

СУДЬБЫ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Социальные факторы секуляризации

В этой главе мы обратимся к рассмотрению современных процессов развития, изменения, вырождения, упадка религии как социального явления. Здесь в нашем распоряжении имеется, на первый взгляд, исключительно богатый и красноречивый материал как в виде признаний самих церковных авторитетов, различных «властителей дум» буржуазного общества, так и в виде данных соответствующих социологических исследований. «Общий глас» практически всех авторов, рассматривавших за последние годы этот материал, сводится к констатации прогрессирующего упадка общественного значения культовых систем, самоотстранения человека от каких бы то ни было «священных» ценностей, высвобождения различных сфер общественной жизни и общественного сознания от культовых связей.

В религиозоведческой литературе весь этот процесс (или совокупность процессов) обычно получает самое общее обозначение в термине «секуляризация», который имеет весьма широкое распространение, но не имеет сколько-нибудь строгих определений. Последнее обстоятельство связано с отсутствием цельного научного подхода к анализу соответствующих явлений. Впрочем, как раз широта термина «секуляризация» в данном случае удобна для нашего рассмотрения проблемы, поскольку это дает формальную возможность сопоставить процессы, происходящие на различных социальных уровнях, в разных странах и общественных системах при неодинаковом участии политических факторов, сознательности, с неодинаковой основательностью и глубиной. Оперировать в столь широком значении с понятиями «преодоления», «угасания» религии и т. п. было бы значительно труднее.

В качестве удобного исходного момента рассмотрения еще раз возьмем старую, но не потерявшую еще полностью своего влияния, рационалистическую концепцию XVII—XVIII вв. (восходящую к античному свободомыслию). «Если незнание природы дало начало богам,— писал Гольбах,— то познание ее должно уничтожить их. Вместе с ростом просвещения человека растут его силы и его средства; науки, искусства, ремесла несут ему свою помощь; опыт делает его более уверенным, помогая ему оказывать сопротивление многим явлениям, перестающим пугать его, лишь только он познал их. Одним словом людские страхи рассеиваются соответственно степени

просвещения людей. Просвещенный человек перестает быть суеверным»²⁸⁶. Это типичное и классически четкое выражение интересующей нас позиции. Отметим два ее момента.

1. Речь идет прежде всего о «знании», которое торжествует над «незнанием». Религия ассоциируется с ложным знанием. Пороки этой ассоциации мы уже разбирали.

2. Проблема секуляризации, освобождения от религии сводится к избавлению человека от некоего внешнего груза, устранению внешних препятствий для деятельности «естественного» разума, «естественной» морали и т. д. При этом предполагается существование «готового» «естественно-атеистического» человека под религиозной оболочкой. Отсюда вытекало, между прочим, что секуляризация является сугубо «отрицательным» процессом освобождения человека («свобода от» чего-либо, а не «свобода для» чего-либо), чисто разрушительной задачей²⁸⁷.

Подчеркнем вновь, что нас в данном случае интересует в приведенной фразе Гольбаха не отсутствие ссылок на социальные, классовые моменты, а прежде всего сам строй мысли, который воплощен в ней. Он находит свое непосредственное современное продолжение в упрощении проблемы воздействия науки на религию.

Очевидно, что секуляризация связана с научным прогрессом нашего времени. То обстоятельство, что упадок религиозности наблюдается повсеместно в развитых капиталистических странах при упорном сопротивлении церкви, поддерживающего ее государства и т. д., представляется подтверждением роли науки, техники, образования в потере религией своего общественного веса.

Наблюдаемая параллельность процессов секуляризации и научно-технической революции еще не определяет характера причинных связей между ними: остается открытым вопрос о том, как осуществляется воздействие научных открытий на религиозность, в какой мере упадок религиозности влияет на распространение научных взглядов (и способов мышления), наконец, от каких третьих процессов зависят оба названных.

О прямом разрушительном воздействии научной мысли на религиозность людей мы с известным основанием можем говорить постольку, поскольку определенные открытия дают новую физическую картину мира, отрицающую взгляды, освященные

²⁸⁶ «Французские просветители XVIII в. о религии». Госполитиздат, 1960, стр. 677—678.

²⁸⁷ С этим, между прочим, связана довольно прочно укоренившаяся установка на рассмотрение прежде всего факторов, мешающих секуляризации («причины живучести» религиозных представлений и т. п.), предполагающая «естественным» сам ее ход.

религиозным авторитетом (гелиоцентризм против геоцентризма, астрономическое и геологическое время против библейской хронологии и т. д.), или естественное объяснение «чудесных» феноменов (спор о природе окаменелостей, психотерапии и т. д.).

Примеры подобных непосредственных столкновении научной мысли с религиозными авторитетами общеизвестны. Именно эту сторону дела видели и выпячивали старый атеизм и рационализм и шедший в их фарватере естественнонаучный атеизм прошлого века. С представлениями о вытеснении «ложного знания» «истинным» тесно связана идея о том, что научное решение «мировых загадок» призвано вытеснить религию из человеческого сознания (правда, известное исключение иногда делалось для морального сознания). Этот образ мышления со всей наглядностью виден у Эрнста Геккеля в «Мировых загадках»²⁸⁸ и в значительной мере характерен для «духа естествознания» в прошлом веке.

Как известно, научная революция XX в. существенно изменила представление о способах решения «мировой загадок». Современное научное мышление включило в свой состав признание бесконечной, не исчерпываемой никаким данным способом описания, сложности и многообразия действительности. В этом, кстати, один из важнейших показателей разрыва научного мышления с антропоморфными «замкнутыми» моделями мира и познания, являющимися наследством примитивных форм культуры. Одно из основных методологических достижений современной науки — умение не только «смотреть в глаза неизвестности», но и оперировать с характеристиками этой «неизвестности» (бесконечные величины, случайные процессы, принцип дополнительности и т. д.).

Выявление этой черты современного научного знания широко используется в религиозной апологетике как формальный повод для заявлений в том духе, что неисчерпаемость природы означает сохранение «места для творца». Эта нота резко выражена в «историческом» (по слову Ф. Франка) утверждении А. Эддингтона: «Вероятно, можно сказать, что заключение, которое можно вывести из этих аргументов, взятых из современной науки, таково, что религия впервые стала возможной для разумного ученого около 1927 года»²⁸⁹. Или у А. Эйнштейна: «Конечно,

²⁸⁸ «Число мировых загадок непрестанно уменьшалось в течение Девятнадцатого века, и в конце концов они свелись... к проблеме субстанции» (Эрнст. Г е к к е л ь. Мировые загадки. М., ГАИЗ 1935, стр. 409).

²⁸⁹ См. Филипп Франк. Философия науки. ИЛ, 1960, стр. 386.

учение о личном боге, вмешивающемся в естественные события, наука никогда не сможет опровергнуть в подлинном смысле, ибо это учение всегда найдет убежище в тех областях, где научное знание еще не может утверждаться»²⁹⁰. Эта же нота звучит в известном рассуждении Пия XII о том, что бог «ждет нас за каждой дверью», открываемой наукой²⁹¹ и т. д.

Вся подобная схема рассуждений на деле сводится к передвижению представлений о боге и священном в область недостижимого и неведомого. Будучи последовательно проведена, такая точка зрения представляется самоубийственной и для теологии, и для массовой религиозности.

Большого внимания, однако, заслуживает другое соображение, которое обычно выдвигается вместе с упомянутым выше — о разноплановости научного мышления и культовой системы, которые лишь эпизодически могут непосредственно перекрещиваться друг с другом. Мы уже обсуждали вопрос о месте «натуртеологических» взглядов в религиозной системе. Несомненно, что теоретико-познавательные задачи действительно не составляют центра религиозной системы. Никакое конкретное открытие, никакой научный факт не дают непосредственного опровержения какой бы то ни было религиозной системы как таковой. Всякое изменение в понимании природных явлений или даже всей картины мира или каких-либо моментов «священной» истории может быть истолковано как изменение в понимании конкретных путей осуществления божественной воли и т. п. Причем, вообще говоря, переосмысление тех или иных моментов «религиозной натурфилософии» не является каким-либо новшеством современного фидеизма: как мы уже отметили, это один из моментов развития всякой культовой системы, состоящий в том, что происходит как бы наложение новых «слоев» культовых значений на нижележащие.

Гегель писал, что нет такого нового явления, которое нельзя было бы как-нибудь подогнать под старые представления. История религиозной и религиозно-философской идеологии последнего времени наглядно показывает нам, сколь справедливо это замечание. Вряд ли можно найти такое открытие в современной науке, которое не попыталась бы «присвоить» себе какая-либо теологическая школа или которое — вопреки всякому здравому смыслу — не сочеталось бы с религиозными воззрениями в сознании каких-то групп людей и в каких-то разновидностях массового сознания.

²⁹⁰ А. Einstein. Aus meinem späteren Jahron. Stuttgart, 1952, S. 33.

Весьма наглядно выступающее в современном буржуазном обществе многообразие вариантов существования и оправдания культа дает нам бесчисленные примеры подобных okazji, скажем, в лице ученых теологов, верующих ученых, набожных интеллигентов и мистически настроенных операторов ракетных установок²⁹².

Эту ситуацию нельзя теоретически преодолеть так, как это пытался делать старый и «старомодный» (по удачному выражению А. Робертсона) рационализм, а именно: логическим опровержением каждого следующего шага религиозной апологетики. Такая установка с неизбежностью заводит в «дурную бесконечность», где всякому действию тезиса находится «равное и противоположное ему по направлению» действие антитезиса. (Можно указать и на «вечные» мотивы в теологических «антитезисах»; таковы, например, универсально применяемые ссылки на непостижимость действий божества или напротив, на божественный характер самого человеческого познания и т. п.).

Но не следует забывать, что эта «дурная бесконечность» — не более, как воображаемая ситуация, а точнее,— искусственный продукт узкорационалистического представления о религии и ее опровержении. Достаточно перейти от суммарного «фидеиста вообще», который оказывается совершенно непотопляемым в море абстрактно-рационалистических доводов (поскольку он абсолютно не ограничен в выборе средств интерпретации науки «протаскивания» религии), к какой-либо реально, массово действующей (и постольку определенной, ограниченной, скованной рамками традиций и пр.) культовой системе, как положение совершенно меняется: становятся видны «внутренние границы» любой системы религиозной апологетики. Переход от вневременной структуры к конкретно-историческим формам ее существования по существу, как мы уже говорили, предполагает переход к иному плану рассмотрения проблемы, от абстрактного «религиозного языка» к общественно значимым формам его действия в качестве средства общения (коммуникации), иначе говоря, к религии как социальному явлению.

Добавим к сказанному, что, ограничившись изображением связи науки с религией в (плане «борьбы истинного и ложного знания», старомодный рационализм в неумении останавливается перед фактами массовой религиозности в передовых и культурных

²⁹¹ «A treasury of catholic thinking». New York, 1953, p. 8—9.

²⁹² Широкоую известность получила молитва, сочиненная и записанная на магнитофон космонавтом Г. Купером во время его полета (май 1963): «Отец, мы благодарим тебя за то, что ты позволил мне совершить этот полет... и увидеть все те удивительные вещи, которые ты создал» и т. д. («The New York Times», 22. V 1963).

странах. (Два столетия тому назад Дидро писал, что если человеческий разум не будет остановлен в своем движении, то через пятьдесят лет религии исчезнут с лица земли...) Но если быть последовательным, придется признать, что в таком плане нельзя объяснить и нынешнее падение доверия к религии: ведь оно происходит как раз в то время, когда становится все более ясно, что самые крупные достижения науки свидетельствуют о неисчерпаемости секретов природы и что самые сенсационные технические достижения иногда оказываются побочными продуктами гонки вооружений и средствами ее усиления. Здесь перед нами не «крах науки», но крушение либерально-«рационалистических» (и идеалистических) иллюзий в науке.

Когда мы переходим к рассмотрению сегодняшнего соотношения научного знания и религиозных систем в социальном плане, это значит, что нас интересуют не просто сопоставления тезисов и антитезисов на бумажном листе философской абстракции, но то, каким образом они существуют и взаимодействуют в сознании и деятельности масс, в общественной практике и через ее посредство. Деятельность общественной системы как целого — это тот «посредник», та «среда», в которой взаимодействуют наука и религия, более того, это «субстрат» всего их (взаимодействия). Можно и должно противопоставлять друг другу научное и религиозное мировоззрения. Их борьбу можно проследить в истории философии, нередко в противоречиях теоретических конструкций одного и того же мыслителя. Но в данном случае, поскольку нас интересует анализ социальной стороны вопроса, борьба мировоззрений выступает не как противопоставление философских концепций, а как противопоставление типов управления в социальной системе.

Создается, правда, впечатление, что высказанному положению противоречат имеющиеся в нашем распоряжении свидетельства о том, как объясняли свой отход от религии многие люди науки.

Наиболее известны автобиографические высказывания Дарвина. В период учения у него «не было... ни малейшего сомнения в точной и буквальной истинности каждого слова Библии». «Меня совершенно не поражало, насколько нелогично говорить, что я верю" в то, чего я не могу понять и что фактически [вообще] не поддается пониманию»²⁹³. В период плавания на «Бигле» под влиянием размышлений о содержании Библии, сравнения различных вероучений, а также критического рассмотрения доказательств бытия божия ученый, по его словам, пришел к отрицанию

²⁹³ Чарлз Дарвин. Сочинения, т. 9 Изд-во АН СССР, 1959, стр. 189.

всей христианской догматики. «Так понемногу закрадывалась в мою душу неверие, и в конце концов я стал совершенно неверующим»²⁹⁴. Это откровенный и исключительно интересный рассказ ученого о своем пути к неверию (или, точнее, об осознании им этого пути). Здесь перед нами пример осознанного, аргументированного, логически обоснованного отрицания религии. И отнюдь не случайно (по отношению к принятой схеме рассуждений) к этому неверию примешана толика агностицизма: «Тайна начала всех вещей неразрешима для нас, и что касается меня, то я должен удовольствоваться тем, что остаюсь Агностиком»²⁹⁵.

Если доказанный теизм в лучшем случае оказывается деизмом, то обоснованный «чисто» естественнонаучным путем атеизм почти столь же неизбежно получает агностический оттенок; в той или иной мере, он свойствен многим мыслителям Просвещения и естественнонаучному материализму XIX — XX вв. (например, Э. Геккелю и др.).

Рассказ И. П. Павлова о его пути к неверию по своей схеме практически совпадает с дарвиновским: «Я ведь сын священника, вырос в религиозной среде, однако когда я в 15—16 лет стал читать разные книги и встретился с этим вопросом, я переделался». «В 14—15 лет я прочел Чернышевского и был поражен реальностью и силой мыслей, и я в три дня переделался»²⁹⁶.

А. Эйнштейн в своей автобиографии рассказывал о том, как «резко окончилась» в двенадцатилетнем возрасте его глубокая детская религиозность: «Читая популярно-научные книги, я скоро пришел к убеждению, что в большинстве своем рассказы Библии не могут быть истинными. Следствием было поистине фанатическое свободомыслие...»²⁹⁷.

Такого рода свидетельства исключительно ценны во многих отношениях: они ясно выражают факт разрыва крупнейших деятелей науки последнего столетия с рутинными религиозными воззрениями на мир, а также — что не менее важно — способ их осознания этого факта. Возникают, однако, вопросы о том, в какой мере можно судить о таких поступках по их осознанию, а также о том, сколь характерен для массового процесса секуляризации именно тот путь отхода от «религии, по которому шли «великие мира науки».

²⁹⁴ Чарлз Дарвин. Сочинения, т. 9, стр. 205; ср. также стр. 206—210.

²⁹⁵ Там же, стр. 209.

²⁹⁶ «Павловские клинические среды», т. III. М.—Л., Изд-Я АН СССР, 1957, стр. 360; т. I, 1954, стр. 533.

²⁹⁷ «Albert Einstein — philosopher-scientist», 1959, vol. I, p. 3-5.

Очевидно, прежде всего, что открытие Ньютоном закона всемирного тяготения противоречило библейскому взгляду на мироздание не в меньшей мере, чем открытие естественного отбора Дарвином. Механика Архимеда и логика Аристотеля, астрономия Птолемея бесспорно не укладывались в рамки мифологической картины мира. Почему же в одних случаях, а точнее, в одних исторических условиях научные открытия не выступали в роли разрушителей традиционных верований — в том числе у их творцов, а в других случаях оказывались средоточием широкой и порой острой мировоззренческой борьбы? Решение этого вопроса дает нам лишь обращение к той общественной «почве», на которую падает «посев научный», к тому «духу эпохи», который придает социальный «вес» определенным явлениям в науке. Переходя от фигурального пояснения к более точной терминологии, нужно будет сказать, что здесь речь идет о включении данного явления в определенную систему социальных значений.

Учет этого обстоятельства лишает какой бы то ни было загадочности так называемую проблему религиозности ученых, которую нельзя разрешить прямым сопоставлением научной деятельности и религиозности данного индивида и которую постоянно используют в своих интересах апологеты фидеизма. Обращение Бутлерова к спиритизму столь же мало можно «вывести» из его химических занятий, как и ортодоксию Менделеева из периодической системы или политический консерватизм какого-либо члена Королевского общества из его научных взглядов. Во всех случаях мы имеем дело не с конструированием мировоззрения (типа мышления) данным индивидом, а с восприятием им действующих в данной среде идеологических стандартов. Объяснению здесь подлежит в первую очередь характер таких общезначимых стандартов, их распространенность и т. п., а потом уже вероятность данного индивидуального выбора.

Прямое столкновение старых и новых взглядов может играть важную и решающую роль в таком выборе, особенно если речь идет о человеке «цеха ученых», живущем в атмосфере науки и привыкшем видеть научные (рациональные) мотивы собственных рассуждений. Здесь опять-таки нельзя не учитывать «дух» среды и эпохи.

Переносить эту схему на поведение (и на самосознание) масс было бы неправомерно. Многочисленные социально-психологические исследования последних лет показали, что среди мотивов разрыва с религией, указанных различными информаторами, самостоятельное взвешивание научной аргументации занимает второстепенное место, и это весьма показательно (если учесть размах научно-просветительной пропаганды). Но при всех условиях подобные сведения о характере осознания людьми процессов собственного «духовного» развития в лучшем случае

могут играть вспомогательную роль при объяснении этих процессов. Именно то обстоятельство, что изменения в структуре общественного сознания, в структуре форм общения людей происходят помимо их индивидуальных желаний и стремлений и лишь отчасти осознаются в обычных условиях (вне специальной ситуации эксперимента), делает возможным научный подход к анализу этих изменений.

Обращение к «массовому» (или «массовидному») сознанию прежде всего приводит к выводу о том, что наука непосредственно никогда не занимает в нем доминирующих позиций. Характер современной науки делает «физически» невозможным (слишком велик информационный объем) непосредственное овладение индивидом всей суммой научных знаний. Если не учитывать школьно-популярных изложений начатков наук, а также иногда знаний в какой-либо сравнительно узкой области, в которой может специализироваться данный индивид, он имеет дело с богатствами науки лишь в их «овеществленной», «общественной» форме, т.е. в виде соответствующих технических и отчасти социальных структур (организация производства и т. д.) и то в достаточно ограниченной мере. Ведь представляется очевидным, что жизненные отношения человека лишь в сравнительно небольшой степени могут опираться на освоенные им лично знания. Это объясняется, между прочим, и тем простым обстоятельством, что в индивидуальном сознании все многообразие социальных отношений и значений не усматривается.

Эти бесспорные положения дают целому ряду буржуазных социологов и философов повод для сетований — а то и для злорадства — в связи с «крушением надежд» на науку, «иррационализацией» общественной жизни и т. д. «Современный ученый с необходимостью попадает в рамки культа непонятливости,— утверждает Р. Мертон.— Это результат растущего разрыва между учеными и публикой. Рядовой человек должен принимать на веру рекламируемые утверждения об относительности или квантах или других эзотерических предметах. Это он с готовностью делает, поскольку его постоянно убеждают, что технические достижения, от которых, как предполагается, он получает пользу, в конечном счете исходят из этих исследований». По мнению Мертона, сложившаяся в умах масс привычка тесно связывать научность с непонятностью широко используется проповедниками тоталитарных социальных доктрин²⁹⁸. Рассуждая аналогичным образом, Ясперс утверждал, что наука стала «аристократическим занятием» цеха ученых.

²⁹⁸ «Sociology of science». Glencoe, 1962, p. 25—26.

Такого рода суждения, повторяющиеся в различных вариантах, нередко служат для того, чтобы косвенно оправдывать — если не прямо проповедовать — необходимость сохранения религиозных «регуляторов» человеческой деятельности. Тем более важно для нас отметить, что все здание аргументации по поводу «растущей иррациональности» жизни построено по крайней мере на двух принципиально неверных посылах: во-первых, общественное значение науки сводится здесь к ее месту в индивидуальном сознании; во-вторых, анализ реально происходящего процесса подменяется сравнением рационалистических иллюзий относительно будущего с нынешней реальностью. Так возникает общая ложная перспектива.

Между тем нельзя не различать, как являет себя наука отдельно взятому — любознательному или нет — индивиду, и как она действует в обществе. Ее общественное значение измеряется не тем, насколько глубоко знает научные положения и методы отдельный индивид или даже вся масса таких индивидов, а тем, какова роль научных, объективных способов хранения и переработки социальной информации по сравнению с донаучными, «традиционными». Тело современной науки — это не только технические устройства, в которых воплощены определенные научные открытия, но и те формы общественной деятельности, которые делают возможным и необходимым само существование системы научного знания.

Факторы, которые обуславливают секуляризацию общества, нельзя искать в каких-либо изменениях структуры индивидуального сознания. Лишь объяснив изменения в структуре деятельности общественного сознания, в формах общения людей или — в более общей форме — в типах регуляции социальной жизни, мы получим возможность определить и общий характер перестройки индивидуального сознания, притом перестройки, осуществляющейся, как правило, вне сознательного контроля индивидов и нередко даже вопреки их собственному сопротивлению (не говоря уже о сопротивлении реакционных социальных институтов).

Это изменение типа социальной регуляции в конечном счете восходит своими истоками к периоду промышленного переворота и Просвещения, с которого берет начало процесс замены рутинных форм производства современными, предполагающими существование науки как системы (или систем) «объектного» знания и как особой сферы общественного разделения труда; с этим, как мы уже

отмечали, связано изменение в типах передачи культуры и в типах освоения индивидом культуры общества²⁹⁹.

Те новые и особенные структуры общества по сравнению со всеми предшествующими периодами человеческой истории, которые принес сюда с собой социальный процесс со времени промышленного переворота, можно свести к следующим четырем.

1. Возникновение особой «технологической» системы, выступающей в качестве посредника между «человеком» и «внешним миром», системы, которая является человеческой и в то же время обособленной от человека. Это можно пояснить следующим образом. Человек всегда окружен искусственной «сферой» в виде вещественных (орудия, предметы быта) и нормативных (обычаи, нормы поведения) элементов, которые имеют то общее, что они возникли в человеческом обществе. Никаким внутренним единством (системностью) эта «сфера» не обладает; орудия труда служат своего рода «продолжением» членов человеческого тела, а социальные нормы, обычаи, закосневшие производственные навыки — как бы «продолжение» внешних норм (т. е. заданных природой ограничений) функционирования общества. Для общества «внешней» природной необходимостью выступает не вся вообще масса природных явлений, а лишь та их часть, которая входит в систему человеческой деятельности в качестве ее «внешнего» члена: допустим, не закономерности движения спутников Юпитера, а обязательные нормы поведения (как мы уже говорили, включающие и социальную, и природную необходимость). С этим связана сакрализация социальных норм в культовых системах.

Современное производство и весь современный образ жизни вносят в «культурную среду» принципиально новый элемент. Между «человеком» и «внешним миром» вклинивается и приобретает все более важное значение особая природа, созданная человеческими руками и человеческим разумом и в то же время являющаяся не простым их продолжением, а особой, внутренне организованной системой, полем активной деятельности рук и разума. С этой контролируемой сферой объективной реальности прежде всего имеет дело современное мышление.

²⁹⁹ Все эти явления можно охарактеризовать как информационную сторону промышленного переворота и его последствий; другую? («вещественную» или «энергетическую») сторону этого процесса составляют изменения в соотношении «живой» и механической энергии к общественному производству; экономическую же сторону — соотношение живого и накопленного труда и т. д.

2. Характерной формой выражения этого мышления выступает наука как система знаний о предмете человеческой деятельности (объективной реальности), отделенных от субъекта и процесса этой деятельности. Как мы уже видели, этими чертами научное мышление существенно отличается от «рутинного», примитивного. В современной науке опыт, знания, навыки, накопленные человечеством (культура), выступают в объективированном виде — как особая система (как особый объективный язык культуры), которая подлежит усвоению индивидуальным сознанием. Поэтому овладение культурой включает освоение научных методов и системы расчленения научных знаний. Это дает возможность не только для расширения социальной памяти, но и для сознательного усвоения (т. е. для моделирования индивидом) значительной части информационного богатства общества. Возможности разумной, сознательной деятельности людей невообразимо расширились не благодаря тому, что люди стали «умнее», но благодаря тому, что социальная информация приобрела иную структуру.

3. На первый план в деятельности общества выдвинулись новые общественные связи и структуры, сформировавшиеся и функционирующие на основе современного производства, не имеющие отношения к рутинным, не подвергавшиеся сакрализации. Социальная зависимость перестает выступать в форме личных связей, личного подчинения и проч., что было характерно, как отмечал Маркс, для всех докапиталистических эпох. При капитализме же развитие «вещной» зависимости приводит к тому, что даже личные отношения приобретают форму вещных, выступают представителями безликих общественных интересов, зависимостей, норм.

4. Характерную особенность социальных структур, которые получили распространение в современный период, составляет ярко выраженная их нестабильность: система не может воспроизводить себя, не «расширяя» это воспроизводство, не изменяя собственных параметров, не двигаясь ускоряющимися темпами к следующей стадии своей истории. Это составляет яркий контраст недвижимому укладу предшествующих эпох, из века в век способных к «простому» воспроизводству сложившейся системы отношений, привычек, вкусов, потребностей и т. п.

Одним из моментов всей этой перестройки социальной регуляции и является прогрессирующее падение значения «рутинных» ее элементов, в том числе — культовых.

Как мы уже видели, всякая религиозная система предполагает антропоморфную, замкнутую и благодаря этому «абсолютную» модель человеческого поведения.

Современные типы общения оказываются лишенными всех этих характеристик. В условиях «современных» форм жизни (производства и общения) управление общественной системой не требует обращения к абсолютным (т. е. бесконечно удаленным и в то же время антропоморфным) мотивам, стимулам, санкциям. Определенные конкретные, зримые области социальной деятельности выступают как саморегулирующиеся системы, включающие «управляющие устройства» в свой состав. Так, экономическая система капитализма включает в свой состав «устройства» (например, рыночные отношения), которые обеспечивают — в «нормальных» условиях — воспроизводство необходимых для ее функционирования норм, связей, элементов.

Другая сторона того же процесса — «деперсонализация» общественных отношений, ведущая к тому, что отношения между людьми выступают в качестве отношений пещей, социальных структур, должностей, денег и т. п. Человек функционирует в современном буржуазном образе жизни как представитель социального статуса, как элемент производительных сил, как представитель «аппарата», «массы» (людей, денег, отношений).

Все сказанное отнюдь не дает нам права непосредственно «вывести» современные судьбы данной конкретной культовой системы из общей тенденции развития «современных» форм общения.

Слово «современные» не случайно взято в кавычки в данном случае. Формы общения не существуют вне конкретных условий социально-экономического и исторического (например, национального) порядка.

«Современное производство» и «современные формы общения» — столь же абстрактные модели, как и «простые моменты труда». Смешивать ту или иную абстрактную схему с реальным процессом, конечно, нельзя (мы уже отмечали ошибку авторов, пытающихся «вывести» из простых моментов процесса труда формы первобытного сознания и религии). Но анализ подобных схем — в данном случае, «современных» и «рутинных» форм общения — может быть важен для понимания характера реальных, принципиально отличных друг от друга процессов разложения и упадка религиозных отношений в современном буржуазном обществе и при социализме, в странах и районах с различным прошлым и т. д. Именно для того, чтобы выявить конкретные исторические различия процесса секуляризации, полезно охарактеризовать некоторую общую тенденцию движения, его возможности и — что не менее важно — его противоречия. Это позволит нам позже поставить вопрос о том, как

реализуются или преодолеваются те или иные тенденции в различных конкретно-исторических условиях.

Одной из распространенных иллюзий старого рационализма является представление о том, что «место» религии может и должно быть занято наукой, мифологические воззрения на мир — вытеснены научными. («Функциональная школа» противопоставила этому представлению утверждение о незаменимости «места» религии в человеческой жизни.) Это представление связано с «гносеологическим» пониманием религии, о котором мы уже говорили, но неверно и в этом плане (допущение, что «истина» может занимать то же место, что и «заблуждение», невозможно, если речь о месте в познании). Нельзя считать, например, что изучение поверхности луны и посылка туда ракет пришли «на место» мифов о луне: ведь речь идет о «месте» в системе человеческой деятельности и сознания, а не о «месте» на лунной поверхности. Точно так же рациональные способы обработки почвы и защиты урожая не заняли «место» молитв о плодородии, а прогнозы погоды или анализ перспектив экономического развития не пришли на «место» суеверных гаданий о судьбе и счастье. (Здесь не только реальное общественное значение, но и формальный «предмет» деятельности совершенно иной: никакая наука не возьмется за предсказание «судьбы» личности или всех возможных перипетий истории).

Научное знание и рациональная технология вытесняют религию лишь опосредованно — вместе с рутинными, основанными на обычае и традиции, способами производства и соответствующими им формами культуры. (другой вопрос — это замена библейских и тому подобный взглядов на историю Земли или на историю древних евреев научно проверенными данными). Точнее говоря, над рутинными структурами производства и культуры надстраиваются «современные» структуры, которые свободны от культовых традиций, которые приобретают решающее значение в общественной жизни, все более распространяя свое воздействие на различные ее уголки, все более пронизывая экономические, политические, моральные и тому подобные отношения.

Другую сторону того же процесса составляет неумолимо прогрессирующая переоценка общественного влияния рутинных форм культуры, в том числе религиозных структур, которые оказываются низведенными в «низшие», «глубинные» этажи общественного сознания. При известных условиях, скажем, когда высшие, «современные» структуры общественной жизни оказываются почему-либо нарушенными, «рутинные» формы могут вновь всплывать на поверхность жизни

общества (так можно объяснить, например, оживление церковной жизни в ряде европейских стран сразу после второй мировой войны).

Рассматривая изменение общественного положения религии в капиталистической системе, Маркс отмечал «*перемещение* религии из государства в гражданское общество» как явление, сопутствующее «раздвоению человека на *публичного* и *частного* человека»³⁰⁰.

Здесь нам важно отметить постановку Марксом вопроса об изменении «места» религии в деятельности общества. Другая мысль, которая и явилась главной в приведенном отрывке, касается превращения «внешней», церковно-государственной религиозности общества во «внутреннюю», присущую экономической и правовой сферам жизни буржуазного общества. Последнее, по мысли Маркса, преодолевает религию наподобие того, как Лютер преодолевал церковность, добиваясь превращения попов и мирян за счет превращения мирян в попов³⁰¹. Ассимилируя своим экономическим и политическим «телом» дух провозглашавшихся христианством формального равенства, смирения, личной ответственности и т. д., буржуазное общество тем самым избавляется от необходимости иметь перед собой все эти принципы в мифологической форме. Это — одна из сторон процесса секуляризации этого общества.

Тот факт, что развитие современного производства и современных средств коммуникации, урбанизация и распространение науки влияют на упадок авторитета религии в обществе, едва ли не повсеместно признан даже в апологетической литературе. «В последние годы,— констатирует американский историк церкви Дж. Николе,— христиане в большей мере осознали широту пропасти между тоном индустриального Запада и всем, что можно назвать христианством»³⁰². Французский католический автор Ж. Тома признает смертельную угрозу религиозной вере, заключенную в трех принципах: 1) «принцип рациональности», который не оставляет места для веры в чудо; 2) подчинение жизни продуманному стремлению к успеху, отрицающее поиски глубокого ее смысла; 3) стремление жить будущим — «люди

³⁰⁰ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 393.

³⁰¹ См. там же, стр. 422—423.

³⁰² J. Nichols. History of Christianity. New York, 1956, p. 460.

индустриального мира не знают никакого прошлого; все двери открываются в будущее»³⁰³.

В подобных утверждениях — ссылки на них можно без труда умножить — несомненно выражены некоторые стороны реального процесса. Но в истолковании представителей экзистенциалистских течений в современной буржуазной философии (именно для них характерны утверждения типа приведенных выше) они связываются с ситуацией «кризиса человека», «крушения гуманизма»³⁰⁴. Здесь обычно выдвигаются на первый план такие моменты: 1) связь между упадком религии и ликвидацией непосредственных отношений человека к миру, «отчужденной человека от «натуры»; 2) утрата человеческой индивидуальности, «массификация» жизни как следствие или предпосылка секуляризации; 3) возможность сохранения и возрождения религии в условиях крушения «светского», «социального» и технологического гуманизма.

Рассмотрим подробнее, что стоит за муссированием подобных доводов.

Упадок общественного значения религии не является, разумеется, изолированным процессом, простым выбрасыванием лишнего элемента из цельной системы культуры; Этот процесс представляет собой одну из сторон глубокой перестройки всей структуры общественного сознания, изменения в формах общения людей, в формах передачи культуры во времени. В свою очередь эта перестройка предполагает выдвижение на первый план таких «посредников» между человеком и природой, человеком и обществом, человеком и историей, как объективированное знание и внутренне связанная система «технических» вещных отношений.

Следует ли из этого ликвидация непосредственного, «живого», эмоционального отношения человека к среде, к собственной судьбе?

Этот вопрос прежде всего касается связи судеб религии и искусства (и творчества вообще). Искусство, по определению Маркса, как и религия, является формой «духовно-практического» освоения мира человеком (в отличие от «теоретического освоения» при помощи науки). В искусстве и только в искусстве может человек непосредственно осваиваться с теми явлениями, которые не могут быть освоены

³⁰³ J. T o m a s. Die industrielle Welt und die Glaube.— «DokH mente», Koln, 1960, Hf. 2, S. 107.

³⁰⁴ «Теряя религию, человек потерял конкретную (т.я.и, с трансцендентной сферой бытия; он оказался свободным действовать С этим миром во всей его грубой объективности, но он оказался без-, домным в этом мире, не отвечавшем больше нуждам его духаИ (W. Barrett. The irrational man. New York, 1962, p. 20—21).

рассудочно, на объективном языке науки. Поэтому полон значения тезис, прозвучавший в наиболее гуманистических течениях Просвещения, о том, что именно искусство призвано в конечном счете «вытеснить» религию, занять ее место в сознании масс, что лишь свободная, творческая фантазия окажется противоядием фантазии рабской, принудительной.

Однако в действительности этого не произошло, поскольку дело идет о буржуазном обществе. Упадок общественной роли религии не знаменовал здесь какого-либо торжества массового творчества. Формы культуры, сложившиеся при капитализме, глубоко чужды именно творчеству масс, а так называемая массовая культура (воплощенная в телевидении, кино, прессе) оказывается пассивной, потребительной, убивающей творческую активность. Доминирующие в этих формах культуры средства массового духовного принуждения, шаблонизации вкусов и т. п. фактически принимают на себя соответствующие функции культовых систем — и постольку оказываются в состоянии уживаться и конкурировать с последними.

Вопрос о «массификации» общественной жизни возникает в религиозно-философской и религиозно-социологической литературе последних десятилетий как выражение реально и зримо происходящих в индустриальном капиталистическом обществе процессов. Современные формы производства и общения необходимо имеют дело не с отдельными личностями, а с массами, с процессами, в которых индивидуальные различия уже нивелированы в «среднестатистических» стандартах производительности, потребностей, вкусов, оценок и т. д. «Средний потребитель» представляет собой в нынешних условиях не только теоретическую конструкцию, но и реальное историческое явление. Массовое потребление, массовая культура означают на практике не что иное, как повсеместное распространение культурных стандартов.

Характеристика этого процесса в терминах экзистенциализма, как правило, сводится к выдвиганию тезиса об «отчуждении». По Ф. Паппенгейму, например, «отчуждение», почти забытое после Фихте и Гегеля, «теперь, примерно сто лет спустя, вновь вышло на первый план и стало почти лозунгом...»³⁰⁵. «Если «прогресс» был ключевым словом для большинства американцев,— «отчуждение» широко принято как ключевое слово и ключевая концепция для все большего количества интеллигентов и художников»³⁰⁶,— свидетельствует другой автор.

³⁰⁵ F. Pappenheim. The alienation of modern man. New York, 1959, p. 14.

³⁰⁶ J. W. Krutch. Reflections on the fifties,— «Saturday review», 2.1 1960.

В литературе (в том числе религиозно-апологетической), где так или иначе ставится вопрос об «отчуждении», нередко делаются ссылки на употребление этого термина Марксом, либо проводятся параллели между марксовым и христианским пониманием этого вопроса (например, у П. Тиллиха). О реальных явлениях современности, которые составляют основу выдвижения подобных проблем мы уже говорили. Все дело в интерпретации, получаемой этими явлениями в той системе, в которую они оказываются включенными в романтической концепции.

Эта интерпретация может быть сведена 1) к рассмотрению положения общества с позиций положения личности в обществе, 2) к оценке нынешнего положения личности под углом зрения иллюзий вчерашнего дня, 3) к принятию в качестве исходного пункта истории (и теории) некоего безгрешного, идеального состояния. Поместив идеал в начале истории (или перед входом в «современную эпоху», иначе говоря, в мифологическом времени), авторы подобных концепций вынуждены логикой дальнейших рассуждений приходить к выводам самого безрадостного и безперспективного свойства.

Обратимся вновь к той же проблеме «массификации общественной жизни и культуры. Если исходить из того, что этому процессу предшествовало некое царство неповторимых и гармонических индивидуальностей, он представляется безмерным падением и кошмаром. Но такое царство — сплошная иллюзия. Действительной предшественницей «массовой» универсально-пошлой культуры является, как известно, сословная, иерархическая, кастовая и тому подобная культура, в которой имеет значение не «личность» человека, а его происхождение, звание, каста. Если романтизм вообще мерит действительность иллюзией, то романтизм реакционный знает лишь мерку иллюзии вчерашнего дня.

Отказ от подобной мерки не означает научного или морального «оправдания» действительности: он расчищает путь для трезвого анализа объективных тенденций и возможностей развития общества, в том числе и возможностей сознательного социального действия. Именно этот путь указывает марксистское понимание жизни общества.

Отметим еще одну сторону в популярных ныне на Западе концепциях отчуждения — постановку вопроса о возрождении религии в качестве «реакции» на деперсонализацию и дегуманизацию реальной жизни. Мы встречаем эту постановку вопроса прежде всего в религиозной критике буржуазной действительности — у Н. Бердяева, К. Барта, В. Деманта, а отдельные ее стороны едва ли не в любом варианте

современной апологетики. По П. Тиллиху, человек, превращенный современной цивилизацией в «средство», необходимо должен искать религиозный выход из этого состояния: «Личность как таковая может сохранить себя только через частичное неучастие в объективирующей структуре технического общества. Но она может отойти от нее хотя бы частично, если имеется место, куда отойти. И этим местом является христианская новая реальность...»³⁰⁷

Здесь перед нами знакомая проблема: может ли религиозность порождаться недостатком (знания, жизненных средств, уверенности, человечности или чего-либо иного) как таковым? Мы вновь ставим ее в столь общем виде, ибо это действительно та же старая задача, общее решение которой было рассмотрено в предыдущих главах. Если люди помещают на небесах (в мифологическом мире) те ситуации, которых они не имеют на земле, то никак не следует, что само по себе отсутствие определенных благ порождает представления о мифологическом восполнении реальности. Для этого нужно, чтобы «отсутствие» выступало в качестве реальной потребности (необходимого условия деятельности), чтобы эта потребность могла быть удовлетворена иллюзией и т. д. Если же этих условий нет, если нет соответствующей ориентации общественного сознания,— не может действовать и мифологическое «восполнение».

Именно эту картину видим мы в современном буржуазном обществе. Крах рационалистических и гуманистических иллюзий, осознание бесчеловечности технической цивилизации порождают растерянность и пессимизм поиски религиозного или философски-мистического утешения — весь комплекс «несчастливого сознания» (выражение Гегеля) у определенной части интеллигенции и средних слоев, но, как правило, не у широких масс населения, а у самых обездоленных в социальном или культурном отношении. В то время как духовная элита этого общества мечется в поисках выхода из кризиса идеологии, масса его членов стремится к обладанию наличными благами цивилизации или к изменению условий их присвоения; она ищет выход в реальной деятельности, а не в обращении к ее мифологическому восполнению.

Но сами по себе подобные стремления еще не тождественны действительному устранению религиозных отношений из жизни масс. Реальное значение той или иной системы идеологических отношений лишь в малой степени характеризуется осознанием этих отношений отдельными людьми или даже всем их множеством. И здесь вопрос не в том, что думает о характере своего отношения к общественным

³⁰⁷ См. «Christian faith and social action». New York — London, 1953, p. 151.

ценностям и категориям господствующей идеологии отдельный индивид, но в его действительном положении. Поэтому благонамеренные прихожане могут оказаться носителями губительной для церкви тенденции секуляризации, а иные из шумных ниспровергателей господствующей религии (типа Ницше или Дюринга; вспомним также, что Маркс говорил о «теологическом» атеизме Б. Бауэра) могут играть роль провозвестников иных типов или вариантов культовых систем.

В современных процессах разложения, упадка, вытеснения религиозных систем из общественных отношений, происходящих в различных общественных условиях, находит яркое подтверждение приводившийся тезис Маркса о «практическом» характере разоблачения обществом своих религиозных иллюзий. Если разложение и упадок значения культовых систем в конечном счете оказывается обусловленным развитием общественных отношений, не нуждающихся в данном культовом «восполнении», то возрождение и активизация каких бы то ни было идеологических систем культового типа связаны либо с незрелостью таких отношений, либо с их разложением. Все «точки роста» религиозной активности в современном капиталистическом мире в конечном счете могут быть поставлены в связь с явлениями такого рода.

Разумеется, по своему общественному значению культовые облачения восходящих потоков (например, связанных с национальным возрождением в освободившихся от колониального ига странах) отличны от попыток реакционных движений возродить или обновить какие-нибудь отжившие культовые системы.

В условиях современного Востока мы сталкиваемся не только с попытками использования ислама, буддизма, некоторых форм христианства (и сектантства «смешанного» происхождения), но и с широким распространением «культа» национальных деятелей, мессианистских воззрений на роль и значение самих национальных движений, государств и т. д. Характер традиционных иллюзий патриархального крестьянства, подкрепленных влиянием «организованных» культов, создает удобную почву для развития такого рода явлений.

Анализ тенденций идейного развития в современных условиях позволяет сделать вполне определенный вывод о том, что общей, «генеральной тенденцией» этого процесса является преодоление культовых форм, секуляризация идеологии. Явления противоположного порядка неизбежно оказываются преходящими, частными моментами, «побочными» тенденциями, спутниками или продуктами неразвитых и преходящих общественных форм. Опыт современного исторического движения

показывает, что ни одна из «культовых» форм (традиционных, обновленных или «новых») не имеет в нем шансов на сколько-нибудь длительное существование.

Разложение религиозности в современном капиталистическом обществе

За последние годы эмпирические течения в социологии религии, равно как и учреждения, занимающиеся демографией, социальной и церковной статистикой, социальной психологией и смежными областями, собрали огромное количество самых разнообразных данных о положении религии в странах развитого капитализма. Нечего и говорить о том, что интерпретация этого материала составляет камень преткновения буржуазной социологии. А между тем социологический анализ состояния и судеб религиозности в капиталистических странах представляет теоретический интерес во многих отношениях.

Во-первых, ни одна общественная форма не рассмотрена эмпирико-социологически с такой скрупулезностью и в столь различных направлениях, как капитализм; это относится и к социологическому рассмотрению религии. "Здесь налицо оптимальные возможности для сопоставления многообразных и статистически надежных рядов данных, относящихся к религии и другим областям общественной жизни.

Во-вторых, формы существования и изменения религиозности, которые мы наблюдаем в социалистических странах, в значительной мере являются наследием, продолжением или повторением «буржуазных» культовых форм. Никаких «новых» и «специфических» религиозных форм, никаких «новых корней религии» в условиях социалистического развития не появилось и не могло появиться. Это особенно важно учитывать при рассмотрении процессов массового отхода от церкви, модернизации церковной деятельности и т. д.

В-третьих, анализ процессов и явления капиталистической действительности послужил исходным материалом для наиболее влиятельных сейчас концепций буржуазной социологии, а с другой стороны, именно анализ этой действительности служит в «Капитале» пробным камнем материалистического понимания истории.

Очевидно, что в данной связи нас интересует рассмотрение религиозности и секуляризации в буржуазном обществе не как момент описания положения этого общества, а как момент теоретического анализа религии как социального явления.

Прежде всего, попытаемся представить себе состояние того «арсенала» фактических данных, которые накоплены эмпирической социологией и на которые можно опереться при рассмотрении интересующей нас проблемы. Данные эти можно подразделить на две группы.

Одна из них включает «внешние», «объективно учитываемые» данные. К ним можно отнести данные о членстве в церковных общинах, о посещаемости месс, о размерах денежных средств церквей, о количестве религиозных изданий, о месте религиозной тематики в массовой прессе и т. д. К этой группе данных принадлежат также результаты анализа бюджета времени, учитывающего его расход на культовые нужды.

Другую группу составляют «внутренние», «субъективно учитываемые» данные, получаемые в результате разного рода массовых опросов, анкет, исследований общественного мнения и т. п. Они могут касаться осведомленности опрашиваемых в религиозных текстах, их доверия к определенным догматам, их оценки религии в собственной жизни и т. п.

Строго учитываемое членство в культовых общинах — характерная черта прежде всего замкнутых религиозных организаций (сектантского типа). В Англии, например, этот показатель непосредственно применим к «неконформистским церквям», в то время как влияние англиканства измеряется количеством причащающихся на пасху. (Доля последних в населении с 1900 г. уменьшилась с 6,5 до 4,5%.)³⁰⁸. Учет количества членов церквей имеет определенное значение и в тех странах, где церковная принадлежность населения связана с налоговым обложением (например, в ФРГ). По сведениям, которые приводил в докладе на IV Международном социологическом конгрессе в Вашингтоне Н. Грейнахер, из немецких католических и евангелических общин на протяжении сорока лет (1917—1958) ежегодно официально выходят десятки тысяч членов. За исключением периода 1946—1949 гг., а для евангелических церквей также 1933—1935 гг., во все эти годы наблюдается значительное превышение официальных уходов из церкви над возвратами или переходами из других церквей. Официальные потери католиков составили в 1958 г. 22 567 человек. Потери лютеран в 1957 г. составили 55 543 человека.

³⁰⁸ См. М. Argyle. Religious behavior. London, 1958, p. 27.

Как отмечает Грейнахер, заявления об официальном выходе из церковных общин являются лишь «крайним» выражением гораздо более массового процесса фактического отхода населения от церкви³⁰⁹.

Посещаемость месс служит основой религиозно-социологических исследований «французской» школы (Г. Ле Бра и его последователей в разных странах католицизма). Полученные ими результаты говорят о том, сколь невелик

^{23 14} во Франции, например, процент католиков, соблюдающий это непреложное требование церкви. При этом к «католикам» относят всех, над кем был совершен католический обряд крещения безотносительно к их фактическому отношению к религии. По словам Г. Ле Бра, из 40 миллионов французов 72% может быть отнесено к группе «сезонных конформистов», у которых религиозность выражается лишь в обрядах крещения, брака и похорон, иногда также и в конфирмации детей; это «люди, которые не идут в церковь, если только колокола звонят не по ним». К категории «регулярных прихожан», соблюдающих пасхальный обряд и иногда посещающих воскресные мессы, относится 16% населения. Но более 3% составляют «убежденные прихожане», церковный актив, исполняющий основные обрядовые требования. (Остальные 9% населения — не католики, т. е. инаковерующие и неверующие)³¹⁰. Не более 30% населения в среднем еженедельно посещают церкви. Невысоким оказывается процент религиозно активных католиков в ряде районов Италии, Испании, Латинской Америки. В США регулярно посещают мессы 25% католиков³¹¹.

Данные такого рода, относящиеся к деятельности индивидов, могут быть дополнены показателями, относящимися к деятельности социальных институтов. Таковы, например, сведения о месте религиозных вопросов в законодательстве, школьном образовании, газетно-журнальной тематике и т. д. В 1900 г. религиозная пресса занимала 5% общего тиража американских журналов, в 1930 г. — 1%, между тем как доля научной периодики возросла за те же годы с 1 до 4%³¹². Различные анализы содержания периодики в США и других странах (30—50-е годы) показали уменьшение

³⁰⁹ См. Norbert Greinacher. The development of applications to leave the church... Table 1 (б. м. [1962], mimeographed).

³¹⁰ G. L e Bras. Etudes de sociologie religieuse. Paris, 1955, t. 1, p. XV, p. 5. Позднее автор предлагал несколько уменьшить «крайние» группы в этом расчете.

³¹¹ W. H e r b e r g. Protestant Catholic-Jew. New York, 1956, p. 235.

³¹² См. P. Benson. Religion in the contemporary culture. New York, 1960, p. 566.

роли религиозных тем, сокращение количества статей, «благоприятных для церкви и традиционного христианства»³¹³.

Из показателей субъективного, социально-психологического типа отметим прежде всего значение дифференцированных данных об осознании опрашиваемыми своего отношения к различным сторонам религиозной жизни. Мы уже видели, что характер осознания людьми социальных процессов может служить более или менее надежным показателем в исследовании таких процессов лишь при определенных условиях. Одно из них — плодотворное выделение дифференциальных элементов в исследуемом предмете: важно найти такие переменные, которые более или менее одинаково понимаются всеми опрашиваемыми. Это может быть достигнуто либо при заведомом единомыслии (что практически исключено самими условиями массового исследования), либо при таком способе ведения исследования, который не создает «лабораторной» ситуации осознания.

Например, попытки в массовом исследовании выяснить общий вопрос об «отношении к религии» обычно сталкиваются с тем, что объект отношения и само отношение понимаются по-разному. Как правило, люди — за исключением профессиональных исследователей, или профессиональных проповедников, или критиков религии — редко осмысливают свое отношение к культовым традициям, ритуалу, преданиям и т. п. Создавая лабораторную «ситуацию осознания», исследователь заставляет опрашиваемого искусственно строить и решать конфликты, которые обычно не играют существенной роли в его деятельности, сталкивать осознанное с привычным и т. п. Это может быть полезным для развития практического мышления данного индивида, для расшатывания его догматизма или для осознания его неверия и т. п., но именно поэтому такой метод, разрушающий или деформирующий сам объект исследования («религиозность»), мало пригоден для характеристики этого объекта.

Такая деформация оказывается менее существенной, если в качестве выясняемых переменных выбираются более «простые» отношения, т. е. такие, формулировка которых не приводит в движение весь наличный у данного индивида механизм идеологического «контроля над мыслями» и уменьшает роль «лабораторной ситуации». Плодотворнее ставить перед опрашиваемыми такие узкие, простые вопросы, которые не вынуждали бы их импровизировать теории, не вызывали бы внутреннего

³¹³ См. М. А г г у л е. Указ, соч., стр. 32.

протеста³¹⁴. Поэтому анализ ответов на частные вопросы, относящиеся к содержанию религиозной догматики или культовых отношений, оказывается в принципе (не в каждом отдельном случае, конечно) более плодотворным, чем попытка выяснить анкетным путем влияние общих категорий «веры» и «неверия».

Характерным примером изучения конкретного показателя религиозности может служить выяснение вопроса о том, насколько знакомы с библейскими текстами протестанты в США. Так, по данным одного из опросов, хотя 75% взрослых американцев верят, что Библия исходит от бога, 53% из них не помнят ни одного из имен канонических авторов евангелий³¹⁵.

Известны данные международного опроса 1947 г., проводившегося в ряде стран (в процентах от числа опрошенных)³¹⁶.

Страна	Верят в существование	Верят в бессмертие
	бога	души
Бразилия	96	78
Австралия	95	63
Канада	95	78
США	94	68
Норвегия	84	71
Англия	84	49
Финляндия	83	69
Голландия	80	68
Швеция	80	49
Дания	80	55

³¹⁴ Разумеется, это относится не только к социально-психологическому изучению религиозности. В одной из недавних статей по орфоэпии подчеркивается тот факт, что люди и большинство не задумываются над тем, как они произносят то или иное слово. Будучи же специально спрошенными, они нередко заявляют, что произносят «правильно», в соответствии с правописанием, что невозможно. (См. А. Морозов. Заметки о языке.— «Нева», 1961 № 1). Подобным же образом в условиях определенной среды человек, крайне слабо связанный с религией и не думавший никогда об этом, на прямой вопрос уверенно отвечает, что он такой же христианин или мусульманин, «как все», «как нужно».

³¹⁵ W. Herberg. Указ, соч., стр. 14. По другим данным, хотя 83% американцев считают Библию откровением бога, 40% никогда ее не читало (из протестантов — 32%, из католиков — 58%). Сif-там же, стр. 236.

³¹⁶ См. H. Carriere. Psycho-sociologie de l'appartenance reli-gieuse. Rome, 1960, p. 236.

Более общий характер носят — и постольку создают «лабораторную ситуацию» — вопросы о таких «религиозных сущностях», как бытие божие. По В. Гербергу, 87% американцев «абсолютно уверены» в существовании бога, 10% — почти уверены (для американских католиков эти цифры составляют соответственно 92 и 7%, для евреев — 70 и 18%).

Такого рода «ножницы» показателей (имеющих, разумеется, лишь ориентировочное значение) служат весьма наглядной иллюстрацией неопределенности самого, казалось бы, «кардинального» понятия религии — понятия о божестве — в массовом религиозном сознании, его расхождение с тем, которого требует идеология основных течений христианства. По сведениям Л. Барнетта, «хотя в среднем 95% населения в США верит в бога, 75% не считает, что бог охраняет их или как-либо иначе затрагивает их дела, в то время как лишь 5% молятся о прощении грехов»³¹⁷. Если 73% американцев верят в загробную жизнь, то лишь 5% боятся адских мук³¹⁸.

Более подробную разработку вопросов, относящихся к характеристике «содержания» массовой религиозности мы наблюдаем в анкетах Французского института общественного мнения, проводимых среди молодежи 18—30 лет. По данным двух таких опросов, из 8 миллионов французов этого возраста признают (в процентах):

	I ³¹⁹	II ³²⁰
Существование бога	73	—
Божественность Иисуса Христа	62	—
Загробную жизнь	55	43
Троичность бога	51	43
Первородный грех	49	40
Рай, чистилище, ад	38	24
Телесное воскресение из мертвых	38	17

Такого рода данные позволяют уверенно судить о том, что реально действующая в массе населения капиталистических стран система религиозных представлений существенно отличается от той, которую предписывает, скажем, Никейский или любой

³¹⁷ См. М. Argyle. Указ, соч., стр. 36.

³¹⁸ W. H e r b e r g. Указ, соч., стр. 85—86.

³¹⁹ «Informations catholiques Internationales», 15.XII 1958, p. 15.

³²⁰ «Cahiers internationaux de sociologie», 1959, vol. XXVII, p. 111.

иной официальный символ христианской веры. При этом сопоставление процентов» верующих в бога «вообще» с процентами признающих «конкретные» признаки объекта христианского культа указывает на определенное направление отхода от традиционных представлений (а точнее, от традиционных культовых отношений; здесь перед нами наглядный пример резкого расхождения между признаваемыми представлениями и реальными отношениями). Понятно, что недоверие к представлениям об аде, рае, грехе и другим дискредитирует и деформирует всю структуру нравственных и других критериев христианства.

Переоценку представлений о боге и других культовых ценностях, происходящую в «массовом» сознании в современных условиях, ряд авторов сближает с философскими конструкциями деистов или пантеистов XVII—XVIII вв. (лишение образа божества «наглядности» и т. д.). Но в отличие от теоретиков Просвещения масса населения в современном буржуазном обществе меньше всего думает об облике и атрибутах божества; она практически переоценивает свое отношение к нему³²¹.

Сами по себе данные типа приведенных выше (степень детализации здесь не меняет существа дела) недостаточны для обоснованного вывода об общих тенденциях в характере, факторах изменения религиозности населения. Любые объективно фиксируемые показатели неизбежно оказываются слишком узкими, а опросные сведения — слишком субъективными.

Нет ничего удивительного в том, что, располагая практически неограниченным фактическим материалом, эмпирическая социология религии оказывается перед непреодолимыми трудностями в определении тех элементов, с которыми она оперирует: «при попытке оценить, сколь «религиозно» общество в определенный момент времени или вне времени»³²² или при попытке ответить на вопрос: «Что такое верующий? Является ли им тот, кто каждое воскресенье посещает мессу... или тот, кто время от времени ходит в церковь... или тот, кто считает себя последователем определенной церкви?»³²³. Или — о понятии секуляризации: «социология религии еще

³²¹ Так, по опросным данным, 54% американцев отрицательно отвечают на вопрос, влияет ли религия на их дела, 34% дают положительный ответ (W. Herberg. Указ, соч., стр. 86).

³²² C. Glock. Sociology of religion. In: «Sociology today», New York, 1960, p. 163.

³²³ «Probleme der Religionssoziologie». Köln — Opladen, 1962, S. 224.

не включила в свою тему понятие секуляризации или лучше — обмирщения современного мира...»³²⁴.

Это положение нельзя оправдать только тем соображением, что отправные элементы, исходные понятия в любой области исследования никогда не определяются в ее рамках. «Неадекватность» наиболее универсальных посылок социологии религии в данном случае возникает благодаря самому представлению об их «универсальности», т. е. о том, что существуют какие-то всеобщие показатели религиозности общества и индивида. Это представление вытекает из допущения об особой, замкнутой в себе системе движения религиозных явлений, их историчности и т. д.

Но если бесперспективны поиски универсальных показателей религиозности на базе религиозно-социологической фактографии, то вполне реально использовать последнюю для выявления определенных сторон, характеристик, уровней процессов, создающих и изменяющих социальное значение различных форм культа. Если нельзя представить себе на этой основе какой-либо целостный и самодовлеющий «процесс секуляризации», то можно и должно выявить определенные тенденции и противоречия в изменении социальной роли и социального содержания религиозных систем. Для этого придется оставить концепцию «религиозности общества» и рассмотреть исторически конкретные, сопоставимые явления, относящиеся к различным странам и районам, к различным социальным группам и т. д.

Возьмем прежде всего вопрос об изменениях типа религиозности в связи с таким социальным процессом, как урбанизация, позволяющим сопоставить «деревенские» и «городские» формы религиозности. Что развитие городской жизни, промышленности, транспорта, связи, торговли подрывает устои традиционных форм культа,— давно известный и общепризнанный факт.

Приведем один из примеров различия между ритуальной практикой в городе и в деревне современной Франции. Ф. Буляр разделил кантоны на следующие три группы в соответствии с интенсивностью религиозной жизни: *a)* 45—100% взрослого населения отправляет предписываемые обряды, *b)* не более 44% посещает мессы, но почти все обращаются к церкви в случаях крещения, конфирмации, брака и похорон; *c)* «районы миссионерской работы», где 20% или больше детей не крещено³²⁵. На «религиозной

³²⁴ Там же, стр. 29.

³²⁵ См. F. Bouillard. *Premiers itinéraires en sociologie religieuse.* Paris, 1954, p. 21.

карте» Франции, составленной Буляром, все крупные города относятся к группе «с», но лишь 3% сельских кантонов попадают сюда.

Отметим аналогичные данные о различиях в «религиозной активности» сельского и городского населения в США (в процентах от общего числа семей)³²⁶.

	Сельское население	Городское население
Посещение церкви	85	40
Чтение Библии	22	10

В Англии зависимость религиозности от размера поселений рисуется следующим образом (в процентах числа жителей соответствующих пунктов)³²⁷.

	В городах с населением			
	менее 10 тыс.	10—100 тыс.	100 тыс.— 1 млн.	свыше 1 млн.
Безрелигиозное население	19	21	23	29
Еженедельно посещающие церковь	17	15	15	12
Ежедневно молящиеся	48	43	42	40

Но не менее показательны «внутренние» различия в религиозности сельского и городского населения.

Т. Р. Форд, проводивший исследования религиозного традиционализма среди протестантского населения на юге Аппалачских гор, утверждает, что среди сельского населения в непогрешимость Библии верят 67,7%, а среди городского — 59,6; в загробное воздаяние соответственно 74,6 и 62,5%, в близкий конец мира — 30,5 и 15,2%. Сопоставление с некоторыми показателями этических стандартов (так, употребление спиртных напитков безоговорочно осуждает 87,8% в селе и 71,1% в городе, а танцы — 32,2 и 13,6%) позволяет судить о том, что обследованию подвергались районы с весьма сильным влиянием пуританского традиционализма³²⁸. Различные наблюдатели вполне единодушны в констатации большей роли в «сельской» религиозности ритуализма, религиозно-этических табу, локальной общинности, личного влияния священника, слепого доверия к догмам и т. п. Переход к городской

³²⁶ T. Hoult. Sociology of religion. New York, 1958, p. 150.

³²⁷ М. А г г у л е. Указ, соч., стр. 136.

³²⁸ «Social forces», 1960, vol. 38, N 1.

жизни расшатывает или устраняет полностью эти характеристики. Ф. Буляр замечает по этому поводу, что тот «скачок в человеческой цивилизации», который происходит вместе с индустриализацией и развитием товарных отношений в деревне (благодаря монокультуре или туризму) «естественно происходит в духе материализма»³²⁹. Г. Ле Бра утверждает, что «из ста сельских жителей, которые переселяются в Париж, около 90, выходя из вокзала Монпарнас, перестают быть ритуалистами»³³⁰.

О признании церковью огромной роли урбанизации и технического прогресса в упадке религиозной жизни свидетельствуют попытки сил французского сельского клерикализма, с одной стороны, затормозить крушение традиционных форм жизни, а с другой стороны, выступить проводниками передовой техники и агрикультуры. «Подтверждая на свой лад ценность исторического материализма, она открыла существование объективной связи между общественной практикой определенной группы и состоянием ее сознания», — замечает Ги Бесс по поводу позиции французской церкви в этом вопросе³³¹.

Возникает вопрос, какие именно стороны перехода к «городской жизни» действуют в данном случае? Ряд авторов выдвигает здесь на первое место изменения в отношениях человека с природой: в деревенских условиях он непосредственно связан с землей, чувствует свою зависимость от стихийных сил, в городе — погружен в современную техническую среду, полагается на науку; и т. д.

«Естественные явления, с которыми имеет дело фермер, в большей мере стимулируют доверие к богу, чем искусственные явления, столь заметные в городах. Сельский житель постоянно должен помнить, что силы, контролирующие его жизнь, являются естественными — смена времен года, погода, рост, жизнь. Горожанин редко сталкивается непосредственно с этими процессами, а большинство из его забот вызвано не природой, но его ближними. Если он оказался без работы, то не по немилости господина или провидения, а просто потому, что его хозяин закрыл фабрику или городской совет решил, что его предприятие незаконно»³³². Как правило, аналогичные доводы приводят католические социологи, ссылающиеся на то, что техника

³²⁹ F. B o u l a g d. Указ. соч., стр. 21.

³³⁰ См. G. Mury. *Essor ou declin du catholicisme francais?* Paris, 1960, p. 163.

³³¹ «Nouvelle critique», 1960, N 120, p. 106.

³³² P. H. L a n d i s. *Rural life in process.* New York — London, 1940, p. 377.

«отчуждает» человека от естественной связи с божеством, «материализует» его мышление и т. п.³³³

Это объяснение в конечном счете восходит к концепциям «естественной религии». В резком противоречии к ним находятся по крайней мере два принципиально важных обстоятельства. Во-первых, в сельской жизни религиозность не создается «гнетом природы» как таковым. Как мы отмечали, на всех этапах своего существования религия — общественный продукт. В современном капиталистическом сельском хозяйстве, технически довольно высоко вооруженном (особенно в США), человек отнюдь не беспомощен перед стихией и, если он не в состоянии предотвратить град или ураган, он может предсказать его, или во всяком случае объяснить как вполне естественное явление³³⁴. Сельскохозяйственная магия — прямое свидетельство «природных» факторов культа, хотя и встречается в религиозной жизни сельского населения, но отнюдь не играет в ней ведущей роли: на первом месте здесь соблюдение ритуальных и религиозно-этических традиций, норм деревенской жизни, обеспечиваемых системой табу. «Крестьянская религия — это религия страха, состоящая из запретов»³³⁵.

С другой стороны, хорошо известно, что городская жизнь не только не избавляет человека от власти слепой необходимости, но делает эту последнюю куда более скрытой и недоступной для человеческого понимания. Тот факт, что всякой социальной «трудности» можно дать «ближайшее» объяснение вроде ссылки на чье-то решение закрыть предприятие, объявить войну и т. п., никоим образом не меняет этого положения.

Реально действующие факторы, обуславливающий упадок или деформацию религиозной жизни с процессом урбанизации общества и развитием капитализма в сельском хозяйстве,— это прежде всего изменения в структуре общения людей, связанные с этими процессами. Сюда относятся разрушение локальной общины, скрепленной непосредственно личными узами, переоценка «путинных» форм культуры, развитие современных форм хранения и передачи социальной информации.

³³³ См. «Technology and Christian culture». Chicago, 1961, p. 38; G. L e Bras. Указ. соч., стр. 362.

³³⁴ «Бюро погоды США, вероятно, больше повлияло на прекращение молитв о дожде, чем все теории эволюции» (Р. Н. Landis Указ, соч., стр. 378).

³³⁵ G. Мигу. Указ, соч., стр. 79.

«Городская жизнь» в капиталистическом обществе создает нетрадиционную, безличную, постоянно изменяющуюся структуру человеческих отношений.

Из этого, правда, не может следовать вывод о ликвидации культовых отношений самими по себе процессами урбанизации и индустриализации общественной жизни. Они глубоко изменяют характер религиозности всех классов общества. Но в эти изменения входят и некоторые условия для развития новых, нелокальных, нетрадиционных форм культовой деятельности. К последним относятся политический клерикализм, благотворительные организации, конфессиональные рабочие союзы, специфически городские виды сектантства и миссионерства, наконец, различные формы «секуляризованных» культовых отношений. Эту сторону вопроса мы затронем несколько позже. В данном случае следует прежде всего подчеркнуть один методологический аспект его рассмотрения: не попытки «вывести» характер религиозности из положения индивида в окружающей среде, но анализ изменений в общественной структуре, т. е. переход от рассмотрения общества к рассмотрению индивида оказывается плодотворным.

Обратимся к другому, повсеместно (если говорить о христианских странах развитого капитализма) очевидному и общепризнанному явлению: преобладанию женщин, а также лиц пожилого возраста во всех культовых отправлениях.

По данным Э. Пэна, в Лионе наиболее высок ритуализм у детей до 13 лет (60—65% посещают церковь еженедельно), а также у женщин старше 40 лет³³⁶. Ле Бра приводит сведения епископа Манса (1939 г.), согласно которым женщины составляют три четверти причащающихся на пасху³³⁷.

По Парижу у всех социальных групп доля женщин, посещающих мессы, в полтора-два раза выше доли мужчин той же группы, единственное исключение — бизнесмены³³⁸.

Обильные данные в пользу тезиса о том, что «женщины являются более религиозными, чем мужчины, по всем критериям», приводит М. Аргил по Англии и США³³⁹.

³³⁶ E. Pin. *Pratique religieuse et classes sociales dans un paroi*-se urbain St. Pothin a Lion*. Paris, 1956, p. 96—99.

³³⁷ G. L e B r a s. Указ, соч., стр. 357.

³³⁸ См. G. M u g y. Указ, соч., стр. 175.

³³⁹ M. A g g y l e. Указ, соч., стр. 72—73, 78.

Каково происхождение и значение столь очевидных (на первый взгляд) фактов «феминизации» религиозной жизни?

По Ле Бра, эти факты объясняются особенностями женской психики, на которую особенно большое впечатление производят ритуальные церемонии, а также тем, что женщина находит в церкви общество, которого ей не хватает дома, отвлекается в молитве от монотонности домашнего хозяйства³⁴⁰. Дж. Фичтер пишет о том, что «религиозная роль более совместима с другими ролями женщины» как носителя культуры и высших ценностей в семье³⁴¹.

По-видимому, непосредственную роль особенностей женской психологии можно было бы усмотреть в таких явлениях, как преобладание женщин в религиозно-благотворительных организациях или в сектах «душевного исцеления» вроде той же «христианской науки». Это относится также к сведениям о распространенности мистических настроений и т. п.³⁴²

Однако психологические и «индивидуальные» объяснения определенной группы «исключительных» фактов не охватывают того массового, довольно устойчивого в самых разнообразных вероисповедных и социально-культурных условиях современности явления, которое нас в данном случае интересует. Чтобы представить себе те социальные «приводы», действие которых превращает впечатлительность в ритуализм или направляет фантазию в русло мистицизма и т. п., нужна характеристика каких-то общих особенностей социального положения женщин.

Эти особенности нельзя сводить, скажем, к большей степени социальной зависимости, бесправия, бескультурья и т. д. Ни одна из этих «отрицательных» характеристик непосредственно не связана с повышением религиозной активности, что сейчас достаточно убедительно подтверждается фактом большей религиозной активности женщин из более зажиточной и культурной среды. В конечном счете это приводит нас к вопросу о такой традиционной и противоречивой структуре в современном буржуазном обществе, как семья. В ней сосредоточиваются противоречия «рутинных» и «современных», традиционных и «рациональных» типов человеческих отношений.

³⁴⁰ См. G. L e B r a s. Указ, соч., стр. 367.

³⁴¹ «The American Journal of Sociology», 1952, vol. LVIII, N 2.

³⁴² По данным Р. Д. Синклера, из числа лиц, испытывавших мистические видения, 76% составляют женщины, а из «крайних не мистиков» — 72% мужчин. (См. M. A g g y l e. Указ, соч., стр. 75).

Семья выступает наиболее стойким хранителем традиционных отношений, средоточием «рутинных» (привычных) культурных форм. «Семейный очаг» в этом отношении противостоит производству, политике, общественной жизни. Деятельность женщины в неизмеримо большей мере связана с этим очагом и ограничена им, чем деятельность мужчины. Постольку оказывается закономерным связь женщины со всеми теми институтами, которые претендуют на роль хранителя традиционных отношений или, но крайней мере, выразителя протеста против их разрушения. Этим в значительной мере можно объяснить относительно большее участие женщин в религиозной жизни. Разумеется, речь меньше всего может идти о каком-то осознанном и целенаправленном действии — «сопротивление» здесь выражается в соблюдении ритуальной традиции, поисках эмоциональной разрядки в культе и т. п. Очевидно также, что вовлечение женщин в современные виды общественной деятельности в сильнейшей степени противостоит этой тенденции и деформирует ее.

Широко известные возрастные различия в религиозности населения не могут быть объяснены лишь влиянием детской непосредственности в одном случае и старческим пренебрежением к благам мира — во втором.

По сведениям ряда авторов, различные показатели религиозности (признание бога, бессмертия, обрядность и т. д.) почти повсеместно падают в возрасте от 16 до 30 лет, а затем постепенно повышаются, достигая максимума у некоторых групп преклонного возраста³⁴³. «Критический» возраст разрыва с церковью почти все наблюдатели относят к периоду до 30 лет.

Активный возраст, участие в современных формах труда и общения связаны если не с формальным разрывом с церковью, то с упадком интереса к ней. И, наоборот, ее влияние более всего сказывается на тех, кто еще не включен в «механизм» социальной деятельности или уже выключен из него. Кроме того, немалую роль в активизации религиозных отправлений в зрелом возрасте играют мотивы социального престижа, респектабельности (т. е. приспособление к наличному стандарту общественных нравов). Эмоциональные факторы, характер переживания «страха смерти» и другие в конечном счете зависят от этих условий, но не определяют их.

Рассмотренные выше моменты «массовидной» религиозности в буржуазном обществе подводят нас вплотную к обсуждению вопроса о соотношении классовой структуры этого общества и его культовых отправлений.

³⁴³ См. М. А г у л е. Указ, соч., стр. 64, 67, 68.

Опубликованные за последние годы весьма многочисленные данные по различным странам показывают существование определенных, общих всем развитым капиталистическим обществам, закономерностей в соотношениях между социально-экономическим и религиозным «статусом».

Вот наиболее характерные данные на этот счет, полученные религиозной социологией во Франции (о посещаемости воскресных месс в Париже — на 1000 человек)³⁴⁴.

	Мужчины	Женщины
Рабочие	17,5	30
Ремесленники и мелкие торговцы	32	67
Служащие	62	102
Мастера	78	135
Домашняя прислуга	91	116
Бизнесмены	180	168
Средние чиновники	60	185
Высшие чиновники	193	

По исследованию Э. Пэна, церковь в Лионе посещают (в процентах)³⁴⁵:

	Мужчины	Женщины
Рабочие	10,4	16,3
Торговцы и ремесленники	10,5	15
Служащие	20,3	24,2
Чиновники	31,4	53,6
Крупные коммерсанты, бизнесмены	22,2	50
Высококвалифицированные специалисты	57	60,2
В среднем	24	30,7

В «знатных» семействах Лиона (включенных в справочник «Весь Лион») в 66,5% семейств все члены посещают церковь, в 24,2% это делает часть членов и лишь в 9,3% семей никто не совершает обрядов. Между тем для семей «незнатных» эти цифры составляют соответственно 19,4, 12,2, 68,4³⁴⁶. В наиболее неудобных и темных

³⁴⁴ Г. М у г у. Указ, соч., стр. 173.

³⁴⁵ Е. Рип. Указ, соч., стр. 233.

³⁴⁶ Там же, стр. 158—159.

квартирах (I тип, по Пэну) прихожанами являются 6,9%, в более благоустроенных жилищах этот процент заметно растет (так, в квартирах V типа — 28,5% прихожан), а в самых богатых квартирах (VIII тип) он достигает 37,4%³⁴⁷.

Французские социологи вполне единодушны в заключениях о том, что наиболее далеки от религиозной жизни сейчас семьи рабочих, а теснее всего связаны с ней семьи буржуазии, служащих, интеллигенции.

Но это не французская специфика. Вот данные о посещении месс в церквях ФРГ (в процентах от числа данной группы)³⁴⁸.

	Дортмунд	Эссен	Трир	Мюнхен
Самостоятельные				
хозяева	39	41	43	10
Чиновники	59	51	50	33
Служащие	53	43	49	33
Рабочие и ремесленники	16	18	19	16

Аналогичные данные английской и американской статистики, как правило, базируются на туманных категориях «верхних», «средних» и «низших» классов, что, впрочем, достаточно для подтверждения интересующей нас тенденции.

Данные по Англии (в процентах)³⁴⁹:

«Класс»	Еженедельное посещение церкви	Благоприятное отношение к религии	Регулярные молитвы
Верхний средний	19,4	20,9	58
Средний	—	—	53
Низший средний	16,3	18,0	45
Трудящиеся	13,4	21,9	—

Данные по США (в процентах)³⁵⁰:

Принадлежат к церкви	Еженедельно посещает церковь
----------------------	------------------------------

³⁴⁷ Там же.

³⁴⁸ «Probleme der Religionssoziologie», S. 209.

³⁴⁹ М. А г г у 1 е. Указ, соч., стр. 130.

³⁵⁰ Там же, стр. 131.

Бизнесмены и специалисты	83	48
Служащие	82	50
Рабочие	77	44

Опираясь на многочисленные сведения типа приведенных выше, мы можем уверенно констатировать три момента в религиозной жизни современного развитого капиталистического общества:

- 1) менее всего связан с религией и церковью рабочий класс;
- 2) наибольшей религиозной активностью отличаются буржуазные слои населения;
- 3) в значительной своей части служащие, чиновники, и высококвалифицированные специалисты активно поддерживают связи с церковью.

Рассмотрим по порядку эти три факта.

Безрелигиозность или невысокая религиозность рабочего класса — явление не столь новое. Именно этого более ста лет назад боялись Ламенне и христианские социалисты. «Величайший скандал XIX века состоял в том, что церковь фактически потеряла рабочий класс»,— заявил Пий IX в 1926 г.³⁵¹ Правда, далеко не всюду отлив рабочих от церкви выступает столь явно, как в современной Франции, но он происходит повсеместно.

Ряд буржуазных, в особенности католических, социологов выступает с утверждениями о том, что этот факт свидетельствует о неправильности марксистской концепции религии. «Если бы марксистский тезис был верен,— пишет по этому поводу Гери, архиепископ Камбрэ,— следовало бы искать верующих среди жертв „капиталистической эксплуатации“. Но происходит обратное»³⁵² (т. е. верующими оказываются эксплуататоры).

«Вопреки марксистской схеме... они не ищут спасения в религии, которая обещает небо,— пишет Э. Пэн о французских рабочих,— им кажется очевидным, что у них есть еще дела на земле, и эти дела состоят в создании сплоченного общества, где все были бы равно признаны и никто не был бы презираем»³⁵³.

Получается, будто стремление пролетариата к социалистическому переустройству общества нарушает «марксистскую схему». Как известно, в марксизме никогда не

³⁵¹ См. A. Dansette. *Destin du catholicisme franchise 1926— 195ti*. Paris, 1957, p. 36.

³⁵² Mgr G u e r r y. *Eglise catholique et communisme athee*. Paris, 1960, p. 47—48.

³⁵³ E. Pin. Указ, соч., стр. 297—298.

существовало тезиса о том, что капиталистический строй с необходимостью обрекает трудящихся на религиозное отчаяние. Тенденция к разрыву пролетариата с религией в буржуазном обществе неоднократно констатировалась еще в первых философских работах Маркса, в «Положении рабочего класса в Англии» Энгельса, в «Коммунистическом манифесте» Маркса и Энгельса. В. И. Ленин отмечал, что «современный сознательный рабочий, воспитанный «рунной фабричной промышленностью, просвещенный городской жизнью», отказывается от религиозных предрассудков»³⁵⁴. Еще в 1905 г. Лафарг написал о «религиозности буржуазии и иррелигиозности пролетариата»³⁵⁵.

Те факты, которые мы сейчас можем выявить на большом статистическом материале, 'помогают подкрепить и обогатить наши представления о судьбе религиозности рабочего класса в буржуазных странах.

В качестве решающего фактора «дехристианизации» рабочего класса католическая религиозная социология выдвигает влияние индустриального производства. Рабочие не посещают церкви, ибо они «материализованы механической работой»³⁵⁶. По Э. Пэну, рабочие не обращаются к религиозным ценностям, поскольку жизнь не дает им возможности смотреть вдаль, интересоваться чем-либо, кроме ближайших потребностей³⁵⁷. В развернутом виде эту точку зрения излагает аббат Монтюкляр, лидер католического молодежного движения: «Работник физического труда... не чувствует побуждающего влияния тех принципов, которые провозглашаются вне связи с реальностью; и, кроме того, с чего бы он стал искать в этих принципах ответ на вопрос, что ему делать, когда час за часом необходимость работать, бороться с безденежьем, болезнью, безработицей, несчастьями своих соседей и товарищей — постоянно диктуют ему его обязанности». По мнению Монтюкляра, это служит причиной отхода рабочего «от буржуазных интеллигентов и от религии», способствует закреплению в их сознании «активной концепции жизни, мира, общества, существенные черты которой выработаны Марксом»³⁵⁸.

³⁵⁴ См. В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 12, стр. 143.

³⁵⁵ См. Поль Лафарг. Религия и капитал. М., ГАИЗ, 1937, стр. 69 и сл.

³⁵⁶ G. Le B g a s. Указ, соч., стр. 362.

³⁵⁷ E. P i n. Указ, соч., стр. 400—401.

³⁵⁸ R. P. M o n t u c l a g d. Les evenements et la foi. Paris, 1950, p. 47, 49.

То, что с католической точки зрения отход рабочего от религии означает потерю «высших ценностей» — вполне понятно. Важно отметить другой порок приведенных утверждений: ссылки на «физический труд» еще не говорят о специфике современных условий труда, которые, собственно, и вызывают «дехристианизацию».

Следует заметить, что Лафарг, констатируя «иррелигиозность пролетариата», объяснял ее лишь «механическим способом производства», в котором рабочий контролирует силы природы³⁵⁹. Неисторичность этого объяснения не требует особых пояснений: в нем не учтено положение рабочего класса в общественной системе капитализма. (Собственно, Лафарг ограничивается констатацией ближайшей связи: у рабочего — с техникой, у буржуа — с биржей и т. д.)

Наиболее зримое и четкое выражение это особое положение пролетариата в буржуазном обществе получает в его классовой борьбе, в его классовых организациях, противопоставляющих себя капиталистическому строю. Об этом выразительно сказано в книге Ж. Мюри: «Пролетариат покинул церковь потому, что он полностью ограблен своими эксплуататорами и в то же время реально способен предпринять эффективные действия против них. С его появлением впервые в истории выступает угнетенный класс, который не нуждается в утешениях и видит путь, ведущий к уничтожению гнета»³⁶⁰.

Даже убежденные противники пролетарского движения не могут не признать его влияния на дехристианизацию рабочих. Г. Ле Бра пишет, например, что «рабочие на деле испытали свое единство, открыли антагонизм интересов... Большинство обратилось к мифам и ритуалу специфически классовому»³⁶¹. Американский социолог, рассматривая факторы «дехристианизации» французского рабочего класса, отмечает в их числе то обстоятельство, что «революционный марксизм доходит до сердца рабочего»³⁶².

Было бы неправильно, однако, сводить социальные факторы иррелигиозности рабочих в капиталистическом обществе только к их политической организации и политической борьбе, иначе говоря, к организованному осознанию и реализации ими той исторической миссии которую указывает пролетариату марксистская теория. Яснее

³⁵⁹ См. Поль Лафарг. Указ, соч., стр. 95, 97.

³⁶⁰ G. Mury. Указ, соч., стр. 268.

³⁶¹ G. L e Bras. Указ, соч., стр. 365.

³⁶² «Review of politics», January 1958, p. 65.

всего виден (и наиболее последователен), разумеется, отход от буржуазной идеологии и религии, совершаемый массой на гребне революционной волны, в сознательной борьбе против капитализма как строя. Но он в различных формах происходит и в других условиях.

Как видно из приведенных выше сведений, относительный упадок интереса к религии заметен в рабочей среде в Англии или в США, где тенденцию к дехристианизации пролетариата нельзя объяснить одной лишь степенью классовой сознательности и революционности. Влияние подчеркнуто «аполитичных» (т. е. отворачивающихся от социализма и сводящих свои задачи к экономической борьбе за улучшение условий труда при капитализме) профсоюзов, а также конфессиональных рабочих организаций оказывается неспособным остановить фактическую дехристианизацию пролетариата этих стран. Здесь опять-таки оказывается действенным глубокое положение исторического материализма: дело не в том, что думает о себе отдельный рабочий или даже весь рабочий класс, а в том, каково его положение в обществе.

Пролетариат, по словам Маркса,— это «результат разложения общества, как особое сословие»³⁶³. В этом знаменитом положении два центра тяжести. Рабочий класс оказывается — независимо от развития демократии и т. п.— стоящим вне буржуазного порядка со всеми его идеологическими нормами и регуляторами раньше, чем он осознает это и независимо от степени осознания.

С другой стороны, в отличие от «социальных низов» прошлого, в отличие от продуктов разложения докапиталистических формаций, которые могли противопоставить господствующему строю лишь его перевернутое отображение, лишь его собственное религиозное дополнение, современный пролетариат связан с новыми формами социальной деятельности, которые не «нуждаются» в таком восполнении. Безрелигиозность пролетариата позитивна, не является простым отрицанием окружающей среды и ее принципов (что составляет один из характерных моментов идеологии «социального дна»). Рабочее движение — с самых первых его шагов во всех его формах, независимо от желания и сознания его участников и руководителей — безрелигиозно.

Этот факт определяет и тенденции осмысления отдельными рабочими своего отношения к технике или к ценностям капиталистического мира и т. д. Речь идет,

³⁶³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 428.

конечно, лишь о необходимо действующей тенденции, реализация которой во многом зависит от исторических, «местных» и просто индивидуальных обстоятельств.

Таким образом, повсеместно растущая безрелигиозность рабочего класса современного буржуазного общества представляет собой суммарный результат действия целого ряда накладывающихся друг на друга факторов и условий — осознаваемых и неосознаваемых, «технологических» и социальных, специфически классовых и общих для данного этапа социального развития. Тенденция отхода от религии действует на рабочего еще до того, как он вступает в классовое движение, и, разумеется, через это движение; действует на него и тогда, когда он выступает с позиций социализма, и тогда, когда ограничивается экономической борьбой, и т. д.

«Следовало бы объяснить, в общем, не то, почему огромные массы рабочих освобождаются от традиционных верований, а то, почему некоторые еще остаются их пленниками»³⁶⁴, — справедливо замечает Мюри. Чтобы сделать это, недостаточно, однако, обратиться к вопросу о крестьянском влиянии на пролетария (мы не разбираем в данном случае вопрос о религиозности крестьянства — это не специфический класс капиталистического общества, а особенности «сельской» религиозности уже затрагивались), следует прежде всего учесть степень воздействия на него религиозности буржуазии и сам характер этой религиозности.

Можно ли говорить о возврате современной буржуазии к религиозности? По словам Г. Ле Бра, в то время, как рабочий класс отошел от религии, «большая часть буржуазии, двигаясь в противоположную сторону, вернулась в церковь»³⁶⁵. Последнее утверждение может быть, однако, отнесено к определенной части французской буржуазии (ив особенности — к буржуазной интеллигенции), которая пережила эпохи своего антиклерикализма и попыток превращения этого антиклерикализма в своеобразный культ, вернувшись в привычную гавань «привычной» (хотя, как мы увидим позже, кое в чем изменившейся) религиозности.

Но известно, что зигзаги этого идейного пути «изначально» были определены таким конкретно-историческим обстоятельством, как антиклерикальный характер буржуазной революции во Франции. Засилье церкви и ее связи с феодальной монархией явились главными факторами блестящего, яркого, остроумного антиклерикализма и вольнодумства идеологов французской буржуазии два века тому

³⁶⁴ G. M u r y. Указ, соч., стр. 269.

³⁶⁵ G. Le Bras. Указ. соч., стр. 366.

назад. В странах, где этих факторов не было, где вольнодумство и естественнонаучный атеизм развивались вне политической борьбы с клерикалами - в Англии, США — отношения буржуазной идеологии к религии с самого начала были благожелательными.

Учитывая эти обстоятельства, следовало бы говорить о сохранении, о подчеркивании, выдвигании на первый план буржуазной религиозности, но отнюдь не о возврате буржуазии как класса к религиозности. Об определенных явлениях «возврата» к религиозности, хотя и тоже не в собственном смысле, можно, по-видимому, говорить лишь в отношении одной группы в современном капиталистическом обществе, а именно о буржуазной интеллигенции. Это весьма интересное в теоретическом отношении явление заслуживает того, чтобы быть рассмотренным отдельно от общего вопроса о религиозности современной буржуазии.

Итак, перед нами неизменно повторяющийся во всех странах капитализма факт: наибольшую интенсивность во всех формах религиозной жизни показывают так называемые средние классы, т. е. буржуазия и близкие к ней по образу жизни и сознанию слои общества. «Основное ядро членов во всех церквях исходит из различных слоев средних и близких к ним классов»³⁶⁶.

Объяснение причин этого явления нельзя отделить от анализа его характера, его нынешнего социального значения.

Едва ли не самоочевидной представляется здесь в первую очередь ссылка на потребность в одурманивании масс: буржуазия поддерживает религию для укрепления своего господства. Отметим, что это не только вытекает из марксистского анализа капиталистического общества, но довольно часто признается и буржуазными социологами. Так, Ле Бра видит одну из причин религиозности буржуазии в том, что она разглядела в богословии средство поддержания порядка и собственности³⁶⁷.

Прямые свидетельства сознательного использования церкви в своих целях буржуазным государственным аппаратом, предпринимателями, военщиной хорошо известны.

Сошлемся на некоторые характерные явления в политической жизни США. «Нигде больше политические деятели не считают столь необходимым включать

³⁶⁶ A. J. Vidich and J. Bensman. Small town in mass Society. Class, power and religion in a rural community. Princeton, 1958, p. 22.

³⁶⁷ См. G. Le Bras. Указ, соч., стр. 406.

молитвы в избирательные обращения или так играть на религиозных чувствах»³⁶⁸. «В сегодняшней Америке не найдешь такого кандидата на политическую должность, даже маловажную, который решился бы насмехаться над религией или отойти от какого-либо из ее вероисповеданий»³⁶⁹. (Следует заметить, что связь политической жизни с религией особенно активно рекламировалась администрацией Эйзенхауэра; после окончания его президентства были приняты некоторые правительственные и судебные решения, направленные на то, чтобы уменьшить прямые связи государства с культом). Известно, что антикоммунистическая политика американской, английской, французской, западногерманской реакции нередко проводится под флагом «опасения христианской цивилизации».

Не менее показательны и факты обращения буржуазии к религии в своей внутренней — социальной и экономической — политике, В США, например, получили распространение «промышленные капелланы». Многие компании учредили такую должность на своих предприятиях, полагая, что «прямое применение духовной терапии может облегчить многие трудности для озабоченных рабочих и таким образом способствовать их счастью в труде и вне его»³⁷⁰.

Сошлемся, наконец, на милитаристское «применение», которое неизменно получала и получает религия в капиталистическом обществе. В английском руководстве по военной психологии можно найти заявления: «Важную роль может сыграть религия... если использовать ее решительно, она может сделать все... Церковные службы должны стать средством воодушевления солдат на ратные подвиги...»³⁷¹. Умножать подобные примеры нет нужды.

Нельзя, однако, не различать систематическое использование религии церковной иерархией или расчетливую игру буржуазных политиков и идеологов на религиозных чувствах масс и религиозность буржуазии. Для того чтобы экстраполировать такую публично демонстрируемую набожность того или иного бизнесмена на всю массу «средних классов» буржуазного общества, нужно, но меньшей мере, допустить, что вся эта масса способна действовать как единый организм, обладающий высокой степенью развития самосознания. Неправомомерность такого допущения не требует пояснений.

³⁶⁸ J. W. Nichols. History of Christianity 1650—1950. New York, 1956, p. 459.

³⁶⁹ M. Lerner. America as a civilisation. New York, 1957, p. 704.

³⁷⁰ H. Shaffer. Religious boom.— «Editorial Research Reports». June 23, 1955, p. 421.

³⁷¹ Н. Коупленд. Психология и солдат. Воениздат, стр. 38.

Сколь бы дальновидны и планомерны ни были действия отдельных представителей или органов данного класса — буржуазии,— ее деятельность как класса общества не может рассматриваться при помощи таких характеристик. Отношение данного общественного класса к религии можно в соответствии с методом Маркса выводить из особенностей положения этого класса, но не из осознания им своих «целей».

Обратим внимание на две как будто прямо противоположные попытки определить эти особенности применительно к классу буржуазии. По Э. Нэпу, религиозность буржуазии — это стремление продолжить в загробном мире то благоденствие, которым она пользуется в этой жизни. Отсюда, полагает этот католический социолог, склонность буржуазии к индивидуализму и эсхатологизму в своих религиозных верованиях, отсюда лозунг: «Оставьте нас в покое. Мы знаем, что делать в жизни, дайте нам небо, это все, что нам нужно!»³⁷².

Между тем, по П. Хаткинсону, исток религиозности буржуазии — в ее неуверенности в собственном положении. Отмечая, что «средний класс» — главная фигура религиозной жизни в США, он утверждает: «Люди среднего класса постоянно находятся в трудном положении. Они боятся возможности соскользнуть назад, на положение низшего класса»; растеряв «оптимистическую веру в прогресс» после горького опыта холодных и горячих войн, они нуждаются в религии для «восстановления своей веры в жизнь»³⁷³. Заметим, кстати, что Лафарг также выводил религиозность буржуазии из зыбкости ее положения: «Грозные, непостижимые явления социального порядка, которые окружают буржуа и которые — неизвестно как и почему — поражают его промышленность, торговлю, состояние, благополучие и самую жизнь его, столь же загадочны и столь же тревожны, как были загадочно-тревожны для дикаря непостижимые явления физического порядка, потрясавшие и разжигавшие его необузданное воображение»³⁷⁴.

Очевидно, что оба противоположные тезиса касаются вполне реальных сторон существования буржуазии, но столь же очевидно, что ни один из них не может служить отправным пунктом для объяснения ее религиозности. Оба они апеллируют в деле выяснения религиозности буржуазии к «самочувствию» отдельных буржуа, имея в

³⁷² E. Pin. Указ, соч., стр. 297.

³⁷³ «Life», Aprile 11, 1955.

³⁷⁴ Поль Лафарг. Религия и капитал, стр. 81.

качестве необходимой предпосылки «гносеологическое», «компенсаторное» и тому подобные представления о религии.

Выйти из порочного круга «самочувствия» помогает в данном случае учет одного довольно простого обстоятельства: в религиозности современных буржуазных слоев преобладает ритуализм, сочетающийся с весьма «либеральным» отношением к догматике. Т. Хоулт констатирует, что за небольшими исключениями «религиозный формализм чаще всего связан с высшими классами, религиозный эмоционализм чаще всего с низшими»³⁷⁵. По М. Аргилу, религиозный либерализм — «неверие в большую часть традиционной теологии» — свойствен имение религиозности «средних классов»³⁷⁶.

Самые различные авторы отмечают неопределенность, расплывчатость, пестроту содержания религиозных представлений у тех самых слоев, которые составляют основу сохранения и оживления религиозной жизни в капиталистическом обществе. Наиболее активной оказывается наиболее «разбавленная» религиозность, фанатизм веры или экстаз существуют где-то на периферии религиозной; жизни, во владениях сектантских меньшинств.

Поставленная проблема, таким образом, конкретизируется: объяснению подлежит массовый, повсеместный религиозный «формализм», буржуазная церковность. И наиболее универсальным и плодотворным объяснением религиозности буржуазии оказывается именно «социологическое» объяснение. Основой этой буржуазной церковности является стремление к сохранению социальной функции культа — безотносительно к составу соответствующих «текстов», их историческому происхождению и т. п. Здесь действует культ как носитель определенно! социальной «моды», как традиционное средство, знак, символ порядка, респектабельности, стабильности социальных ценностей. «Традиционное» не требует и не предполагает индивидуального обдумывания или индивидуального переживания; оно столь же мало осознается, как и любая другая «мода».

Тенденция, проявляющаяся наиболее отчетливо в протестантских странах (и в более скрытой форме — в католицизме), ограничивает религиозную активность основной массы прихожан отправлением религиозных обрядов в определенные моменты жизни. При этом, как и следовало ожидать исходя из вышеизложенного, это

³⁷⁵ Т. Houll. Указ, соч., стр. 313.

³⁷⁶ См. М. Argyle. Указ, соч., стр. 176—177.

(в принципе) не моменты личного духовного кризиса, а 1) крупные церковные праздники (пасха) и 2) знаменательные моменты семейной жизни (крещение, свадьба, конфирмация, похороны)³⁷⁷. Церковь явно выступает как средство «социализации» (т. е. приобщения к наличной «моде»). Не случайно именно те слои населения, которые составляют основу данного порядка, оказываются наиболее тесно связанными с церковью. В определенном смысле можно было бы сказать, что подчеркнутая церковность современной буржуазии — явление того же порядка, что и отмечавшееся М. Вебером в начале нашего века стремление буржуазных слоев американского общества к сектантской организованности. Становится понятным и отмеченное в нескольких приведенных выше таблицах различие в религиозной активности чиновников и служащих.

Участие рабочих, бедноты, интеллигенции в культовой жизни оказывается постольку мерой их «буржуазности», т. е. связи с господствующей идеологией господствующего класса (конечно, существуют и исторические — прежде всего «деревенские» — факторы религиозности городского населения в отдельных странах; на этом вполне очевидном вопросе мы сейчас сознательно не останавливаемся). Поиски же путей согласования христианского учения с естествознанием или допускаемой формой социального прогресса по существу дела представляют собой поиски «идеологических» оправданий для реально существующего факта «религиозности» (церковности, культовой организованности). Фактически либерально-модернистские попытки разбавить святую воду христианской догматики вполне «обыкновенной» водой социального происхождения являются одним из следствий такого положения религии в буржуазном обществе. Конечно, «либерализация» догматического содержания религии облегчает ее доступ к интеллигенции, рабочей верхушке и т. д.

Теперь мы можем перейти к вопросу о влиянии «буржуазной» религиозности на интеллигенцию капиталистического общества, на образованную его часть.

Религиозная активность интеллигенции охотно и часто подчеркивается в многочисленных работах по социологии религии. Ле Бра с удовлетворением пишет о

³⁷⁷ Показательны в этом отношении данные по Швеции. За 60 лет нашего века средний процент населения, посещающего церковь, упал с 17 до 3%- 2% бывают в церкви еженедельно, 19 — раз в месяц, 30% — раз в полгода. Однако более 85% крестят и конфирмуют детей, свыше 90% похорон и свыше 95% браков оформляется ритуально (B. G u s t a f s s o n. Staatskirche und Rntkirenli-chung in Sweden.— «Probleme der Religionssoziologie», Koln — Opla-den, 1962, S. 161-162).

том, что интеллигенция от крайнего религиозного скептицизма перешла к нейтральности в религиозных вопросах или даже к поддержке религии, причем «современная апологетика снабдила католическую интеллигенцию аргументами, благоприятствующими ее вере»³⁷⁸.

Рассмотрим данные, на основании которых делаются подобные выводы.

По данным Э. Нэпа, получается следующая картина соотношения между уровнем образования и посещением церкви (в процентах; обследование взрослого населения 55 домов в Лионе, 1955 г.)³⁷⁹.

Образование	Мужчины	Женщины
Неоконченное начальное	9,9	14
Начальное	13,8	21,1
Среднее	21,7	34,8
Среднее техническое	30	37,5
Неоконченное высшее	32,8	52
Институтское	50	50
Университетское	57	88

Эти данные, однако, лишаются всякой «сенсационности» (образование «ведет» к религиозности!) при сопоставлении с классовой структурой того же населения. Среди рабочих 85,5% имеют образование в объеме начальной школы или выше, 51% среднее образование, 14%1 среднее техническое, 0,5% институтское, в то время как среди высокооплачиваемых специалистов 32,1% имеют образование не ниже среднего технического, 72,5% — не ниже институтского, 52,2 % — университетское³⁸⁰. Таким образом, повышение религиозной активности с образованием в данном случае есть просто одно из выражений знакомого уже нам соответствия между религиозностью и социальным статусом.

Аналогичным образом можно, по-видимому, свести к влиянию социальной иерархии некоторые данные других источников,— например, данные о большем участии в культовой жизни людей с более высоким образованием³⁸¹, студентов³⁸² и т. д.

³⁷⁸ См. G. L e B g a s. Указ, соч., стр. 406.

³⁷⁹ E. P in. Указ, соч., стр. 213.

³⁸⁰ См. там же.

³⁸¹ См. M. A g g y l e. Указ, соч., стр. 44.

³⁸² См. G. M i r y. Указ, соч., стр. 171.

При этом более высокий процент прихожан среди учащихся по сравнению с тем слоем трудящихся, из которого они вышли, может быть объяснен воздействием буржуазной среды и клерикализма на школы и молодежь. Не имеют поэтому оснований выводы, которые стремится сделать Э. Пэн из своих данных о соотношении ритуализма и образования. По его мнению, они отвергают, как отжившие, взгляды о разрушительном влиянии науки и просвещения на религию. Между тем они говорят лишь о том, что нельзя ограничиться рассмотрением «непосредственного» взаимодействия науки и религии в просветительском духе, нельзя игнорировать социальную сторону этих взаимоотношений.

Известны данные целого ряда опросов, свидетельствующие о том, что обучение в колледже в общем (с некоторыми колебаниями) ведет к ослаблению религиозных убеждений и к уменьшению участия молодежи в культовой практике, к росту неверия и скептицизма параллельно с овладением культурой и т. п.³⁸³. Все дело, однако, в том, что отношение определенных категорий людей к религии далеко не полностью определяется их индивидуальным сознанием, образованностью, способностью аргументировать. Система этих отношений «задается» человеку положением его группы в данном обществе, данными критериями ценностей и типами регуляторов; как правило, все богатство индивидуальной культуры и просвещенности оказывается в условиях нынешнего буржуазного порабощения индивида социальной машиной не более как формой индивидуального приспособления к готовому стандарту отношений.

Примат социальной функции культа над всеми прочими его аспектами и употреблениями здесь совершенно очевиден. Ясно, что дело не в исповедании тех или иных догм, а в исполнении определенного набора «модных», «респектабельных» действий, обеспечивающих признание и соответствующие позиции в обществе. Поскольку соблюдение ритуальной церковной «нормы» первично по отношению к вере отдельного индивида, его знания, его критическое и научное мышление приобретают знаменательную тенденцию отступать на второй план. Но буквального «возврата интеллигенции к религии» в буржуазном обществе все же не происходит. То, что покрывается этим выражением, включает в себя по крайней мере два различных по своему характеру, хотя и связанных друг с другом процесса.

Во-первых, это выдвижение на первый план в идейной жизни общества совершенно новой социальной группы по сравнению со средой радикальных

³⁸³ См. М. Argyl в. Указ, соч., стр. 44—45, 94 и др.

просветителей XVIII в. или «интеллигенцией» (в первоначальном, русском значении этого слова) конца прошлого века. Эта новая группа «белых воротничков», «работников умственного труда», наемных и платных слуг господствующего строя, чиновников от культуры, просвещения, журналистики и других имеет весьма мало общего с духовной аристократией конца средневековья, с благородными донкихотами свободы, разума, прогресса эпохи Просвещения. Они имеют дело с идеями науки, с высшими достижениями разума и культуры, но в то же время отлично знают или безошибочно чувствуют свое место в иерархии допусков, жалований, пенсий, социальных предрассудков.

Та кажущаяся независимость от рамок и уровня мышления своей эпохи, которой пользовались вольнодумцы Просвещения, и не только по отношению к церкви, имели в качестве своего реального базиса определенную независимость этих людей от социального механизма (в конечном счете они представляли «избыточную информацию» для «своего» времени, были не нужны «своей» социальной машине). Положение изменилось. Современная, высокотехническая машина развитого капиталистического общества нуждается в «рациональной смазке», создает и поддерживает особые, численно растущие категории работников — инженеров, учителей, экспериментаторов, администраторов и т. д., которые находятся не только под внешним тотальным контролем, но и — что еще существеннее — накрепко забиты во «внутренние колодки» (цеховая замкнутость сужающихся секторов культуры и науки является одним из выражений этого). «Мастера» культуры сменились чиновниками от культуры, дипломированными представителями социальной «средней». Отсюда их зависимость от социальных предрассудков, от социальной «моды» на религию. (Убеждение в необходимости последней для самосохранения личности и культуры не создает, но лишь выражает эту ситуацию, а ее неосознанность оставляет место для самых искренних убеждений в правоте таких концепций). Нужно уметь стоять на собственных ногах и обладать немалой смелостью, чтобы не пойти в таких условиях за «серединой».

Это довольно ясно видно из опросов, проводившихся еще в 20-х — 30-х годах Джемсом Леуба среди американских ученых. По его сведениям, налицо заметный разрыв между степенью религиозности «выдающихся ученых» и общей массой научных работников. Так, по данным 1933 г., из числа «выдающихся ученых» США считали себя верующими 13%, неверующими 71, сомневающимися 16%, в то же время

среди менее известных ученых заявляли о своей религиозности 35%³⁸⁴. Очевидно, усиливающаяся тенденция к массивности, милитаризации, огосударствлению научной деятельности оставляет меньше места для «индивидуального» прорыва сквозь заграждения социальной косности, для появления героев, решающих нанести «пощечину общественному вкусу».

Такова, по-видимому, основная, но не единственная слагаемая в видимой «рехристианизации» интеллигенции в буржуазном обществе. В этом процессе участвуют и факторы иного порядка. Кроме массы «белых воротничков», в этом обществе существует еще численно небольшой слой иной, «старомодной» интеллигенции, которая сохранила черты «чувствилища общества», идейного выражения его трагедий. Новое и специфическое здесь то, что впервые за многие десятилетия, если не за последние два века, «властителями дум» значительной части мыслящей и мятущейся в безвыходных конфликтах интеллигенции оказываются писатели или философы, тесно связанные с религией: Г. Грин, Г. Белль, Ф. Мориак, Ж. Маритэн, Тейар де Шарден. Это одно из выражений глубокого кризиса идеологии современного капитализма, кризиса либеральных иллюзий прогресса <и рационализма.

До сих пор в этой книге мы отвергали как ненаучный и неплодотворный принцип объяснения религиозности или безрелигиозности той или иной общественной группы ее «самочувствием» — в пользу анализа ее реального положения. Но именно для этой «старомодной» группы интеллигенции приходится делать исключение: для нее непосредственно совпадают «положение» с «самочувствием». Поэтому религиозные (в данном случае — не в смысле социально-культурной «моды» и нередко вопреки ей и церковной власти) искания в этой группе (или группах) могут быть непосредственно объяснены характером осознания социальной среды и социального прогресса. Когда Б. Герберт пишет: «Светские убеждения нашей культуры потерпели позорный крах под разрушающим влиянием событий нашего времени... Мы не можем больше искать спасения в «прогрессе», экономике или в политике... Людям нужна вера, всеобъемлющая, тотальная вера, чтобы жить»³⁸⁵, — то он выражает состояние и положение именно этой группы. Здесь один из полюсов религиозности «ищущей», неформальной, неортодоксальной; это источник поисков и метаний, которые никогда не могут ни приобрести массовый характер, ни быть результативными. Именно на этой,

³⁸⁴ См. O. Riddle. Unleashing of the evolutionary thought. New York, 1954, p. 325-327.

³⁸⁵ W. Herberg. Указ, соч., стр. 23.

довольно узкой площадке по существу концентрируется вся трагедия «несчастливого сознания».

Различные по своему происхождению и составу явления религиозности в интеллигентской среде буржуазного общества, как это нетрудно видеть, оказываются взаимно обуславливающими и взаимно мистифицирующими друг друга. Но столь же различны и столь же взаимно переплетены факторы, стимулирующие упадок религиозной активности, переоценку и переосмысление культовых объектов и т. д. «Теоретическая» переоценка, т. е. переосмысление, модернизация, порой весьма радикальная ревизия религиозной догматики — характерная черта «интеллигентской» религиозности (и деятельности церкви, обращенной к соответствующим группам населения). Наиболее «сознательная» и искренняя религиозность на поверку оказывается весьма далекой от ортодоксальных общеобязательных стандартов. (Известно, что наиболее «идейные» попытки привести религиозные воззрения в соответствие с современным знанием — у Маритэна или у Тейяра — встречали глухое, а то и гласное сопротивление со стороны церковной иерархии).

Мы остановились на тенденциях отношения к религии трех групп капиталистического общества. В позициях остальных его слоев, примыкающих к перечисленным выше, отметим лишь следующие моменты: 1) мелкие торговцы и ремесленники, близко стоящие по своему образу жизни к рабочим, подвергаются действию аналогичных тенденций³⁸⁶; 2) в наиболее угнетенных, наименее культурных и организованных «визах» капиталистического общества находят почву для распространения различные формы сектантского фанатизма и экстатических культов; 3) в группах, испытывающих национальное и расовое угнетение (сегрегация и проч.), создаются широкие возможности для укоренения обособленных в национальном или тому подобном отношении культовых форм. На этих явлениях мы остановимся несколько ниже при рассмотрении тенденций религиозной жизни США.

На протяжении двух последних столетий быстрое развитие капиталистических отношений происходит в этой стране на фоне относительно активной религиозной жизни, что находит свое выражение прежде всего в высоком престиже религиозности. «В Соединенных Штатах не думают, что человек, не имеющий религии, может быть порядочным человеком», — писал Г. де Бомон в 1835 г. ссылаясь на это свидетельство Бомона, а также и других авторов (Токвиля, Гамильтона), Маркс констатировал, что

³⁸⁶ См. Г. М и г у. Указ, соч., стр. 205.

«Северная Америка является по преимуществу страной религиозности», причем религиозности, идеально приспособленной к буржуазному строю и государству³⁸⁷. Историческими причинами этого явления явились, во-первых, тот факт, что буржуазные революции в Англии и США в отличие от Великой французской революции не имели антиклерикальной направленности; и во-вторых, импорт из Европы наиболее «буржуазных» религиозных форм (кальвинизм, пуританство). Эти обстоятельства позволяют рассматривать «религиозную ситуацию» в США как своего рода концентрат, квинтэссенцию всех тенденций развития, изменения и упадка религиозности в капиталистическом обществе.

В этой связи представляет серьезный теоретический интерес оценка американского «религиозного бума», особенно рекламировавшегося в 50-х годах. На фоне явного падения религиозной активности населения в европейских странах (Франция, Англия, Швеция и т. д.) выглядят непонятными столь же явные признаки оживления религиозной жизни в США в те же межвоенные и особенно послевоенные годы. Наиболее общим показателем «религиозного бума» в США в американской социологической литературе принято считать увеличение церковной организованности.

По наиболее часто приводимым сведениям, в 1776 г. членами церковных общин являлось лишь 4% населения, в 1900 г. — 36, в 1950 — 60%; за 1926 — 1950 гг. население увеличилось на 26,6%, а его церковность — на 59,8%³⁸⁸. Более разработанные данные, исключающие из учета детей до 13 лет, показывают, однако, значительно меньшие темпы роста (в процентах от всего населения)³⁸⁹:

1906 г.	1916 г.	1926 г.	1930 г.	1935 г.	1940 г.	1950 г.	1962 г.
55	55	52,7	53,4	52,1	50,7	63,7	64

Посещало воскресные школы в 1916 г. 22,0% населения, в 1941—1942 гг. — 18,0, в 1953—22,3%. Еженедельно посещали церковь в 1939 г. — 41%, в 1942—36, в 1954 г. — 46 %³⁹⁰. Расходы населения на церковные нужды, составлявшие в 1932 г. около 1,5% среднего индивидуального дохода каждого члена (по 18 протестантским церквям), в 1943 снизились до 0,7%, а потом поднялись до 1,2% в 1952 г.³⁹¹

³⁸⁷ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 387.

³⁸⁸ См. W. Herberg. Указ, соч., стр. 60.

³⁸⁹ М. А г г у л е. Указ, соч., стр. 28—29; «U. 13. News and World report», 6.1 1964, p. 9.

³⁹⁰ Там же, стр. 29.

³⁹¹ Там же, стр. 30.

Таким образом, заметное повышение «внешних» показателей религиозности имело место преимущественно в 40-х годах. Приблизительно такие же изменения обнаруживает размах церковного строительства, торговли религиозной литературой и т. д. Наиболее бросающимися в глаза являются не сами по себе данные о религиозной активности в США, но их сравнение с соответствующими данными, скажем, в Англии (не говоря уже о Франции).

Вот данные за период 1948—1952 гг., приводимые М. Аргалом (в процентах от всего населения, период 1948-1952 гг.)³⁹²:

	Англия .	США
Члены церковных общин	21,6	57
Еженедельное посещение церкви	14,6	43
Ежедневные молитвы	46	42,5
Вера в бога	72	95,5
Вера в загробную жизнь	47	72
Способны назвать все евангелия	61	35
Считают себя религиозными	90,5	95

Относительно более высокая и даже усиливавшаяся за последнее время религиозная активность в США, по-видимому, объясняется действием следующих факторов:

- 1) американская «религиозная традиция», о которой мы уже говорили, т. е. традиция приспособления культовых форм к буржуазному развитию;
- 2) «буржуазность» американского общества — влияние образа жизни и мышления средних слоев на рабочий класс, на фермерство, на «белые воротнички»;
- 3) распад иных, «личных» форм человеческой организации в условиях высокомеханизированной и бесчеловечной культуры;
- 4) высокая степень секуляризации самого содержания религиозной (церковной) жизни.

Остановимся на последних двух моментах. В свое время М. Вебер писал о специфической черте американской религиозной жизни, где на секту принято смотреть, как на своего рода клуб, корпорацию, в которой не состоять непочетно, которая служит признаком респектабельности, платежеспособности и т. д.³⁹³. Это, очевидно, не

³⁹² Там же, стр. 35.

³⁹³ См. М. Weber. *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie*, Bd. 3. Tübingen, 1923, S. 207.

относилось к «фанатическому» или — в веберовской терминологии — к «виртуозному» сектантству.

Многие американские авторы отмечают преобладание именно этого («организационного») момента в нынешнем оживлении религиозности в США. «Стало возможным вступить в церковь, как вступают в общественный клуб или в торговую палату»³⁹⁴. «Во множестве пригородных церквей по воскресеньям царит дух модного торгового заведения. В будни покупают еду, по субботам — отдых, по воскресеньям — святой дух»³⁹⁵.

Религиозное оживление в США в принципе не означает какого-либо усиления религиозных чувств или взглядов, повышения массового интереса к догматике или мифологии, увеличения роли религии в поведении людей. Показателем этого служат, в частности, уже знакомые нам данные ряда опросов, говорящие о том, что значительная часть вполне «лояльных» членов церковных общин не знает элементарных евангельских положений и не интересуется ими. Около 10 млн. экземпляров Библии, ежегодно продаваемых в США, оказываются скорее знаком той же церковной (и публичной) благонадежности, чем источником вдохновения или мерилем поведения.

Современную американскую религию М. Лернер характеризует как «смесь кальвинизма семнадцатого века, деизма восемнадцатого века, рационализма девятнадцатого века и беспокойства середины двадцатого века»³⁹⁶. «Мы живем в послехристианской эре,— сетует один из сторонников неоортодоксии,— когда христианство растворяется в религиозности, представляющей собой беспорядочную смесь элементов различных и поверхностных верований»³⁹⁷.

Другой показатель того же явления — секуляризация самого содержания религиозной жизни, идеалы и ценности которой фактически не отличаются от наличных норм обыденной жизни буржуазного общества. «При прочих равных факторах религиозные ценности отражаются в поведении в той мере, в какой эти ценности совместимы с соответствующими светскими акцентами, и в такой степени, в какой данная религиозная группа является доминирующей в рассматриваемой

³⁹⁴ F. A. Norwood. The development of modern Christianity since 1500. New York, 1956, p. 224.

³⁹⁵ S. Rowland Jr. Suburbia buys religion.— «The Nation», 28.VII 1956, p. 7—9.

³⁹⁶ M. Lerner. Указ, соч., стр. 703—704.

³⁹⁷ G. Vaganian. The postchristian era. «The Nation», 12.XII 1959, p. 441.

области»³⁹⁸,—таков вывод Т. Хоулта из рассмотрения вопроса о роли церкви в обществе. Это показывает, что в современном буржуазном обществе церковь не является больше (в тенденции, по крайней мере) особым центром формирования социального сознания и поведения³⁹⁹. Одним из «внешних» выражений этого процесса (а не только пропагандистским трюком духовенства, как иногда полагают) служит широкое распространение в американских церквях сугубо «светских» занятий вроде спортивных мероприятий, танцев,, кинофильмов вполне «светского» содержания и т. п.

Все это красноречиво свидетельствует о том, что «религиозный бум» в США никоим образом не является «религиозным возрождением» и не может быть уподоблен вспышке евангелического «ревивализма», которыми довольно богата американская религиозная история. «Так называемое возрождение, происходящее в Америке, не является ни подлинным, ни длительным»,— заявляет пастор Ч. Б. Темплтон⁴⁰⁰. По мнению атеистически настроенного американского автора, «наиболее значительным в этом мнимом росте интереса к религии является растущая секуляризация религиозной веры и культа во всех деноминациях»⁴⁰¹. По признанию другого автора, убежденного сторонника религии, знакомого нам уже В. Герберга, налицо «парадокс — всепроникающая светскость среди растущей религиозности»⁴⁰².

Этим признаниям вполне соответствуют выводы, к которым приходит М. Артил в результате своих сопоставлений: «В Америке религия является более либеральной и более секуляризованной, и она созвучна ценностям процветающего среднего класса»⁴⁰³.

³⁹⁸ Т. Houll. Указ, соч., стр. 200.

³⁹⁹ Формальное оправдание это положение находит в протестантской концепции «мирского служения», сводящей задачи культа к санкционированию практически складывающихся отношений (плюс ритуализация «переломных» моментов жизни). Церковные идеологи в последнее время интенсивно подчеркивают необходимость обратить внимание на «светские» функции церкви, учесть богоугодный характер практической жизни и т. п. (См. «Die Kirche in Europa und die Krise des modernen Menschen». Zurich, 1963).

⁴⁰⁰ См. Н. Schaffer. Указ, соч., стр. 425.

⁴⁰¹ R. Bain. The alleged «return to religion».—«The Humanist», 1958, No 3, p. 145.

⁴⁰² W. Herberg. Указ, соч., стр. 14.

⁴⁰³ М. Argyle. Указ, соч., стр. 38.

Данные последних лет относительно религиозности в США дают основания полагать, что «религиозный бум», по-видимому, уже закончился.

Подытоживая сказанное, мы можем отметить две несомненные «точки» роста религиозности, т. е. активизации культовой жизни, в капиталистическом обществе:

1) поиски духовной опоры в условиях крушения либеральных иллюзий в науке, общественных движениях и т. д. Это основа идейных блужданий определенной части интеллигенции. Тенденция приписать массам поиски религиозного выхода из «трагизма» социальной жизни — один из сопутствующих моментов этих интеллигентских исканий. Здесь выступают «рафинированные», философски утонченные формы религиозной идеологии, смыкающиеся с индивидуальной мистикой и философским идеализмом (экзистенциализмом, неотомизмом и т. п.); 2) развитие сектантских движений, противопоставляющих формализму и светскости «официальных» культов интенсивные формы протеста против действительности, эсхатологию, мессианизм и т. п. Это всегда движения незначительного меньшинства, опирающиеся в основном на наиболее темную и угнетенную часть масс.

Существует, однако, еще одна «точка» роста и трансформации религиозности в капиталистическом обществе, которую нельзя не затронуть уже хотя бы потому, что она привлекает довольно много внимания в религиозно-социологической литературе. Речь идет о проблеме «политического культа», «фашистской религии».

Перенос культовых отношений на внешние по отношению к традиционной культовой системе объекты — явление не новое. В конечном счете, всякое появление новой культовой системы предполагает такой перенос (выражающийся, например, в сакрализации особы правителя, вождя, «пророка» и отношений к нему). Мы уже видели, что, согласно Марксу, освобождение буржуазного общества от господства религии предполагает, в частности, «превращение мирян в попов», перенесение религиозных отношений на те или иные социальные структуры. Особой формой этого процесса можно считать сакрализацию определенных элементов общественно-политического и идеологического устройства, превращение их в культовые отношения. В той или иной степени такая метаморфоза свойственна всей буржуазной действительности (вспомним известные замечания Энгельса о соотношении «юридического» и «теологического» мировоззрений). В этом отношении фашизм — и прежде всего германский, гитлеровский фашизм — представляет собой не из ряда вон выходящую систему сакрализованной политики и пропаганды, а как бы

концентрированное, сгущенное выражение соответствующих универсальных тенденций.

Внешняя история отношений гитлеровского фашистского режима с протестантскими и католическими церквами общеизвестна. Сочетание прямого давления с определенным маневрированием (конкордат 1933 г. и т. д.) обеспечили режиму общую лояльность церкви и возможность подавлять сопротивление отдельных ее организаций и представителей. Однако никакая разновидность христианства XX в., особенно христианства, уже дискредитированного в массах, не могла дать фашистскому строю достаточно сильного средства для воздействия на массы. Отсюда тенденция режима взять на себя «функции попа» отчасти через специально созданные квазицерковные группы вроде «немецкого религиозного движения» (Deutsche Religionsbewegung), но главным образом через партийно-государственный механизм. Образцом для «коричневого культа» гитлеризма явились некоторые стороны католической организации (приемы которой весьма импонировали «фюреру», но свидетельству его сторонников) и тип «политической» религии дохристианского периода, в которой культовая организация слита с социальной («племенной культ»), а культовый объект непосредственно связан с наличными социальными авторитетами и отношениями.

Речь идет о чем-то существенно большем, чем поверхностная аналогия, чем подражание ритуалам или прямые апелляции к германской мифологии, к которым прибегала гитлеровская пропаганда. Здесь налицо использование тоталитарной диктатурой тех «каналов» воздействия на общественное сознание, которые исторически были проложены культовыми системами.

Подчинение абсолютной власти фашистского государства нацистские идеологи выдавали за служение «нации», которая выступала в этой системе отнюдь не в качестве какой-то реальной исторической общности людей, но в качестве мифологического объекта (мифологической фикции)⁴⁰⁴. Совершенно в том же духе итальянский «дуче» заявлял: «Мы создали наш миф... Наш миф — это нация, это величие нации»⁴⁰⁵.

В нацистской идеологии время от времени фигурировали ссылки на силы, стоящие выше «народа» (Volk) — бога, провидение, судьбу, мировое развитие и т. п.,

⁴⁰⁴ Нас в данном случае интересуют, конечно, не личные убеждения правящей клики гитлеризма, а та система идеологических отношений, которую создавал фашистский режим.

⁴⁰⁵ См. P. Nathan. The psychology of fascism. London, 1943. p. 67.

но именно «народ» фигурировал в качестве основного объекта культа. «Конкретность», «телесность» этой категории (как известно, нацисты выводили общность «народа» из расовых особенностей) противопоставлялась буржуазно-либеральной проповеди прав личности и марксистскому учению о классовой борьбе; ссылками на «волю народа» прикрывались гнуснейшие преступления, абсолютная власть над поступками и мыслями людей и вместе с тем рабское подчинение правящей верхушке; проповедовалось растворение индивидуальной воли, совести, ответственности в этой мифологической фикции «народа».

Земным воплощением «воли народа» в нацистской идеологии, как известно, выступал «фюрер». Культ фюрера занимал центральное место во всей весьма тщательно разработанной системе одурманивания масс. «Мы веруем на этой земле в одного Адольфа Гитлера,— заявлял, например, Р. Лей.— Мы веруем, что национал-социализм — это единственная животворная вера для нашего «народа...что господь бог послал нам Адольфа Гитлера, дабы Германия навеки имела опору»⁴⁰⁶. «Мой фюрер, ты даешь нам чистую веру, ты один для нас — путь и цель»,—; говорилось в тексте одного из гимнов гитлерюгенда, сочиненного фон Ширахом⁴⁰⁷. «Точно так же, как католики считают папу непогрешимым во всем, что касается религии и морали, мы, национал-социалисты, с таким же внутренним убеждением веруем, что фюрер для нас является во всех делах, касающихся национальных и социальных интересов народа, просто непогрешимым,— распространялся Геринг.— Этот человек обладает чем-то мистическим, невыразимым, почти непостижимым, и кто не чувствует это инстинктивно, не сможет понять этого вообще. Мы... верим глубоко и безотчетно, что бог ниспослал нам, его, чтобы спасти Германию»⁴⁰⁸. Нет нужды умножать ссылки на подобные рассуждения, столь зловеще звучавшие еще недавно.

Это не просто бред маньяков, помешавшихся на своем вожаке (или выдающих себя за таковых), это один из тщательно пригнанных друг к другу элементов идеологической машины нацизма. Упоминания о «вере», о «посланнике божьем» нельзя сводить просто к игре словами. Здесь, как мы уже отмечали, налицо использование тех каналов воздействия на массовое сознание, которые за долгие века проторили культовые системы.

⁴⁰⁶ См. Н.-J. Gamm. Der braune Kult. Hamburg, 1962, S. 39.

⁴⁰⁷ См. там же, стр. 24.

⁴⁰⁸ См. P. Schuman. The Third Reich. New York, 1960, p. 122.

Земную основу «культа фюрера» составляла иерархия «фюреров» различного ранга, в руки которой были отданы судьбы политики, экономики, искусства, медицины и т. д. Но из всей иерархии лишь один — венчавший всю пирамиду — считался творцом и инициатором; концепция воплощения в персоне фюрера всей мистической «воли народа» превращала вождя в посредника между «священным» и «светским», ставила его над всей иерархией «исполнителей».

«Ничто не разрушает глубже, внутреннее, чем всякий „безличный“ долг, всякая жертва 'Молоху абстракции», — утверждал когда-то Ф. Ницше⁴⁰⁹. Он имел в виду необходимость персоналистской идеологии для «толпы». Нацизм попытался ее создать. Политические проблемы сложны и запутаны, рассуждал «фюрер» в одном из интервью, «я...упростил их и свел к простейшим терминам. Массы поняли это и пошли за мной»⁴¹⁰. Он похвалялся тем, что предложил «авторитет личности» (т. е. господство иерархии фюреров). «Искусство руководства, которое использовали на деле великие народные вожди во все времена, — заявлял Гитлер еще в «Майн кампф», — состоит в том, чтобы сосредоточить внимание народа на одном противнике и добиваться того, чтобы ничто не могло расколоть наше внимание на части»⁴¹¹. И нацизм действительно свел социальные проблемы к зримым, телесным, «персоналистским» категориям борьбы рас, интригам внешнего и внутреннего врага и т. д. Но «персоналистский» подход здесь (так же примерно, как и в христианстве) равносителен подавлению личности во всей массе, которая превращалась в безликую, покорную, исполнительную толпу, организованную и контролируемую во всех направлениях. Гитлер ненавидел интеллигентов и интеллигентность; по его словам, «чем меньше интеллекта и чем меньше интеллигентов среди них (масс. — Ю. Л.), тем крепче будет их вера и сила».

Нельзя не отметить также прямое заимствование «коричневым культом» специфически религиозных приемов «техники пропаганды». Нацистский режим разработал огромное количество мер сугубо ритуального характера, призванных сохранять и взвинчивать 'настроения «единства народа и фюрера»: культ мундиров, знамен, значков, массовых шествий, приветствий и т. д. Так называемые партийные съезды НС ДАП в Нюрнберге были не чем иным, как гигантскими ритуальными мероприятиями, массовыми зрелищами, подогревавшими милитаристский, расистский

⁴⁰⁹ Фр. Ницше. Антихрист. СПб., 1907, стр. 20.

⁴¹⁰ См. А. Bullock. Hitler. A study of tyranny. New York, 1960, p. 349.

⁴¹¹ См. Р. Nathan. Указ, соч., стр. 49.

и «стадный» психоз марширующих, ревущих гимны многотысячных толп. Гитлер цинично заявлял, что «основа всякой религии — будь то религия небесная или реклама краски для волос»⁴¹² — это пропаганда настойчивая, грубая, бесконечно повторяющая один и тот же набор утверждений. Фашистская концепция «искусства пропаганды» требовала «апеллировать к чувствам „публики“ и излагать предмет столь ясно и настойчиво...чтобы создать общее убеждение в реальности определенного факта, необходимости определенных вещей. Ее нужно ограничить несколькими простыми томами и их следует повторять вновь и вновь»⁴¹³. В этом приеме мы опять-таки без труда узнаем типично культовую схему идеологического воздействия.

Не следует упускать из виду, конечно, что нацизм держался не одной «верой», он опирался прежде всего на политический террор и на экономический контроль над обществом. «Тотального» подчинения сознания и воли масс нацизм не успел и, несомненно, никогда бы не смог добиться.

Поражение гитлеровской Германии во второй мировой войне не означает, конечно, конца фашизма как одной из тенденций социального и идеологического движения в эпоху империализма. В тех или иных формах она дает о себе знать не только в военных путчах и движениях таких крайне правых группировок, как берчисты, но и во всех тех ситуациях, где «реабилитируется» осужденная в либеральной фазе буржуазного прогресса тотальность идеологии. Растущая бюрократизация общественной структуры вместе с невиданным развитием техники массовой коммуникации (радио, телевидение, пресса) создают известные благоприятные условия для распространения подобных тенденций. Тем более важно было выделить те каналы связи, по которым может распространяться по структуре современного капиталистического общества политически-религиозная идеология фашистского образца.

Исходя из изложенного, мы вправе сделать вывод о том, что не существует какого-либо «единого потока» движения религиозности (и ее разложения) в капиталистическом обществе. Действующие здесь тенденции и процессы различны не только по своим «источкам», но и по своим «результатам». Явно различимы два основных направления:

⁴¹² См. G. M. Gilbert. The psychology of a dictatorship. New York, 1950, p. 27.

⁴¹³ См. P. Nathan. Указ, соч., стр. 50.

1) «превращение попов в мирян»—секуляризация церковной жизни (в частности, ритуальных актов);

2) «превращение мирян в попов» — сакрализация определенных социальных институтов, «светской» (политической, философской и т. п.) идеологии.

Как мы уже видели, оба направления имеют свою социальную основу в современном обществе, действуют одновременно и взаимно обуславливают друг друга. Это находит свое выражение в наблюдаемой сейчас картине противоречий общественного сознания, мечущегося между разрывом с традиционными формами религий и поисками новых, более действенных, причем ни одна из этих тенденций не может полностью вытеснить противоположную ей. Философские и литературные выражения этой ситуации общеизвестны (наиболее характерны концепции «трагизма» социальной действительности).

Рассмотренные выше материалы о «религиозной» ситуации в капиталистическом обществе дают основания для выделения некоторых проблем, относящихся к методологии анализа подобных явлений. Отметим некоторые

из них.

Для того чтобы выявить основу тех или иных массовых, социально значимых процессов изменения религиозности, нельзя исходить из характеристики положения индивида в какой-то «естественной» или «социальной» сфере. Нужно исходить из характеристик общественной системы того или иного ранга, из «1.места» определенного социального института, класса, группы в деятельности этой системы.

Мы видели, например, что нельзя «вывести» необходимость религиозности из «бедности», из «угнетенности» данного класса без учета его организованности, без характеристики его связей с другими классами, культурой и т.д. Далек не самые бедные оказываются наиболее религиозными (и внешне и внутренне).

Нельзя также непосредственно выводить активизацию религиозной жизни, окажем, из того обстоятельства, что данное общество пережило ураган, экономический кризис, войну. «Сумма бедствий» не всегда и не у всех подымает уровень религиозности. Этот общеизвестный факт нельзя свести к индивидуальным различиям психологического или идейного порядка (<к выдержке, эмоциональности, рациональности и т. п.). Здесь имеют место зависимости, в принципе доступные социологическому анализу.

Экономический кризис 1928—1932 гг., который принес огромные бедствия трудящимся, не привел к видимому увеличению религиозности населения. «Депрессию

приветствовали некоторые религиозные лидеры, которые думали, что народ повернется к церквям»⁴¹⁴. Этого не произошло: посещаемость церквей в США даже снизилась. Правда, в период кризиса (и до, и после него) происходил довольно быстрый рост мелких замкнутых сект (об этом явлении мы уже говорили), и последствия кризиса могли отчасти подхлестнуть его. Но еще более заметным был рост профсоюзов, прогрессивных организаций, а также государственно-капиталистических тенденций в политической и идеологической жизни («новый курс»).

Другой аналогичный пример — война. Попытки вывести какие-либо закономерности усиления или ослабления религиозности из военных переживаний отдельных лиц неизменно оказываются бесплодными. М. Аргил приводит данные нескольких опросов, сравнение которых не дает возможности для сколько-нибудь уверенного вывода об увеличении или уменьшении религиозности в связи с участием в боях. «Те, которые стали менее религиозными, говорят, что ужасы войны и зрелище гибели добрых прихожан сделали их атеистами; те, кто стал более религиозными, ссылаются на помощь, которую давала им молитва в бою»⁴¹⁵.

Не более удачными, как правило, оказываются попытки оценить, введут ли бедствия военного времени к усилению веры в загробную жизнь или к дискредитации веры во всемогущество бога (многочисленные опросы показывают и ту, и другую тенденцию). Не в Германии, Франции, Англии или Бельгии, а в США, стране, наименее пострадавшей в период второй мировой войны, всего заметнее оказалось религиозное оживление. Из этого следует, что непосредственное сопоставление «войны» и «человека» решительно ничего не может объяснить.

Вопрос, следовательно, в том, какие социальные структуры, какие наличные в данном обществе типы связей разрушаются, обесцениваются и, наоборот, какие из них обнажаются в условиях такой-то войны или такого-то кризиса и т. н. Распад социально-политических систем буржуазного общества в оккупированных Германией странах, а затем в оккупированной Германии способствовал выдвиганию на передний план более традиционных, отжимающих свой век видов культовой организованности атого общества. Одним из результатов распада явилась послевоенная активизация христианско-демократических партий (что отнюдь не тождественно активизации

⁴¹⁴ М. Argyle. Religious behavior, p. 138.

⁴¹⁵ Там же, стр. 50—51.

религиозной веры масс, но оказывает определенное влияние на последнюю: интенсификация соответствующей пропаганды играет здесь свою роль).

Стихийные и социальные потрясения в принципе всегда влияют на человека через посредство общественных структур, в которых он действует (индивидуальные проявления этого факта могут быть различными, что не меняет существа дела). Известно высказывание В. И. Ленина о том, что главный корень религии и религиозности следует искать в постоянных условиях жизни капиталистического общества, а не в «из ряда вон выходящих событиях». Социальные корни религии В. И. Ленин видел в господстве капитала, «который причиняет ежедневно и ежечасно в тысячу раз больше самых ужасных страданий, самых диких мучений рядовым рабочим людям, чем всякие из ряда вон выходящие события вроде войн, землетрясений и т. д. ...»⁴¹⁶.

В буржуазной религиозно-социологической литературе предпринималось несколько попыток разработать какую-либо «шкалу религиозности», которая позволила бы выразить отношение различных групп населения к культуре в виде количественно сопоставимых данных. Как мы видели, традиция «католической» религиозной социологии сводит измеряемые показатели преимущественно к частоте посещения церкви; конструированием «комплексной» шкалы религиозности занимаются социально психологические направления в США.

В одних случаях выделяются несколько «направлений религиозности» индивида. Так, Ч. Глок предлагал четыре «измерения»: «экспериментальное» (религиозные чувства), «идеологическое», «ритуалистическое» и «консеквентальное» (т. е. учет последствий религиозности); предполагалось при этом, что внутри каждого из «измерений» можно установить какую-то градуировку, позволяющую производить в

⁴¹⁶ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 17, стр. 419.

В другой связи Ленин использует заявление католического писателя Барреса «где страдания, там религия», для характеристики одного из трех «потоков» «бурных чувств», вызванных первой мировой войной в сознании масс (другой поток — шовинистическая ненависть к «врагу», третий — («ненависть к своему правительству и к своей буржуазии», свойственная сознательным рабочим).— См. В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 26, стр. 291.

Из этого контекста ясно, как подчинял В. И. Ленин «вневременную», «абстрактно-психологическую» характеристику влияния войны на сознание конкретному, классовому анализу социальной действительности.

нем количественные сопоставления⁴¹⁷. В этой схеме религиозность сводится к многообразию реакций индивида, к тому же не связанных друг с другом. Иного типа схемы строятся социологами, которые пытаются представить «шкалу религиозности» в виде какой-то линии (т. е. одномерно). Эта «линия» иногда изображается непрерывной. Конструируются схемы изображения различных степеней доверия к догмам в виде количественных (процентных и т. п.) показателей⁴¹⁸.

В несколько измененных вариантах той же концепции «линия религиозности» оказывается прерывистой. С. Патней и Р. Мидлтон, например, предложили выделить четыре ее участка (которые они сами именуют «измерениями», или «шкалами»): ортодоксия, фанатизм, важность, сомнительность⁴¹⁹. В каждой «шкале» отмечаются (по 7-балльной системе) различные степени наличия данного качества, которые определяются по ответам на поставленные вопросы.

Создается впечатление, будто религиозность при помощи той или другой схемы можно измерять, как измеряют объем жидкости в стакане.

Внутреннюю противоречивость и конечную неэффективность подобных методов измерения религиозности, как правило, признают и сами их авторы; тот же Ч. Глок пишет, что у американской социологии религии нет способов оценки религиозности общества. Дело здесь не в несовершенстве отдельных приемов анализа или в предрасположенности авторов и т. п. Представляется неэффективным исходный принцип «линейного» (одномерного или многомерного) изображения религиозности. Попытка свести оценку последней к «большему» или «меньшему» количеству каких-либо «единиц» неизбежно наталкивается на многозначность самих этих единиц, порождаемую переоценкой верований и ритуалов, изменением их социального значения.

Измерение невозможно, если сами применяемые в нем эталоны оказываются переменными, если метр сделан из резины. Делу можно было бы помочь, найдя какую-то устойчивую закономерность изменений «эталона». Но как раз этого и нельзя сделать, поскольку за исходный пункт берется религиозное сознание индивида (или

⁴¹⁷ См. «Social Forces», 1961, vol. 39, № 4, p. 285.

⁴¹⁸ Согласно одной из таких схем предлагается вопросник из 25 пунктов; каждый ответ оценивается в баллах от 0 до 4 — в зависимости от степени религиозности («Social Sciences», 1961, vol. 36, №2).

⁴¹⁹ «Social Forces», 1961, vol. 39, № 4.

множества индивидов). Учесть реальное значение приверженности к тому или иному культу, догматике, к тому или иному типу ритуализма можно, лишь исходя из определенных представлений о характере «религиозной структуры» общества. Не индивид с его сознанием и переживаниями, с его привычками и предрассудками, а общественная система, ее структура, ее регуляторы, должна составить исходный пункт при социологическом анализе процессов изменения культовых отношений. Прежде всего следует определить характер и значение действующих в данном обществе типов культовых систем, их пережитков и заменителей, а затем уже характеризовать отношение определенных групп населения к «религиозной структуре» общества.

Некоторые проблемы преодоления религиозных отношений

В условиях социалистического развития приобретают широкий размах многие из тех факторов, которые подрывают влияние религиозных отношений уже в период капитализма: научно технический прогресс, урбанизация, распространение просвещения, ломка всех и всяких форм патриархальной узости, косности, рутины и т. д. Здесь получают простор те тенденции к секуляризации различных сторон общественной жизни, которые хотя и пробивают себе дорогу в буржуазном государстве, но не могут там развиваться последовательно и быть доведенными до конца.

Вместе с тем социалистические общественные отношения, деятельность социалистического государства и руководящей им марксистско-ленинской партии придают принципиально новый характер и качественно иное социальное значение, иную структуру различным сторонам секуляризации общественной жизни:

1) разложение и обесценение традиционных культовых отношений происходит на основе революционной ликвидации капиталистического строя и утверждения новых, социалистических отношений в политической, экономической, идеологической жизни;

2) деятельность марксистско-ленинской партии и целенаправленная воспитательная активность государства оказывают огромное, притом растущее влияние на ход этого процесса;

3) одним из важнейших результатов разрушения отживших религиозных отношений выступает формирование и закрепление в массах новой, всеобъемлющей и действенной системы коммунистической идеологии.

Основная особенность процесса преодоления отживших религиозных отношений в социалистических условиях не в том, как это происходит, а в том, каковы результаты, что занимает «место» религии в жизни общества.

Тот массовый процесс преодоления религиозных отношений, который развернулся в нашей стране в послеоктябрьский период, не может быть представлен только как следствие целенаправленных специфически антирелигиозных мероприятий или как результат влияния передовой, научной идеологии на массы. Социалистическое переустройство общественной жизни, изменение характера культуры, техническое перевооружение труда, ломка локальных рамок жизни, доступ к образованию, грамотность — все это сильнодействующие факторы, которые с неизбежностью обуславливают разрушение или переоценку влияния культовых отношений на поведение масс (и которые создают необходимые предпосылки для успеха целенаправленного воспитательного воздействия).

Беспримерный по своим масштабам процесс отхода трудящихся от веками укоренившихся культовых систем, который произошел (и еще продолжается) в нашей стране за годы социалистического и коммунистического строительства, можно представить как своего рода результирующую действия различных по своему характеру условий и факторов — политических и экономических, осознанных и неосознанных, «технологических» и культурных. Напомним вновь сделанную выше оговорку: изображение этого сложного комплекса в виде отдельных «факторов» возможно лишь в изолирующей абстракции. Но рассмотреть характер действия этих факторов важно для того, чтобы представить характер их результатов.

Прежде всего следует отметить огромное значение ликвидации старого политического строя для подрыва позиций церкви. Тесная связь православия с государственной машиной царизма, с полицейским аппаратом, естественно, привела к тому, что политическое влияние и общественный престиж церкви разделили судьбу этих институтов.

Другая группа факторов, активно воздействующих на процесс отхода от церкви населения советского общества, связана с изменениями характера занятий и самого образа жизни значительной его части в ходе развития индустриальных центров и городов, перестройки всего уклада сельской жизни в процессе коллективизации. Если урбанизация и индустриализация уже при капитализме — вопреки организованному сопротивлению церковной иерархии и поддерживающего ее государства — выступают сильнейшими факторами секуляризации общественной жизни, то тем более

существенна аналогичная роль этих процессов в условиях социалистического и коммунистического строительства. Разрушение «традиционного», рутинного строя деревенской жизни глубоко подрывает всю веками складывавшуюся систему культовых отношений и авторитетов, дискредитирует «священные» некогда ценности и нормы.

Следствием индустриализации города и деревни выступает прогрессирующее вытеснение рутинных форм культуры современными, ликвидация патриархальных и тому подобных отношений с их незыблемыми, «священными» нормами. Особенно ясно можно наблюдать такие процессы в развитии тех районов, где до недавнего времени играла серьезную роль непосредственная связь культовой деятельности и организации с пережитками патриархально-родового и тому подобных укладов жизни. Так, в условиях среднеазиатских республик массовое вовлечение женщин в общественное производство — например, в хлопководство или текстильную промышленность — наносит удар по пережиткам патриархальных нравов и воззрений.

Изменение условий материальной жизни общества, происходящее в ходе социалистического развития, выступает, таким образом, не только как основа планомерного, целенаправленного идейного воздействия на сознание масс, но и как непосредственный фактор такого воздействия.

И в самой идейной жизни общества существуют и действуют на массовое религиозное сознание не только «специальные», антирелигиозные формы пропаганды и воспитания. Развитие народного образования, рост грамотности и культурности населения, распространение средств массовой коммуникации (печать, радио) в условиях социализма, даже если эти процессы не содержат непосредственно антирелигиозных моментов, содействуют:

- а) изменению самого круга «культурных» интересов широких масс;
- б) повышению роли и престижа научных (рациональных) орудий познания в культурной системе;
- в) дискредитации и переоценке культовых отношений, «священных» норм, рутинных форм культуры.

Известный советский педагог П. П. Блонский анализировал в 1929 г. состояние религиозности московских школьников. «Большая половина (около 60%) детей приходит в нашу школу верующими,— констатировал он... — В конце I ступени верующие составляют уже только приблизительно четверть всех учеников... Снижение числа верующих происходит главным образом благодаря антирелигиозным

разъяснениям учителя, пионерским настроениям ребенка и религиозным разногласиям в семье... Годы подростничества являются годами освобождения от влияния семьи и, тем самым, от религиозных влияний»⁴²⁰.

Наряду с подобными процессами, косвенно, попутно воздействующими на религиозность (и на основе этих процессов), в социалистическом государстве действуют «субъективные», «сознательные» факторы, непосредственно и специально направленные на ограничение, подрыв, ликвидацию влияния религиозных систем. К субъективным факторам секуляризации можно отнести как систему административно-правовых мероприятий, вводящих деятельность церкви в рамки законности, соответствующей определенному этапу общественного развития, так и всю совокупность мероприятий по антирелигиозному воспитанию масс.

В неоднородном процессе отхода масс от религии объективные факторы были до сих пор более эффективными, более универсальными и быстродействующими, чем субъективные. Изменение условий жизни явилось решающей причиной разрыва широких масс с отжившими культовыми отношениями. Падение «престижа» религии в общественном сознании, дискредитация церкви как социального института, упадок самого интереса масс к культу играли (в целом) более важную роль, чем восприятие теоретически-атеистической аргументации. Средства массового, организованного воздействия на сознание и поведение людей (через систему социального воспитания и образования) играли значительно более важную роль, чем какое бы то ни было «индивидуальное» продумывание, взвешивание соответствующих доводов и т. п. (здесь вновь находит свое подтверждение уже упоминавшаяся в предыдущих главах закономерность: «субъектом» изменения выступает прежде всего общественная система как целое). Наконец, разрушение и дискредитация отживших культовых отношений подчас происходят быстрее, чем формирование и, особенно, закрепление в массах новых, безрелигиозных систем человеческих отношений.

«Плюсы» и «минусы» такого характера процесса отхода масс от религии становятся очевидными при анализе современного состояния религиозности и безрелигиозности в нашем обществе. Нужно подчеркнуть, что речь идет в данном случае не о каких-то недостатках или ошибках в борьбе против религии (хотя те и

⁴²⁰ П. П. Блонский. Избранные педагогические произведения. Изд-во АПН РСФСР, 1961, стр. 545—546.

другие имелись), а об объективно неизбежных моментах развития общественного сознания.

Корни указанных особенностей идеологических процессов — в самом революционном характере развития социалистического общества, в быстроте и радикальности ломки старых социальных форм, в концентрации организованных усилий государства, партии и системы социального воспитания на решающих в данный момент звеньях строительства нового общества. В этих условиях остается весьма мало места для статистического «выравнивания» различных сторон общественного развития. Тот «рост» основательности исторического действия, связанный с вовлечением в него широких масс, который отмечали Маркс и Ленин, означает — в качестве одного из своих побочных продуктов — тенденцию к возрастанию такой «неравномерности» и усложнению «идеологических» следствий этого движения.

Данные социологических исследований, имеющиеся в нашем распоряжении, в некоторой мере могут быть использованы для подкрепления изложенных выше характеристик процесса отхода от религии.

Известное представление о причинах разрыва с религией может дать анкетный опрос, организованный в 1963 г. сектором атеизма Института философии АН СССР преимущественно среди антирелигиозного актива (694 человека). Ответы сгруппированы по типам и представлены здесь в процентном исчислении к общему количеству опрошенных.

I. Влияние революции и социалистического строительства	6
II. Учеба в школе, воспитательная работа партийных и комсомольских организаций	23
III. Научно-атеистическая пропаганда	37
IV. Отечественная война	7
V. Успехи науки и техники	3
VI. Аморализм и лицемерие духовенства	9
VII. Различные бытовые причины	14

Эти данные прежде всего показывают значительный перевес «коллективных» факторов (II и III) над «индивидуальными». Половина опрошенных выдвигает в качестве мотива отхода от религии не свои собственные размышления или переживания в связи с какими-либо жизненными фактами, а влияние определенных социальных институтов. Эти данные подкрепляют положение о том, что деятельность и авторитет соответствующих социальных институтов оказываются важнейшими

посредниками в осознании людьми условий своей жизни. Неожиданно большая доля ссылок на специально атеистическое воспитание (37%) в значительной мере, по-видимому, объяснима характером выбора опрошенных (преобладание лиц, занимающихся антирелигиозной пропагандой, сказывается в соответствующем распределении биографий и мнений). Из числа «индивидуальных» причин (т. е. воспринимаемых как индивидуально осмысленные) обращает на себя внимание значительный процент (9) ссылок на отрицательные факты в поведении духовенства. То обстоятельство, что «антиклерикальные» факторы довольно часто (это подтверждается и другими данными) оказываются поводом для разрыва с религией, позволяет судить о том, что этот разрыв больше связан с переоценкой роли церкви, престижа духовенства и т. д., чем с обсуждением отдельных доводов, с критикой догматики.

Факторы, которые в конечном счете являются наиболее существенными (I), занимают довольно скромное место в ответах. В этом, однако, нет ничего удивительного: в индивидуальном сознании в массе оставляют меньше «следов» как раз те изменения, которые происходят, минуя его. Здесь один из наиболее слабых пунктов любого анализа массового сознания (поскольку в нем регистрируются осознаваемые явления). Интересно, однако, выдвижение военных условий как фактора разочарования в религии (это — неплохой аргумент против попыток построить какую-либо схему непосредственных корреляций между страданиями и религиозностью). Наконец, наименьший процент ссылок на влияние науки служит наглядной иллюстрацией обсуждавшейся в начале этой главы роли научно-технического прогресса в изменении общественного значения религии (преобладание косвенного воздействия через изменение условий общественной практики над прямыми сопоставлениями научных истин с религиозной догматикой и т. п.).

Можно обнаружить некоторые характерные соответствия между данными исследований тех же факторов секуляризации в различных социалистических странах.

Так, анкетный опрос, проводившийся среди активистов польского Союза атеистов и свободомыслящих показал, что существуют определенные соотношения между уровнем образования и характером мотивов, которые указывались в качестве причин отхода от религии. Лица, имеющие низшее образование, выделяли аморализм духовенства, более подготовленные — реакционную политическую позицию церкви, в ответах же наиболее квалифицированной группы опрошенных выдвигаются на первое

место соображения о ненаучности религиозных взглядов⁴²¹. Распределение «социальных» и «рациональных» мотивов в этих сведениях вполне соответствует общей картине рассмотренной ранее анкеты. Опять-таки бросается в глаза преобладание социально-этических и социально-политических факторов над «научными», а следовательно,— социальной переоценки религии над сознательной критикой религиозного мировоззрения.

Остановимся еще на анализе мотивов безрелигиозности, который сделан профессором А. Фиаменго (Загребский университет) в его докладе на IV Всемирном социологическом конгрессе. Анкета среди рабочих различных предприятий Боснии и Герцеговины, охватившая 1669 человек, показала что 837 (50%) из них не считает себя религиозными совершенно, а еще 440 (26,5%), по их словам, не очень религиозны. Из 837 человек, считающих себя атеистами, в качестве мотива отхода от религии 5,5 % выдвигают семейное воспитание, 4,9 — учение в школе, 9,9 — общение с безрелигиозными людьми, 9,8 — идейно-политическую подготовку, 5 — чтение, 32,4— «мнение о том, что труд зависит от человека, а не от сверхъестественных сил», 2,3% — работу на предприятии⁴²². В этом опросе интересно опять-таки выдвижение на первый план социально-воспитательных факторов сравнительно с индивидуальными аргументами.

Процесс отхода трудящихся от всех и всяких отживающих свой век религиозных влияний можно охарактеризовать как универсальный, охватывающий в тенденции все слои населения, независимо от их образования, возраста, активности, шаг за шагом проникающий во все сферы человеческих отношений. В этом находит свое выражение объективная обусловленность процесса, который нельзя свести к «разовому» и всестороннему, сознательному отрицанию религии, а тем более — к закреплению научных методов мышления или принципов коммунистической нравственности. Эти особенности формирования современных условий массовой безрелигиозности создают многие сегодняшние проблемы атеистического воспитания.

Преодоление религиозных отношений нельзя свести к изменению образа мышления массы отдельных лиц и к осознанию ими этого изменения. Это социальный

⁴²¹ Доклад К. Юденко (Польская Академия наук) на Международной конференции «Современное естествознание и атеизм», состоявшейся в гор. Иене в 1963 г.

⁴²² Ante Fiamengo. Croyances religieuses et changements tech-nologiques en Yougoslavia.— «Archives de sociologie des religions», 1963, vol. 15, p. 109—110.

процесс, субъектом которого выступают социальные группы (классы), социальные институты, в конечном счете — общество в целом. Отход масс от религии, если рассматривать его социальный характер, означает последовательное вытеснение культовых отношений из различных сфер или уровней общественной жизни: государственно-политической, хозяйственной, бытовой и т. д.

Тот факт, что декрет 1918 г. одним ударом «вытеснил» церковь из государственной жизни, объявил отправление культа частным делом, не означает, разумеется, полного вытеснения религиозных отношений из общественной жизни. (То, что юридически рассматривается как частное дело, социологически всегда представляет собой общественный продукт, явление общественной жизни на каком-то ее уровне; общественно значимые поступки отдельного лица — это тоже одно из проявлений жизни общества). Преодоление фактических связей церкви с политической контрреволюцией, с интересами частных собственников, мелкотоварным и патриархальным укладами в деревне, различными сторонами семейно-бытовых отношений — все это моменты реального процесса вытеснения религии из общественной жизни. Этот процесс для массы членов общества выступает как прогрессирующая переоценка значения данных религиозных отношений в различных сферах деятельности человека, включая сюда и отношение к собственным переживаниям.

По мере того как разрушаются традиционные (политические, экономические, бытовые) сферы влияния религии и формируются новые, чуждые культовым отношениям области деятельности людей, религия как бы шаг за шагом отодвигается на задний план общественного сознания, уходят в его древние слои, теряющие свое активное значение.

Это, конечно, лишь тенденция (или даже схема таковой), но тенденция реально существующего процесса. Для того чтобы ее правильно оценить, важно отказаться от распространенного противопоставления или сопоставления «общественного» и «личного» и учитывать сложность, «многослойность» структуры общественных связей в их развитии.

Анализируя причины сохранения религиозных пережитков у узбеков, Г. П. Снесарев показал их связь с «реликтовыми формами» старых социальных институтов, которые еще способны оказывать влияние на современный быт. Автор в этой связи отмечает значение реликтовых форм сельской общины (элат) в жизни крестьянства и

пережитки «цеховых» взаимоотношений среди ремесленников⁴²³. Потеряв свою социально-экономическую основу, подобные бытовые отношения могут нередко довольно длительное время сохраняться и служить рамками деятельности культовых сообществ.

К явлениям подобного типа относится отмеченное едва ли не всеми исследователями наличие отсталого «общественного мнения», содействующего сохранению традиций крещения или обрезания, поддерживающих неравенство женщины, авторитет старейшин и т. д. Близки к этому отношения патроната и сервиллизма, перенесенные из патриархальной общины и феода и способные сохраняться в порах современных отношений.

Следует подчеркнуть, однако, что речь не может идти о «порождении» религиозности реликтивными формами отношений между людьми, которые уходят корнями в далекое прошлое. Представление о том, что какие-то отдельно взятые элементы общественных отношений могут «выделять» религиозные эманации, вообще неверно. Но они могут воспроизводить или активизировать традиционные культовые отношения, поддерживать существование культовых сообществ.

¹⁸⁴ См. Г. П. Снесарев. О причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков.— «Советская этнография», 1957, № 2.

Утратив свое влияние в «высших», официальных сферах общественной жизни, религия как бы перемещается в ее низшие, неофициальные сферы,— в те ускользающие от официального учета и контроля «частные» области человеческих отношений, которые объединяются понятием «быта» (точнее, в некоторые их уголки). Как мы уже отмечали, на деле происходит, конечно, не реальное «перемещение» религиозных отношений, а распространяющееся «сверху вниз» изменение форм общения; сохранение «рутинных» форм в определенных этажах культуры служит предпосылкой влияния культа.

Очевидно, если бы отход масс от отживших форм религии начинался с того, что люди отбрасывают религиозные воззрения как ложные и несостоятельные, т. е. если бы это был сознательный процесс для всего множества людей, не существовало бы его

⁴²³ Вообще говоря, любые грани в обществе в какой-то мере размыты; они лишь статистически определимы. Но в случае, когда перед нами массовый, многосторонний, не полностью осознаваемый процесс перехода, превращения одной группы в другую, такой границы провести уже нельзя.

отмеченных выше особенностей. Последние возникают именно как следствие массового характера процесса.

Но другим следствием является уже знакомая нам трудность с разграничением «религиозных» и «безрелигиозных» индивидов (или «верующих» и «неверующих»). Руководящая роль марксистско-ленинской идеологии и вся государственная система социалистического строя создают наиболее благоприятные условия для того, чтобы все более широкие массы трудящихся осознавали свой разрыв с отжившей культовой системой, объявляли себя атеистами и гордились этим. Это, бесспорно, новый и существенный момент в размежевании людей по их отношению к религии. Он позволяет довольно четко выделить численно большую группу сознательных атеистов (т. е. сознающих себя таковыми). Но никакого критерия для разграничения людей по их фактической «принадлежности» или «не принадлежности» к культовому сообществу это не дает. Более того, именно в условиях интенсивного массового перехода от религиозности к безрелигиозности, массовой переоценки религии эти грани оказываются все более размытыми ¹³⁹.

К подобным или близким выводам приходят почти все авторы, разрабатывающие антирелигиозную тематику.

Все они единодушны в утверждении о неопределенности самой категории «верующего» как противоположности «неверующего».

Во-первых, весьма неопределенным является сам критерий установления «веры». Означает ли он признание какого-либо церковного «минимума веры» (вроде Никейского символа), или убеждение в бытии божием, или смутное представление о каких-то «силах небесных», или идеалистические представления о соотношении бытия и сознания и т. д.? Должен ли этот критерий предполагать какие-то представления о связи человека со священным объектом, о священных обязанностях человека?

Во-вторых, «вера» (т. о. какое-то принятие «идейного багажа» культовой системы) сама по себе не может служить единственным или главным показателем религиозных отношений. Носителем религиозной идеологии, как мы уже видели, является и ритуал, а во многих религиозных системах (древность, Восток) — прежде всего ритуал. Это обстоятельство учитывал и подчеркивал Энгельс.

В современных условиях в среднеазиатских республиках СССР ислам сохраняется прежде всего как ритуалистическая система, навязывающая своим последователям определенные способы поведения и мышления через обрядность и в особенности через организацию самого культового сообщества (освященные традицией

обычай, адаты)⁴²⁴. Вопрос о степени знания «священного писания» или о степени доверия к нему не ставится или во всяком случае не выдвигается на первый план. Культурный объект (например, аллах) осознается массой «правоверных» более или менее туманно (однако это не безликое деистическое божество или какой-нибудь метафизический перводвигатель, ибо конкретны требования, предъявляемые от его имени людям).

Ритуализация культа — не исключительный атрибут ислама или восточных религиозных систем; это постоянная тенденция всякого культа, которая особенно явно выступает в настоящее время. Еще полвека назад ученейшие теоретики православия, сражаясь с разлагающим духом скептицизма и рационализма, подняли на щит лозунг «обрядоверия»: «...молитва... выше даже чтения Библии, лобызание мощей... важнее усвоения богословской премудрости; евхаристия... бесконечно важнее всех проповедей, учреждения богоугодных заведений, школ, больниц и т. д.»⁴²⁵. В современных условиях ориентация на «обрядоверие» — один из основных путей сохранения влияния церкви в массах. Другой путь — модернизация догматики — служит преимущественно атрибутом «образованной» религиозности и не играет большой роли в православной или других церквях, действующих в нашем обществе.

Наконец «вера без дел мертва», она не имеет социального значения. Ни признание бытия божия, ни использование какой-то доли свободного времени на выполнение обрядов еще не позволяют определить действительное отношение человека к религии. Весь вопрос в том, какое место в жизни, в системе деятельности данного человека занимают (или могут занять) его культовые связи, что значит для него данная сумма верований, обрядов, эмоций, социальная организация культа и т. д. Но каким образом установить меру для всего этого комплекса?

Очевидно, здесь целесообразнее пользоваться распространенным понятием религиозности (а не «веры»), поскольку оно охватывает все элементы и стороны культа, и, кроме того, может служить социальной характеристикой (т. е. может быть отнесено к группе или институту).

⁴²⁴ См. Р. М. Маджидов. Пути преодоления религиозной обрядности.— «Вопросы философии», 1964, № 12.

⁴²⁵ «История религии». М., Изд-во «Польза», 1909, стр. 172—173.

Никакого единого показателя (или устойчиво определенной совокупности таковых) для разграничения «религиозных» и «нерелигиозных» в больших масштабах страны не существует⁴²⁶.

Правда, у нас всегда имеется возможность ввести любые необходимые ограничения для применяемых характеристик, скажем, условиться, что в данном обследовании религиозными надлежит считать лиц, которые: 1) признают себя таковыми, 2) допускают существование божества или чего-либо подобного, 3) связаны с каким-то вероисповеданием и выполняют некоторый минимум положенных обрядов. Такой перечень может быть сокращен или расширен в зависимости от реальной дифференциации обследуемых и задач исследования.

Применение подобных способов дихотомирования в известных условиях может быть полезным. Например, при его помощи можно отметить наличие разницы в «уровне» религиозности каких-либо групп населения, живущих в одних и тех же «культурных» условиях. Но никакие «учетные» дихотомии, очевидно, не могут охватить совершающийся во времени переход от религиозности к безрелигиозности или изменение типа религиозности, секуляризацию веры, ритуала, общины, т. е. именно то, что нас больше всего и прежде всего интересует. По какому бы признаку (или совокупности признаков) мы ни провели разделение населения на религиозное и безрелигиозное, в одну категорию неизбежно попадают люди, по-разному относящиеся к религиозным системам и по-разному отрицающие их.

Отсюда — ограниченность применимости дихотомических способов описания состояния религиозности. При любом широко и серьезно поставленном массовом обследовании неизбежно возникает вопрос о различии типов, уровней, степеней религиозности.

Показательны в этом отношении материалы, приведенные в недавно изданной коллективной работе о положении атеизма и религиозности в Московской области. Авторы неоднократно используют сопоставления числа верующих и неверующих в населении отдельных пунктов. Так, мы узнаем, что «в селе Павшино в 100 семьях в

⁴²⁶ В малом, скажем, деревенском масштабе, где все отношения и поступки каждого известны всем, «интуитивно» складывается суммарная оценка поведения и воззрений индивида. Она может быть использована в научном исследовании для сопоставления друг с другом характеристик деятельности отдельных людей в рамках действия такой оценки, т. е. села и т. п. Но за пределами этих рамок они теряют свою силу.

1962 г. было 89 верующих, то есть 17,4% по отношению к общему числу членов этих семей. В селе Татаринцево из 70 жителей, с которыми велись беседы, верующими оказались только 12 человек, то есть 17,2%» и т. д.⁴²⁷. Критерий таких разделений предполагается самоочевидным. В то же время авторы вводят понятие «колеблющихся», выделяя их из общего числа верующих: «...неверующий убежден, что бога нет. Поэтому он не имеет никакого дела с церковью и религиозными обрядами. У колеблющихся же нет твердой уверенности в том, что бога не существует... Некоторые колеблющиеся крестят детей, а в остальном ведут себя как неверующие, склонны говорить, что бога нет (имея в виду бога православной церкви), но, по их мнению, что-то все же есть»⁴²⁸. Можно полагать, что в таком суждении сказывается узость рамок исследований.

При более широком обследовании вопрос о критериях религиозности становится актуальнейшим и острейшим, здесь от подхода к нему зависят фактически все результаты. Сошлемся на пример исключительно широко организованного исследования религиозности населения Болгарии, проведенного сектором исторического материализма Института философии Болгарской Академии наук.

При исследовании, по сообщению руководителя сектора профессора Живко Ошавкова, был применен стохастический репрезентативный метод, позволяющий на основании изучения отобранных по определенным правилам лиц с достаточной точностью судить обо всем населении. Было обследовано 42 664 человека, из которых безрелигиозными себя объявили 64,4%, религиозными—35,5%. При этом из числа безрелигиозных 43% порвали с религией после 1945 г., а 20,5% до 1945 г. (12,8 мужчин и 7,7% женщин)⁴²⁹.

Критерий религиозности в данном исследовании определялся по способу, который мы выше рассматривали как «местный». Основная часть сведений об обследуемых лицах давалась местными работниками (которые и заполняли анкеты), эти данные сопоставлялись с заявлениями о своем отношении к религии самих обследуемых (в анонимных анкетах другой формы). На тех же оценках в ходе

⁴²⁷ «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков». Изд-во «Московский рабочий», 1963, стр. 30.

⁴²⁸ См. там же, стр. 32—33.

⁴²⁹ См. Живко Ошавков. Опыт социологического исследования религиозности населения в Болгарии.— В сб.: «Опыт и методика конкретных социологических исследований». М., Изд-во «Мысль», 1965, стр. 311—313, 322.

обследования было выделено три «степени» религиозности. Из опрошенных 5,8% отнесены к I степени религиозности (из них 31,2% мужчин и 68,8% женщин), 14,4% ко II степени (32,2% и 67,8%), а 15% (39,8% и 60,2%) к III степени.

Характерной чертой обследований религиозности, ориентированных на анализ многообразия ее проявлений, является отказ от дихотомии, т. е. от суммарного понятия «религиозного» человека,— во имя выявления отдельных направлений, форм, уровней его религиозности. При этом теряется (точнее, выносится за пределы исследования) общее разграничение религиозных и нерелигиозных людей, их численные соотношения и т. д. Это компенсируется конкретизацией критериев, применяемых в исследовании. Такая конкретизация, как мы уже видели, может состоять либо в учете различных культовых отправлений, либо в построении на ее основе определенной шкалы «уровней» (степеней) религиозности.

Так, при исследовании религиозности населения в Болгарии наряду с общими оценками степени религиозности различных групп населения проводился учет «зримых» ее показателей. Из общего числа обследованных (т. е. 42 664) в праздничные дни посещают богослужения 23,1%, но регулярно посещают церковь лишь 4,8%, нерегулярно—5,8%, не посещают церкви по праздникам 76,3%. При выяснении знакомства населения с основными религиозными книгами оказалось, что 92,4% населения не читали их вовсе, 6,1% читали частично, а 1,3% читали целиком (причем только в сведениях о чтении религиозной литературы доля женщин оказывается ниже, чем мужчин)⁴³⁰.

В некоторых обследованиях религиозности, проводившихся в Югославии, в одной и той же анкете сопоставлялись признание религиозности и ритуализм. Так, опрос 3889 студентов 5 университетов (Белград, Загреб, Любляна, Сараево, Скопле) показал следующую картину их отношения к религии (в процентах)⁴³¹:

Верующих и исполняющих обряды	2,9
-------------------------------	-----

⁴³⁰ По данным этого исследования можно судить о некоторых чертах «женской» религиозности. В числе молящихся и считающих себя религиозными женщин больше, причем это преобладание сильнее в высших «степенях» религиозности. Но знакомство с религиозной литературой у них меньше. В числе лиц, отошедших от религии до революции (до 1945 г.), женщин значительно меньше мужчин (почти в 2 раза), но за годы социалистического строительства эта разница почти стерта. Действие социальных факторов здесь вполне очевидно.

⁴³¹ А. Fiamengo. Указ. соч., стр. 107.

Верующих и не исполняющих обряды	4,5
Верующих и изредка исполняющих обряды	5,4
Неверующих, но изредка исполняющих обряды	15,8
Неверующих и не исполняющих обряды	26,1
Твердых противников религии	43,7
Неизвестных и не ответивших	1,6

В анкетном исследовании религиозности, проводившемся Институтом философии Чехословацкой Академии наук, предусмотрен учет многих компонентов отношения к религии — вера в бога, в божественность Иисуса Христа, в загробную жизнь, религиозная принадлежность и религиозная активность родителей, отношение к распространению религии и пропаганде атеизма и т. д. В качестве социальных корреляций религиозности учитывались (в анкетах разного типа) такие данные, как трудовая активность, удовлетворенность своей работой и другие, а также некоторые моральные оценки, представления о природе и человеке и т. д.

Значение поисков «шкалы религиозности» мы уже обсуждали в предыдущем разделе. В условиях социалистического развития при свойственной ему подвижности «граней» между религией и безрелигиозностью подобная «шкала» неизбежно оказывается малонадежной в качестве средства исследования процессов изменений массового сознания. Дело не в недостатках исследования, а в самой природе того процесса, который так или иначе ведет к вытеснению отживших культовых форм из жизни общества. Изменения в жизни общества, которые создаются социализмом, оказывают глубокое воздействие на всю массу трудящихся, на их образ поведения и сознание. Эти изменения представляют собой социальный процесс, поскольку их непосредственным субъектом являются целые классы и группы населения, общественная система в целом. Воздействуя на всех, они в то же время не сразу и не полностью доходят до каждого в отдельности. Захватывая подавляющее большинство, массовый процесс неизбежно оставляет вне своего прямого воздействия некоторую часть людей, отдельные стороны их деятельности. В частности, социальные изменения могут не сразу или не полностью воздействовать на тех людей или на те группы населения, чьи судьбы, характеры, индивидуальные условия оказываются почему-либо отличными от «нормальных» для данной среды. Это относится не только к воздействию изменений материальных условий общественной жизни, но и к массовому обучению, воспитанию. Известны, например, случаи, когда вся многолетняя система школьного и внешкольного образования и воспитания — не только среднего, но и

высшего, политического и т. д.— «упускает» отдельных людей, оказывается не в состоянии противостоять их скрытой или даже усиливающейся религиозности. Здесь возникает вопрос о сочетании «общих» воспитательных процессов с «особенными» мероприятиями и «единичными» проблемами подхода к отдельным людям и своеобразным ситуациям (иначе говоря, в действии различных уровней системы социального воспитания).

Вопрос здесь не только в отдельных случаях с отдельными людьми, но и в существовании особых форм культовых отношений, отличных от «нормального», т. е. преобладающего, обычного их типа в данных условиях. Таково сектантство в классическом значении этого термина. Как и всюду, оно выступает в настоящее время у нас в качестве реакции на «обмирщение» и оскудение «обычной», т. е. массовой, религиозности. Как и всюду, особенности организации и деятельности сект (замкнутость, исключительность, избранничество и т. д.) позволяют им более активно противостоять универсальному процессу секуляризации, массового отхода от религии и церкви. Относительная активизация воинствующего религиозного меньшинства, каковым являются секты, в принципе — явления, сопутствующие прогрессирующему упадку «обычной» религиозной жизни.

То обстоятельство, что отход масс от отживших культовых систем в условиях социалистического общества носит ясно выраженные черты социального, объективно обусловленного процесса, находит свое выражение и в характере закрепления результатов этого процесса, а в частности,— в существовании известного разрыва между фактическими результатами и их закреплением.

Одно из внешних выражений этого положения состоит в том, что значительная часть людей, фактически порвавшая с теми или иными религиозными отношениями, не осознает этого в полной (общественно необходимой) мере. С этими «ножницами» связано существование довольно многочисленного «слоя» религиозно безразличных людей, которые не являются ни воинствующими атеистами, ни убежденными, сознательными приверженцами научного мировоззрения. Такой «слой», не представляющий, конечно, никакой внутренней целостности, фактически служит резервуаром, из которого могут черпать силы и сторонников всевозможные церковные и сектантские деятели. Как показывает опыт недавних лет, при определенных условиях безразличие к религии может уступить место оживлению религиозных отношений. Очевидно, одна из важнейших — и труднейших — проблем атеистического воспитания состоит в том, чтобы закрыть этот канал пополнения «сил» религии.

Остановимся на одном из моментов этой многосторонней проблемы. Отход масс от религии должен быть глубоко осознан ими. Каково специальное содержание такой задачи? Можно ли вообще говорить о таком содержании? Нельзя ли свести вопрос к усвоению советскими людьми — в конечном счете, каждым человеком — системы марксистско-ленинского мировоззрения и основных достижений современной науки?

Но дело в том, что усвоение массами принципов современного, научного мировоззрения далеко не тождественно овладению какой бы то ни было суммой научных и философских знаний о природе, обществе, познании.

Одно лишь владение достижениями научной мысли не тождественно передовому мировоззрению и не гарантирует прочности атеистических убеждений. Религиозность определенной части образованных слоев в современном буржуазном обществе убедительно свидетельствует об этом. Кроме того, сам характер современного научного (и философского) знания делает фактически невозможным сколько-нибудь серьезное знакомство широких масс со всей глубиной его содержания, его обоснованием и значением. Наконец для всякого воспитания требуется не только и не столько даже усвоение определенных знаний, сколько формирование умения, навыка, привычки практически ими пользоваться, овладение определенной культурой мышления и поведения. Реальное общественное содержание распространения в массах научного, материалистического мировоззрения состоит, прежде всего, в выработке умения действовать, строить свои жизненные отношения, «вою мыслительную деятельность при помощи научных методов.

Пробным камнем всякого мировоззрения служит отношение к ситуациям, когда какой-то слой «нормальных» связей, охватываемых «обычным» знанием, оказывается разорванным, когда человек сталкивается с неизвестным, трудным, трагическим (т. е., говоря вообще, с явлениями иного уровня, чем «обычный»). Именно здесь требуется обращение к системам знаний и норм очередного, более «высокого» порядка, позволяющим освоиться с «необычным» и «трудным». Здесь и может иметь место противопоставление религиозных и безрелигиозных систем отношения к миру, здесь приобретает общественное значение направленность «массовой» идеологии.

Нельзя научить каждого человека всем тем богатствам знания, которые выработаны и накоплены человечеством, но можно в принципе воспитать в людях умение рационально подходить к этому богатству, умение пользоваться культурой, в том числе философскими, этическими, эстетическими способами отношения к действительности, не прибегая к культовым отношениям и иллюзиям. В этом, в

конечном счете, основное направление атеистического воспитания, атеистической «закалки». Социальное содержание атеистического воспитания — совершается ли оно самой практикой общественного развития или организованными усилиями определенных социальных институтов — состоит в формировании и закреплении в общественном сознании новых, безрелигиозных, некультовых систем отношений людей.

Неправильно поэтому восходящее к буржуазному просветительству представление о том, что воспитание людей в духе научного мировоззрения сводится к сумме педагогических мер, обеспечивающих перестройку сознания отдельных индивидов. Сколь ни важна индивидуальная работа с верующими, индивидуальный подход к отдельным людям, остающимся под влиянием религии или вновь попавшим под это влияние, ее результативность в конечном счете обеспечивается ее сочетанием с действиями «социального» порядка, т. е. формированием и закреплением в массовом масштабе соответствующих систем норм и отношений.

В атеистической литературе иногда высказывается мнение о том, что сохранение или оживление религиозности определенных групп населения можно непосредственно объяснить воздействием жизненных трудностей, стихийных или военных бедствий и т. д. Согласиться с этим значило бы фактически поддержать взгляд о неизбежности использования религиозного «якоря спасения» в кризисных для человека ситуациях. Но чего бы стоил разрыв с религией, чего бы стоило атеистическое воспитание трудящихся, если бы. они были пригодны лишь для «хорошей погоды» и сдавали свои позиции при первых же порывах жизненных бурь? Устойчивая система ведения любого хозяйства предполагает определенный запас прочности, т. е. существование таких «тылов», которые способны выдержать натиск стихии. Аналогичные положения можно высказать по отношению к «идеологическому хозяйству» общества.

Недооценка социальных сторон атеистического воспитания в определенной мере была связана с односторонними представлениями, сводившими все социальные проблемы к классовой борьбе, к отношениям собственности на средства производства. Выделение именно этих проблем в марксистской теории общества в период борьбы за диктатуру пролетариата и за создание социалистической системы хозяйства было необходимо. В настоящее время, когда согласно Программе КПСС исторические задачи диктатуры пролетариата в нашей стране выполнены и на первый план выдвинулись проблемы совершенствования хозяйственной и культурно-организаторской работы, особенно очевидна необходимость научного рассмотрения

системы социальных отношений и институтов на всех их «уровнях», в различных «измерениях», в том числе в таких, которые раньше оставались в тени.

Многократно всплывавшая в научной и пропагандистской литературе последних лет проблема «социальных корней религии в нашем обществе», как правило, связывалась с пониманием социальных отношений как классовых или социально-экономических. Отсюда исходили и неверные представления содействию в социалистическом обществе тех отношений неравенства и эксплуатации, которые стимулируют религиозность масс при капитализме⁴³². Из того же источника исходит и односторонность другого рода — представление о том, что все социальные условия для дальнейшего отхода масс трудящихся от религии даны в самой социалистической системе хозяйства и культуры и дело лишь в идейном воздействии на умы отдельных отсталых людей.

В последнее время в связи с новыми условиями и задачами идеологической работы в нашей научной литературе все чаще обращает на себя внимание мысль о том, что подобный подход к проблеме религиозности и атеистического воспитания является недостаточным. В связи с этим возникают и вопросы об учете социального значения и социальной обусловленности религиозных пережитков и путей их преодоления.

Существенный недостаток тех средств изучения религиозности, которые обычно применяются в буржуазной социологии, как мы уже видели, состоит в том, что религиозность рассматривается как обособленная и самодовлеющая область, как свойство сознания отдельных индивидов. Такой подход к вопросу не является плодом случая или намеренного произвола. Он выражает определенные черты развития секуляризации в капиталистическом обществе — упадок общественного значения религии в процессе «деидеологизации» общества. Поэтому значение религии в механизме регулирования общественной жизни ускользает от внимания поверхностного наблюдателя.

В социалистическом обществе секуляризация, вытеснение отживших культовых систем из жизни общества носит принципиально иной характер. Здесь нет места для такого широкого, практически универсального действия «статистического» механизма

⁴³² Как мы видели в предыдущем разделе, рассмотрение условий религиозности масс в капиталистических странах нельзя свести лишь к констатации таких отношений, поскольку экономические и классовые структуры воздействуют на характер религиозности через целый ряд опосредований.

общественной регуляции; в то же время сфера действия «опривыченных», окостеневших норм общественной жизни сравнительно невелика. В этих условиях преодоление отживших форм религии в огромной мере обусловлено формированием новых, опирающихся на марксистско-ленинское учение, идеологических регуляторов общественной жизни, их влиянием на различные области и различные уровни деятельности людей.