Иной тип, иную структуру религиозной идеологии дают нам «мировые» (или «универсальные») религии, типичными примерами которых могут служить евангельское христианство и буддизм. В них: а) отсутствует непосредственная связь с наличным социальным порядком; религиозное выражение получают более общие стороны человеческого бытия, сохраняющиеся на протяжении целого ряда эпох; б) субъектом оказывается индивид; в) на первый план выдвигаются «потусторонние» ценности; отношение к божеству и священному миру выступает конечной целью, г) создается обширная, собственно идеологическая система (в виде догматики, этики и проч.), которая служит главным средством обеспечения культовых связей, посредником между субъектом и объектом культа. В религиозно-идеологической системе оказываются сконцентрированными культовые оценки, критерии, нормы деятельности людей.

Следует подчеркнуть, что указанное подразделение религий на два основных типа является в значительной мере условным. Следы племенного типа религий в известной мере сохраняются внутри того же христианства, особенно если иметь в виду его «практическое», «массовое» существование. Ведь претензии христианской идеологии на универсальность, преодоление ритуализма, национальной ограниченности, зависимости от социально-политической организации и т. п. никогда не были и не

²⁵² Гомер. Илиада. Гослитиздат, 1960, стр. 141.

могли бы осуществлены. В большей или меньшей мере все эти черты древних культов сохраняются и играют свою роль в деятельности христианской церкви во всех ее исторических современных вариантах. В связи с этим сохраняются и различия между типами религиозного «восполнения! социальной действительности, между типами требований предъявляемых людям от имени всевозможных небо жителей.

Поэтому, говоря, скажем, о сакрализации социальных порядков, мы можем сослаться и на определенные тексты, священные для христиан или буддистов, но представляющие более древний уровень культовой системы. В одной и той же книге «Исхода» мы встречаем и «конкретные» указания о правилах судопроизводства, и формулировку общего принципа вроде «не убей». Примерно то же переплетение разных уровней имеется в «Курале».

Субъектом «мировой» религии является религиозный индивид: христианство претендует на универсальность именно потому, что обращается не к «эллину», а к всеобщим свойствам человека как разумного и падшего творения божьего.

Маркс писал, что «для христианства является фантастическим образом, мечтой, постулатом» суверенитет чело-Бека, «но человека в качестве существа чуждого, отличного от действительного человека...»²⁵⁴ Абстрактный человек, подведенный на пьедестал христианством, не только создание фантазии, это такой же продукт реального исторического развития, как, например, абстрактный труд, абстрактное право. Понятие абстрактного, взятого вне своих общественных связей «раба божия» сложилось в римской империи, подорвавшей традиционные племенные рамки, смешавшей особенности народов, в условиях распространения обмена и товарного хозяйства, универсальности власти и т. д. В этой особенности христианства — «секрет» его способности выражать настроения разных классов и разных эпох, служить идейной формой взглядов, надежд, мечтаний, порой существенно отличающихся друг от друга.

Взгляд на человека как на образ бога, а на общество как на внешнюю, земную (следовательно, кратковременную) рамку личности соответствует христианскому принципу индивидуальной ответственности человека и его личного спасения²⁵⁵.

Если обратиться к «индивидуальной» ориентации мировой религии, нетрудно заметить, что она отнюдь не тождественна отрицанию или осуждению социальных

²⁵³ Библия, стр. 72, 564.

²⁵⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 397.

²⁵⁵ Ср. в буддизме: «...ибо сам человек совершает зло, и сам оскверняет себя. Не совершает яла он тоже сам, и сам очищает себя. Чистота и скверна связаны с самим собой. Одному другого не очистить». (Дхаммапада, XII, 165. Изд-во восточной литературы, 1960, стр. 87).

рамок; это не «религиозный анархизм», не «бунт против общества». Эта ориентация воплощает определенный тип управления общественной жизнью через управление поведением составляющих его индивидов. При этом, поскольку кодифицируются не правила, а лишь общие принципы (установки) поведения, то для того, чтобы они могли действовать, нужны особые, нерелигиозные системы интерпретации этих принципов, т. е. перевода их на язык практических указаний, правил. Предполагается, таким образом, существование какой-то светской системы управления общественной жизнью, через посредство и в рамках которой только и могут действовать принципиальные установки христианства. Именно эта последняя система и придает реальное общественное содержание религиозным установкам.

Вот почему нельзя непосредственно отождествлять обще-христианский тезис о примате личности и индивидуальной ответственности (христианский персонализм), скажем, с этическим индивидуализмом, квиетизмом, частнопредпринимательским духом или какой-либо другой конкретной интерпретацией. Персоналистский (в указанном ниже смысле) принцип допускает целый ряд истолкований, из которых исторически оказались наиболее «реальными» и важными (речь идет, разумеется, лишь о социальных интерпретациях, а не о философско-теологических) ниже-следующие.

1. Паулинистское требование индивидуального оправдания каждого грешника перед богом, противопоставляемое всем формам социально-политической деятельности, надеждам на социальное избавление.

2. Средневековый, феодальный, классически выраженный Аквинатом принцип иерархии бытия, трактующий о подчинении индивида обществу («естественный закон»), общества — церкви, земному телу божью и через нее — богу. Можно провести определенную аналогию между перипетиями христианской концепции личности и судьбами самой социальной категории «абстрактного человека», как о ней писал Маркс. Средневековые знают человека как члена социальной иерархии, как представителя сословия как вассала, но не как «абсолютную личность». Соответственно этому евангельские принципы персонализма оказываются интерпретированными в духе подчинения индивида социальной иерархии. (В последнее время именно томистское «социальное» толкование персонализма в некоторых своих моментах оказывается удобным как для официальной социальной доктрины церкви, так и для «плюралистических» концепций Ж. Маритена и всех, кто так или иначе пытается «социализировать» христианский идеал.)

3. Индивидуализм Реформации, который принимал характер проповеди «мирского аскетизма», нередко отождествлявшегося с предприимчивостью у Франклина и др.

4. Современный христианский персонализм (получающий наиболее полное выражение в экзистенциалистской философской теологии, но влияющий на все остальные течения богословия и, что важнее, на массовую религиозность). Здесь старая идея греховности и порочности человеческого существа, подкреплённая ссылками на тёмные стороны общественного прогресса нашего века, превращена в довод против иллюзий социального освобождения. «Христианство не связано с идеалами XX в., в частности, с его политическими идеалами,— пишет влиятельный английский теолог Баттерфилд, считая своей точкой зрения „наиболее религиозной“.— Терпимость, демократия, политическая свобода, социальное равенство, бесклассовое общество могут быть мечтами XX в., но мы ещё не доказали, какая из них практична... и что человеческая природа доросла до них»²⁵⁶.

Противопоставление поисков личного спасения, индивидуального, духовного решения противоречий человеческого бытия надеждам на социальное освобождение — альфа и омега христианского персонализма.

Индивидуалистически ориентированный культ не означает выделения индивида из общественной группы, но придаёт новые формы зависимости человека от общих стандартов поведения. Дело здесь не только в том, что религиозная идеология предписывает всем членам культовой группы единообразный способ отношения к определённым «абсолютным» проблемам бытия. Но само превращение сообщества в массу лиц, формально не зависящих друг от друга, «отрицательно» равных перед богом и социальной необходимостью, перед безликим и универсальным гнетом, с неизбежностью ведёт к тому, что механизм сложившихся традиций или механизм «социального отбора» превращает среднемассовость во всеобщий обязательный стандарт отношений, интересов, вкусов и т. д.; всякие же отклонения от стандарта тот же отбор неумолимо стремится устранить. Немногие единицы смогли воспользоваться правом на «свое» толкование Библии, провозглашённое когда-то Лютером, или вообще на нечто «свое», неповторимое в отношениях к богу и миру,— да и эта неповторимость при ближайшем рассмотрении оказывается кажущейся. Фактическая, массовая, социально значимая сторона религиозного персонализма — это конформизм,

²⁵⁶ Herbert Butterfield. Christianity and history. London, 1958, p. 174.

стандартизованное «идеологическое рабство» человека. Проповедники религиозного индивидуализма именно потому и решаются отстаивать «непосредственное» отношение всех и каждого к божественному абсолюту, что это отношение фактически всегда опосредовано, стандартизовано, не зависит от воли и вкусов этого «каждого».

Характерной чертой всех «универсальных» культов является противопоставление потустороннего (мифологического) мира реальному. Отсюда — те или иные формы осуждения реальной жизни, религиозного протеста против действительности. Соответственно переосмысливается аскеза, которая здесь уже является не ступенькой к достижению следующего этапа власти и благополучия, а символом отрешения от грешного, злого, исполненного желаний мира. «Царствие божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во святом духе» (Римл., 14, 17)²⁵⁷. «...я отказался от всего, с уничтожением желаний я ста свободным» (Дхаммапада, XXIV, 353)²⁵⁸.

Проповедь отрешенности от брэнного мира в различных формах мы встречаем практически во всех современных культах и религиозных течениях (разница состоит в том, что считается «брэнным» в мире и какая именно «отрешенность» предписывается). Как пишет К. Барт, «христианин — это человек, который бежит от мудрости и глупости этого человеческого мира к завету бога»²⁵⁹.

Но остановиться на констатации этой зримой и афишируемой стороны «универсальных» культов было бы неправильно. Ни христианство, ни буддизм не являются религиями отшельников, отщепенцев или сектами самоубийц. Они потому и оказали влияние на общество, нашли формы отрицания мира, которые на деле явились дополнением и даже средством религиозного «восполнения и оправдания» социальной действительности. Во-первых, самые последовательные школы аскетизма (монашества, странничества, отшельничества, дервишизма и т. п.) выступают в мировой религии не в качестве всеобщего образца поведения, а в качестве исключения, удела избранных, которые своим поведением оправдывают «мирскую жизнь» всей массы.

Во-вторых, основой аскетического идеала является отрицание непосредственной связи культовых отношений с наличным социальным бытием. Земная жизнь объявляется ничтожно малой по сравнению с вечностью «небесного царства» или бесконечным рядом перевоплощений; но именно в этой жизни от человека требуется

²⁵⁷ Библия, стр. 1168.

²⁵⁸ Дхаммапада, стр. 118.

²⁵⁹ C. Barth. God in the action. Edinburgh, 1936, p. 128.

приготовить себя (праведностью, т. е. соблюдением тех же священных принципов) к божьему суду, вечной жизни или лучшей участи в следующем перевоплощении.

Уже в раннехристианской литературе (Новый Завет) содержатся все три основные линии отношения к социальной действительности, которые в том или ином сочетании прослеживаются на протяжении всей истории христианства вплоть до наших дней: 1) хилиастическая ориентация на реальное «тысячелетнее царство божие на земле», 2) эсхатологическая надежда на близкий конец погрязшего в грехе мира, 3) идея спасения и оправдания человека перед богом путем смиренного ношения бремени земных тягот.

Христианский хилиазм наиболее полно представлен в тех произведениях раннехристианской литературы, которые не полностью порвали с характерными для ветхозаветной религии устремлениями к реальному национальному освобождению как священной цели. Как отмечал Энгельс, в «Апокалипсисе» «есть ощущение того, что ведется борьба против всего мира и что эта борьба увенчается победой; есть радость борьбы и уверенность в победе...»²⁶⁰. Апокалиптические видения обещают установление «тысячелетнего царства», Под которым можно понимать освобождение от иноземного гнета. Именно племенная ограниченность придавала иудео-христианскому хилиазму реальность; в нем речь шла о принципиально возможных событиях. Можно сопоставить с апокалиптическими картинами миллениума бунтарские проповеди Амоса (или Исая: «Тогда беднейшие будут накормлены, и нищие будут покоиться в безопасности...» (Исайя, 14, 30)²⁶¹. Хилиастические представления в подобном «реалистическом» виде играли немалую роль во взглядах христиан первых веков.

Хилиастические мечтания — типичный продукт периода перехода от племенного культа, освящающего какой-то реально существующий (или возможный) порядок, к «универсальной» религиозной системе. «Тысячелетнее царство» (миллениум) раннехристианского вероучения — это социальный порядок, в котором реально разрешены жгучие конфликты эпохи. Средством перехода к этому порядку, правда, оказывалось прямое божественное вмешательство, т. е. речь шла о средствах неведомых и невозможных.

В мировой религии такой хилиазм просто невозможен, и он с необходимостью вырождается либо в сектантское бунтарство, либо в прикрытые требования терпения.

²⁶⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 22, стр. 478.

²⁶¹ Библия, стр. 694.

Поскольку церковь превращается в государственную (в IV в.), хилиазм обесценивается, превращаясь в элемент все более туманных эсхатологических представлений, оттесняется на задний план религиозной идеологии. В своем более или менее «первозданном» («реалистическом») виде хилиастические представления сохранялись в средневековых социальных ересьях, отчасти и в ранне-буржуазных революционных идеологиях.

Существенным отличием хилиазма ряда средневековых ересей от раннехристианского являлись попытки достичь заветного «тысячелетнего царства» путем социальной борьбы, которая порой принимала массовый характер. Мистическая оболочка бунтарских движений средневековья была неизбежным следствием идеологической атмосферы эпохи.

Мистические видения, озарения, пророчества оказались орудием протеста и мятежа в условиях, когда обычный «здравый смысл» диктовал покорность господству и указывал на нелепость возмущения. Энгельс отмечал значение экзальтации мистических сект, «продолжавших революционную традицию в периоды, когда движение было подавлено»²⁶².

В Европе последнее общественное движение, в котором традиционная христианская хилиастическая идеология играла заметную роль,— английская революция XVII в. Представление о том, что ликвидация монархии открывает эпоху «тысячелетнего царства» справедливости, использовали и Кромвель, и — особенно широко — левеллеры. С аналогичными лозунгами выступали некоторые идеологи американской революции XVIII в.

Не подлежит сомнению, что огромная масса участников средневековых бунтарских движений, а позже и буржуазных революций, показывая на полях битв и в камерах пыток чудеса героизма и стойкости, действительно считала, что ее выступления имеют «абсолютное» значение, служат частью божьего суда над всем известным им миром несправедливости. По словам Маркса, каждый класс, боровшийся за власть, с необходимостью должен был представить свой исторически ограниченный, узкий, корыстный интерес в качестве всеобщего. Но сколь влиятельна ни была эта иллюзия в качестве знамени социального протеста, она никогда не содержала никакой сколько-нибудь реальной его программы, а тем более программы устройства «тысячелетнего царства». Утопические проекты будущего общества, начиная с Т.

²⁶² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 7, стр. 363.

Мора, строились на основе рационалистического истолкования общества и природы, использовали традицию античной утопии. Традиционный религиозный хилиазм фактически мертв, если не говорить о хилиастических моментах в учениях отдельных замкнутых сект или «новых» культах, рожденных водоворотом афро-азиатских национальных идеологий. Другое дело — «политизированный» хилиазм ультранационалистических и реакционных движений вроде нацизма, претендовавшего на разрешение всех противоречий жизни в рамках «тысячелетнего рейха». На характере таких идеологий мы остановимся несколько позже.

Социальное значение эсхатологических представлений (о «последних вещах», о «конце мира») также претерпевает определенную и вполне закономерную эволюцию и связи с изменением типа и места религиозной системы в общественной жизни. Система эсхатологических воззрений христианства включает в себя и хилиазм: «тысячелетнее царство» изображается преддверием страшного суда и конца мира. «Знайте, что близко, при дверях. Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как все сие будет. Небо и земля прейдут, но слова мои не прейдут» (Матф., 24, 33—35)²⁶³. Из этого ожидания скорого конца света раннехристианские идеологи (это особенно заметно в посланиях ап. Павла) делали выводы о бесцельности стремления к улучшению земной жизни. Но в зависимости от того, какое значение придается в обществе ожиданию «конца», меняется и место хилиастических представлений. Освобождаясь от полуиудейского хилиазма, христианство шаг за шагом свело на нет исходный социальный смысл проповеди «миллениума». По мере того как нарастали специфические для этой религии черты отрицания материальной действительности, эта проповедь фактически растворялась в отрицании всего земного.

Наиболее приспособленной к условиям развития «мировой» религии оказалась форма отношения к миру, воплотившаяся в проповеди «спасения» (сальвационизм). Она впитала и подчинила себе мотивы освящения и отрицания мира, хилиастических мечтаний и жалкого сервиллизма по отношению к господствующему строю, эсхатологических пророчеств о конце мира и проповеди почтения к земным властям.

Характерный тезис проповеди религиозного «спасения» состоит в том, что земная жизнь человека провозглашается какой-то частью потусторонней реальности средством искупления вины перед божеством или достижения вечного успокоения перед лицом «высших сил». При этом земная жизнь выступает как средство осуществления

²⁶³ Библия, стр. 1021.

иллюзорных целей (между тем как в племенных культах мифологический мир выступает посредником между реальными действиями). Этим оправдывается переплетение мотивов осуждения и освящения действительности.

Эта особенность религий спасения послужила одним из средств завоевания ими влияния в обществе. Буддистское требование «срединного» пути (т. е. не отказ от земных благ, но умеренное пользование ими, притом пользование без вожделения) как массового пути сыграло немалую роль в широком распространении этой религии. Первоначальный ислам, по мнению ряда исследователей (Гольдциер, Массэ), носил характер учения, отрицающего земной мир. Это отражено в Коране: «Вы стремитесь к случайностям ближайшего мира, а Аллах желает будущего» (8, 68 (67))²⁶⁴. Однако, когда ислам приобрел черты вполне земного социально-политического движения, подверглись соответствующей переоценке и религиозные установки Корана. Мусульманский богослов Ибн Са'д, выражая такую переоценку, писал о том, что правая вера должна привести своих сторонников к господству среди арабов и покорению неарабов²⁶⁵.

Потусторонние идеалы ислама, в период распространения халифата оттесненные теократическими устремлениями, нашли свое реальное продолжение в «этическом» толковании вероучения, выдвинувшем на первый план этику покорности, ритуализм, обособленность мусульман и т. д. Именно такая трансформация ислама позволила ему перешагнуть географические и социально-экономические границы халифата и султаната, распространить свое влияние далеко на Восток и на Юг (Африка), выступить орудием борьбы против кастового строя в Индостане и проводником капитализма в Индонезии.

Ветхозаветная религия евреев в целом (как «племенной» культ) сохраняла земную и социально-политическую ориентацию; по-видимому, такой она была и у хазар. И здесь история народа, закрыв пути к реализации этого идеала, разложила его на духовную, а не мирскую цель и земной практицизм. Сейчас, применяясь к универсальной моде «социализации» (и секуляризации) религий, ряд теоретиков иудаизма пытается придать установкам своей религии характер неизменных требований «мирского», земного служения богу — «во имя бога утверждать мир и себя и таким образом преобразовывать обоих» (М. Бубер)²⁶⁶.

²⁶⁴ Коран. Изд-во восточной литературы, 1963, стр. 147—148.

²⁶⁵ См. М. Гольдциер. Лекции об исламе. СПб., 1912 стр. 126-127.

²⁶⁶ «Religion from Tolstoy to Camus». New York, 1960, p. 426.

Бросятся в глаза существенные отличия в способе отношения к миру, в частности, к социально-политической действительности в различных типах религиозных систем; существует некая традиция в буржуазной науке усматривать в этом противоположность идеологий «Запада» и «Востока».

М. Вебер утверждал, что «общий характер азиатской религии» выражается в индуистской установке на приближение человека к божеству через мистический гнозис, через оргазм, через пассивный аскетизм, но никоим образом не через активное действие, социально-политическую борьбу и т. п.²⁶⁷.

А. Тойнби противопоставляет «иудаистскую группу идеологий» (иудаизм, христианство, ислам) «буддаистской группе» (махаяна, хинаяна, послебуддийский индуизм). Для первой группы- (к которой, по мнению Тойнби, можно причислить и зороастризм и из которой якобы исходят «либерализм» и «коммунизм») характерен взгляд на историю как на «необратимое движение, управляемое интеллектом и волей», наделение «смыслом» исторических событий. Для второго же типа идеологии (куда оказывается причисленным и эллинизм) история — бесконечное, лишенное смысла повторение; отсюда следует отрицание социально-политической деятельности, сосредоточение религиозной жизни на ритуализме и проч.²⁶⁸.

Еще один вариант противопоставления «западных» «восточных» типов религиозных идеологий мы встреча у Радхакришнана. «Религия на Востоке,— по его словам,—это порождение внутренней жизни... Это по существу личное достижение индивида, завоеванное трудными испытаниями в одиночестве и изоляции, на вершине гор и в монастырях». Восточная религия устремлена потустороннему, духовному, связана с внутренней жизнью и интуитивным мышлением. «На Западе религия — социальное явление, дело церкви, сообщества... опора социальной стабильности и защиты от новшеств. Боги являются проводниками социальных обычаев. Имеют значение церемонии, которые связывают группы. Добрые граждане — это добрые верующие, а те, кто нарушает порядок, оказываются атеистами... Сражаться за Афины в Греции значило сражаться за Афину». Западная религия «посюсторонняя», практическая, этическая, связанная с «рационалистическим» и «позитивистским типе мышления»²⁶⁹.

²⁶⁷ См. М. Weber. The religion of India. Glencoe, 1960, p. 140, 328f.

²⁶⁸ Arnold T o y n b e e. An historian's approaches to religion, don, 1956, p. 8, 10.

²⁶⁹ S. Radhakrishnan. Указ, соч., стр. 54, 55, 56, 58. Следует заметить, что подобное противопоставление в современных условиях нередко служит выражением протеста про бесчеловечной, буржуазно-колониаторской технической дивил ции. В таком духе был выдержан доклад индийского

Заметим прежде всего, что цитировавшиеся выше торы не проводят какой-либо «географической» грани между противопоставляемыми ими типами религий. У Тойнби древнегреческая религия оказывается «восточной», а римская—«западной» (вместе с персидской); по Радхакришнану, первоначальное христианство принадлежит «Востоку», а церковной — «Западу» и т. д.

Такое же сращивание культового отрицания и освящения социальной действительности, с которым мы сталкиваемся в христианстве, можно обнаружить во многих памятниках индийских религий. «Курал» превозносит «величие тех, кто, идя по пути праведности, отрешился от мира», провозглашает, что чистота в мыслях—«то и есть дхарма. Все другое — мишура и пустой звук» Тирукурал, 21, 34)²⁷⁰. Но он содержит и утверждения совсем иного плана: «Повелитель, справедливо правящий страной и оберегающий своих подданных, почитается своим народом как бог», «истинная страна та, где народ терпением переносит бедствия... и полностью платит подать справедливому властителю». Или даже: «Тайная служба властелина должна держать под своим оком всех сановников, вершащих дела, близких и родичей правителя, а равно и его соперников». «Донесение, представленное одним соглядатаем, надлежит проверить с помощью другого соглядатая», «говори повелителю лишь приятное ему» (Тирукурал, 388, 733, 584, 588, 697)²⁷¹.

Как мы уже видели, аскетизм и отшельничество могут означать отрешенность от мира отдельных фанатиков, но по своему социальному значению — это средство «отрицательной» санкции незыблемости наличного порядка, своего рода дополнение к проповеди сервилизма и покорности.

Различия в типах религиозной идеологии и различия в исторически действующих комбинациях этих типов — акт несомненный; дело в научном подходе к этому явлению. Как уже говорилось, мы можем видеть здесь прежде всего различия в способах «религиозного» регулирования человеческих отношений, в соотношении этих способов с другими социальными регуляторами. В конечном счете это приведет нас к различию типов социальных систем (при том нередко систем, относящихся к одной и той же экономической формации, например, феодальной), высказывания Маркса об

социолога А. К. Сарана на Международном социологическом конгрессе в Вашингтоне в 1962 г. (A. K. Saran. Hinduism and economic development in India.— «Archives de sociologie des religions», 1963, p. 87—94).

²⁷⁰ Тирукурал. Книга о добродетели, о политике и о любви, -во восточной литературы, 1963, стр. 36, 37.

²⁷¹ Там же, стр. 63, 91, 79, 88.

«азиатском способе производства» подчеркивают важность такого различия. Характер политических переворотов, не затрагивавших основы жизни общества и не нуждавшихся в каком-то универсальном идеологическом облачении, ставил их вне культовых отношений. С этим связана внутренняя, субъективнее ориентация «восточных» культов, закреплявших положение человека в «раз навсегда данных», стабильных социальных рамках, в то время как на «Западе» (собственно, в Передней Азии и Средиземноморье), на протяжении небольшого отрезка времени (несколько столетий) крайне нестабильные формы общества вызвали к жизни целую серию культов, непосредственно охвативших социальные и политические отношения.

Общая направленность отношений христианской идеологии к миру достаточно точно выражается поучением «быть в мире, но не от мира», которое означает тот же призыв подчиняться нормам и терпеть страдания «грешного» мира, подчиняя свою деятельность в нем сверх задаче оправдания перед богом. Эта направленность была ясно сформулирована уже Августином в III—IV вв. в его «Двух градах».

Наиболее традиционное течение христианской идеологии объявляет спасение души единственной надеждой верующего. Такие идеи в свое время со всей прямотой отстаивал Лютер.

В настоящее время столь прямолинейное противопоставление христианской и социальной свобод не может пользоваться широкой популярностью. Влияние освободительных движений (а отчасти и прямой страх перед ними) привело к распространению «социального христианства», провозглашающего, что в божественный план входит и определенное улучшение социальных порядков «христианизация» общества. «Несмотря на то, что святая церковь в первую очередь осуществляет задачу освящения душ и приобщения их к благам сверхъестественного порядка, она идет навстречу запросам индивидуальной жизни людей и не только в смысле поддержания жизни и ее условий, но также в стремлении к процветанию и цивилизации в ее многочисленных аспектах и в соответствии с различными эпохами»,— провозглашает социальная доктрина современного католицизма (*Mater et magistra*, 4)²⁷².

Аналогичные декларации всех крупных церквей и международных церковных центров (в частности, Всемирного совета церквей) если не прямо включают определенные пожелания социальных реформ в свое толкование христианской жизни,

²⁷² «L'Osservatore Romano», 15.VII 1961.

то во всяком случае признают их допустимость и соответствие духу христианства²⁷³. В различных формах аналогичные суждения мы встречаем в программах современных исламских, буддистских, иудаистских центров, в томистских и в экзистенциалистских течениях теологии и т. д.

Вопрос о возможностях социально-христианской идеологии, точнее, о ее неспособности осовременить христианство мы затронем несколько позже. Отметим пока, что все ее современные разновидности: 1) представляют собой фактически религиозную санкцию социальных явлений и требований, развившихся вне всякой связи с культом; 2) выдвигают на первый план ограниченность социальных рамок жизни людей и соответственно ограниченность рамок всякого социального освобождения, которое рассматривается как один из возможных частных случаев или одно из дополнений духовного спасения.

Здесь перед нами — «внутренняя» граница, предел возможностей христианских концепций общества. Заметим, что установления этой «теоретической» границы недостаточно для определения реальных рамок данной идеологии. Важно выяснить не только вопрос о том, чем могла бы явиться та или иная идеологическая система, но и то, чем она действительно явилась, каким реальным потребностям удовлетворяла. В конечном счете именно второе (место данной идеологической системы в общественных отношениях, характер идеологических потребностей общества) определяет и «внутренние» рамки идеологии. Это позволило Марксу благим иллюзиям «консисторских советников» в христианстве противопоставить исторически реальные «социальные принципы христианства», — те, которые «располагали сроком в 1800 лет для своего развития и ни в каком дальнейшем развитии со стороны прусских консисторских советников не нуждаются»²⁷⁴. Точно так же Ленин противопоставлял подходу к религии под углом зрения того, чем могла бы быть для социализма идея бога, рассмотрение действительного, «исторического и житейского», социального содержания этой категории²⁷⁵.

Это вновь заставляет нас обратить внимание на то, что нельзя оценивать значение даже наиболее «идеологической» культовой системы по одному только внутреннему содержанию идеологии: последняя существует и действует лишь вместе с данной «системой» ее истолкования, навязывания, распространения, не иначе, как через нее.

²⁷³ См. Ю. А. Левада. Современное христианство и социальный прогресс. Соцэжгиз, 1962.

²⁷⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 4, стр. 204.

²⁷⁵ См. В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. стр. 232.

Социальная организация культа, т. е. церкви, традиции, авторитеты и проч., неизменно выступает как посредник между идеологией и массой, для которой она предназначена. Точнее, идеология реально существует именно в системе ее реализации. Реформа Лютера, которая представлялась ему «очищением» истинного христианства от церковных наслоений (а католикам — извращением той же «истины»), на деле оказалась определенной перестройкой всей структуры культа. В некоторой мере это можно отнести к современным попыткам модернизации религиозных систем.

Вот почему неверно характеризовать религиозность индивида или группы их отношением к идеологической системе данного культа. Можно, вероятно, сказать, что мы не встретим такого явления, когда индивидуальность непосредственно определялась бы идеологической системой. Во всех случаях мы сталкиваемся с разными видами соотношений обычаев, «убеждений», «давления среды» (ее разных элементов) и активности индивида и т.д.

Эти оговорки важно учитывать при рассмотрении некоторых особенностей структуры религиозных идеологий.

Как мы уже видели, на том уровне религиозного сознания, который характерен для древнейших, а в значительной мере и «племенных» культов, существуют религиозные (культовые) отношения, которые не выступают в качестве какой-то особой идеологической системы, а ответственно не имеют ни догматики, ни теологии, мифология же в них играет подчиненную роль по отношению к ритуалу и (выступает скорее обозначением священного характера какого-либо предмета, чем его «объяснением» или «систематизацией»). На уровне же «мировых» религий мы встречаемся с более или менее развитой формой религиозного описания мира, человека, культа, отделенного от культового действия и постольку претендующего на некоторую внутреннюю цельность,— иначе говоря, с системами религиозной идеологии. Для таких систем характерна кристаллизация представлений о «священных» объектах культа (богах и др.), построение кодексов абстрактных принципов поведения, развитие приемов религиозного оправдания действительности.

Поскольку система религиозной идеологии (т. е. система оправданий, объяснений, истолкований) становится посредником между священным предметом и человеком, власть традиции, обычая, общественного авторитета выглядит как власть идей, фантазий, иллюзий над жизнью людей. Здесь приобретают самодовлеющее значение «религиозные» ценности: культовое значение обособляется от социального или даже противопоставляется ему. Видимой «целью» культа и поведения человека в

целом становится уже не достижение каких-то земных благ при помощи священных посредников, но служение этим последним и тому подобные сугубо культовые ценности, не действительные ни в какой другой области деятельности. В птой «перестановке слагаемых» (воображаемой, конечно) — в конечном счете все содержание религиозного отрицания мира, идеализации потустороннего и т. д.

«Ритуалистический» культ не занимается вопросом оправдания социального неравенства: он просто санкционирует непосредственно данные отношения (скажем, касты) как священные. «Идеологический» же культ строит целые лестницы рассуждений, которые объясняют наличие зла, греха, неравенства, несправедливости и проч.

В Ветхом Завете, например, в обилии рассыпаны указания о пользовании рабами, описываются действия царей, но никогда и никак не ставится вопрос об оправдании таких порядков: то, что казалось «естественным», вечным, исходящим от высшего безусловного авторитета (бога), не нуждалось в оправдании. Новый Завет содержит уже целую систему оправдания неравенства, гнета, страданий человека (универсальный ключ здесь — ссылка на греховность человеческой природы). Древний Миф впервые превращен здесь в основание для «всеобщего утешения и оправдания». Религиозное «объяснение» каких-либо явлении предполагает включение в состав религиозной идеологии абстрактных критериев (системы аксиологии, например, различения «добра» и «зла»), совершенно не нужны культам, в которых «свое» или «царское» совпадает со священным. Древние мифологии, как правило, не знают такого членения.

Специфической чертой религиозно-идеологических систем является универсальная нетерпимость ко всякому инакомыслию со всеми вытекающими отсюда последствиями. Поскольку критерием религиозности выступает приверженность к определенной доктрине (как мы уже говорили, это требование в массе не реализуется), а доктрина выступает в качестве универсальной, создается целая система идейного принуждения. Острие всего этого принуждения направлено обычно и прежде всего против инакомыслящих в собственных рядах («еретиков»), а это — одно из следствий внутренней «логики» религиозно-идеологической системы.

О характере религиозной идеологии можно судить по характеру ее героев. (Излишне пояснять, что речь идет не о реальных или мнимых прообразах, но о том, какой вид они принимают в зеркале религиозного сознания соответствующей эпохи.) Под «героями» мы будем здесь понимать персонажи культа, поскольку они в каком-то смысле считаются соучастниками человеческой жизни и норм поведения (скажем, в

таких развитых религиях, как христианство или ислам, бог лишь частично, главным образом через посредников, выступает в качестве «героя»).

Бросающаяся в глаза черта, присущая героям древнейших и «племенных» культов,— это ограниченность задач, возлагаемых на них религиозной фантазией. «Создатель», «культурный герой», «образец поведения» – разные персонажи, причем в первых двух ролях могли выступать и животные, свирепые и отвратительные чудища, враждебные человеку, а в последней роли – предки. В «универсальных» культах происходит не слияние всех этих функций в одном персонаже (вопреки апологетическим декларациям), но выдвижение на первый план одной из них и формирование соответствующего образа героя. Центром христианского культа является фигура Спасителя (а не Создателя), который наделяется универсальностью функций судьи и адвоката, искупителя и нравственного образца.

Еще более показательна трансформация культовых героев в массовом, т. е. практически действующем, религиозном сознании. Для последнего важно не то, какие черты приписывает герою церковная традиция или богословский авторитет, а какие берет на «вооружение» религиозная масса, т. е. какой герой оказывается мифологическим продолжением ее мыслей, чувств, стремлений. Социальная история религии дает нам богатый выбор подобных преобразований. Сошлемся на культ Марии в католических странах Европы и культ Николая-чудотворца в православной среде.

Другую сторону трансформации религиозной идеологии в процессе ее «систематизации» и «универсализации» составляет изменение функций истории в культе. Любой культ в том или ином «снятом» виде— в мифе, гимне или ритуальном танце—содержит выражение определенных событий истории народа (войны и плена, перехода к оседлости, земледелию, патриархату и т. д.). Поэтому культ может рассматриваться как исторический источник (требующий, конечно, своей расшифровки). И наоборот: историческое описание может стать элементом культа. Причем история народа может выражаться и в самом тексте его мифологии с такой непосредственностью, как в Ветхом Завете, или лишь в его подтексте, в косвенных формах намеков на изменения общественных отношений, которые содержатся в разных слоях греческой мифологии. Но культ никогда не содержит просто объективного описания событий, служащего для удовлетворения определенных нужд познания. История в культе служит совершенно иной цели: утверждению и закреплению определенных культовых отношений. Прошлое «живет» в культе, а не является объектом созерцания. Но «живет» по-разному.

Ссылка на историчность того или иного (реально имевшего место или относимого к мифологическому времени) явления служит в племенном культе показателем его «священности». Все изображение истории евреев в Ветхом Завете является обозначением священного характера соответствующих национальных устремлений.

Универсальная же религия нуждается не просто в обозначении, но в «оправдании» священных установлений. Отсюда тенденция к символическому истолкованию событий прошлого. Здесь опять-таки Новый Завету (евангельская идеология), например, выступает призмой, через которую рассматриваются и оцениваются ветхозаветные события (и здесь то же совмещение более древнего и «идеологизированного» истолкования истории проходит через всю историю христианства)²⁷⁶.

В том, что религиозное изображение человеческой жизни как целого получило свое распространение и влияние, несомненно, сыграла роль его крайняя ограниченность, придававшая ему видимость завершенности, абсолютности.

Для религиозного сознания в мире (в данном случае в социальной действительности) решительно все «детерминировано», в том смысле, что так или иначе может быть поставлено в связь с мифологическим миром, определено этой связью. Чтобы пояснить эту мысль, нужно выделить некоторые типы культового детерминизма.

Наиболее явно различие между теми типами «религиозного детерминизма», которые представлены, с одной стороны, христианством, с другой — буддизмом. В первой из этих систем действия людей соотносятся с «личным» божеством, замыкаются в нем. Отдельные человеческие акты обретают «смысл» в связи с их оценкой «недремлющим оком» божества, с их ролью в его планах. В противоположность этому буддизм и индуизм соотносят человеческие поступки с бесконечным рядом раз навсегда установленных превращений (самсара); не отдельные поступки людей и не события истории общества, а весь бесконечный ряд их составляет целостную «замкнутую систему» и лишь он обладает «смыслом». В это: связи стоит и противопоставление характерной для христианства идеи бога-промыслителя восточной по происхождению или по распространению идее предопределения, рока, «кармы».

Именно для христианской (или, точнее, иудео-христианской) идеологии, которая включает историю в культ, характерно представление о «священном смысле истории».

Оно предполагает, что последовательность событий человеческой жизни в конечном счете подчинена движущей силе, плану, мерилу, находящимся вне этих событий или по крайней мере обособленных от их внешней, эмпирической стороны.

Ветхозаветное повествование (как целое) усматривает «смысл» перипетий истории евреев в соблюдении и нарушении завета с богом. В XVIII в. имела широкое распространение книга Боссюэ «Размышления о всеобщей истории», в которой проводилась мысль, что развитие и гибель различных царств непосредственно выражает суд божий над человечеством. Сейчас, однако, даже католический теоретик д'Арси считает подобную трактовку смысла истории безнадежно устаревшей²⁷⁷. Хотя и в наши дни в рамках христианской идеологии можно встретить нотки непосредственного отождествления исторических событий с элементами божественного плана (по Н. Бердяеву, например, мировая война и революция в России — «малый апокалипсис»), они не характеризуют ее основных тенденций.

В гегелевской философии идея «бога истории» потеряла непосредственную связь с культом. Трансцендентный смысл истории как будто заменен имманентным, который, однако, тоже оказывается внешним, предзаданным по отношению к реальному историческому процессу. Тем более относится это к исторической схеме Тейяра де Шардена, которая также весьма далека от исходного, культового образца. Сколь бы далеко от культа ни отстояла та или иная философско-социальная концепция, поскольку в ней присутствует предзаданный, внешний «смысл истории», она восходит к традиционной антропоморфно-замкнутой системе представлений о мире.

В различных течениях современной христианской идеологии эта концепция теряет свой «непосредственный» историзм: носителем культового значения обычно объявляется не эмпирическая сторона истории, а «духовное» содержание человеческой жизни. «Если в истории имеется смысл,— пишет Г. Баттерфилд,— то он состоит не в системах и организациях, которые охватывают длительные промежутки времени, но в чем-то существенно более человеческом, в чем-то, кроющемся в каждой личности, рассматриваемой для мирских дел как цель в себе»²⁷⁸. По его мнению, христианский взгляд на историю должен уподоблять последнюю не «поезду, единственная цель которого в том, чтобы достичь конечного пункта», но музыкальной симфонии, где «в

²⁷⁶ О трансформации исторического материала в «живой истории» см.: N. Assorodobraj. *Zywa historia*.— «Studia socjologiczne», 1963, N 2.

²⁷⁷ См. M. D'Arcy. *The meaning and the matter of history. A Christian view*. New York, 1959, p. 96.

²⁷⁸ H. Butterfield. Указ, соч., стр. 90.

определенном смысле цель может состоять в архитектуре целого, хотя в другом смысле каждый фрагмент может иметь свое собственное самооправдание»²⁷⁹.

Здесь очевиден отказ от вышедшего из моды ветхозаветного «бога истории», что в данном случае тождественно отрицанию каких бы то ни было социальных рамок спасения (соответствующие высказывания Баттерфилда мы уже приводили). Замкнутым, имеющим «цель в себе», оказывается процесс сугубо индивидуального общения человека с богом (и только с ним). При этом само содержание этого «индивидуального» при ближайшем рассмотрении оказывается вполне отрицательным: это отрицание социального, временного, исторического, отрицание, лишенное своего противовеса в утверждении какого-то конкретного индивидуального и потому повисающее в воздухе. Но это уже другая проблема — вырождение религиозного индивидуализма.

В призме религиозной идеологии поведение человека приобретает смысл, лишь поскольку оно включено в культовую систему, т. е. опять-таки поскольку оно «замкнуто», сведено к самодовлеющей антропоморфной схеме. Человеческие поступки, их условия и их результаты трактуются здесь под углом зрения «ответственности» перед божеством (личным или безличным), «исполнения» и «нарушения» священной обязанности (необходимости), «воздаяния» и «возмездия» и т. д.

Можно отметить три типа подобной трактовки поведения человека.

1. Провозглашается существование заведомо данной, восходящей к «незапамятным временам» и постольку не подлежащей переменам последовательности действий, которую человек продолжает своей жизнью.

Наиболее простой и, так сказать, цельный вариант такого типа содержит буддийская концепция кармы (не связанная с представлениями о личном божестве, божественной воле, добре и зле). Согласно идее кармы, любой поступок человека является необходимым следствием всей мировой связи и всех поступков данного лица в бесконечных его предыдущих воплощениях. Здесь цепь человеческих дел смыкается с божественным абсолютom в бесконечности, а значит отдельные поступки никак не изменяют принятого порядка.

2. Иной вариант религиозной трактовки человеческой участи мы встречаем в политеистических системах, например, эллинской и особенно в зороастрийском

²⁷⁹ Там же, стр. 91.

дуализме. Гомеровская мифология истолковывает любые противоречия человеческого поведения соперничеством между богами²⁸⁰. В зороастрийской религии ясно противопоставлены друг другу доброе и злое начало (Ормузд и Ариман), определяющие поступки людей.

3. Возможность выбора способа поведения приписывается человеку («свобода воли»). Эта установка связана с общим тезисом монотеистических религий, приписывающих божеству всеблагость и абсолютность; отсюда и представление о злой воле, гордыне, греховности человека как носителя зла²⁸¹. Собственно говоря, именно здесь возникает пресловутая богословско-философская проблема соотношения «предопределения» и «свободы воли», породившая нескончаемые варианты трактовок и нескончаемые дискуссии (например, в христианстве — от пелагианства в V в. до кальвинизма в XVI о. и новейшего протестантизма).

В рамках замкнутой системы, которую строит религиозное сознание, иерархия форм общественно необходимой деятельности человека разлагается на противостоящие друг другу полюсы «свободы» и «предопределения». Отсюда и исходят абстрактно-философские, бесплодные постановки этой проблемы: предпринимается попытка как бы одновременно взглянуть на них с двух противоположных направлений — от субъекта к объекту и наоборот.

Излагая «православную» трактовку соотношения предопределения и свободы воли — нечто вроде полупелагианства,— известный религиозный философ Вл. Соловьев признавал, что это не более как «догматическое решение вопроса» (т. е. толкование соответствующих решений вселенских соборов), которое никак не проясняет решения «философского»²⁸². Это признание избавляет нас от необходимости демонстрировать несостоятельность таких «решений».

Ни одна, самая «абсолютная» концепция божественного предопределения, если принимать в расчет ее массовое значение, а не отшельническую и т. п. «экзотику» не считает все человеческие действия и помыслы предзаданными, предначертанными. В

²⁸⁰ См. чрезвычайно интересные соображения В. Н. Ярмо об изменении понимания ответственности при переходе от «Илиады» к «Одиссее» в его статьях: «Вина и ответственность в гомеровском мире» («Вестник древней истории», 1962, № 2); «Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека» («Вестник древней истории», 1963, № 2).

²⁸¹ Это, конечно, не взаимоисключающие типы религиозных трактовок человеческой жизни. В зороастризме уже есть идея о выборе человеком влияний Ормузда и Аримана; в христианстве до последнего времени живет идея «антибога» — дьявола и т. д. Можно сказать, что каждый последующий из отмеченных выше трех типов содержит нечто новое как добавление к тому, что он наследует от предыдущих.

любых вариантах таких концепций мы встречаем представление о каких-то ценных (предзаданных) рамках, в которых движется «обычная» человеческая деятельность и которыми ограничены возможности человеческого «выбора», «степень свободы», «ответственности». Характер этих «священных рамок» жизни позволяет судить о типе культовой организованности общественной системы.

Очевидно, например, что индийская концепция кармы стимулирует предельно пассивное отношение к действительности, ее вполне «логическим» завершением выступает требование отказа от желаний как средства преодоления несчастий. Но это — если, разумеется, брать массовое значение такой концепции,— не предполагает отказа от напряженного труда, от соблюдения государственных повинностей и т. д. Дело лишь в том, что вся эта многообразная, порой изобретательная борьба за жизнь из поколения в поколение должна была разворачиваться в одних и тех же рамках установившихся форм общения.

В «литературных» (утративших культовое значение); вариантах концепции предопределения мы встречаем логичное выделение в хаосе действительности каких-то «священных рамок», в которые оказываются влитыми любые варианты «свободной» деятельности человека и которых нельзя избежать никакими ухищрениями. Так не могут избежать зловещего предначертания судьбы Эдип и «вещий Олег». Обе легенды утверждают неизбежность не каждого шага героев, как будто вполне свободных в выборе конкретных действий, а лишь узловых, конечных, «абсолютных» точек жизненного пути. Именно и этих точках (момент предсказания и исполнения его) и совершается смыкание реального мира с мифологическим.

Место, которое приписывается таким «точкам» культового значения в -реальной действительности, неодинаково в различных религиозных системах.

Как известно, избрание человека богом считается предопределенным и в исламе, и в кальвинизме, причем в обоих случаях перед нами явно «активные» разновидности фатализма. Но Коран, продолжая традицию «племенных» культов, включает в предмет священного предопределения земную и политическую судьбу правоверного, требование покорности пророку, священной войны, с неверными. Здесь активный фатализм направляется в русло традиционных форм деятельности, хозяйствования, покорности.

²⁸² См. Вл. Соловьев. Предопределение. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. 49. СПб., 1898, стр. 15—16.

Близки к этому типу фаталистические концепции средневековых хилиастов или революционных пуритан XVII в. с той, однако, существенной разницей, что у них в роли «традиционных», «священных», подкрепленных библейскими авторитетами форм деятельности оказывалась, например, борьба с монархией²⁸³. Яростными приверженцами такого толкования предопределения были, например, английские индепенденты и пуритане. Кромвель утверждал не раз, что он исполняет божественное предназначение. Слепая уверенность в правоте избранного пути придавала энергию нескольким поколениям буржуазных революционеров. «Только тот пойдет далеко, кто не знает, куда он идет»,— говорил Кромвель²⁸⁴, и он не ошибался: ни его солдаты, ни позднейшие герои буржуазных революций не показали бы и ничтожной доли самоотверженности и стойкости, если бы знали, какими в действительности окажутся плоды их подвигов.

Впрочем, более серьезное влияние оказали иные формы приложения кальвиновской догмы предопределения, которая, по словам Энгельса, «отвечала требованиям самой смелой части тогдашней буржуазии»²⁸⁵. В устах В. Франклина, например, она приобретала вид энергичнейшей проповеди частного предпринимательства.

Главное же историческое значение кальвиновской концепции предопределения, далеко не полностью осознанное ее первыми проповедниками, состояло в стремлении вынести «точки культового значения» вообще за рамки реальной жизни. Бизнес больше нуждался в освобождении от религиозной или моральной традиционно-идеологической опеки, чем в соответствующей идеологической санкции: чем шире развивалась система частного предпринимательства, тем яснее становилось, что она создает собственные стимулы, мерил, санкции, не требующие мифологических восполнений. Кальвинизм явился поэтому не столько средством религиозного освящения буржуазного переворота и буржуазного предпринимательства сколько — по крайней мере, в тенденции — средством секуляризации жизни буржуазного общества, ее избавления от религиозного влияния. Священные рамки жизни оказывались фактически сугубо формальными, сведенными к ритуалистическому оформлению брака, смерти, воскресного отдыха и т.

²⁸³ Недавний пример подобного перетолкования традиций — йеменский переворот 1962 г., ликвидировавший теократию эмира со ссылкой на помощь Аллаха.

²⁸⁴ См. Ф. Капелюш. Религия раннего капитализма. М., Изд-во «Безбожник», 1931, стр. 66.

²⁸⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 22, стр. 308.

д. Главным содержанием и смыслом жизни буржуазная действительность делает то, что лежит между этими точками, т. е. повседневный практический процесс жизни.