BRYAN WILSON

RELIGION IN SOCIOLOGICAL PERSPECTIVE

Oxford University Press
Oxford New York

БРАЯН ВІЛСОН

Соціологія релігії

Переклад з англійської
Марини Хорольської

«Акта»

УДК 316.74:2
В 457

Це видання підтримано фондом OSI-Zug спільно з Центром видавничого розвитку Інституту відкритого суспільства (Будапешт) та Міжнародним Фондом «Відродження» (Київ).

Sponsored by the OSI-Zug Foundation with the contribution of the Center for Publishing Development of the Open Society Institute — Budapest and International Renaissance Foundation — Kyiv.

© Bryan Wilson, 1981.

«Religion in Sociological Perspective» was originally published in English in 1981. This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

Книгу «Соціологія релігії» було вперше видано англійською мовою в 1981 році. Український переклад видається за угодою з Oxford University Press.

© Українське видання, наукове видавництво «Акта», 2002.

© Оформлення, макет, «Акта», 2002.

ISBN 966-7021-54-8

Зміст

Архиєпископ Ігор Ісіченко
Соціологія і богослів'я: діалог замість дискусії 7

Передмова 15
I. Соціологія релігії як наука 21
II. Функції релігії в сучасному суспільстві 65
III. Культура та релігія: Схід і Захід 111
IV. Соціологія сект 173
V. Нові релігійні рухи: точки перетину та контрасти 225
VI. Секуляризація та її негативні наслідки 271

Покажчик авторів 327
Предметний покажчик 333

Соціологія і богослів'я: діалог замість дискусії

Українського читача, до котрого приходить нині переклад книги Браяна Вілсона «Соціологія релігії», не треба переконувати в необхідності фахового наукового аналізу релігійного життя суспільства й форм його інституціювання. За короткий час, що минув після падіння системи державного атеїзму, міжконфесійні конфлікти, клерикальні партії, тоталітарні секти встигли перетворитися на істотні чинники суспільної дійсності. Очевидною стала наївність уявлень посткомуністичних політиків про прямий і безпосередній позитивний вплив релігійних інституцій на суспільну мораль. Волюнтаристські експерименти над церковним життям українців, спроби штучного розв'язання церковно-правних проблем адміністративними методами засвідчили свою неспроможність. Одіозні гасла на кшталт "Незалежній державі — незалежну Церкву" або "Ні Москви, ні Риму

нам не треба" природно перемістилися зі сфери реальної політики в кунсткамеру риторичної екзотики.

Здавалося б, потужний науковий потенціал України може забезпечити формування належного теоретичного підґрунтя новітньої державної релігійної політики. Однак українське суспільствознавство, сформоване в річищі марксизму на замовлення ідеологічних доктрин, виявилося методологічно неспроможним дати адекватну інтерпретацію суспільно-релігійних процесів. Уся їхня складність зводилася зазвичай до трьох деструктивних тенденцій: розколу Православної Церкви, експансії католицизму й прозелітизму новітніх культів. Реалізація засадничих принципів свободи совісті й відокремлення Церкви від держави істотно не відхилялася від їхнього трактування в тоталітарному суспільстві. При цьому в деяких заанґажованих верствах набула певної популярності ідея відновлення середньовічної симфонії панівної Церкви та держави.

З огляду на це засвоєння нашим суспільством сучасних наукових ідей з царини соціології релігії набуває, безперечно, важливої ролі не лише як чинник академічного поступу, але також як форма самопізнання суспільства, що створює запобіжні механізми стосовно брутально вольових методів виправлення конфесійної структури й духовної атмосфери згідно з ідеологічними постулатами панівних партій.

Парадоксальність християнського підходу до суспільних проблем полягає в запереченні самодостатності видимого світу й спрямуванні пізнання в перспективу духовної надреальності, принципову непізнаваність якої стверджує богослів'я. Апостольська громада прийшла в греко-римську античну цивілізацію, твердо пам'ятаючи Христові слова: "*Моє Царство не із світу цього*" (Ів. 18: 36). Спільнота, об'єднана в день П'ятидесятниці благодатною дією Святого Духа, рушає з євангельською місією у світ імперій, несучи із собою початок Небесного Царства. І в цьому Царстві, у цій новій духовній надреальності, апостоли бачать альтернативу земним царствам, провіщену пророком Даниїлом: "*А за днів тих царів Небесний Бог поставить царство, що навіки не зруйнується, і те царство не буде віддане іншому народові. Воно потовче й покінчить усі ті царства, а само буде стояти навіки*" (Дан. 2: 44).

Предметний світ суспільних уявлень середземноморської античності прагнув ототожнити це Царство з відомими соціальними моделями. Апостол же Лука нагадуватиме розмову Спасителя з фарисеями, котрі прагнули відновлення потомком Давида імперії, створеної від часів Саула до Соломона: "*А як фарисеї спитали Його, коли Царство Боже є прийде, то Він їм відповів і сказав: "Царство Боже не прийде помітно, і не скажуть: "Ось тут", або: "Там". Бо Боже є Царство всередині вас!*"" (Лк. 17: 20–21).

Конфлікт Небесного Царства із земними імперіями визначав суспільну доктрину спільноти, яка неухильно поширювалася на Захід і на Схід. Уже в першому столітті великі церкви існували в Сирії, Єгипті, Малій Азії, можливо, в Іспанії та Ґаллії. Але до початку четвертого століття християни складали не більше десяти відсотків усього населення Імперії, лишалися гнаною світом меншиною. Тисячі мучеників від Нерона до Юліана Відступника засвідчили несумісність християнства й римської моделі державної релігії. Цельс звинувачував: "*Християни утворюють таємні союзи між собою поза законним порядком*". Церковні спільноти оголошувалися забороненими, протизаконними товариствами — collegiae illicitae.

Тим часом християнська апологетика виникає внаслідок прагнення спростувати неминучість конфлікту між світською державою та Церквою. Той самий Тертуліан (бл. 160 – бл. 240 рр.), який відважно заявляв: "*Кров мучеників — це насіння християн*", — невгамовно доводив, що нова релігійна спільнота може бути лояльною частиною соціального устрою Римської держави за умови її повної леґалізації та пошанування релігійних потреб вірних. Апологети й пізніші богослови, що займалися еклезіологічною проблематикою, раз у раз зупинялися на інтерпретації Господньої відповіді учням на запит про обов'язковість для християнина виконання державних обов'язків: "*Віддайте кесареве кесареві, а Богові Боже*"

(Мт. 22: 21; пор.: Мр. 12: 17; Лк. 20: 25). Юстин Філософ між 148 і 161 рр. пише апологію до кесаря Антоніна Пія, його співреґента Марка Аврелія, сина, сенату, римського народу, домагаючись лише того, щоб християн не переслідували за релігійну належність без вивчення їхньої віри.

Міланський едикт 313 р. відкриває добу суспільної адаптації Церкви Імперією. Ще раніше, 301 р., Вірменія прийняла християнство за державну релігію. Поступово становище рівноправної й толерованої державою релігійної спільноти Церква змінює на статус державної релігії в усьому Середземномор'ї. Створивши безперечні передумови для навернення Імперії до Христа, ця зміна виявилася вельми підступною, наклавши на Церкву чужі її природі обов'язки й обмеження. Історія аріанства, єресі Несторія, іконоборництва, конфлікту Римської та Східної Церков засвідчують фатальну роль державного втручання в суто релігійні проблеми. Зазнає змін богослів'я, здійснюючи певну експансію в царину суспільних і природничих наук, а водночас увіходячи на Сході Європи в період кризи, що настала по завершенні епохи Отців.

Гуманізм XV–XVI століть і європейське Просвітительство несли в собі природний протест проти чужих Євангелію форм присутності Церкви в суспільному житті. Однак секуляризація суспільної свідомості набуває вкрай радикальних форм у деяких протестантських доктринах, в антиклерикальній ідеології Вольтера й енциклопедистів, у поширенні примітивного атеїзму.

Універсалізмові середньовічного богослів'я протиставляється вульґарне висміювання феномену віри, а історія Церкви трактується як низка злочинів та обману.

У праці «Про загальний мир» Вольтер писав: "*Цілком очевидно, що християнська релігія — це тенета, що ними шахраї обплутували дурнів протягом 18 століть, і кинджал, котрим фанатики вбивали своїх братів протягом понад 14 століть*". Жан-Жак Руссо в трактаті «Соціальна угода» (1762) доводив антисуспільний характер християнства, яке нібито привчає людину дбати лише про особисте спасіння для іншого світу, а за межами цього християнам "*байдуже, чи справи йдуть на землі добре, чи погано*". Дені Дідро (1713–1784) заперечував історичність Христа, висміював християнські догмати, вимагав скасування церковної опіки над школою.

У цьому контексті поява соціологічної інтерпретації релігійного життя й суспільної місії Церкви Оґюстом Контом (1798–1857) може розглядатися як спроба подолати примітивний антиклерикалізм Просвітительства в позабогословських наукових парадигмах. Праці Макса Вебера (1864–1920) та Еміля Дюркгайма (1858–1917) упроваджують релігію в соціальний контекст, розглядаючи її як форму усвідомлення власної цілості певною соціальною групою. Пошук соціологією релігії власної ідентичності спричинив утвердження таких принципових методологічних засад, як позаконфесійність і нейтральність у суперечці між релігійною вірою та безрелігійним

світоглядом, компаративізм, емпірична достовірність, теоретична обґрунтованість, об'єктивність, толерантність, політична незаанґажованість.

Таким чином, академічна соціологія, вільна від протистояння богословському поглядові на світ, набуває свого сенсу в цілком прийнятній для Церкви функції: не підміняючи собою богослів'я, досліджувати особливості функціонування Церкви та релігійних організацій у суспільстві, вплив віри на суспільство, її функції та роль у суспільній системі. Різного роду соціологічні опитування, фундаментальні об'єктивні дослідження народної релігійності, вивчення новітніх релігійних рухів та довколацерковних суспільних явищ можуть виступати важливим матеріалом для усвідомлення Церквою власної ідентичності, вироблення стратегії євангелізації сучасного світу, становлення суспільної доктрини Церкви.

Інша річ, що вульґарний соціологізм як виплід ідеологічної заанґажованості суспільних наук, покликаний забезпечувати теоретичне підґрунтя антирелігійних кампаній різного роду богоборницьких режимів, має розглядатися не серед наукових теорій, а як політична доктрина.

Опанування українською наукою сучасних соціологічних теорій є важливою підоймою подолання інерції так званого "історичного матеріалізму", марксистської версії вульґарного соціологізму. Цей етап уже значною мірою перейдено після падіння тоталітарного

режиму. Соціологія в Україні після 1991 року виробила певну наукову базу. Донедавна перерваність богословської традиції та відсутність формального визнання богослів'я однією з академічних дисциплін, з яких здійснюється підготовка фахівців в Україні, заважала його входженню до сучасної системи наукових комунікацій. Міністерство освіти й науки України 2002 року почало долати цей бар'єр, хоча ще залишається болючою проблема однобічності підготовки фахівців: соціологи зазвичай мало обізнані в богословських проблемах, а богослови не мають належної філософської та соціологічної освіти. Перспектива плідних студій над церковним життям сучасного суспільства з реальними практичними наслідками, що виявлялися б у політичних рішеннях і законодавчих актах, перебуває в площині діалогу між соціологією та богослів'ям як різними аспектами розв'язання єдиної фундаментальної проблеми: місця віри, Церкви, релігії в сучасному українському суспільстві.

Архієпископ Ігор Ісіченко

Передмова до англійського видання

Так само, як інші соціальні та природничі науки, соціологія є продуктом західної цивілізації. Але коли природничі науки, особливо економічна теорія з її вузькою спрямованістю до нормативної раціональності, легко перемагали культурні комплекси й упередження, пов'язані з умовами їхнього виникнення та раннього розвитку, соціології було значно важче переступити соціальний контекст, у якому вона розвивалася. Соціологія, мовити б, заразилася своїм власним предметом, припущеннями й перспективами суспільств, де їй було покладено початок і де потім розвивалося так зване суспільствознавство. Її узагальнення зазвичай стосувалися західних суспільств, а світогляд посутньо залежав від культур, у рамцях яких практикували самі соціологи. Навіть у тих випадках, коли з антропології до цієї дисципліни вливалася нова тема, соціологи занадто часто відштовхувалися від теоретичних засад,

що були сформульовані у вченні про племінні суспільства, з лише незначними модифікаціями, до яких удавалися, аби пристосувати відмінності в масштабах і складності до розвинутих західних соціальних систем. Іншим моделям суспільної організації доводилося чекати, аж поки соціологи не звернуть на них належної уваги. Тематична спрямованість до абстрактних, універсальних засад призвела до передчасного й поверхового оптимізму стосовно міри, на яку соціологія, виступаючи суспільним еквівалентом фізики, спроможна оприявнювати універсальну теорію високого рівня. Одначе її позиція була неабияк підірвана тією обставиною, що соціологічні поняття завдячували саме західним культурам, а оскільки соціологія все ще плекає початкові ідеали, їй так і не вдалося подолати цю обумовленість.

Проте, незважаючи на такі очевидні обмеження, посилення впливу західної науки й технологій на незахідні нації поступово призвело до зменшення значущості культурного полону соціолога. У технічному, економічному та організаційному сенсах світ поступово європеїзується, і хоча це відразу не призводить до виникнення моделей соціальних відносин або соціальних структур, які відповідають моделям Заходу, західні віяння за посередництвом таких дисциплін, технік і їхнього застосування різноманітними способами все більше впливають на соціальне життя в усьому світі. Соціолог має усвідомлювати та бути зацікавленим у тих відмінностях, які продов-

жують існувати, але він піддається потайному, хоча й не завжди певному, сподіванню, що людські суспільства на почасти подібний кшталт усе більше будуть, зрештою, дотримуватися тих самих імперативів. Поступово та в міру того, як соціологи починали це усвідомлювати й наслідком цього відчувати певну незручність, обмеженість соціології культурою, принаймні на позір, утрачає вагу.

Однак соціологу релігії, якщо він узагалі займався релігійними явищами, котрі мають місце за межами західного християнства, доведеться гостріше усвідомити радикальні відмінності між суспільствами світу. Релігія зберігає відбиток тривалих культурних імперативів і глибоко закладених зв'язків, навіть якщо йдеться про релігії, що їх зазвичай називають "новими", наприклад, про такі, які стали помітними в усьому світі за останні три десятиріччя. Фундаментальні поняття соціології релігії від початку посутньо пов'язані з християнським богослів'ям, і їх застосування для релігій нехристиянського світу завжди було проблематичним. Лише поволі та й то дуже нерівно соціологи визнали і почали долати труднощі, пов'язані з наданням нової форми концептуальним системам, аби узгодити їх з іншими світовими релігіями. Типові для теоретиків пошуки універсальних узагальнень виявилися, так би мовити, щонайменше передчасною вправою, виконаною з надмірним ентузіазмом, аби дійти багатонадійного розуміння предмета з позицій загальної соціологічної перспективи. Я глибо-

ко вірю в те, що обіцянки були чесними, а задля їхнього справджування докладалися чималі зусилля, — але навряд чи це можливо на рівні абстрактної метатеорії, яка охоплювала б увесь світ.

Окреслені проблеми зустрічалися мені й раніше, але справді глибокого їх усвідомлення я дійшов щойно тоді, коли 1979 року мене запросили прочитати декілька лекцій на ці теми в Токіо. Саме ті лекції й покладено в основу книги. Зайве говорити, що мою академічну авдиторію складали чоловіки та жінки, чиї культура й релігійні засади докорінно відрізнялися від культури й релігійних засад будь-якої західної авдиторії, яка могла б зібратися, аби прослухати лекції із соціології релігії. я відчував нагальну потребу переосмислити головні поняття та спробувати допасувати предмет до цілком іншого релігійного середовища. я вдячний моїм слухачам за їхнє терпіння, гострі запитання й завжди м'які, але водночас обґрунтовані критичні зауваження стосовно того, що я говорив. Мої лекції були прочитані за підтримки Східного інституту філософії та Університету міста Сока (виняток становить лише останній есей цієї книги, створений на тему лекції, яку я читав у різних місцях, подаючи її завжди трішки по-іншому). Користуючись нагодою, хочу подякувати з-поміж інших панові Руїчі Гото зі Східного інституту філософії за організацію лекцій і цінні зауваження щодо них, а також панові Казуо Такамацу, Президенту Університету міста Сока за його доброту та люб'язність,

проявлені під час організації моїх виступів в Університеті міста Сока. Окремо висловлюю подяку панові Тсуйоші Накано, який переклав ці лекції японською та впродовж своєї роботи над перекладом дуже допоміг мені, звертаючи мою увагу на суперечності й незрозумілості в тексті. Звісно, я мав би згадати й іще чимало людей.

I. *Соціологія релігії як наука*

Значення релігії для соціології

Від початку розвитку соціології релігію визнавали за соціальне явище величезної ваги. Напевно, не боячись пересади, можна сказати, що засновники соціології Оґюст Конт, а на певну міру також його безпосередній попередник Анрі Сен-Сімон розглядали нову науку, що її Конт назвав "соціологією", як заміну теологічної інтерпретації суспільних явищ. До того часу, як з'явилася ця нова наука, саме теологія або, на приступнішому рівні, релігія були неодмінними, хоча й помилковими, засадами пізнання людиною суспільства й природи навзагал. Для Конта найповнішим проявом релігії було, звичайно, християнство, а точніше — римський католицизм. Католицизм звично розглядає світ не лише з релігійних

засад (це природно також для традиційних релігій), але й ретельно пояснює його за допомогою понять, що перетворювали Бога на центральний пункт погляду. Від Бога походить космос, природний лад, суспільні та моральні закони. Християнство культивувало засноване на Богові розуміння творення світу. Бог учинив землю, а земля слугувала за центр космічної арени, на благо якої (а точніше на благо людства) були спеціально створені сонце, місяць і зорі. Людина постала вершиною Божого творива, а людські справи, історія, гріх і покута були центральними питаннями релігійної віри: людська історія стала наслідком Божого провидіння. Ця теологічна схема охоплювала Божу волю, обов'язок людини, суспільну структуру й характер суспільних відносин. Відтак, християнська теологія слугувала рудиментарним поясненням і леґітимацією суспільної системи. Розпорядження й накази, що базувалися на фундаментальній системі суб'єктивних оцінок, претендували на роль фактів, а в осередді всього цього був Бог.

Збурення старої релігійної концепції природного порядку дозволило першим соціологам виступити з альтернативою щодо теологічної концепції суспільного порядку й припустити, що в минулому людина неодмінно підлягала релігійному світобаченню (*Weltanschauung*). Відтепер Бога позбавлено його центральної ролі в суспільних і моральних справах: людські справи більше не мали на меті задовольняти Бога, а робилися виключно задля

добробуту людини. Наука мала визнаватися за систему людських знань, а самі знання мусили бути емпіричними й позитивістськими. Як казав Конт, те, яким робом людина сприймає світ, складає підложжя, що на ньому засновується соціальна організація. Спосіб сприйняття людиною світу змінився з теологічного на позитивістський, а отже суспільний лад також мав змінитися[1].

Попри зрослу незалежність природничих наук, позбавити теології її претензій на статус фундаментальної дисципліни й королеви наук у соціальній сфері було нелегко. Щоб описати свою нову науку про мораль і політику, Сен-Сімон мусив удатися до окреслення "нове християнство", аби потвердити те, що без огляду на вихідні тези його завдання були схожими на ті, котрі закладені в релігійних ідеях про суспільство й моральність. Як можна було відкинути глибоко й імпліцитно закладені релігійні елементи інтерпретації, залишаючи водночас недоторканим засадниче ставлення до проблем і предмета, які досі осягалися лише з позицій релігії? Звісно, нова наука про суспільство повинна була створюватися за моделлю старих (природничих) наук, навіть коли їй дово-

[1] Думки Конта викладено в його праці *Cours de philosophie positive* (1830–1842). Заслуговує на увагу книжка Джона Стюарта Мілла *Auguste Comte and Positivism* (1865) [Ann Arbor: University of Michigan Press, 1961]. Див. також працю Е. Еванса-Прічарда: Evans-Pritchard E. E. *The Sociology of Comte: An Appreciation.* – Manchester: Manchester University Press, 1970.

дилося мати справу з предметом релігії та гуманістичних наук. Процес, що його Конт розпізнав в історії, себто процес зміни людської свідомості, тепер слід було зробити самосвідомим: до свідомості людей треба було донести, як змінилося їхнє світобачення, і ці знання мали б обумовити до прискорення процесу й таким чином наблизити людей до свідомого позитивізму. Від примітивного фетишизму до сучасних наук — це саме той процес, що його Конт намагався вочевиднити. Це сталося з природничими науками, тепер на черзі були суспільні науки. У новій науці про суспільство — соціології — фактичне спостереження, відокремлене, об'єктивне, й емпіризм заступають метафізичні припущення. Соціологія стає нейтральною так само, як і фізика. Остаточні запитання будуть залишені осторонь з огляду на їхню безглуздість, а метою знання буде служіння людському добробуту. Людство має стати божеством, а альтруїзм — законом життя.

Звичайно, та позиція, яку зайняв Конт стосовно релігії, не є одним-єдиним напрямком соціології. Проте її варто було згадати, оскільки саме контівська позиція з'ясовує причини тертя поміж претензіями соціології (а отже, і соціології релігії) на науковість та суто нормативним, випадковим і метафізичним світоглядом (*Weltanschauung*), який удається до метафізики, ритуалу й емоцій. Саме в цій полярності орієнтирів приховуються деякі з найстійкіших труднощів соціології релігії. Одначе саме завдяки тому, що за донаукових часів релі-

гія відігравала провідну роль як у соціальній організації, так і в людській свідомості, а також завдяки тому, що тепер вона перетворилася на потужне осереддя виклику (по-перше, завдяки власне самому припущенню, що суспільство можна зорганізувати на інших засадах, через які, своєю чергою, можна інформувати людську свідомість; по-друге, завдяки методології, протилежній щодо тієї, яку пропонувала релігії соціологія), з-поміж усіх суспільних інституцій релігія залишилася для соціології найважливішою.

Пізніші соціологи не уникли питань, порушених Контом у його програмі заступлення релігії позитивістською соціологією. Його безпосередні послідовники були не так радикально позитивістськи налаштовані, але цільова самоспрямованість суспільства залишилася незмінною в працях Герберта Спенсера й Л. Т. Гобгауса, де промисловий розвиток виступає головним чинником[2]. В Америці — самостворюваному новому суспільстві, в якому оптимізм і віра в кращий суспільний лад підтримувалися стрімкою експансією — ідеологічні випади соціології проти релігії приглушувалися. Там соціологія справді використовувалася як опора суспільного євангелія, а релігійна чеснота стала сама по собі майже

[2] Див. праці Герберта Спенсера *First Principles* (Лондон, 1900) та *The Principles of Sociology* (Лондон, 1885–1896), а також твори Л. Т. Гобгауса *Morals in Evolution* (1915) [London: Chapman and Hall, 1951] і *Social Development* (Лондон, 1924).

доказом відданості суспільному добру в соціологічному розумінні. Оскільки практичний позитивізм Конта був співзвучний американському прагматизму, його ідеологічне відкидання релігії зазвичай ігнорували. Теоретичні висновки контівської соціології щодо релігії ґрунтовно не вивчалися, хоча ідеї Конта викладалися в деяких американських університетах, а соціологія утвердилася там як інститут набагато раніше, ніж у Європі. Тим часом у Європі за стінами університетів критичне соціологічне мислення неухильно розвивалося й удосконалювалося, а оскільки в європейських країнах релігія була офіційно визнаною, критичне ставлення й ідейна опозиція щодо Церкви переживали в інтелектуальних колах піднесення. Науковий підхід застосовувався не лише на практиці (як в Америці), але також і в теорії, і те, що Пітер Берґер назвав "методологічним атеїзмом", охоплювало позицію соціологів стосовно релігії. Така позиція чітко простежується в працях Карла Маркса та Зиґмунда Фройда. Кожен з них вимагав не лише пояснення, а й виправдання релігії. На думку Маркса, релігія — це містифікація, прояв хибної свідомості, що їх можна пояснити як пошук людьми компенсації в таїнствах і як засіб суспільного контролю, що його панівні класи використовували в класовій боротьбі. На думку Фройда, релігія була масовим неврозом, який набув статусу інституту. І хоча він визнавав, що таке окреслення жодним чином не допоможе людині позбавитися ірраціональних психологічних нахи-

лів, за допомогою терапії люди могли б усвідомити природу своєї залежності від омани релігійних фікцій, що вони їх самі вигадали задля самозахисту. Маркс, займаючися своєю власною наукою про суспільство, мало говорив про містифікацію, яку повинен був розвіяти марксизм, натомість Фройд щоразу, як тільки залишав осторонь клінічні випадки та звертався до аналізу суспільства, знову й знову повертався до детального обговорення проблем релігії. Релігія відігравала тут ключову роль у розумінні суспільної й індивідуальної свідомості та їхніх патологій[3].

У рамцях контівського, марксистського та фройдистського підходів до релігії залишалося нерозв'язаним ще одне дуже гостре питання. Усі три автори, а також усі, хто пізніше поділяв їхню інтелектуальну позицію,

[3] Посилання на релігію в працях Карла Маркса та Фрідріха Енґельса є численними, часто фраґментарними та розкиданими; читачеві можна порадити звернутися до алфавітного покажчика їхнього зібрання творів. Думки Фройда з проблем релігії також розпорошені в його роботах, але найперше див. такі його праці, як *The Future of an Illusion* [London: Standard Edn., 1953–1974, Vol. XXI], *Civilization and its Discontents* [Vol. XXI], *Moses and Monotheism* [T. XXIII]. За загальними коментарями зверніться до праць Філіпа Ріффа *Freud: The Mind of the Moralist* [London: Gollancz, 1959] та *The Triumph of the Therapeutic: The Uses of Faith after Freud* [London: Chatto and Windus, 1966]. Щодо сучасного застосування психоаналітичного погляду на релігію див. книжку К. Р. Бедкока *The Psychoanalysis of Culture* [Oxford: Blackwell, 1980].

намагалися подати науковий аналіз суспільства: наука про суспільство була лозунґом як Конта, так і Маркса. Наука несла в собі неупередженість, об'єктивність та етичну нейтральність; для Конта та його послідовників саме це було життєво важливою рисою соціології. Одначе в усіх цих традиціях наука про суспільство вважалася за таку, що виникла, аби перевернути релігійні концепції людини й світу, котрими людство раніше керувалося в суспільних справах. Таким чином, й далі існувала деяка упередженість щодо релігії, тоді як соціологи стверджували, що вони розглядали суспільство неупереджено та згідно з канонами свободи суджень про цінності. Отож, за своєю природою соціологія протистоїть релігійному світобаченню, в якому неминуче переплітаються коґнітивні, афективні елементи й елементи оцінювання. Соціологія яскраво висвітлила помилковість орієнтації, яка не лише претендувала описати факти світу та його порядку, але й диктувала те, якими мають бути ставлення, почуття та оцінки людини стосовно цих вигаданих "фактів". Своїм альтернативним науковим баченням соціологія завдячувала саме власній неупередженості й об'єктивності. Однак ми маємо право спитати, як саме можна було зберегти наукову позицію, тобто як соціологія могла залишатися нейтральною до релігії, намагаючись дискредитувати останню?

Остаточно розв'язати це питання так і не вдалося, хоча мірою того, як соціологи ставали обережнішими

у своїх заявах та як вони дедалі більше починали пояснювати занепад релігії суто соціологічними чинниками (а не наслідком проголошення соціологічного маніфесту), вони перестали розглядати соціологію як альтернативне джерело, яке містить директиви й указівки щодо суспільного ладу. Оскільки ця позиція дуже чітко простежувалася в працях Конта, соціологія від початку займалася питанням релігії. І все ж наступним соціологам, навіть тим, які цілком звільнилися від контівського бачення прикладної науки про суспільство, необхідно було пояснити роль релігії в суспільстві, а також причини й обставини, якими супроводжувалася змінність цієї ролі. Щоб зрозуміти природу суспільного розвитку, соціологам слід було пояснити функції, які виконувала релігія в суспільствах минулого.

Відтак, думки про соціологію релігії привертали пильну увагу соціологів-класиків початку двадцятого століття так само, як і Конта. Намагаючись пояснити причини розвитку західної раціональності й капіталізму, економічної системи, яка напрочуд повно охоплювала принципи формальної раціональності, Макс Вебер звертався до релігії як до джерела системи цінностей, що визначають соціальну організацію. Він надавав релігії величезного значення в суспільному розвиткові, хоча й уважав, що релігія більше н-е була силою, яка підтримує західний економічний і суспільний порядок. Вебер є одним з найвизначніших соціологів саме завдяки ви-

тонченості свого аналізу релігії[4]. Майже те саме можна сказати й про Еміля Дюркгайма, котрий у соціологічній "табелі про ранґи" поступається лише Веберу. Йому ми завдячуємо першим аналізом прихованих функцій, які релігія виконує в суспільстві[5]. Однак Дюркгайм не вірив, що в майбутньому релігія виконуватиме ті самі функції, які він їй надав, розглядаючи примітивні суспільства абориґенів Австралії. Дюркгайм уважав, що в сучасному світі релігія фактично вмерла, а оскільки її функції все ж таки мали виконуватися, то їх мусили перебрати на себе інші установи. Він послідовно розглянув різноманітні соціальні інститути й дійшов висновку, що лише школа та професійні асоціації — поновлені на зразок середньовічних ґільдій — могли сприяти досягненню нормативного консенсусу в сучасному складному індустріальному суспільстві з його ретельним розподілом праці. У певному сенсі, справою життя Дюркгайма стало дослідження раціональних структур, які б здійснювали приховані функції, що їх у дописьменних суспільствах

[4] Існує декілька перекладів праць Макса Вебера англійською мовою. Найважливішими роботами для нашого викладу є такі: *Wirtschaft und Gesellschaft* [Tubingen: Mohr, 1925] та *Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie* [Tubingen: Mohr, 1920–1921].

[5] Еміль Дюркгайм *The Elementary Forms of the Religious Life* [Glencoe, Ill.: The Free Press, 1954]; корисними є роботи Пікерінґа: Pickering W. S. F. *Durkheim on Religion*. – London: Routledge, 1975, — та Стівена Лукса: Lukes Steven. *Emile Durkheim: His Life and Work*. – London: Allen Lane The Penguin Press, 1973.

виконувала релігія. За допомогою раціональних засобів він намагався визначити установи, які б свідомо забезпечували всі колишні *ненавмисні* наслідки — приховані функції — ірраціонального. Імпліцитним у його аналізі є припущення, згідно з яким передове суспільство ставало все більш раціональним у своїй організації, а це мало призвести до послаблення впливу релігії. Водночас Дюркгайм уважав, що суспільству конче потрібні установи, які б сприяли консенсусу, а в минулому цю функцію виконувала релігія: саме вона ґарантувала міцно переплетені між собою цінності та нормативний порядок, за допомогою яких досягалася цілісність суспільства. Нові установи, які мають бути засновані, аби виконувати те, що Дюркгайм уважав за невід'ємні функції, у разі потреби мусять бути *свідомо* створені задля цього. Таким чином, перебіг соціального розвитку являв собою процес, під час якого приховані функції перетворювалися на функції явні, тобто ставали предметом свідомого й продуманого планування. Хоча гадки Дюркгайма сягали набагато далі думок Конта, проте залишалося чинним старе припущення Конта, нехай і виражене дещо інакше: соціологія може сама стати сукупністю знань про соціальні організацію й планування. Соціологія все ще розглядалася як приклад самосвідомого раціонального тлумачення суспільного життя. Як частині соціальної еволюції та з огляду на більш розвинуте знання про соціальну організацію їй судилося заступити релігію як

джерело цінностей. Суспільство мусило відкрити, а точніше — створити раціональну етику.

Звісно, навіть серед функціоналістів, котрі були схильні прямо визначати за релігією позитивну суспільну роль, напруга, що склалася між претензією соціології на суто наукове ставлення до етичного нейтралітету та її фактичною "спробою перехоплення" колишніх функцій релігії, існувала й надалі. У функціоналістів — послідовників Дюркгайма, як-от Кінґслі Дейвіс, що вважали релігію корисною фікцією для суспільства (до певної міри, вона й надалі могла бути корисною фікцією), існувала очевидна розбіжність між хорошим і правдивим. На його думку, релігія була цілком помилковою, вона існувала власне тому, що мала цінність для суспільства[6].

Функціоналізм залишається однією з домінантних перспектив соціології; він особливо приваблює соціологів релігії, оскільки, відкриваючи приховані функції, пропонує засаду, спираючись на яку, можна пояснити живучість нераціональних сторін суспільного життя[7].

[6] Див. працю Кінґслі Дейвіса: Davis Kingsley. Human Society. – New York: Macmillan, 1948 (особливо с. 509–548).

[7] З функціоналізму див. серед інших праць роботу Кінґслі Дейвіса: Davis Kingsley. *The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology* // American Sociological Review. – 1959. – 24. – С. 757–773; працю Роберта К. Мертона: Merton Robert K. *Social Theory and Social Structure*. – Glencoe, Ill.: The Free Press, 1957 (особливо с. 20–84); книгу за ред. Луїліна Ґросса: *Symposium on Sociological Theory* / Ed. by Llewellyn Gross. – Evanston, Ill.: Row Pe-

Функціоналізм "надає змісту" випадковим ученням (міфам), які не можна емпірично довести, і живучості настільки ж випадково встановлених практик (ритуалів). Не всі функціоналісти поділяють погляд Девіса, що релігія є корисною фікцією: на думку деяких, корисність релігії для суспільства може слугувати підставою її виправдання; проте для багатьох функціоналізм пояснює явно випадкові й, звичайно, різні частини релігійної теорії, вірувань і практики, кожен окремий традиційний кодекс, про який говорять, що він є слушним (а іноді, що лише він і є правильним). Проте слід також визнати, що соціологи, які належать до інших шкіл і які пояснюють релігію, покликаючись на її соціальне походження й поширення, також дотримуються поглядів, у рамцях яких релігійні явища можна "виправдати". Наприклад, Чарльз Ґлок, котрий розвинув *тезу відносної обділеності*, вважає релігію по суті відповіддю-компенсацією обділених людей. Цілком імовірно, що ця відповідь диференційовано проявляється залежно від міри й характеру обділеності, яку переживають певні суспільні групи. Згідно з тезою Ґлока, ті люди, котрі переживають найсильніше почуття обділеності (щодо гараздів і здібностей, якими володіють інші, або щодо їхніх власних сподівань на перспективу), найдужче схильні обирати релігію (або

terson, 1959 (особливо с. 241–307) та працю В. В. Ісаїва: Isajiw W. W. *Causation and Functionalism in Sociology*. – London: Routledge, 1968.

обирати її більш ревно) — причому релігію такого ґатунку, яка відшкодує їм саме те, від нестачі чого вони так потерпали (або вважали, що страждають)[8].

Класичні автори-соціологи наблизилися до того, аби сказати, що люди розвинули релігію, щоб пояснити самим собі певні речі; так само, як припускав Дюркгайм, вони стверджували, що ідея божества була несвідомою спробою представити й символічним способом зобразити суспільство. Вони вважали, що внаслідок відокремлення фактів від цінностей і з ростом емпіричної науки й об'єктивних методів релігія більше не зможе виконувати свої колишні соціальні функції. На інтелектуальному рівні релігійні оцінки людини, її світу й перспектив зображувалися як такі, що не відповідають набагато кращим за якістю науковим методам. На рівні оцінювання деякі з ранніх соціологів робили свої власні припущення щодо майбутнього джерела соціальних цінностей. Деякі з них, розробляючи й поліпшуючи свої власні кодекси, відкрито включали (як Гобгаус) або імпліцитно переноси-

[8] Щодо раннього формулювання цієї тези див. статтю Чарльза Ґлока *The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups* у книзі за ред. Роберта Лі та Мартіна Марті: *Religion and Social Conflict* / Ed. by Robert Lee, Martin E. Marty. – New York: Oxford University Press, 1964. – С. 24–36; про її застосування в дослідженнях див. книжку Ч. Ґлока, Б. Б. Рінґера, Е. Р. Беббі: Glock C. Y., Ringer B. B., Babbie E. R. *To Comfort and to Challenge*. – Berkley: University of California Press, 1967.

ли (можливо, як Дюркгайм) раціональну етику до плану майбутнього порядку суспільства (і соціології).

Щодо рівня емоційного, де це питання набувало особливої ваги, вважалося, що тут розум також візьме гору над почуттями, а замість методів соціалізації, які пропонували релігійні системи (що були ефективними, але заснованими на помилкових припущеннях), буде створено механізми соціалізації, які ґрунтуватимуться на розумові або терапії. Для Маркса "розум" являв собою логіку історії, для Дюркгайма — свідоме додавання емоційності до самосвідомого розуміння обов'язку, а терапія була, звісно, тією можливістю виходу із глухого кута, що її визнавала фройдистська теорія. Сам Вебер залишив ці запитання на лезі ножа своєї власної гострої й чуттєвої амбівалентності, маючи на увазі, що сучасна людина більше не могла (інтелектуально) жити без релігії. При цьому він визнавав, що не знає, чи міг би сам жити без неї за умови набуття контролю над ірраціональністю формальної раціональності.

Так чи так, цілком очевидно, що релігія перебуває в самісінькому осередді проблематики класичної соціологічної теорії; правдою є також те, що вона й на сьогодні складає ядро цієї дисципліни. Оскільки соціологи вважають релігію за "досоціологічну" теорію суспільства, соціологія релігії неодмінно мусить бути дисципліною, в якій розглядаються центральні епістемологічні питання. І хоча цю проблематику не завжди можна легко

добачити, скажімо, в деяких надміру позитивістських процедурах сучасних емпіричних соціологів релігії, вона залишається — як філософічні підвалини будь-якого пояснювального твердження про культуру, знання, соціалізацію, значення, порядок — справді щонайістотнішою проблематикою соціології *per se*.

Релігія є не лише (і не конче першочергово) інтелектуальним засвідченням передумов суспільного ладу. Вона виконувала свої функції в суспільстві шляхом мобілізації оціночних і афективних нахилів і через вироблення відповідних мотивацій, охоплюючи таким чином дуже широке коло людського досвіду. Вона була щільно пов'язана з мистецтвом, поезією й усією образотворчою цариною людини. Вона імітувала, спрямовувала й регулювала основні людські емоції. Вона викликала в людини співчуття, альтруїзм і любов, непомітні й часто тонкі почуття відсутності чогось, що й формувало людську поведінку. Соціолог обов'язково переймається такими питаннями, як суспільний контроль, суспільний консенсус, збудження доброї волі в людських стосунках і підтримка належної рівноваги під час прояву людських емоцій. Тією чи тією мірою всі ці питання були зосереджені в релігійній діяльності, і зазвичай релігії диктували, як саме люди мають поціновувати різноманітні ділянки власного досвіду. У той час як розвинуті релігії на своїх найрафінованіших та найбільш філософічних рівнях можуть висунути цілу низку інтелектуальних пропозицій,

що дають відповіді (за допомогою власних понять релігії, які не конче є переконливими для нефахівців) на "щонайвищі запитання", практична релігія, тобто релігія на буденному рівні, займалася іншими проблемами. Справді, остаточні запитання можуть складати не найважливішу частину функцій релігії в багатьох суспільствах, ці остаточні питання можуть мати обмежені наслідки в умовах щоденного життя навіть тих, хто зазвичай приєднується до вчення однієї з найрозвинутіших релігій. Радше, соціальна значущість релігії полягала в забезпеченні нею категорій і символів, які водночас полегшують розуміння людиною обставин та її спроможності оцінювати їх й емоційно впоруватися з ними. Таким чином, мова релігії, на відміну від мови науки, часто є дуже сумнівною, намагаючись водночас означати й викликати почуття, пропонуючи не лише описи, але й оцінки, викликаючи й підтримуючи певні типи емоційних відрухів. Мова релігії є водночас набором здогадно об'єктивних категорій, скарбницею цінностей та акумулятором символів маніпуляції.

Соціологія намагалася — і все ще намагається — пояснити релігію й зробити це за допомогою питомо наукових термінів. Інтерес соціолога до цінностей — це спроба розглядати їх як дані; цінності інших людей є фактами соціолога. І хоча наступні соціологи були не так оптимістично налаштовані, як Конт, Гоббгаус і навіть Дюркгайм, котрі були впевнені, що в майбутньому соціо-

логія зможе домогтися неможливого, запропонувавши суто раціональну підставу цінностей, однак цінності, включно з указівками на надприродні, метафізичні припущення та ідеї, зорієнтованість на емоції, віірування, ритуали й моделі релігійної соціалізації та організації, мали стати предметом наукових соціологічних пошуків.

Соціологія як наука

Метою попередніх завваг була спроба бодай почасти з'ясувати значущість релігії як належного — направду неодмінного — предмета вивчення соціології. Одначе зрозуміло, що, оскільки соціологія як наукова дисципліна має експліцитно перейматися підтриманням належного стану теорії, соціологи чимраз більше намагаються перевірити складники теорії й навести докази, спроможні або потвердити їх, або спростувати. З поліпшенням умов для соціальних досліджень, яке було спричинене розвитком методів дослідження та створенням університетських посад, на яких соціологи можуть займатися своїми студіями, соціологічний інтерес до релігії дедалі більше набуває емпіричного характеру. Хоча теоретичні питання й на сьогодні залишаються важливими для соціолога релігії, дисципліна все дужче випробовується не так широкими теоретичними (і часто — зізнаймося — гіпотетичними) узагальненнями, як роботою, виконаною в емпіричній сфері.

У своїх польових дослідженнях соціолог релігії неодмінно звертається до тих самих наукових процедур, що ними соціологи послуговуються і в інших ділянках. Якщо під наукою ми розуміємо дисципліну, в якій емпіричні явища вивчаються об'єктивними дослідницькими методами, де дослідник намагається підтримувати чітку й самосвідому етичну нейтральність, де підтримується неупередженість щодо даних і застосовуються стандартні методики вимірювання, тоді можна сказати, що соціологія є наукою. Ми можемо піти далі й припустити, що наука характеризується також намаганням розвинути власне раціональне підложжя, де індивідуальні явища підлягають більш загальним припущенням, викладеним абстрактною концептуальною мовою. Поняття є окресленнями, які полегшують вираження й узгодження гіпотетичних припущень, що, власне кажучи, надаються до спростування. Такі припущення можна потім перевірити за допомогою емпіричних даних.

На певну міру, соціологія відповідає цим вимогам, і, звісно, саме ці постулати складали модель розвитку дисципліни. Вони такою самою мірою стосуються й соціології релігії. Звичайно, якщо під наукою мається на увазі процедура контрольованого експерименту, тоді науковість соціології обмежується її здатністю послуговуватися методами природничих наук. Тут ми зіштовхуємося не лише з практичними труднощами, на яких мені можна й не зупинятися, — тут ціла дисципліна

натикається на етичний бар'єр, який у цьому разі не є випадковим. Етичний бар'єр свідчить про стійкість відчуття людської цілісності, свободи волі індивідуума, прав суспільства на функціонування без надмірного впливу з боку фахівців-соціологів. Етичний бар'єр попереджає нас про те, що в цьому сенсі соціологія обіймає позицію, яка докорінно відрізняється від майже всіх природничих наук і яка на значну міру (якщо й не докорінно) відрізняється від біологічних наук. Етичний бар'єр, котрий стоїть на заваді розвиткові суто наукових процедур у соціології, спричиняє обмеження, що їх дані накладають на дослідників, або, точніше, які світ накладає на збір даних. Це є обмеження, що, мабуть, визначає межі, за які наукові пошуки не можуть виходити — і не тому, що методи є нездійсненними, а тому, що в нас є сильні етичні перестороги щодо їхнього застосування. Саме це сприяє живучості значної, можливо, навіть такої, яка не зменшується, відданості цінностям, із чого випливає, що цінності не можна повністю пояснити за допомогою науки з тієї причини (навіть коли немає інших причин), що ми не дозволимо, аби їх так пояснювали. У цій точці наукова експансія зустрічається з людським опором, і, можливо, саме тут ми спостерігаємо обмеження, яке характерне й для наукових методів інших ділянок знання.

Утім, облишмо осторонь це питання, бо соціологія релігії, як і будь-яка інша гілка соціології, прагне підтримати спрямованість на науковість. У цьому сенсі

важливо з'ясувати, що́ саме соціологія релігії намагається зробити та що́ перебуває за порогом її можливостей. У першу чергу, за відправні точки соціологія бере визначення релігійного руху або релігійних диспозицій народу. Визначення вірувань, настанови ритуалу й основи їх леґітимації беруться за базові дані — як явища, що почали існувати на етапі виникнення, від якого соціологія релігії має рухатися далі. Соціолог не займається перевіркою "істинності" вірування. Він не займається визначенням ефективності ритуалів. Він не намагається дати раду розбіжностям у тлумаченнях певної традиції. Він не ставить під сумнів леґітимність практик та ідей, що їх утверджують проповідники. Усе це він має сприймати як частину даних. Він розпочинає з первісного суспільного рівня, маючи певну інформацію, у першу чергу, від самих віруючих. Хоч би що цікавило соціолога, чи природа релігійного вірування, чи сила релігійних учень або ритуалів, чи процеси навернення на іншу віру, чи характер релігійної організації, чи реґулярність релігійної практики, чи наслідки релігійної приналежності, чи характер зв'язку між священиками й прихожанами, чи стиль і функція релігійної леґітимації, чи щось іще, соціолог мусить брати за відправну точку свого дослідження самотлумачення релігійних індивідуумів і груп. Він, звісно, не намагається вивчити доктрини релігії так само, як до цього прагнуть віруючі. Він не збирається ставати учнем. Коли б таке сталося, він неодмінно пере-

став би бути соціологом. Утім, щонайменше йому слід точно зрозуміти, що саме вивчають учні, і, наскільки це можливо, намагатися зрозуміти, що *вони* розуміють, і робити це *по-їхньому*. Тепер ясно, що, оскільки він має залишатися об'єктивним і відстороненим, ті самі формулювання неминуче набуватимуть різного значення для нього й для віруючого. Але він може й насправді повинен намагатися набути емфатичного розуміння *їхньої* відданості та *їхніх* вірувань. Лише тоді, коли він спроможеться набути певного розуміння того, що ж означає бути віруючим, він зможе сказати щось корисне про релігійний рух, який вивчає. І все ж, набуваючи такого розуміння, він у ґрунті речі не повинен ставати віруючим[9].

Перегодом стане очевидно, що культивування того, що я називаю "прихильною відстороненістю", завжди залишатиметься важким питанням, оскільки між прихильністю й відстороненістю пролягає лінія напруги. Обертаючись серед релігійної групи, соціолог може відчути глибокий потяг до неї та її діяльності, і це може бути потрібним, аби повністю її зрозуміти. Утім, він має також пам'ятати, що його завданням є давати наукове тлумачення релігії. Його цінності закладено в науковій

[9] Цю методологічну позицію можна потвердити посиланнями на праці Макса Вебера: див. дві розвідки в перекладі англійською мовою: Weber Max. *The Methodology of the Social Sciences*. – Glencoe, Ill.: The Free Press, 1949; Weber Max. *Basic Concepts in Sociology*. – London: Peter Owen, 1962.

дисципліні, а отже, він завжди мусить тримати належну дистанцію. Іноді релігійні люди стверджують, нібито задля того, аби слушним чином осягнути релігію, треба до неї належати. Для науковців будь-яких дисциплін, котрі вивчають релігію, це неприйнятно. Не конче треба бути середньовічною людиною, аби вивчати середньовічне суспільство, не конче треба бути членом племені, аби зрозуміти племінну групу. Справді-бо, таке заперечення можливості соціологічного вивчення релігії є запереченням стороннього й об'єктивного підходу до будь-якої академічної дисципліни. Звичайно, ми можемо визнати очевидний факт, що на певному рівні соціолог ніколи не зможе збагнути стільки, скільки розуміє віруючий з таким самим інтелектом і проникливістю, як у соціолога. Проте на іншому рівні соціолог, оскільки він споглядає іззовні, може набути більш тонкого розуміння релігії та практик її носіїв, аніж це є можливим для тих, хто вірує та хто може бачити лише ізсередини. Таким чином за сприятливих обставин соціолог має можливість додати цілий вимір до розуміння релігійного руху, що його самі віруючі не в змозі охопити зі своєї власної перспективи. З певних сторін він знатиме більше, ніж вони, у дечому вони знатимуть більше. Частиною своєї "більшої" обізнаності він, звичайно, завдячуватиме не лише власній об'єктивності й відокремленості, але й тому, що він має приступ (або йому слід мати приступ) до ширшого кола інформації про інші релігійні рухи, які можна порів-

няти. Порівняння є засадничою вимогою соціологічного методу. Із порівнянь випливають гіпотези ширшої узагальненості, а формулювання можуть завдяки своїй абстрактності переступати межі обставин окремих випадків. Не легковажачи особливостями й подробицями будь-якого руху чи культурного контексту, соціолог повинен бути в змозі робити певні пояснювальні висновки, зіперті на вивчення порівнюваних випадків та на узагальнення, які вже зроблені його колеґами й учителями, що вивчали схожі випадки.

Тут постає ціла низка проблем, пов'язаних із чіткою позицією, яку займає соціолог релігії. Не всі з них можна легко вирішити. Основна проблема дослідника прихована в його ролі: прихильність і відстороненість нелегко збалансувати. Потреба в такій збалансованості складає проблему, яка з культурного погляду стоїть більш гостро на Заході, аніж на Далекому Сході. На Заході релігійна нетерпимість була і є більше вираженою, і впродовж тривалих періодів західної історії ні єретики, ні агностики не були вбезпечені від релігійних переслідувань. Хоча ці часи минули, релігійні питання все ще є предметом дуже високої чутливості. Мабуть, у тих східних культурах, де переважають менш диференційовані релігійні стосунки й у яких співіснують, змішуються та продовжують існувати в симбіозі різні релігійні традиції, вірогідність досягнення прихильної відстороненості та її визнання як віруючими, так і іншими людьми, є набагато ймовірнішою.

Існують також інші проблеми, які зазвичай щільно пов'язані між собою на практиці, але які з аналітичною метою можна розглянути окремо. По-перше, викликає труднощі достосування наукових методів вивчення до людських явищ. Носії релігії мають глибокі почуття до своєї віри. У певному сенсі вона подає не лише правдиве тлумачення життя, але й становить невід'ємну частину самого життя. Вони живуть згідно з імперативами правди, як вони її бачать, і наслідком цього їхня релігія стає для серйозно віруючих людей тим, чим є життя. Очевидно, для соціолога релігії релігійний рух і його члени є соціологічними явищами, які складають предмет вивчення. Але жоден соціолог не досяг би успіху, вивчаючи релігію, якби не цінував ту глибоку серйозність, що її релігія має для своїх носіїв. Тому він не може бути схожим на лікаря, що займається клінічним розглядом історії хвороби. Ба більше, рівень його серйозності, до деякої міри, його відданість (навіть якщо це відданість власній дисципліні — соціології релігії, а не релігії як такій) швидко знаходять відгук у серцях тих, кого він вишукує як інформантів і респондентів.

Звідси випливає, що в контексті релігії наукові методи можуть легко перетворитися на богохульство. Зазвичай, люди набагато охочіше говорять про своє звичайне життя — про свою роботу й стосунки на роботі, про свої проблеми, пов'язані з екологією й урбаністичним розвитком, про свої політичні погляди, ба навіть про

свої родинні й сексуальні стосунки, — аніж про свої релігійні симпатії та вірування. Саме чутливість цієї сфери вивчення, яка, мабуть, з певних сторін має більший вияв на Заході, висуває перед соціологом релігії делікатну проблему, коли він проводить дослідження. Його респонденти очікують більш чуйного ставлення до предмета, порівняно з більшістю інших соціологічних досліджень; цілком вірогідно, що чимало методів вивчення, якими соціологи послуговуються в інших сферах, можуть виявитися геть неприйнятними для нього або такими, що їх можна використовувати лише з великою обережністю. Над усе, він повинен уникати методів, які призводять до затирання, зневажання або релятивізації діяльності його респондентів. Якщо він використовує методи інтерв'ювання, аби дізнатися щось нове про віруючих, то повинен перевірити свій дослідницький інструментарій під оглядом мови, яку він уживає, доречність своїх запитань і той підтекст, який його запитання можуть мати для інших людей, котрі не знаються на його завданнях і не переймаються ними. У деяких випадках інтерв'ю є, безумовно, найкращим соціологічним інструментом. Воно забезпечує спілкування між соціологом та респондентом "віч-на-віч", і, за умови, що соціолог має навички міжособистісних стосунків, дає нагоду розвіяти сумніви, які, можливо, є в респондента.

Проте, інтерв'ю забирають надзвичайно багато часу, а плоди тривалої роботи можуть бути незначними.

Узагалі, соціологію можна описати як "дисципліну, яка дистилює", у тому сенсі, що вона бере чималу кількість окремих фактів і вже на їхній основі робить узагальнення, які обов'язково подаються у формі резюме. Велика кількість даних скорочується чи то шляхом статистики, чи то шляхом теоретичних формулювань до відносно стислих суджень. У випадку з інтерв'ю чітко простежується саме цей процес дистилювання. Часто інтерв'ю створюють таке враження, якого можна досягти, можливо, у закодованому вигляді, на значно коротшому часі та просторі, аніж це потрібно для здобуття інформації. Однак, тут приховується ще одна проблема: користь від інтерв'ювання, зважаючи на витрачений час, постає геть мізерною, а позаяк кількість інтерв'ю пересічно є невеликою, аби їх можна було опрацювати, звіт про підсумкові наслідки може виявитися таким, що ґрунтується на недостатній фактичній основі та є занадто суб'єктивним. Оскільки дані такого звіту часто є недостатніми, а його тлумачення можна легко піддати сумнівам, соціолог релігії має повсякчас пам'ятати про канони об'єктивності.

Хоча в останньому розгляді ця проблема залишилася нерозв'язаною, альтернативні процедури, до яких удається соціологія релігії, є часом ще більш недосконалими. Анкети мають обмежену цінність. Вони корисні для збирання загальних даних (вік, стать, соціальний статус, професія, освіта тощо), але оскільки релігія є дуже особистою справою та відзначається високою серйоз-

ністю, здобувати інформацію безособовими шляхами означає тут завжди ризикувати, що питання можуть тлумачитися як така собі профанація — наслідок, імовірність якого є набагато меншою, коли інформація здобувається через особисте інтерв'ю. У будь-якому разі, велика частина даних є надто складною, аби їх можна було здобути завдяки анкетам, тоді як простір для непорозумінь і на фактичному, і на інтелектуальному рівнях є значним. Релігія являє собою ділянку, на якій обчислювання особливо наражено на неточності. Важко, за винятком хіба що тих випадків, коли формулюються прості, а то й грубі твердження, обчислити релігійні вірування й нахили якоїсь людності. Майже неможливо лише за допомогою цих методів дати тлумачення чи релігійному віруванню, чи релігійній практиці в їх культурному та соціальному значеннях. Отже, методи, які є нормальними для соціологічних опитувань в інших сферах життя й соціальної організації, мають у соціології релігії більш обмежене застосування.

Обмеження соціології релігії

За цими труднощами, від яких особливо потерпають соціологічні методи, криються проблеми, пов'язані з тлумаченням релігійних явищ. Віруючим може здатися, що їхній випадок є саме той, коли жоден суто науковий підхід не є адекватним для їхньої релігії. Соціологи почасти це визнають; очевидно, що мова соціології є набагато

точнішою, коли йдеться про системи, які можна подати безособово, скажімо, бюрократичні системи, організації, моделі родинних зв'язків, рольові системи, владні структури тощо, аніж тоді, коли йдеться про передачу характерних прикмет релігійних рухів і релігійних зібрань. Звісно, соціологи релігії також виявляють інтерес до релігійних ролей, влади, організації тощо, але коли вивчено й пояснено всі ці елементи, залишається ще чимало таких, які важко описати мовою соціології, а можливо, саме вони й є центральними поняттями релігії, оскільки пов'язані зі спільнотою й афективністю. Вичерпне розуміння релігійних груп у сучасному світі залежить не тільки від уміння оцінити атмосферу, дух, колективне почуття, духовне піднесення й натхнення, але також від здатності сприймати їх на чуттєвому рівні. "Атмосфера", "дух", "колективний відгук" тощо — слова, не дуже схожі на соціологічні терміни, і, намагаючись передати щось таке, що якнайкраще може відтворити атмосферу релігійного зібрання чи прикметну культуру певної групи, соціологи часто вдаються до того, що можна назвати літературними техніками викладу, до опису, який завдяки використанню емотивних термінів і вражень передає більше, аніж можна передати, послуговуючись суто нейтральним жарґоном та фаховою мовою з даного предмета. Зрештою, для людини, яка належить до певної релігії та дійсно вірує, ці літературні прийоми можуть нічого й не передавати, оскільки те, що вони мають передати,

складає для цієї людини елементи її релігійної культури, які взагалі неможливо жодним робом передати. Коли вона говорить: "Ти маєш належати до неї, аби осягнути її" або "Ти маєш відчути її, аби зрозуміти, що це є насправді" — чесний соціолог релігії знає, що принаймні на одному рівні ці твердження мають сенс.

Окрім труднощів щодо передання самобутності релігійного руху й віруючих, які належать до нього, між соціологами та віруючими постають проблеми, спричинені аналізом, за допомогою якого соціологи намагаються пояснити релігійні явища. Узяти бодай такий приклад: розглядаючи розвиток, загальну систему вірувань, соціальний склад і діяльність будь-якого релігійного руху, соціолог неодмінно співвідносить їх з подібними випадками. Він хоче вивчити кожен рух у світлі імпліцитного розуміння інших рухів і культур. Це є неявний складник соціологічного методу, де порівняння є доконечним. Але в певному сенсі порівняння мусить викликати огиду в прибічників будь-якої релігії. Кожна релігія претендує на звання найповнішої системи та на вираження найвищої правди з її обґрунтованими й необхідними ритуалами та цілковитою леґітимністю. Особливо рельєфно це виявляється на Заході, де релігії виникали, бувши ворожими одна до одної, та де ексклюзивізм завжди являв собою норму. Звичайно, віруючі знають, що їхня власна віра не є однією-єдиною, яка претендує на розкриття універсальної правди або щонайменше на повне виражен-

ня правди, осягнутої іншими релігіями в кращому разі лише почасти; проте, сама ідея вивчення різних рухів через неупереджене порівняння, аж ніяк не приваблює релігійних віруючих. Саме тут стають очевидними розбіжності в ціннісних орієнтаціях віруючого й соціолога; віруючого просять бути толерантним до соціологічного дослідження, яке може послабити його відданість своїй релігії. Остаточне розв'язання цієї проблеми є неможливим на теренах ексклюзивістських релігій, навіть якщо на практиці на цьому й не завжди наголошують.

Соціолог не може подавати внутрішні твердження релігії як прямі першочергові заяви, звернені до його власної авдиторії. Він повинен сказати, що члени релігії X стверджують те-то й те-то. Якщо соціолог необережний у формулюванні їхніх заяв, він може опинитися в складному становищі — його можуть сприйняти як такого, що вороже настановлений до руху, який вивчає. Декілька років тому мені треба було написати коротку енциклопедичну статтю про мормонізм[10]. я сказав, що рух виник у Сполучених Штатах приблизно в 1830 році. Це припущення поділяють усі немормони, і воно може бути з розумінням сприйняте навіть мормонами, але для деяких надто ревно віруючих мормонів це твердження видалося хибним: вони наполягали на тому, що під ту по-

[10] Цю статтю можна знайти в останньому виданні *Encyclopaedia Britannica*.

ру їхню релігію було просто "перезасновано" після того, як вона зникла на століття. Ясно, що коли віруючі є непохитними у своїй вірі, то заяви їхнього руху є абсолютною правдою; і попри всі компроміси, навіть заради авдиторії, яка необізнана в цих питаннях, соціолог релігії опиняється в надзвичайно скрутному становищі.

Завданням соціолога є окреслити місце релігії в її ширшому соціальному контексті. Його структура пояснення обмежена параметрами соціального, тобто соціальними фактами про виникнення певного набору релігійних ідей і практик та соціального складу віруючих. Відтак, частина роботи соціолога має бути історичною: походження певних ідей, тяглість і перервність релігійних практик, розвиток особливих стилів релігійної організації, вплив світського суспільства на розвиток релігії та вплив релігії на розвиток світського суспільства, походження й поширення релігійної етики, міра, на яку релігійна традиція може передаватися з покоління в покоління, процес переконування й навернення на іншу віру, взаємозв'язок магічних і етичних принципів, навзаємний зв'язок релігійних рухів, рівень локалізації релігійних концепцій космосу й номосу, процес релігійної уніфікації й диференціації тощо. Навіть коли отримано повні відповіді на всі запитання щодо соціальних вимірів релігії, має бути зрозуміло, що багатство релігійних явищ є невичерпним. Існують інші щаблі розуміння релігійної

інформації, як-от бодай питання про головну рушійну силу відданості та її значення для віруючого.

Деякі питання, що їх порушує соціологія релігії, межують зі сферою психології, але, незважаючи на зовнішню схожість, тут мають місце чіткі розбіжності стосовно підходу. Соціологія релігії може й далі (хоча вона не завжди це робила) дотримуватися канонів методологічного індивідуалізму[11]. Однак навіть тоді, коли вона це робить, це не перетворюється на вправу з психології. Проблема мотивацій у соціології релігії є проблемою "типових" моделей мотивації, як їх можна виокремити за допомогою посутніх соціологічних змінних — соціальний клас, освіта, стать тощо. Це не є спроба встановити етіологію мотивів. Таким чином, можна рухатися, як це з віртуозною майстерністю робив Макс Вебер, від обговорення соціальної етики релігійного руху до відтворення зразків мотивації серед віруючих. Можна помітити ймовірну психологічну конфіґурацію, яка пояснює відрухи індивіда на певний соціальний тиск, але не *зводить* соціальне до суто психологічних фактів. Навіть тоді, коли дискурс спричинює гіпотезацію індивідуальних мотивів, має значення саме соціальна вірогідність цих зв'язків, а не психологічні детермінанти *per se*.

[11] З проблем методологічного індивідуалізму див. роботи Карла Поппера: Popper Karl. *The Open Society and its Enemies*. – London: Routledge, 1945; Popper Karl. *The Poverty of Historicism*. – London: Routledge, 1957; див. корисні виклади в Стівена Лукса: Lukes Steven. *Individualism*. – Oxford: Blackwell, 1973 (особливо с. 110–122).

Якщо соціологію релігії не можна звести до психології, її також не можна вважати лише підрозділом того, що часто окреслюють як порівняльну релігію, або *Religionswissenschaft*, навіть коли порівняння є невід'ємною частиною цього методу. Підхід соціолога відрізняється від підходу, який я вважаю підходом порівняльного релігієзнавця, тому що соціолог має своїм остаточним завданням пояснити релігію посиланням на широкі теоретичні припущення про суспільство[12]. Релігію беруть як соціальний факт, і соціолог релігії не займається лише описом або тлумаченням вірувань, практик, артефактів, доктрин та організації релігії, нехай би якими цікавими вони були самі по собі. Під верхнім шаром, що складається зі специфічного культурного стилю й змісту, він намагається добачити соціальні структурні принципи. Як ми завважили, соціологія є дисципліною, *що дистилює*, — і це не лише з огляду на зведення великих обсягів окремих фактів шляхом аналітичних процедур, але й на зведення різноманітних культурних контекстів до теоретичних тверджень, які викладено у відносно абстрактних поняттях і які визначають фундаментальні співвідношення. Ясно, що царини, у межах яких застосо-

[12] За наочний нещодавній приклад *Religionswissenschaft* може правити праця Жака Варденбурґа: Waardenburg Jacques. *Religionswissenschaft New Style: Some Thoughts and Afterthoughts* // Annual Review of the Social Sciences of Religion. – 1978. № – 2. – С. 189–220.

вувалися ці процедури, мусять бути різними залежно від означеної мети, і мені, зі свого боку, не слід пропагувати абстрактну теорію лише заради самої неї. Однак єство дисципліни є зрозумілим: порівняння — це метод, а не предмет соціології релігії.

Схожу межу можна покласти й між соціологом та феноменологом. Феноменолог розглядає факти як добро, намагаючись достеменно, тобто, так само, як і соціолог, об'єктивно, окреслити деталі певних релігійних явищ. Очевидно, що багато цих деталей є соціальними за природою, отож, на певну міру робота двох дослідників може збігатися. Але з погляду соціолога, феноменолог часом потрапляє в пастку, припускаючи, що факти "говорять самі за себе". Він може забути, що практики й вірування мають імпліцитні значення, обумовлені певною культурою, і ці значення становлять систему даних, що її соціолог намагається дослідити. Небажання феноменолога структурувати свої дані та відбирати свій матеріал контрастує з постулатом соціолога, згідно з котрим за будь-яких критеріїв під час кожного академічного й наукового дослідження відбувається процес добору, і оскільки він таки відбувається, варто проводити його обдумано та свідомо, згідно з принципами, які самі підлягають критичній оцінці й переоцінці. Соціолог вносить свідомі рішення щодо істотності певних фактів, ба навіть щодо цілої низки фактичної інформації; він знає, що мусить давати суб'єктивні оцінки. Він

структурує свою інформацію, усвідомлюючи, що цим піддає ризику канони об'єктивності, яких намагається неухильно дотримуватися. Його запобіжними заходами в цій операції є передусім самоусвідомлення процесу, в якому він бере участь, його безугавна самокритика, напрямлена на власні припущення й методи, його усвідомлення, що аналіз має змінюватися залежно від його суб'єктивного уявлення про дослідження. Таким чином, соціологи часто витрачають купу часу на вдосконалення своїх методологічних процедур, іноді це стає чимось на кшталт причепливої ідеї. Проте очевидно, що, оскільки факти підлягають відбору, ліпше, коли такий відбір проводиться свідомо та обмірковано й підлягає критиці. Нарешті, соціолог повинен також усвідомлювати, що жодне застосування соціологічного аналізу не слід сприймати за вирішальне й остаточне; усі припущення, процедури й методи, ужиті в будь-якому дослідженні, перегодом можуть зазнавати поправок або бути відхилені заради кращих. Саме так можна тримати рівновагу між відданістю науковій об'єктивності та необхідністю уникати грубого позитивізму. Оскільки його дані є не лише феноменологічним фактом, але й включають цінності тих, хто в першу чергу має справу з цими фактами, соціолог повинен усвідомлювати свою роль як таку, що полягає в імпліцитному й неуникненному тлумаченні. Визнаючи свою власну пояснювальну роль, він намагається також

пояснити тлумачення, що їх надають учасники всіх сфер суспільного, зокрема релігійного, життя.

Ясно, що соціологія не є формою богословської апологетики, навіть коли розвиток того, що іноді називають "соціологією", розпочався в оточенні християнського духовенства. Оскільки соціологія спочатку розвивалася в контексті християнської культури, було б дивно, якби сталося по-іншому. Звичайно, ті церковники іґнорували радикальну антитеологічну позицію ранньої соціології, і те, що виникло, передовсім у Франції та Бельгії, під назвою *sociologie religieuse*, було чимось на взір соціографії, де вирішувалися певні проблеми пастирської теології[13]. Ці віддані релігії соціологи намагалися головним чином відстежити моделі християнського впливу на суспільство, скажімо, за умов індустріалізації, та виявити зв'язок між географічними моделями релігійної практики й особливими місцевими історичними традиціями. Їхні студії цілком поступаються вишколеній соціології релігії. Це пояснюється тим, що вони зазвичай обмежені одним релігійним віровизнанням. Окрім того, їм не вистачає соціологічної основи пояснювальної теорії. Зрештою, вони нерідко послуговуються нормативними пропозиціями як під час обговорення історичних

[13] Зверхником цієї школи був Ґабріель Ле Бра. Недавній приклад її роботи подибуємо у Ф. Буларда: Boulard F. *An Introduction to Religious Sociology*. – London: Darton, Longman and Todd, 1960.

фактів, так і тоді, коли пропаґують церковну політику й програми. Аналіз розпочинався тут із припущення, що християнство є нормальним та незаперечним обов'язком науковця. Використовувалися соціологічні змінні, здобувалися статистичні дані, але в цій традиції простежувалося небажання ставити ті теоретичні питання, що їх порушували соціологи релігії, а саме: питання про засадничі функції релігійної відданості, про диференційовану привабливість релігії з огляду на особливості певних класів або соціальних груп, про заступлення одних релігійних вірувань іншими або світських вірувань і діяльності релігійними ідеями та практиками. Більшість представників *sociologie religieuse* були священиками Римсько-католицької Церкви, але оскільки за останні десятиліття позиція цієї Церкви змінилася, сила їхнього підходу ослабла; на сьогодні *sociologie religieuse* є явищем, що зникає.

З цього приводу можна вказати на дві знакові обставини. По-перше, деякі інститути із соціорелігійних студій, які підтримувалися церквами Європи (як католицькою, так і протестантською) наприкінці 1950-х та впродовж 1960-х років, тепер припинили існувати. По-друге, головна міжнародна організація соціологів релігії, *Conference internationale de sociologie religieuse*, що її було засновано, як підказує сама її назва, католицькими священиками, котрі бажали краще зрозуміти вплив суспільства на їхню релігію та вплив, який їхня релігія

має на суспільство, нещодавно вирішила змінити свою назву на таку: *Conference internationale de sociologie de religions*. Зміна в назві насправді відбулася із запізненням, оскільки з кінця 1960-х років CISR послуговується суто науковим та академічним підходом, що відповідають найвищим стандартам нейтральних і об'єктивних гуманістичних наук. Бажання провідних діячів організації відгородити її від колишніх, особливо католицьких, асоціативних уявлень, стало очевидним 1971 року, коли обрали нового Президента, який не був ані католиком, ані навіть християнином.

Наукова спрямованість соціології релігії є програмовою. Постійне наголошення цієї позиції тими, хто досліджує релігію в її соціальних наслідках, призвело до розмежування між професійною відданістю та працею релігійно відданих коментаторів, що їх зазвичай уважають за аматорів. Це не означає, що соціолог релігії не може бути *особисто* відданою релігії людиною; ясно, що це не так. Але у своїй соціологічній роботі він мусить посідати професійну позицію неупередженого, нейтрального й об'єктивного дослідника; це слід визнати за доконечну умову.

Утім, сама дисципліна все ще бореться з культурною упередженістю, що дісталася їй у спадок і яку не вдалося цілком зліквідувати — останні її сліди можуть залишитися невикорінними, згідно із самою природою речей. Якраз через те, що професійна позиція тепер є чіт-

ко сформульованою, для соціологів стає все більш важливим визнати існування цих культурних схильностей, а також схильностей, інспірованих релігією. Ми вже відзначали, що соціологія як наукова дисципліна розвивалася в контексті християнської культури. Таким чином, ранні концепції релігії, що їх підтримували соціологи, були значною мірою перенасичені ідеями, духом й атмосферою християнства. Це не було просто питанням зовнішніх і поверхових форм поклоніння та символів. Це посутньо впливало на ідеї, що їх розвивали соціологи щодо соціальних функцій релігії, міри, на яку релігійна свідомість проникає в суспільне життя, співвідношення релігії та моральності. Надто очевидно, що деякі з основних категорій аналізу були запозичені з християнських теологічних уявлень, скажімо, різниця між духовним і світським, земним і потойбічним, духовенством і мирянами, ортодоксальністю та єрессю. Інші категорії, приміром, партикуляризм і універсалізм, можливо, мають менш проблематичне походження, але з огляду на їхнє застосування для ділянки релігії соціологам, певно, було надто легко дійти висновку, що західний взірець, тобто християнство, надавав парадигму, за допомогою якої аналізувалися інші випадки.

На певну міру, соціологія релігії все ж перебуває в полоні своїх понять — понять християнських з роду. Одначе будь-який критик іззовні повинен визнати дві речі: що це є полон, а не добровільна відданість, і що при-

наймні деякі соціологи усвідомлюють це. Можливо, повністю звільнитися від цього полону й несила, оскільки соціологові потрібні поняття, які "надають змісту новим випадкам і зовнішнім окремим прикладам", і це є саме ті поняття, що їх розуміє його власна спільнота й що походять із культурного контектсу, в якому така спільнота вивчає свої умови дискурсу. Він не може бути зв'язаний поняттями — експліцитнимиабоімпліцитними — культури чи релігії, яку вивчає, проте хоч-не-хоч повинен бути ознайомлений з ними. Справді-бо, його завдання полягає в тому, щоб "перекласти" їх мовою своєї дисципліни, навіть якщо ця мова є також культурно обумовленою. Звичайно, він повинен, як ми вже сказали, щонайперше розуміти і на раціональному, і на емфатичному рівнях значення та мету, свідомість і атмосферу, символізм і організацію тих, чию діяльність він вивчає. Але він не може залишатися зі своїм завданням на цій точці. Він мусить передати те, що він вивчив, мовою, яку розуміє авдиторія, що сприяла його роботі або яка принаймні "отримує" її — ця авдиторія складається, в першу чергу, з його академічних колеґ, тих, хто належить до його власної професії. Якщо мова цієї авдиторії є не зовсім герметичною — а це притаманно таким мовам, — тоді він має вжити всіх можливих заходів, аби стерилізувати свою термінологію, зменшуючи таким робом можливість культурного інфікування свого матеріалу. Ми не живемо у світі чистих понять, і навіть вільні від тертя поршня

й досконалі мастила з термодинаміки є не більше, аніж зручні вигадки. Використовуючи побудови ідеального ґатунку, соціологи (зокрема й соціологи релігії) переймають подібні механізми, навіть якщо стерилізація соціологічних понять є важчою й тоншою справою. Проте на допомогу соціологові в цьому питанні, як і в багатьох інших, що торкаються єства роботи, якою він займається, приходить постійне усвідомлення труднощів, притаманних його власній діяльності та його власному аналізові. Це знаходить свій вираз у його професіоналізмі. З одного боку, він повинен тлумачити власний матеріал, орієнтуючись на своїх колеґ, а з другого — він повинен залишатися вірним тим, чиї релігійні аспекти були предметом його вивчення. Збалансованість цих двох зусиль звичайно варіюється як між окремо виконаними роботами, так і, коли йдеться про польові дослідження, в рамцях одного дослідницького проєкту. Якщо я залишу останнє слово за польовими дослідженнями, то це, можливо, відбиватиме баланс моїх власних сьогоденних пошуків.

Для своєї релігійної авдиторії професійний соціолог релігії є людиною, що викликає цікавість. Ось перед нами чоловік, який глибоко цікавиться релігією та (слід сподіватися) широко обізнаний з нею. І все ж таки він не є релігійно анґажованою людиною — принаймні доти, доки займається своєю соціологією. Віруючі, з якими він працює, знають, що його цінності не є їхніми цінностями. а проте він, безсумнівно, знає дуже багато про

релігію, яку вивчає. Іноді респонденти говорять, як вони казали й мені: "Ви багато про нас знаєте, Ви знаєте правду, то чому Ви не приєднуєтеся до нас?" Це складне — засадниче — питання, але воно цілком зрозуміле й доречне. Соціолог не може сказати: "Я знаю, що ви вважаєте за правду, але я не можу її поділяти". Справді, з професійного погляду, було б неправильно дискутувати про те, що окрема людина приймає або відкидає як "істинне". Респонденти знають, що ця людина не поділяє їхньої точки зору. Вони запитують, бо по-справжньому піклуються про іншу людську істоту, — а якщо це так, значить, вони відчувають прихильність, яку, зі свого боку, соціолог релігії повинен відчувати до своїх респондентів. Таке запитання треба сприймати як комплімент. Але це також дилема. Найкращою відповіддю, яку можна дати на це запитання, буде та, що я іноді давав у такому разі: "Ви повинні вважати мене за фотографа. Оскільки я знімаю те, що бачу, я не можу водночас бути сам на знімках". Це не є досконала відповідь, вона не віддзеркалює серйозність підтексту запитання, але вона зберігає відчуженість дослідника й цілісність професійної природи його відданості, вона підтримує необхідну навзаємну симпатію між дослідником і респондентом, а також слугує деяким аналогічним виправданням точки, в якій перетинаються їхні різні комплекси цінностей.

II. *Функції релігії в сучасному суспільстві*

Спасіння: явне питання

Експліцитною та явною функцією релігії є запропонувати людям можливість спасіння й указати їм належні шляхи, на яких його можна досягнути. Очевидно, зміст поняття спасіння в різних культурах та релігіях не збігається. Уявлення людини про спасіння напрочуд різноманітні. Іноді воно визначалося культурою як перемога над смертю шляхом переходу на більш високий щабель людської душі чи духу, або чудесного воскресіння тіла в майбутньому. Такими були елементи, що їх християнство успадкувало від своїх старогрецьких та юдейських попередників. В інших культурах смерть не вважається настільки трагічною подією, і люди шукають спасіння саме в злі, яке переважає в земному житті. В індуїзмі вико-

нання зобов'язань касти дхарма мусить забезпечити поступове й остаточне вдосконалення індивіда шляхом багаторазових реінкарнацій до вищого рівня життя, аж доки він відчує єдність із верховними божествами[1]. У буддизмі тгеравада вважається, що остаточним пунктом спасіння є досягнення нірвани та притлумлення всіх бажань, тимчасом як буддизм північної традиції більше наголошує на досягненні високого стану благодаті, коли можна простягти руку й запропонувати допомогу всім, хто намагається знайти спасіння в цьому світі[2]. У менш розвинутих релігіях спасіння може сприйматися на практиці набагато вужче, можливо, просто як лікування хвороби або знищення чарів, або навіть як зняття якогось одного прокляття, накладеного чаклуном.

[1] Один з останніх докладних розглядів індуїзму Ви знайдете в книжці Луї Дюмона: Dumont Louis. *Homo Hierarchicus*. – London: Weidenfeld and Nicolson, 1970; менш соціологічний виклад знаходимо в студії сера Чарльза Еліота, Eliot Charles. *Hinduism and Buddhism: An Historical Sketch*. – London: Routledge, 1921. – 3 T.

[2] З питань буддизму будуть корисними такі видання: *Buddhist Scriptures* / Ed. by Edward Conze. – Harmondsworth: Penguin, 1959; Conze Edward. *Buddhism: Its Essence and Development*. – London: Faber, 1951; Rahula Walpola. *What the Buddha Taught*. – New York: Grove Press, 1959; Schumann Hans Wolfgang. *Buddhism: An Outline of its Teaching and Schools*. – London: Rider, 1973; Wright Arthur F. *Buddhism in Chinese History*. – Stanford: Stanford University Press, 1959.

Міра, до якої спасіння концептуалізується як окреме й індивідуальне, колективне й місцеве або як національне й суспільне, також варіюється в різних культурах, а іноді навіть у межах однієї культури. Розвиток субтельнішої концепції спасіння, як, скажімо, християнська ідея життя після смерті або життєствердне вчення бодхісатви в буддизмі магаяна, не відразу викорінює всі більш близькі, особисті або місцеві ідеї спасіння. Справді-бо, викорінення місцевих і партикуляристських понять спасіння не завжди вважали за таке, що відіграє значну роль у розповсюдженні усеосяжнішої, універсальнішої та раціоналізованішої сотеріології[3]. Хоча вищі релігії загалом обмежили практику місцевої магії та пробують знайти герменевтику більш широкого й абстрактного ґатунку, навіть така питомо ексклюзивістська й антимагічна релігія як християнство увібрала в себе менш розвинуті концепції спасіння й фактично вважає їх за допоміжні вигоди, що їх несе в собі віра. Таким чином, у випадку з християнством зцілення, хоча ним раз по раз і легковажили або залишали без уваги, було очікуваним, адже одужання приходило до побожних людей, і,

[3] Чудову студію про винищення магії християнством знаходимо в книзі Кейта Томаса: Thomas Keith. *Religion and the Decline of Magic.* – London: Weidenfeld and Nicolson, 1971;
див. також працю Браяна Р. Вілсона: Wilson Bryan R. *Magic and the Millenium: Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples.* – London: Heinemann, 1973. – С. 105 і далі.

може, християнському вченню дійсно вдалося справити своє первісне враження лише за допомогою віри в такі одужання. Узагалі, християн навчають не сподіватися на прямі відповіді на їхні молитви й не шукати якихось особливих вигід від стосунків з Богом, але від самого початку люди стверджували, що зцілилися вірою, недарма в рамцях православних вірувань і практики продовжують існувати спеціальні установи, місця паломництва або окремі особи, які зосереджують свої зусилля на християнському зціленні тіла[4].

Ми можемо розглядати такі спонуки до дії як один з аспектів спасіння, що його обіцяють релігії; навіть у розвинутих і інтелектуалізованих релігійних системах, що мають більш піднесену концепцію спасіння у формі духовної перспективи, тема зцілення не витісняється. Однією з прикмет цих більш піднесених і теологічно вдосконалених сотеріологічних схем є те, що вони залишають спасіння поза рамцями емпіричного досвіду. Реінкарнація, нірвана, життя душі й Царство Боже — це те, що можна назвати *духовними* концепціями спасіння. Усіх їх об'єднує те, що до них не можна застосувати емпіричних доказів. Самі цілі є метафізичними, а засоби їх досягнення не можна ані раціонально обґрунтувати, ані піддати прагматичному тесту. У цьому сенсі вони відріз-

[4] Щодо цього питання див. працю Джеймса Н. Лепслі: Lapsley James N. *Salvation and Health.* – Philadelphia: Westminster Press, 1972.

няються від того, що ми називаємо *партикуляристськими* концепціями спасіння, де відбувається пошук якоїсь особливої помочі — ліків, захисту, дочасного добробуту. Сприяючи духовним концепціям спасіння, до яких не можна достосувати емпіричних доказів, і відмовляючись надати повну ґарантію таких доказів навіть у тих випадках, коли матеріальні гаразди є предметом пошуку, вищі релігії утверджують свою відмінність від суто магічного й місцевого.

В усіх вищих релігіях спасіння повинно досягатися (або утверджуватися) шляхом етичних дій, а прикметою етичних питань є те, що рівновага між зусиллям і нагородою не підлягає чіткому розрахунку, натомість часто наголошується, що вона взагалі не повинна підраховуватися ("Не журіться про життя своє — що будете їсти та що будете пити...", — так казав Ісус Христос). Точний підрахунок суперечив би духові високих концепцій спасіння; бути "врятованим" означає витримати будь-який важкий або складний іспит, як-от пустеля, кара або що-небудь інше, що можна назвати "ницістю духа". Лише квазімагічне діє згідно з правилами визначеного "вихідного внеску" та підрахованого прибутку. Однак навіть якщо ми можемо покласти чітку межу поміж високими й місцевими концепціями спасіння, на практиці всі релігії охоплюють обидва типи. Невизначені нагороди нерідко доповнюються фактичними емпіричними вигодами, але жодна висока релігія не покладається

лише на нагороди. Жодна з таких релігій — навіть коли матеріальні блага сприймаються як допоміжні засоби віри — не вважає, що їх слід розглядати як остаточні докази. Тим часом засновники великих релігій, а також пророки й святі з інших традицій, творили свої чудеса як свідчення істинності власних заяв. Вони не заперечували менших доказів вищого спасіння, яке в усій його повноті не можна довести. Віра, що робила людей здоровими, полягала в зціленні — запоруці того, що, зрештою, буде досягнуто. Проте першорядною турботою було духовне спасіння. Таким чином, у християнстві люди насамперед повинні були знайти Царство Боже; по тому обіцялося, що "все інше буде дане тобі". Звільнення, яке досягається в нірвані, не завадило Будді спиратися у своєму посланні на безпосередні й дочасні гаразди, що їх можуть отримати правовірні. Будда говорив людям, як вони можуть доброчесно досягти багатства, репутації, упевненості й самовладдя, перенести смерть без страху та знову народитися щасливими на небі — усе це, вочевидь, без усякої шкоди ідеалові нірвани. Таким чином, молитви й медитація правовірних скрізь спрямовані на досягнення благополуччя *зараз*, а також на отримання вигід опісля. Усі ці дуже різні моменти становлять те, що являє собою спасіння в соціальній практиці та як суспільне прагнення.

Вищі релігії прагнуть до того, аби обійняти все людство як потенційну спільноту, що її треба врятувати.

Цей універсалізм не мусить затьмарювати собою один факт: те, що пропоновано, пропонується також окремо взятій людині. Великі релігії наголошують на тому, що кожна людина несе особисту відповідальність за власне спасіння. І юдейська, і християнська, і мусульманська традиції, так само, як і буддизм, звернені передовсім до індивіда. Спасіння доступне всім, але кожна окрема людина має сама докласти певних зусиль або зробити свій вибір. Зрозуміло також і те, що жодна людина не уявляє собі, як можна досягнути спасіння, бувши геть ізольованою від інших. Те, що вона розуміє під спасінням, неодмінно підлягає впливу її соціального досвіду щодо умов благополуччя. Сама ідея благополуччя, що її плекає людина, є соціально обумовленою; це є те, що людина засвоїла в її власній безпосередній місцевій спільноті. У великих релігіях ті, хто хочуть спасіння, здебільшого складають групу віруючих, які обрали шлях та йдуть ним і які стають умовною спільнотою правовірних, що шукають спасіння як у своїх власних очах, так і в очах інших людей. Для більшості окремо взятих людей стан вищого благословення досягається саме в рамцях життя існуючої спільноти. Існуюча спільнота стає моделлю контексту, в якому досягається духовне спасіння. Навіть коли не існує остаточної леґітимації доктриною такого вірування й навіть коли все, що було сказано, наприклад, про Царство Небесне або нірвану, не можна допасувати до понять певної спільноти, немає жодного

сумніву щодо общинної природи того, що ми можемо назвати оперативними концепціями релігії. У сучасному урбанізованому суспільстві місцева община більше не є природною "живою групою", пов'язаною родинними й сусідськими зв'язками та спільним минулим. На Заході поняття так званих релігійних "общин" (краще пасував би вираз "сусідства") є часто застарілим або вживається лише формально. Звичайно, релігійні товариства продовжують функціонувати, але вони більше не збігаються з місцевими общинами. Замість цього вони збираються із ширших територій у те, що зовсім-таки буквально (а не в специфічному протестантському значенні цього слова) стає "збірною" общиною відданих віруючих — церковне товариство або сектантське братство. Утім, навіть за таких обставин саме ця традиційна ідея "природної" общини нерідко виступає моделлю припущень і прагнень людей щодо умов спасіння. Люди знаходять свою мету й виконують свої обов'язки в мережі суспільних відносин, при цьому вони неодмінно мають за умову спасіння щось таке, чого можна досягнути шляхом (або що вже міститься в рамцях) ідеального общинного життя. Аж до найостанніших часів люди досягали майже всіх своїх цілей і виконували майже всі свої обов'язки в місцевій общині. Поширення спасіння на все людство відбулося з приходом великих релігій, але воно залишилося поза безпосереднім кругозором переважної більшості людей. Воно залишається радше релігійною ідеологією, аніж

безпосереднім сподіванням, оскільки жодна релігія не охоплює більше, аніж частину цієї групи.

З погляду соціології, різні форми ідеї спасіння об'єднує те, що всі вони пропонують сьогочасну розраду. Хоч би якої форми набували культурні, місцеві або особисті тривоги, релігія пропонує втихомирити їх за допомогою заспокійливих вірувань, ритуалів або засобів. Священні книги великих релігій розповідають про людські тривоги й біль та про способи їх полегшення. Усі релігії пропонують реєстр страждань, особистих, общинних або навіть універсальних, і неодмінно методи їх полегшення. Одначе саме на місцевому рівні люди найчастіше шукали доказів спасіння. Доки релігія була ефективною в людських справах — а вона була такою впродовж тривалого періоду історії, коли людина жила в місцевих общинах (на противагу життю в безособових контекстах масового суспільства), — доти вона пропонувала особисте або місцеве за безпосередню розраду. Психологічна розрада є складником усіх релігій, незважаючи на різноманітність проблем, здатних викликати в людини тривогу. Іноді ця розрада постає у формі надії. Якими б питаннями не переймалися ті чи ті релігії, надання розради одним або низкою способів, що про них ми згадали, є явною функцією, що об'єднує всі релігії.

Приховані функції релігії

Я почав розмову про цю явну функцію релігії, оскільки, підходячи до соціальної організації з панівних у науці позитивістської й раціоналістичної позицій, соціологи набагато більше схильні розглядати релігію, відштовхуючися від її прихованих функцій — тих, що виникають непомітно або мимовільно для людей, які практикують свою релігію[5]. Соціологи запитували, чому люди вірили в певні міфи, яким бракувало емпіричних доказів, або чому люди займалися тим, причини чого не були безпосередньо очевидними, або чому люди переймалися різними надемпіричними завданнями, засоби досягнення яких не можна було перевірити за допомогою прагматичного тесту. Вони відповідали на ці запитання не так, як віруючі, а посилаючись на функції, що їх, як гадали соціологи, виконувала релігія. Ці функції були прихованими, оскільки самі віруючі не знали про них; для них релігія була обов'язком, необхідністю, "даним" засобом боротьби зі світом. Їхні власні причини приналежності до тієї чи тієї релігії були закладені в цінностях і почуттях, які в жодному разі не можна було легко аналізувати та які здебільшого не усвідомлювалися й не викликали заці-

[5] Це розмежування добре викладено Робертом К. Мертоном у його книзі *Social Theory and Social Structure* [Glencoe, Ill.: The Free Press, 1957. – С. 20–84].

кавлення на розумовому рівні. Проте соціолог відкривав зв'язки, що перебували за межами розуміння віруючими свого власного суспільства та його функціонування. Він знаходив докази на користь того, що, беручи участь у релігійному житті, люди надавали своїй соціальній організації важливу підтримку.

Функціоналістська теорія релігії була вперше висунута Емілем Дюркгаймом щодо соціальної організації племен австралійських абориґенів[6]. Дюркгайм стверджував, що релігійна діяльність дозволяла цим племенам розглядати себе як колективи, символічно визначати свій суспільний лад і за допомогою тварини-тотема надавати об'єктивного змісту своєму власному суспільству. Одна з функцій релігії для такого народу полягала в тому, що їхні міфи й ритуали дозволяли їм мати колективні почуття й виражати почуття суспільної єдності. Під ту пору релігія підтримувала суспільну цілісність. Коли люди збиралися разом на врочистих подіях — таких, що були надто величними, аби їх можна було споглядати в будь-якому іншому контексті, окрім як у присутності всіх членів общини, — вони хоч-не-хоч починали заново й серйозно сприймати самих себе та законність своєї соціальної організації. І почуття благополуччя, і його сутність вони приписували своєму божеству.

[6] Див. книгу Еміля Дюркгайма: Durkheim Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. – Glencoe, Ill.: The Free Press, 1954.

Те, що Дюркгайм стверджував стосовно австралійських племен, згодом стало загальнішою антропологічною мудрістю функціоналістської школи. Перегодом соціологи застосовували той самий тип функціоналістського аналізу для розвинутих суспільств. Функціоналісти постулювали, що існує щільний зв'язок між соціальною структурою та функцією. Вони стверджували, що релігія виконувала різні функції в суспільстві, але ці функції були не експліцитними, а прихованими. Релігія стимулювала з'єднання, утверджувала суспільну солідарність і таким чином підтримувала соціальну цілісність; вона надавала врочистості суспільному ладові, забезпечуючи основу того, що соціологи звикли називати суспільним контролем. Отже, вони вважали, що релігія диктувала моральні норми, які накладалися на людей як вимоги вищого, надприродного порядку. Іноді — гарним прикладом слугувала тут юдейсько-християнська традиція — релігія встановлювала особливі санкції за порушення правил поведінки. Гарна поведінка мала власним наслідком заслуги в системі божественного ладу, тимчасом як погані вчинки накликали покарання на грішників, можливо, на цьому світі, але неодмінно — у майбутньому житті. Відданість або відступництво від касти дхарма в індуїзмі мали подібні наслідки для майбутньої реінкарнації.

Зазвичай релігії пояснюють (або дозволяють людям відкидати, як у буддизмі тгеравада) фізичний усесвіт. У будь-якому разі вони пропонують пояснення фізичних

явищ, навіть коли вони не висувають (так сильно, як це робить юдаїзм та християнство) міфу про створення світу. Більш значущим є те, що безпосередньо на рівні соціального релігія узаконювала цілі й процедури самого суспільства. Вона підтримувала людей у їхній відданості, підсилювала їхню рішучість у боротьбі, виправдовувала їхні війни, пояснювала нещастя, слугувала остаточною апеляційною інстанцією в суперечках, санкціонувала певні відносини й способи дії та пропонувала низку методів підбадьорювання, якими люди могли послуговуватися на психологічному рівні, чи займаючись своїми буденними справами, чи беручись за справу всього свого життя.

Не так давно почала привертати до себе увагу та функція релігії, що надає ідентичності індивідам і групам або підсилює почуття ідентичності, яке відрізняє від інших асоціацій та громад[7]. Релігія давала відповідь на запитання "хто я?" для індивідів і "хто ми?" для груп. Релігійні відповіді на ці запитання сягають найвищого та найузагальненішого рівня, на якому можна дати відповідь на запитання; вони визначають місце індивіда або групи в космічному просторі й одвічному порядку. Релігія відповідає на ці запитання остаточно й вичерпно. Прийняти її відповіді означає, принаймні в більш роз-

[7] Див. книжку Ганса Молла: Moll Hans. *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion.* – Oxford: Blackwell, 1976.

винутих релігіях, прийняти метафізичну схему устрою, у рамцях якої певна відповідь набуває свого значення.

Нарешті, релігія була засобом прояву й регулювання емоцій. Ця функція аналітично відрізняється від функції соціального контролю, але на практиці контроль над емоціями є важливим складником суспільного контролю, оскільки емоції, а надто — масові, можуть хутко підірвати стабільний суспільний лад. У релігійних актах і подіях передбачена можливість прояву емоцій, але непряме надання певних контекстів і нагод, які сприяють емоційним проявам, є також імпліцитним способом регулювання таких проявів. Зокрема, ритуал є регулятивним засобом: цитуючи англійського поета, можна сказати, що ритуал є емоцією, відтвореною пам'яттю в спокійному стані. Релігійний ритуал стимулює, часто відносно делікатно, певні типи прояву емоцій. Викликається відгук, заохочується прояв, а потім надаються способи вгамувати емоції. Можна сказати, що ритуал править емоціями: він дає нагоду й забезпечує засоби їх пристойного й контрольованого прояву. Ясно, що емоційні потреби людей можуть виникати під час їхнього індивідуального щоденного життя, під час подолання труднощів або за бентежних і прикрих обставин; у релігії ці емоції піднесено, їм надається врочистість, їх заново запалюють і заспокоюють символічною дією. Релігійна група може сама викликати емоційну відданість у тих, хто бере в ній участь, а її власний успіх може почасти залежати від її

здатності породжувати цю відданість. Така група сама може стати осереддям інтенсивного емоційного прояву своїх членів, релігійні вправи неодмінно включають урочисті заходи, пов'язані з існуванням групи й відданістю людей її сталості та меті.

Оце і є те, що соціологи розглядають як приховані функції релігії. Поза сумнівом, вони вважають цю концепцію дуже привабливою. Багато соціологів поділяли раціоналістичні погляди, які, відповідно, знаходили своє застосування завдяки сталості того, що соціологи називали ірраціональним[8]. Як вони могли пояснити релігійну діяльність, що була з раціоналістичного погляду безглуздою й немотивованою, такою, що відбувалася на догоду міфам та ідеям, які емпірично могли виявитися або бездоказовими, або явно хибними? Аналіз прихованих функцій давав відповідь: релігія продовжувала своє існування не тому, що її експліцитні орієнтації були переконливими, а тому, що вона певним чином задовольняє ті суспільні запити, котрі зовсім не є експліцитними.

Пафос, закладений у теоретизуванні такого ґатунку, є очевидним: це дозволяло соціологам дати пояснення стійкості нераціонального, що для людей,

[8] Кінґслі Дейвіс зайняв цю позицію дуже чітко; див.: Davis K. *Human Society*. – New York: Macmillan, 1948, – де він пише таке: "Звичайно, релігійні вірування не є істинними в жодному науковому сенсі, але їхня суспільна функція не залежить від їхньої істинності" (с. 535).

які поділяли раціоналістичні погляди, було важкою загадкою. Крім того, цей тип пояснення ніс у собі додаткове задоволення, що його соціологи, як правило, знаходили в розвінчуванні. З-поміж усіх інших соціальних інститутів релігія якнайкраще піддавалася такому способу пояснення. Стосовно майже всіх інших занять, те, що робили люди, можна було пояснити прямо та згідно з їхніми власними уявленнями про свою діяльність. Щонайперше економічні питання, а також чимраз дужче політична та суспільна діяльність піддавалися аналізу, який ґрунтувався на раціональних та емпіричних принципах. Наука й техніка, звичайно, являли собою стислий виклад раціональної організації, а явні функції та експліцитні завдання були очевидним вихідним пунктом будь-якого соціологічного аналізу цих інститутів. Це також усе більше потверджувалося щодо права й освіти. Сім'я та інститути, що її супроводжують, являє собою складніший випадок, бо охоплює як суспільно функціональне, так і біологічно дане; одначе те, що не можна було належно пояснити шляхом раціональних припущень, тут можна було принаймні віднести до глибше закладених біологічних вимог. У будь-якому випадку, сім'я була інститутом, що за своєю власною природою уник централізованої організації. Він задовольняв радше дистрибутивні (аніж колективні) потреби населення й таким робом менше піддавався раціональним принципам. Утім, релігія — на перший погляд така безглузда — була справжньою

знахідкою для аналізу прихованих функцій. За його допомогою соціологи намагалися відкрити більш глибокі рівні, на яких діяли приховані рушійні сили релігійної життєздатності. Соціологи свято вірили в те, що аналіз прихованих функцій давав найпереконливіші пояснення щодо живучості релігії, значно переконливіші проти того пояснення, що його могли запропонувати самі релігійно віруючі, звернувшись до явної та експліцитної мети, тобто до ідеї спасіння.

І все ж, якщо ми вивчаємо місце релігії в сучасному суспільстві, варто поставити питання: а чи й досі ці приховані функції мають таке значення? Можливо, у певному сенсі їх було відкрито й описано на підставі фактів, узятих із життя первісних племен та історичного християнства. З плином часу багато прихованих функцій релігії було перейнято іншими установами, і що б не надавала сьогодні релігія своїм прибічникам або суспільству в цілому, загалом вона не виконує ті приховані функції, що їх у минулому соціологічна теорія зазвичай їй приписувала. Ми можемо коротко переглянути докази.

Приховані функції в розвинутих суспільствах

Сучасне суспільство стає дедалі більше плюралістським у своїх культурних проявах, включно з релігією. На Заході до цього почасти призвели різні хвилі міґрації. На ґрунті таких міґрацій постали Сполучені Штати Америки, їхній вплив усе дужче позначається на Британії, конти-

нентальних європейських країнах і частинах Центральної та Південної Америки. Міґрація створює нове етнічне та релігійне розмаїття в межах суспільств типу держава-нація. Навіть там, де міґрація не мала місця, відбуваються процеси релігійного урізноманітнення. Наприклад, у багатьох азійських країнах існують християнські або мусульманські меншини, а також численні й різноманітні групи в межах кожної такої меншини. У рамцях домінуючих релігійних традицій радше правилом, аніж винятком, є те, що існують різні релігійні конфесії або секти; так було у випадку з християнством, буддизмом та різноманітними школами юдаїзму. Ці рухи можуть просто не зважати один на одного, але частіше між ними виникає щонайменше недовіра, іноді суперництво, конкуренція або тонко завуальована навзаємна ворожнеча. Не є дивиною те, що ці релігійні групи підтримують розбіжності моральних норм, і навіть коли вищі цінності, що їм вони віддані, можна абстрактно окреслити в схожих формулюваннях, їхні практичні схеми моральності можуть суттєво відрізнятися, а цього може виявитися досить задля того, аби викликати суперництво й конфлікт поміж ними. З огляду на таку різноманітність, чи можна й далі стверджувати, що релігія підтримує суспільну цілісність?

Міра, до якої релігії узаконювали суспільний лад за допомогою цілої палітри правових, моральних і звичаєвих норм, варіюється. Але навіть беручи юдей-

ського-християнську традицію, де моральний порядок значною мірою скеровувався релігійними заборонами й обмеженнями, навряд чи можна сказати, що сьогодні у світських суспільствах Заходу контроль над поведінкою людини залежить від релігійних санкцій. Колись обіцянка потойбічного життя на небі для тих, хто гарно поводився, і покарання й муки для тих, хто порушував моральний закон, були сильними психологічними чинниками належної суспільної поведінки[9]. Вони охоплювали питання й настанови, які не завжди підлягали законам, і християнські священики принаймні почасти тлумачили свою місію як таку, що має на меті застерегти людей від скоєння злочинів або від суспільного розбрату. Природне право, детально викладене в християнському вченні, стверджувало, що, оскільки людина є гріховною істотою, у цьому світі не може бути досконалої справедливості. За таких обставин Церква намагалася переконати сильних світу цього виконувати свої обов'язки щодо бідних; вона намагалася переконати їх бути милосердними, оскільки таке ставлення миле Богові та є джерелом кращого життя після смерті. З другого боку, бідних переко-

[9] Ціла низка опитувань громадської думки, проведена в Британії, виявляє стійку тенденцію до зменшення числа людей, які вірять у пекло. Проте цей процес відбувається дуже повільно. Щодо вивчення ранніх доказів див. працю Д. П. Вокера: Walker D. P. *The Decline of Hell: Seventeenth Century Discussions of Eternal Torment*. – London: Routledge, 1964.

нували в тому, що вони повинні бути задоволені своєю долею, ставитися з повагою й покорою до своїх володарів, маючи сильну віру в те, що така поведінка на цьому світі забезпечить краще життя після смерті. Проте в наш час право все більше охоплює всі фізичні дії, які можуть унести розлад у суспільні відносини, тоді як суто особисті моральні питання все частіше залишаються поза увагою. Право на значну міру облишило намагання нав'язати суспільності моральні норми. Велика кількість різних учинків, передусім статеві акти, які колись були предметом права, тепер уже не цікавлять органи державної влади, і ця зміна відбулася в низці західних країн. Тим часом чимало питань, що є часто не більше, аніж технічними, почали контролюватися правом. Таким чином, релігія дещо втратила свої позиції щодо суспільного контролю, і багато питань, які пояснювалися в релігійному вченні, більше не розглядаються як питання суспільного регулювання.

Перехід від морального до технічного характеру права призвів до процесу соціалізації дітей, які розглядаються тепер геть інакше, аніж це передбачала традиція: у наш час батьки більше не намагаються прищепити своїм дітям систему настанов і орієнтирів, що підтримується релігією і, спираючись на яку, в подальшому житті можна робити присуди щодо морального боку справ. Релігія набагато менше залежить від нав'язування моральних настанов. Можна припустити, що, коли

право дедалі серйозніше займається технічними справами, то набагато точніше підрахування правильного й неправильного стає основою "моральної" освіти, з якої все більше зникає широка прихильність і безкорислива відданість, що її колись підтримували старі кодекси, натхненні релігією.

У будь-якому сучасному розвинутому суспільстві релігія неодмінно зазнає поразки, коли треба запропонувати пояснення фізичного всесвіту. Міфи про створення світу, що їх декотрі релігії включили як частину своєї схеми пояснення природи речей, ґрунтовно заперечуються[10]. Люди більше не звертаються до релігії за інформацією про природний і фізичний порядок, навіть якщо вони й далі сприймають ці міфи як алегоричні образи, наділені поетичною й естетичною цінністю. Сьогодні відкриття природничих наук про природний порядок не викликають сумнівів, і багато людей сприймають усе, що наука може запропонувати через пояснення. Звісно, суспільна система як така не залежить від релігійних інтерпретацій природних сил. Подібним робом сьогодні в розвинутих країнах війни, політичні партії, перебіг

[10] Час від часу в середньозахідних і південних штатах Сполучених Штатів висуваються вимоги викладати в державних школах біблійну теорію створення світу, але виявляється, що цей побожний бібліїзм жодним чином не впливає на засади, на яких функціонує суспільна система, і явно суперечить усім процедурам сучасного наукового дослідження.

суперечок та антрепренерська діяльність рідко підтримуються релігійними леґітимаціями й там, де релігія надає символічної ідентичності тому, що складає "племінні" або етнічні групи, наприклад, у Північній Ірландії, це зазвичай робиться без благословення релігійних владних органів. Уряди реґулюють свої рішення за допомогою зовсім інших контрольних заходів; коли політикам потрібні прогнози, вони звертаються не до релігійних службовців за віщуванням або тлумаченням Божої волі, а до опитувань громадської думки. Деякі бізнесмени все ще можуть звертатися до молитви, прохаючи благополуччя для своїх підприємств, але це може дозволити собі лише керівник малого приватного підприємства, частка яких в обсягах торгівлі постійно зменшується. Ради директорів великих підприємств, організованих на безособових засадах, у своєму порядку денному відводять місце для дослідження ринку, але можна з певністю сказати, що жодна з них не витрачає часу на обговорення релігійного підложжя ділової діяльності.

Навіть коли ми торкаємося питання ідентичності, можна бачити, що, хоча індивідууми та групи можуть знаходити в релігійних джерелах потвердження свого власного уявлення про себе, сучасні держави-нації не покладаються на жодні релігійні леґітимації, що можуть бути записаними в їхніх конституціях. Справді, більшість сучасних держав-націй є здебільшого світськими у своїй концепції. Багато старіших держав зліквідували ті зако-

ни, які надавали певній релігії привілейованого статусу, а значна кількість новіших держав базується не лише на світських, але навіть на експліцитно атеїстичних філософіях. Лише в тих державах, які на великій швидкості вступили до сучасної технічної епохи, збереглися традиційні релігійні нахили. Ці два ставлення до світу, які розходяться й часто є прямо протилежними, призводять до соціального та політичного напруження й не виключають можливості антисучасних революційних рухів. Де б не виникав технічний прогрес лише в окремих сферах економіки й суспільства і де б нові прагматичні й інструментальні нахили та ціннісні орієнтації не набували широкого розповсюдження, має виникати така напруженість. Навіть у цілком модернізованих суспільствах, де виробилися системи цінностей, що підтримують технічний та економічний лад, за основу досягнення консенсусу щодо цінностей узято далеко не релігійні джерела. Дійсно, у таких країнах часто спостерігається значне релігійне розмаїття, і якби релігія справді була невичерпним джерелом цінностей, за допомогою яких люди скеровували б свої дії, ці релігійно плюралістські суспільства наражалися б на сильні релігійні конфлікти. Саме завдяки тому, що релігія привертає набагато менше уваги як джерело цінностей, такі конфлікти не виникають. Відтак, стає зрозуміло, що в цих суспільствах релігія більше не є джерелом узгодження цінностей.

Щодо прояву й регулювання емоцій, сьогодні існують сильні засоби, які конкурують між собою та намагаються маніпулювати емоційним боком життя людини. Чимало цих засобів, як-от телебачення, кіно та поп-музика, мають у своєму розпорядженні канали передачі інформації, які в технічному плані є більш розвинутими й набагато ефективнішими, аніж канали, приступні навіть наймогутнішим релігійним групам. Можливо, їх принадність є ще вагомішою, оскільки в цих контекстах емоційний досвід повністю відокремлено від морального напучення, ба й від громадської або суспільної відданості. Емоцію навіть не треба подавати як виправдану або благочестиву, як у випадку з емоцією, викликаною релігією. Сучасні засоби рідко мобілізують емоції задля моральних завдань (може, лише в тих випадках, коли моральність політизується й перетворюється на громадське моральне обурення з приводу якоїсь інгеренції так званої природної справедливості). Як правило, емоції смакують гедоністично; почуття викликаються не інакше як заради особистого задоволення, тим часом під егідою релігії, навіть якби й можна було досягти такого задоволення, воно завжди ховалося під маскою серйозного обов'язку. Контроль над емоціями тепер віддано на розсуд кожного індивіда, який діє сам за принципом невтручання, згідно з яким без достатньо явного культурного консенсусу з таких питань і з усе меншим безпосереднім впливом на формування емоцій кожен індивід певним чином

складає баланс, прийнятний для суспільства. (Звісно, те, що є соціально прийнятним, має змінний характер). Чимраз більша відкритість азартних ігор, схиляння волі людини зискувати без зусиль, усе більше відкрита пропозиція та відкритий попит на порнографію є свідченням ефективної експлуатації людських емоцій. Догоджаючи новому відкритому стилю емоційного життя, ці засоби не є чинними тоді, коли людина відчуває найглибшу емоційну потребу, коли вона переживає житейські травми, проте вони здійснюють направду широке емоційне маніпулювання й контроль над чималими ділянками сучасного суспільства та часто-густо заяложують емоційний досвід. Вони можуть навіть створити клімат, який унеможливлює відродження старих, продиктованих релігією емоційних нахилів, коли емоція була на службі в моральності. Чи можна за такої потужної конкуренції стверджувати, що сьогодні реґулювання емоцій усе ще є прихованою функцією релігії, яка має велике суспільне значення?

Коли зроблений вище аналіз є цілком правильним, значить приховані функції релігії, що їх виокремили соціологи, уже не виконуються так, як могли б виконуватися в племінних або середньовічних суспільствах. Щільний зв'язок структури й функції, що існував у простих суспільствах, більше не поширюється на розвинуті суспільства. Процес структурної диференціації, у рамцях якого виникли окремі інституційні сфери,

призвів не лише до притлумлення участі релігії в інших галузях діяльності, як-от розподіл праці, статусна система, царина політики, дія закону, організація освіти й забезпечення відпочинку, але й до втрати панування, яке колись здійснювала релігія майже над усіма діями людини. Соціологи давно помітили цю тенденцію й аби дотриматись усталеної думки, що релігія виконує необхідні для суспільства функції, запропонували різноманітні пояснення цього процесу. Якщо, як гадали деякі соціологи, релігія встановлювала переплетені між собою суспільні цінності й забезпечувала суспільну цілісність та контролювала емоційні прояви, чим можна пояснити очевидний занепад релігії як інституту? На це є кілька відповідей[11]. Дехто, приймаючи функціоналістське *визначення* релігії, стверджує таке: те, що виконує зазначені функції, і є власне релігією. Звідси випливає, що релігія є похвалою громадянському суспільству або навіть

[11] Один із провідних теоретиків сучасних суспільних систем Талкот Парсонс залишався відданим ідеї, що релігія забезпечує засадничі цінності сучасних суспільств (щонайменше західних); див.: Parsons Talcott. *Structure and Process in Modern Societies*. – New York: The Free Press, 1960 (особливо с. 295–321);
Parsons Talcott. *Christianity and Modern Industrial Society* // Sociological Theory, Values and Sociocultural Change / Ed. by E. A. Tiryakian. – New York: The Free Press, 1963; Parsons Talcott. *On the Concept of Value-Commitments* // Sociological Inquiry. – 1968. – Т. 38. – №. 2. – С. 135–160.

державі[12]. Існують тлумачення, які припускають, що всі серйозні людські справи, котрі виходять за межі суто біологічного, повинні розглядатися як релігія[13]. Дехто стверджує, що релігією є все, що надає людям піднесеного почуття ідентичності[14]. я особисто розв'язую цю проблему дещо інакше: я підтримую не функціональне, а матеріальне визначення релігії, яке має ту перевагу, що воно відповідає загальному вжитку.

Приховані функції та раціоналізація

Гадаю, що процес соціального розвитку був і є процесом, у ході якого приховані функції оприявнюють себе. Упродовж розвитку сучасних суспільств широкий спектр діяльності дедалі більше зазнає застосування наукових процедур. Технологія, від якої ми нині залежимо майже в усіх сферах життя, являє собою інкапсуляцію раціональних принципів. Технологія є спробою забезпечити найдієвіші засоби для досягнення певних поставлених завдань. Прийнявши нові наукові технічні прийоми досягнення великої кількості соціальних завдань, ми стали

[12] Див. статтю Роберта Н. Белла: Bellah Robert N. *Civil Religion in America* // Religion in America. – Boston: Houghton Mifflin, 1868. – С. 3–23.

[13] Див. книжку Томаса Лукманна: Luckmann Thomas. *The Invisible Religion*. – New York: Macmillan, 1867.

[14] Moll Hans. *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*. – Oxford: Blackwell, 1976.

підлеглі посутньо раціоналістичній організації щоденного життя. Одним з наслідків такого розвитку є те, що ми все частіше шукаємо технічних розв'язань окремих проблем замість покладатися на збереження певних типів моральних настанов. У полі суспільного контролю ми тепер менше залежимо від підготовки індивіда до певного рівня чуттєвості та від культивації суспільно корисних нахилів, що характеризують особистість; ми покладаємося на ефективність механічних засобів контролю. На Заході чесноти, які плекалися завдяки релігійній відданості й винагородою за які мали стати надприродно даровані гаразди, тепер менше жадані, оскільки — як гадає загал — ті самі наслідки, що їх колись можна було дістати завдяки особистим чеснотам, можна набагато ефективніше ґарантувати, застосовуючи засоби громадського контролю. Індикатори налаштування й системи пошуку даних на значну міру витіснили міжособистісні питання й глибоко закладені якості на взір чесності, старанності, доброзичливості, відповідальності тощо. Звісно, індикатори налаштування є дуже дорогими, але ми вже перейшли до стану залежності від технічних засобів, за якого ми схиляємося до припущення, що завжди легше розробити нові технічні засоби, аніж повернутися до характерного для минулих часів типу морального виховання.

Технологія вимагає розвитку набагато раціональніших способів мислення[15]. Не слід розглядати сьогочасного індивіда як такого, що є більш розумово розвиненим або, як особистість, раціональнішим у своєму мисленні, аніж люди минулого. Одначе він живе у світі, який усе дужче зазнає питомо раціонального контролювання. Він мусить працювати з технічним обладнанням. Він повинен підкорятися технічним командам. Він повинен бути раціональним, коли дає відповіді. Пристрої змушують його поводитися й думати суто "раціонально". Якщо він за кермом, то вчиться бути раціональним і зупинятися тоді, коли цього від нього вимагають дороговкази, — хоч би якою терміновою була його справа. Те, що він учиться відповідати раціонально, робить зайвим його виховання за типом соціальних манер і релігійних настанов, які говорили йому "спочатку інші, а потім ти", "стався до інших з люб'язністю та добротою" тощо. Справді-бо, якщо б він так поводився, тобто якби він на перехресті по-

[15] Використане тут поняття раціональності стосується формальної, телеологічної або інструментальної раціональності (якщо протиставити його матеріальній або ціннісній раціональності); про це розмежування див. працю Макса Вебера *Wirtschaft und Gesellschaft* (ч. 1) або переклад англійською *Theory of Social and Economic Organization*, здійснений А. П. Гендерсоном і Талкотом Парсонсом [London: Hodge, 1974. – С. 31 і далі]. Більш технічний розгляд деяких проблем, пов'язаних із цим поняттям, див. у книзі за ред. Браяна Р. Вілсона: *Rationality* / Ed. by Bryan R. Wilson. – Oxford: Blackwell, 1970.

дав знак продовжувати рух тим, хто перебуває попереду нього, тимчасом як світлофор дає зелене світло йому, а іншим — червоне, він був би не лише нераціональним, а й порушив би весь дорожній рух, а можливо, спричинив би дорожньо-транспортну пригоду. Його ввічливість, мабуть, призвела б до його арешту; його провиною було б те, що, хоча така поведінка й була чемною, ба навіть моральною, вона не була раціональною.

Сприймаючи технологічні засоби контролю, індивідуум учиться використовувати суворе причиново-наслідкове мислення аби розібратися із сучасною соціальною системою, тобто не лише з її питомо механічними аспектами, але й тоді, коли він має справу з бюрократичним апаратом, що ми його розбудовуємо, аби дати раду нашим соціальним справам. Він усе більше схильний достосовувати цей тип мислення до свого власного життя, ба навіть до тих сфер, де немає безпосередньої вимоги мислити саме так. Унаслідок цього способи мислення, які є переважно поетичними, символічними або естетичними, ті, що мають важливе значення для заспокоєння емоцій та для розвитку внутрішнього світу людини, зазнають усе потужнішого відчуження. Щонайменше, їх треба відокремити від світу щоденного бізнесу й громадських починань, де раціональна свідомість є неодмінною умовою співіснування з панівною технологією. Навіть у своїх приватних справах індивід має схильність дотримуватися поглядів, які ґрунтуються на фактах, і ви-

носити судження на тих самих умовах, що й у суспільно організованих сферах життя.

Усі ці — існують ще й інші — наслідки дуже ускладнюють справу пристосування до двох таких різних форм суспільної інтерпретації якими є, з одного боку, ті, що представляють сучасну технологію, а з другого — ті, що репрезентують традиційну релігію. У контексті сучасного суспільства, яке самовпевнено модернізується, давні релігійні форми стають чимраз недоладнішими. З розвитком міжнародних організацій та універсальних концепцій будь-яка суто місцева традиція розглядається як щось обмежене й геть несучасне. Престиж релігійних питань не лише падає — ці питання ще й релятивізуються через зросле усвідомлення різноманітності релігійних рухів, а також унаслідок неґативних сучасних оцінок ефективності релігії. Порівняння релігії з іншими соціальними інститутами вочевиднює той високий рівень унутрішньої раціоналізації, що його спромоглися досягти інші інститути, тимчасом як у царині релігії запровадження раціональних процедур має чіткі межі. Таким чином, соціальні інститути можна гієрархізувати й організувати згідно з вимогами розподілу праці, за якого професійні навички можна обчислити й об'єднати ефективними способами заради досягнення певної емпірично визначеної мети. Натомість у релігії такий розподіл засобів і завдань є неможливим, адже вона має надемпіричні завдання, а те, що засоби є дієвими, мусить спри-

йматися як випробовування віри. Якщо у сфері права або освіти можна встановити ієрархію компетенції так, що залежно від певних обставин, які склалися, справи позивача або учня розглядаються на певному рівні — на місцевому рівні в разі відносно простих вимог і на вищому рівні, коли потрібні сильний закон або більш розвинута освіта, — жоден з таких підрозділів не є можливим за надання кінцевого товару, що його постачає релігія.

А що то за товар? Це не є жодна з тих *прихованих* функцій, якими так багато займалися соціологи. Це є якраз *явна* функція релігії, а саме поради, підготовка й кроки, необхідні, аби досягти спасіння. Спасіння є остаточним завданням. Це завдання кожного індивідуума й групи, до якої він належить, або вважає, що належить до неї. Позаяк спасіння є неподільним та позаяк потенційно воно мусить бути досяжним скрізь, релігійні установи надають на місцевому рівні те, що обов'язково складає повторні й повторювані моделі порад і підготовки[16].

[16] Однією з другорядних проблем релігії в сучасному світі постає те, що релігійна практика – поклоніння або ритуал – є обов'язково такою, яка повторюється, і вона має бути повторюваною задля того, щоб посилювати й поновлювати в людях почуття відданості й вірності та щоб релігія виконувала свою функцію, а саме, надавала людям розраду. Однак, у сучасному світі, де значна частина діяльності неодмінно перетворюється на рутину, спостерігається потужна, підсилена індустрією розваг, тенденція проводити своє дозвілля, чекаючи від нього збудження й новизни. Очевидно, індустрія розваг, наприклад, телебачення, стикається з неаби-

Гієрархічний розподіл функцій заторкує виключно організаційних і політичних аспектів релігійної системи, але не торкається центрального питання спасіння. Оскільки релігія пропонує те, що я називаю "довільними" засобами досягнення мети, й оскільки цій меті не можна дати чіткого визначення (бо вона є зазвичай надемпіричною), існує певна межа, до якої раціональні процедури можуть бути чинними для вирішення центральних релігійних питань. Релігія неодмінно говорить іншою мовою, пропонує себе в інших поняттях і за іншими критеріями стосовно тих, що переважають у технологічному світі сучасного суспільства.

Сучасні суспільства функціонують, мало звертаючись до релігії як до соціального інституту. Якщо сучасні держави є переважно світськими у своїх діях, так це тому, що тепер соціальні механізми людини більше не залежать від прихованих функцій релігії. Тоді, коли суспільне життя було в основному зорганізоване

якими труднощами, намагаючись підтримувати безконечну дієту, що складається із сенсацій, збудження й новизни (і це, до речі, може бути чинником популяризації матеріалу, який усе більше зосереджується на нижчих тваринних інстинктах). Тим часом релігія, котра по суті повинна залишатися незмінною, якщо вона хоче функціонувати як засіб розради й соціалізації, конкурує на дедалі важчих умовах з різноманітними комерційними постачальниками розваг, які стверджують, що повсякчас пропонують людям новий матеріал і новий досвід.

на рівні місцевої общини, релігія функціонувала, аби підтримувати ідейне утвердження групи, а також її емоційну й соціальну стабільність. Але зрушення в соціальній організації від місцевої общини до широкомасштабного суспільства — процес осуспільнення — є таким, що в ньому навзаємна залежність між індивідами й групами та між різними інституційними й функціональними механізмами окреслилася чіткіше, а отже, більшою мірою надається до раціонального вираження. Якщо широкомасштабна суспільна система функціонує, майже не зважаючи на релігію як на інститут, то вона не надає значення також релігійній орієнтації індивідів. Сам факт, що релігія стає необов'язковою, існує свобода віровизнання, терпимість і вибір, указує на те, що, очевидно, релігія відіграє незначну безпосередню роль у функціонуванні суспільного ладу, принаймні як його розуміють ті, хто допомагав будувати, кореґувати й підтримувати його. У багатьох західних країнах лише незначна частина населення відвідує релігійні служби. Навіть у країнах, де все ще є багато віруючих, як у Сполучених Штатах, зазвичай визнають, що відбувається процес унутрішньої секуляризації християнства, який посутньо зменшує щиро релігійний зміст релігійних функцій. Суспільна система функціонує без релігійної леґітимації; значна частина населення шукає підтримки в релігії лише вряди-годи, а дехто зовсім ніколи цього не робить.

Одначе, зрозуміло, не все так добре діє в сучасному суспільстві. Постійно зростає число людей, котрих непокоять безликість сучасної бюрократії, безособовість стосунків і (попри ретельно розроблену індустрію розваг і відпочинку) почуття нудьги, яке відчувається в управлінні раціональною технічною суспільною системою. Проблеми сучасного суспільства зростають тривожними темпами, навіть якщо відсоток цих проблем може бути неоднаковим у різних суспільствах. Зростання злочинності, випадків вандалізму, неврозу й нервового розладу, збільшення кількості розлучень та різних типів залежності, скажімо, від наркотиків, алкоголю або азартних ігор, випадки особистої ізоляції, самотності й самогубства, — усе це вказує на те, що раціональна суспільна організація не завжди спрацьовує. Справді, така система не лише не може розв'язати цих проблем — виявляється, що вони почасти виникають унаслідок її звичайної роботи.

Релігія й сучасне суспільство

Суспільна система, тобто організація широкомасштабного розвинутого суспільства, функціонує шляхом установлення численних навзаєм пов'язаних ролей та їх виконання. Кожна із цих ролей раціонально осмислюється з огляду на її важливість та наслідки. При тому люди мають грати свої ролі, і вимоги до гри є суворими, тому що культурна підтримка виконання таких ролей не зав-

жди сильна. Невдоволення вимогами рольової гри стає очевидним, оскільки багато працівників уважають, що в сучасному суспільстві робота й життя чимдужче віддаляються одне від одного. Якщо робота перетворюється на важку й нудну справу, коли люди є не досить добре соціалізованими й не знають, як використовувати свій вільний час, коло невдоволених зростає. Якщо показне, здатне збуджувати, нове та неповчальне ставатиме все більшою часткою комерційної пропозиції розважальних товарів, дозвілля може втратити змогу ефективно освіжати й надавати сили. Якщо система працює згідно із засадою, що всьому можна дати лад завдяки створенню нових бюро, удосконаленню суспільного планування й науково-дослідницької роботи, шляхом подальшої маніпуляції й державного нагляду в справі прибутків та їхнього перерозподілу, тоді розчарування й нудьга цілком імовірно зростатимуть. Саме наша технічна компетентність і наша здатність знаходити технічні розв'язання справ можуть частково бути джерелом наших проблем, оскільки ми схильні вірити в нові технічні методи, навіть коли існують життєві питання, які техніка не в силі вирішити[17].

[17] Ми можемо відзначити *en passant*, як ця віра в методи й "дослідження" захопила навіть релігійну сферу. Нові релігійні рухи на Заході іноді ставлять наголос на нових терапіях, у яких використовуються буцімто нові методи, відкриті в науці. Церква саєнтології є найвизначнішим рухом, що робить заяви такого ґатунку, але

Розвинута соціальна система функціонує на раціональних засадах. Як широкомасштабні, діючі, внутрішньо структуровані системи, сучасні суспільства залежать від раціонального розподілу засобів і ресурсів; зрештою, такі суспільства докладають зусиль до ще більшої раціоналізації. Аномалії, анахронізми, партикуляризм та індивідуальність стають імпліцитними прокляттями для системи й тих, хто контролює її на всіх щаблях. Стандартизація та рутинізація набувають статусу цінностей, тому що вони полегшують надійну роботу системи.

Якщо кожного чоловіка та жінку можна якимось чином звести до загальника на взір "трудова одиниця", "споживач" або "виборець", тоді системі, що працює на стандартних підрахунках, чиїм найвищим мірилом є найбільша точність спланованих процедур, набагато легше мати з ними справу. Ця система працює, ґрунтуючись на цінностях, які самі по собі є переважно, якщо не цілком, інструментальними. *Як робота має бути зроблена*, а не *що має бути зроблене* стає завданням системи, а сама

існує ціла низка квазірелігійних терапевтичних культів, у яких магічні ідеї підтримуються науковими теоріями; з японського матеріалу див. працю Вінстона Дейвіса: Davis Winston. *Dojo: Magic and Exorcism in Modern Japan*. – Stanford: Stanford University Press, 1980. Для цих рухів легше розгорнути засоби психології та риторику природничих наук (і науково-фантастичної літератури), ніж комплект справжнього наукового обладнання. Як наслідок, контроль над розумом перебуває тут на передньому краї, а знайомий нам надприродний світ подається мовою наукової фантастики.

ідея вищих цінностей або остаточних реальних переваг здатна підірвати засади організації щоденного життя. Правда, що в політиці, принаймні під час виборів, виборцям пропонують обрати, що саме слід зробити, але питання все більше набувають технічного характеру, отож, фактично цей вибір жорстко обмежується. Вибір того, що саме слід зробити, часто зводиться власне до вибору партії або лідера, які повинні робити *все, що має бути зроблене*, аби підтримувати подальшу роботу системи.

Традиційні суспільства нерідко мали системи цінностей, які не були чітко сформульовані, ба навіть не надавалися до чіткого викладу. У релігійних народних виразах ці традиційні орієнтації зазвичай набували піднесеного й риторичного ґатунку. Саме так люди вчилися жити, щоб виконувати Божу волю чи закони, або прагнути досконалості, або перемагати хибні бажання чи покращувати життя інших. Усі ці цінності є реальними, і їх можна витончено виразити посиланням на різні людські чесноти. Утім, сучасна суспільна система дедалі частіше розглядається як така, що функціонує без чеснот; вона перетворюється на нейтральну, неупереджену, об'єктивну й раціональну координацію виконання ролей. Система змушує тих, хто грає ці ролі, тобто людей, поводитися так, ніби в них немає ані чеснот, ані пороків. Вона спрямована на нівеляцію людської особистості, щоб ролі можна було виконувати чимраз точніше. Очевидно, що цей тиск із боку раціональної структури не має повного

успіху. І він не може його мати, оскільки сама система залежить від людей, які грають ролі, а люди мають бути соціалізовані задля того, щоб удосконалювати схильності, необхідні для таких ролей та їхнього виконання. Проте наші методи соціалізації є все ще невизначеними, і завдяки цілій пляді настанов, орієнтацій та особистих нахилів кожен індивід залишається неповторним; тим часом немає жодного сумніву, що тиск у межах системи спрямовано на нівелювання індивідуальності та на організацію людей, наскільки це можливо, однорідним і механічним трибом, для того щоб вони виконували сеґментарні ролі заради ефективної й раціональної координації.

Незважаючи на вигоди, що їх людина отримує, живучи в ефективному суспільстві, та незважаючи на її скарги, коли система не спрацьовує в тому чи тому сенсі, сучасна людина навзагал не є цілком вдоволеною раціональною суспільною системою. Усі ми маємо користь, коли до нас ставляться безособово й неупереджено, коли застосовуються універсальні абстрактні принципи правосуддя й справедливості, коли ми знаємо, що, подорожуючи світом як іноземці, ми не будемо обділені належною повагою. Однак процедурні цінності, зрештою, не вдовольняють людей і не ґарантують їм щастя. Правила щодо того, як те чи те має робитися, залишають нерозв'язаним остаточне запитання, що са́ме слід уважати за реальні цінності. Люди займаються тим, що застосовують процедурні правила; вони роблять це,

аби досягнути чогось іншого, що своєю чергою стане засобом виконання чогось третього в безконечній низці раціональних процедур та ефективних методів. Але для суспільства або індивіда сама лише раціональність не забезпечує жодних певних реальних цінностей, окрім хіба що бажання вижити. а бажання вижити, узятого, як воно є, не досить.

Сьогочасна суспільна система працює без посилання на надприродне, однак виявляється, що деякі індивіди час від часу починають шукати відповіді на запитання, а ще частіше — розради, що їх система надати не годна. Непередбачуваність людського життя іноді змушує людей ставити фундаментальні питання про значення й цілі, а найчастіше — шукати підтримки, утіхи й зміцнення своєї прихильності та відданості. І тут віднаходиться місце для релігії. Тут релігія виконує приватну роль — вона функціонує для індивідів. Проте купно індивіди створюють групи, а групи можуть перерости в рухи, де почуття ширшої спільної мети й відданість більш реальній філософії життя можуть об'єднувати велику кількість людей. Сама сухість операцій системи й постулатів, від яких вона відштовхується, може робити цей тип розради й набуття цілей усе привабливішим. а щонайперше посилити цінність релігійного світогляду може зв'язок з однодумцями та з тими, кого також спонукають до пошуків повнішого задоволення й хто може створити общину любові, яка набагато перевершує без-

особову ефективну нейтральність соціальної системи. Це реальне питання та пошук позитивних цінностей навіть за своїм визначенням мусять бути релігійними, оскільки вони викликають щось таке, що перевершує звичайний буденний досвід людей. Саме в цьому полягає функція релігії в сучасному суспільстві, хай навіть ми визнаємо, що в ґрунті речі це є функцією індивіда, якому слід упоратися із цією системою, і що функціонування суспільства залишає мало місця для релігії й не надає поважного значення її потенціалу.

Сучасна суспільна система засновується на припущенні, згідно з яким раціональні принципи є цілком достатніми для підтримання соціальної організації. І все ж людей конче потрібно змушувати керувати цією системою, брати на себе ролі й старанно виконувати завдання, які вони дістали. Соціологові слід запитати, з якого джерела йде мотивація, котра примушує людей брати ці ролі? Як формуються людські схильності, як вони викликаються й мобілізуються для виконання ролей? Звичайно, у західних суспільствах достеменна відповідь на це запитання полягає в обміні, тобто в обміні роботи на заробітну платню. Заробітна платня надає індивідууму засоби, за допомогою яких можна задовольнити потреби й апетит. Система працює шляхом апелювання до особистого зиску. Кожен має зробити стільки, скільки може. "Здоровий глузд" для всіх виконавців ролей, чи роботодавців, чи працівників, чи споживачів, полягає в "ро-

боті заради максимального зиску": "отримуй стільки, скільки зможеш". Через те, що система розглядається як обмін, а засадничі ринкові постулати перераховують час, зусилля, енергію та майстерність на гроші, ця аксіома, принаймні в західних суспільствах, усе більше набирає вигляду: "отримуй стільки, скільки зможеш, в обмін на якнайменші зусилля з твого боку". Це стає повсякденною мудрістю людини в індустріальному суспільстві, логікою дії всіх виробничих чинників, наявних у раціональній ринковій ситуації.

Однак ідея обміну зрозуміла як взаємодія інтересів далеко не вичерпує всієї картини. Приклад *modus operandi* системи не розкриває постулатів другого плану, на яких базується ця процедура. Щоб узагалі працювати, окрім обмінного зв'язку, має бути почуття відданості, обов'язковість, безкорислива добра воля, громадська відповідальність і мужність. Попри те, що система залежить від цих чеснот, вона мало опікується ними. Сто років тому західна економіка посутньо залежала від цих чеснот, і це усвідомлювалося достатньою мірою. То була доба сімейних підприємств і власників-директорів. То була доба, коли стосунки складалися все ще між людьми, а не просто між виконавцями ролей. Однак із приходом великих корпорацій і державних підприємств особистісні елементи поступилися місцем безособовості. Багатьом, хто перебуває в системі, може здатися, що особистісні цінності стали зайвими, оскільки система функціонує безособо-

во. Ця система все більше прив'язується до техніки, все більше прив'язується до суто процедурних цінностей. Проте якби особистісні цінності не поширилися серед людності, якби не існувало жодних залишків безкорисливої доброї волі й соціального обов'язку, увесь обмінний зв'язок був би унеможливлений. Таким чином, спостерігаємо парадокс: поведінка, яка здається раціональною кожному індивіду, коли розглядати її вузько, і яку заохочує система, з огляду на людську природу виявляється недостатньою, щоб підтримувати основні фонові умови роботи цієї системи. Існують невивчені елементи "вхідної інформації", від яких залежить сучасне суспільство, але воно анічогісінько не робить, щоб задіяти їх.

Що ж тоді править за джерело безкорисливої доброї волі, якої система потребує, незважаючи на саму себе, щоб і надалі функціонувати? Таку волю, принаймні в минулому західних націй, забезпечували шляхом укорінення нахилів, які складали частину релігійного світобачення. Вони стимулювалися в природному контексті місцевої общини й поступово розповсюджувалися, завойовуючи ширші суспільні кола. Вони відновлювалися й знову зринали в контексті общинного єднання, спільних дій та дбайливого ставлення одне до одного, які завжди були спрямовані до мети набагато вищої від буденного обмінного зв'язку. Стисло кажучи, вони заохочувалися в релігійній діяльності. Однак, у сучасному суспільстві установи, які викликають до життя такі чес-

ноти, є слабшими, а установи, що виховували ці нахили в дітей, зробилися непридатними для цього. Сучасне суспільство відкидає релігію на розумових підставах і не тямить, якою буде плата за це в перерахунку на емоційну підтримку, що її потребують люди, аби жити. Сучасна суспільна система функціонує на імпліцитних засадах світськості; через свою вузько зрозумілу раціональність вона не залишає місця для надемпіричних питань, тому що розуміння зв'язку між цими питаннями й людським добробутом є дуже недосконалим, а за своєю природою ці питання не підлягають точному раціональному обчисленню.

Збитки від напруги, що склалася між релігією й раціональністю в сучасному суспільстві, уже даються взнаки. Ми бачимо силу-силенну різноманітних розладів, які, одначе, у різних суспільствах проявляються дещо порізному. У Британії широкого розмаху набувають страйки й абсентеїзм, має місце значний рівень вандалізму й хуліганства. В Америці спостерігається примітна бездушність до бідних і тих, хто потрапляє в невигідне становище, набувають поширення випадки насильства, деформації громадського й суспільного життя. В інших країнах має місце повна байдужість до довкілля й відсутність уваги до збереження природних ресурсів. У багатьох суспільствах тепер нічого не робиться задля стимулювання громадської свідомості. Можна бачити зростання байдужості

до свого краю, об'єктів громадського користування, форми та краси міст, збереження сільської місцевості.

Навіть послуги, заходи, процедури й нахили, які складають гуманну та естетичну культуру народу, все з більшою готовністю приносять у жертву ефективності та проґресу, хоча це має призвести до повного зубожіння всього суспільного життя. Якщо не будуть плекатися основні чесноти, якщо люди не матимуть почуття психічної розради, яке виходить за межі суспільної системи, настане час, коли з тієї чи тієї причини система не буде спрацьовувати, тому що людям бракуватиме основних схильностей, які допомагають "віддавати себе" на благо одне одного. Умови раціональної організації роботи можуть дати збій, а основні засади ладні зубожіти настільки, що люди втратять волю управляти суспільною системою. Сучасне суспільство функціонує так, ніби афективна нейтральність є тією орієнтацією цінностей, яка достатня для роботи всієї системи; однак може з'ясуватися, що існують інші потреби й цінності, які виховуються в місцевих общинах у релігійному контексті чесноти, котрі за деякий час виявляться настільки ж необхідними для суспільства майбутнього, якими вони були для общин минулого.

III. *Культура та релігія: Схід і Захід*

Роль релігії в сучасних культурах

У розвинутих націях як Сходу, так і Заходу загальна культура повсякденного життя не є за наших часів посутньо релігійною. Звісно, у минулому релігія справляла неабиякий вплив на загальні контури культур, і сучасні соціальні інститути все ще несуть на собі певний відбиток колишнього релігійного впливу. Особливості індивідуальної поведінки та деякі характерні риси міжособистісних стосунків свідчать про стійкі, нехай навіть залишкові, елементи релігійної свідомості, а мотивації, вмонтовані в структуру економічної, політичної та статусної систем, іноді виявляють своє старе релігійне коріння. Проте, незважаючи на щільний зв'язок, що існував між релігією та культурою в минулому, розвинуті суспільства за

самою своєю природою є навзагал світськими[1]. Отож, вони ґрунтуються на світських принципах стосовно кожного рівня суспільної діяльності: за своєю системною організацією, за своєю економічною, політичною й соціальною структурою, за цінностями, які очевидно або неявно підтримуються, за характером стосунків, за взірцями, що згідно з ними мають працювати думки громадян, та за цілями, які вони можуть найімовірніше ставити перед собою.

У західних країнах процес секуляризації добре засвідчено[2]. Зменшення уваги людей до надприродного та зменшення його значення для організації сучасного суспільства відображають зниження ролі в сучасному житті концепцій про надприродний порядок та інтересу до найвищих цінностей. Не останньою з-посеред причин релігійного занепаду було зростання ефективності сучасної держави та посилення її здатності впливати, якщо й не безпосередньо в межах власного контролю, на все ширші ділянки економічного та суспільного жит-

[1] Потвердження цього аргументу знаходимо в Браяна Р. Вілсона: Wilson Bryan R. *Aspects of Secularization in the West* // Japanese Journal of Religious Studies. – 1976. – Т. 3. – №. 4. – С. 259–276; Wilson Bryan R. *The Return of the Sacred* // Journal of the Scientific Study of Religion. – 1979. – Т. 18. – №. 3. – С. 268–280.

[2] Див. роботи Девіда А. Мартіна [Martin David A. *A General Theory of Secularization.* – Oxford: Blackwell, 1978] та Овена Чедвіка [Chadwick Owen. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1976].

тя. Сучасне суспільство дедалі більше організовується згідно з постулатом, що людина може створювати умови, принаймні в певних рамцях, для соціального порядку, систематичності виконання роботи й усе точнішого підрахунку продукції. Якщо за старих часів монархи ревно прагнули леґітимації в релігійних формах, а надто тоді, коли держави були не більше ніж скупченнями суспільності під орудою окремих володарів, то за сучасної доби державна влада поступово стає або такою, що самоствердjується, або такою, що узаконюється, принаймні риторично, покликанням на волю народу. Звернення до надсоціальної або надполітичної влади все частіше стає зайвим. Сьогодні держави є посутньо світськими навіть тоді, коли у своїх конституціях або традиціях вони зберігають історичні вказівки на власне релігійне походження. У великомасштабному суспільстві держава виникає з розвитком ефективної та централізованої координації влади, контрольованого розподілу потенційної сили й доволі ефективної системи комунікацій. Якщо цього досягнуто, держава може функціонувати без надприродних леґітимацій, які часто були необхідними на ранніх стадіях її зростання.

У західних культурах роль релігії було підірвано не лише розвитком держави. Розвиток науки та філософських напрямків, які її підтримують, змусили релігію поступово відмовитися від претензії на тлумачення природного всесвіту й суспільного ладу. Християнська

релігія сама робила наголос на логічній послідовності й несуперечливості, а коли до цієї науки додали плоди емпіричного досвіду, християнство в силу саме тієї логіки, яку воно пропаґувало, стало вразливим для здобутків наукових відкриттів. Основа християнської логіки, за якою не можна було одночасно вірити в "А" та в "не-А", унеможливила компартменталізм: людина приймала або релігійну догму, або наукові докази. Релігійні владні структури чимраз більше пересвідчувалися в тому, що вони безсилі обмежити наукові дослідження, публікації результатів або навіть ефективно спростовувати наукові заяви. У цьому конфлікті релігія поступово втрачала довіру. З розвитком на Заході астрономії, фізики, хімії, нарешті, біології безсумнівні твердження, висунуті в ім'я християнської віри, було поступово визнано за неспроможні. Науковці, філософи, ба навіть техніки й ремісники спочатку сумнівалися, а потім почали зневажати те тлумачення космосу, землі та життя на землі, що їх надавала релігія. Християнський міф про створення світу був розвіяний, і його можна було залишити лише як алегорію, що її сенсу люди, котрі звикли вірити в буквальну істинність слова Божого та заяв Церкви, часто не могли зрозуміти.

Зростання суспільств-держав і розвиток науки є лише двома з величезної кількості процесів, які призвели до відчуження західної культури від її релігійного коріння. Одначе як держава, так і наука виросли з того

коріння, у своїх засновках багато в чому завдячуючи християнству, яке по-своєму знову й знову сприяло тенденції секуляризації. Саме через те, що християнство намагалося дисциплінувати надприродне шляхом усунення всіх релігійних ідей та символів, які суперничали з ним, або шляхом їх поглинання (а отже, контролю над ними), Церква зменшила засяг, різноманітність і повсюдність надприродного в повсякденному житті. На своєму найвищому щаблі Церква намагалася замінити місцеву магію узагальненішими етичними питаннями, а там, де їй це не вдавалося, вона змінювала партикуляристські магічні орієнтації, міцно охоплюючи їх рамцями християнської схеми й таким чином, зрештою, піддаючи цю іманентну релігійність метафізичним підтекстам більш абстрактного, універсального *Weltanschauung*'у. Бажання Церкви дисциплінувати магію бере свій початок з декількох засад християнства: з ексклюзивізму, що його вона успадкувала від юдаїзму, з її інтелектуалізму й схильності до логіки, що вона їх успадкувала від греків, та з догматичних формулювань, у яких Церква намагалася викласти остаточні заяви про істину, що мали справджуватися за всіх часів та на всіх обширах.

Культурні контури релігії на Заході

На відміну від релігій Сходу, юдаїзм, християнство й іслам визнавали за правдиві релігії тільки себе, і цю претензію на монопольне володіння правдою висували

також головні конфесії в межах християнства. Тоді як на Сході мала місце всебічна терпимість різних релігійних ідей, практик і несхожих філософських шкіл (можна сказати, що на Сході вважалося, чим більше існує релігій, тим краще), на Заході переважав ексклюзивізм. Багатобожжя, яке ми подибуємо в індуїстських традиціях, звісно вимагає терпимості, й індуси вступали в релігійні протиборства здебільшого тоді, коли стикалися з не досить толерантним ставленням до себе з боку монотеїстичних релігійних фанатиків, найчастіше під час зіткнень з ісламом. Гаутама Будда не засуджував поклоніння богам, навіть якщо він указував на вищу дорогу, і більшість буддистів тгеравада поклоняється божествам і заспокоює духів на практиці, навіть якщо вчення їхньої релігії радить чинити зовсім інакше. Симбіоз даосизму, буддизму й конфуціанства в Китаї та симбіоз синтоїзму й буддизму в Японії є суспільною дійсністю, хай би яким мінливим було урядове ставлення до однієї чи іншої віри. На відміну від них, євреїв та християн учили проклинати чужих богів і вважати поклоніння їм хибним, ба навіть диявольським. Звичайно, юдейський бог був спочатку племінним богом, але зрештою його почали сприймати як універсальний дух: від початку вищий від інших божеств, він був проголошений перегодом єдиним істинним Богом. Християни (а на значну міру й мусульмани) успадкували цю настанову, і немає жодного сумніву, що саме вона справила сильний вплив на західну культуру.

У християнстві ексклюзивізм та вимога, згідно з якою релігійні догми мають бути логічно викладені без унутрішніх суперечностей, викликали появу високоінтелектуальної системи теології. Логічна послідовність перетворилася на найвище завдання теологів, і вони віддавали всі свої сили, намагаючись показати, як усі знання мають бути розташовані в рамцях ортодоксальної доктрини. Отож, сталося так, що християни надто захопилися чіткими формулюваннями своєї священної науки. Розбіжності щодо окремих питань і неясних метафізичних засновків, які були позбавлені навіть крихти емпіричних доказів, призводили до жорстоких міжусобиць і розколів, коли сторони-суперники накладали одна на одну анафеми. Навіть за таких умов християнська доктрина поєднувала розбіжні елементи й пропозиції, що їх нелегко було примирити між собою, включно з двома різними есхатологічними схемами, які так неясно викладено у святих текстах, що кожна почала зазнавати прирощення сторонньої матерії й підлягати різним традиціям екзегези. Зважаючи на всі ці обставини, виробити зв'язний текст доктрини із численних алегорій, міфів, притч, моральних настанов, часом сумнівних історичних документів, створених відносно незначною групою кочових племен, з описів їхніх ритуальних практик та висловів численних пророків, що їх усіх було взято за основу діянь, висловів та значущості останнього з них, кого проголошено Сином Божим, було неабияким розумовим

досягненням. Аби полегшити ці розумові зусилля, невідомі переписувачі час від часу робили інтерполяції у Святому Письмі задля підтримки певних теологічних позицій; іноді їх відстоювали ще довго після того, як їхнє сумнівне походження було повністю визнано. Розумову споруду християнського вчення настільки ретельно зведено й настільки тонко врівноважено на біблійних засадах, що, скажімо, Римська Церква майже зі скандалами опиралася спробам усунути його неавтентичні текстові підвалини. Одначе, тривалий процес систематизації інтелектуальних основ християнської віри був видатним починанням, настільки ж неперeсічним було й застосування цієї системи знань для фізичного та соціального світу. Спроба скласти фундамент тлумачення всіх природних явищ та всього суспільного досвіду — минулого, сучасного, майбутнього — упродовж століть правила за центральне завдання християнської філософії.

Можна сказати, що саме по собі це інтелектуальне починання наклало чіткий об'єднавчий відбиток на характер західної культури, а особливо на ранній розвиток науки. Зрештою, воно призвело до формування особливо строгого філософського підходу до вивчення й інтерпретації природи. Звичайно, ці проблеми інтелектуальних прошарків дуже мало впливали на пересічну людність, але зростання централізованого контролю Церкви над церковними спільнотами й літургійною практикою, її

монополія на призначення священиків та постійне опанування економічними ресурсами таки надали ознак певної спільності різним культурам західних націй. Місцева магія, віщування, звертання до мудрих чоловіків (або жінок) поволеньки все ж поступилися християнським обрядам як необхідним засобам отримання спасіння, оскільки вони виявлялися сильнішими. Формально Церква повчала, що одних обрядів не досить, що воління й відданість, вірування та віра були справжніми передумовами християнського спасіння. Спроквола (а більш стрімко після Реформації) ця наука почала діяти. Тим часом християнство перетворилося на той ґрунт, де засівалися нові популярні концепції надприродного, і Церква дуже довго не чіпала темних, вульґарних та напівмагічних концепцій влади. Натомість ексклюзивістський удар було спрямовано проти будь-яких світських тлумачень християнського вчення, що погрожували церковній владі та її претензії на монопольне володіння істиною. Одна по одній котилися хвилі єресі, іноді виникаючи через розбіжні тлумачення доктрини, а іноді маючи в собі досить чужі системи мислення (як, скажімо, вплив маніхейського дуалізму в деяких частинах Європи XIII століття). Очікування на повернення християнського Спасителя стало популярною народною леґендою в Європі за часів пізнього середньовіччя, спричиняючи вибухи ентузіазму, розколу й відкритого повстання проти Церкви та

короля. Таким робом, претензія на виключне володіння правдою призвела не лише до спроби знищити конкурентні системи релігійної ідеології, але й до налички "єресь" на будь-яку форму вчення, що випливало з християнської доктрини, але відрізнялося від того, що проголосила Церква.

Певна річ, ексклюзивістська зорієнтованість християнства служила інтересам церковної верхівки. За перше тисячоліття християнської історії духовенство значно розширило свою владу, здобувши священний статус та повний контроль над доктриною. Якби миряни втратили впевненість у церковній схемі спасіння або припинили вірити в ефективність діяльності священиків, духовенство втратило б як економічну підтримку мирян, так і свою політичну владу. Та влада засновувалася на довір'ї до них як до належних посередників, котрі узаконювали і світську владу, і релігійні вірування та практику. Поступово чіпка місцева магія, яку не вдалося поглинути, призвела до розвитку в Церкві могутніх теорій демонології та чаклунства, що виправдовували рішучу спробу придушити останні залишки народної релігії в XV, XVI й XVII століттях[3]. На більш організовані рухи мирян, котрі часто черпали силу з непроголошеної сектантської традиції (її обґрунтування легко віднайти в християнському Святому Письмі), чиї провідники за-

[3] Див. працю Кейта Томаса: Thomas Keith. *Religion and the Decline of Magic.* – London: Weidenfeld and Nicolson, 1971.

звичай засуджували корупцію серед духовенства, накладалося тавро "єресь", оскільки вони являли собою наступ на церковну монополію щодо християнського вчення.

Те, що духовенство змогло так ефективно перевести інтелектуальний ексклюзивізм християнства, було наслідком щільних зв'язків, які склалися між Церквою та світською владою. Навіть іще до того, як почали формуватися ранні національні держави, Римська Церква перебрала на себе функцію узаконення королів на їхніх посадах, керівництва громадськими справами, проголошення законності війн, судових справ та низки інших громадських питань, включно з моральністю економічної діяльності. Таким чином, християнство почало справляти потужній вплив на конституційні, політичні, судові, освітянські, ба навіть економічні питання. Оскільки християнство надавало королю й державі законності, воно в обмін на це могло використовувати примусову силу світської влади в інтересах свого власного монополістського контролю над релігійною діяльністю.

Церква не змогла б добитися панування над західним суспільством, державним устроєм та культурою, якби вона не виробила дієвої форми внутрішнього гієрархічного контролю та чіткої структури влади. Цю структуру часто випробовували важкими розколами, непокірними священиками, войовничими архиєпископами, недбалими папами та численними випадками корупції та зловживань, але вона витримала всі ці на-

падки й віровідступництво. Церква чимало успадкувала від адміністративної структури Римської імперії, яку вона на значну міру зберегла, і цей історичний випадок надзвичайно вплинув на християнську релігію. Справді, історія християнства надто вже часто викладалася з політичної перспективи, ніби організація Церкви являла собою історію релігії. Причини такої упередженості легко з'ясувати: церковники писали книги й мали фактичну монополію на грамотність, тоді як на простих людей майже не зважали. Так, наголошувалося на політичній ролі Церкви, на боротьбі пап і королів, Церкви й держави та на питаннях унутрішньої церковної організації коштом суто релігійних аспектів християнства, надання мирянам сьогочасної надії на спасіння. Таким чином, наше розуміння впливу християнства на західну культуру навряд чи применшує роль Церкви у створенні формальних інститутів культури та навряд чи — з огляду на нестачу даних, якщо й не ще чогось, — перебільшує, принаймні щодо часу, який передував Реформації, вплив християнської віри й практики на суспільну свідомість. Ми повинні мати на увазі цей вірогідний дисбаланс, коли визнаємо переваги, що з них користалася Церква, створюючи культурні інститути, передовсім грамотність церковників, послідовність у відстоюванні власних інтересів та ефективність церковної влади й унутрішньої дисципліни. Церква домоглася надзвичайного рівня централізації у феодальному суспільстві, в якому брак

комунікації та обмежені можливості координування призводили до періодичного виникнення стихійних відцентрових тенденцій в усьому суспільстві.

Із цієї позиції відносної сили Церква більше ніж будь-яка інша установа була інспіратором європейської високої культури. Як покровитель мистецтв і ремесел, найважливішими з-поміж яких були малярство й архітектура, а перегодом також музика, Церква прищепила в них свій символізм, не лише сприяючи проявам емоцій і цінностей, але й піддаючи їх дисципліні та реґулюванню. Завдяки мистецтву релігія дала людям цілий набір емоційних проявів та утвердила цінності, що проймають усі рівні свідомості — навіть повсякденна мова підпала під вплив релігійних образів. У мистецтві форма й структура були розроблені так, щоб відповідати релігійним та літургійним потребам, і хоча ці та інші мистецтва, зрештою, звільнилися з-під християнської опіки, висока культурна традиція західного суспільства від початку була замовлена саме Церквою. Народне мистецтво, звісно, лише певна його частка, наприклад, танці, продовжувало існувати. Його було виключено з християнських контекстів, і таким чином воно опинилося поза прямим контролем Церкви, хоча Церква й намагалася добитися нагляду за моральним боком будь-яких форм відпочинку та святкувань. Церква контролювала навчання в університетах; вона заохочувала lingua franca в освітянському дискурсі й тривалий час володіла майже виключною монополією

на її використання. Регулювання Церквою моральних засад поширювалося навіть на манери, оскільки саме церковники складали книги про гарні манери, щоб навчати знать мистецтву громадської — та й приватної — поведінки[4]. Отож, хоча регіональні та місцеві культури й далі існували в Європі аж до нашого століття й усе ще, поволі згасаючи, продовжують існувати, така рання єдність культури, якої досягла Європа, зобов'язана інститутові Церкви. За індустріальної доби інші об'єднавчі сили обійняли місце Церкви у формуванні європейського суспільства, але зерня певної спільної свідомості було посіяне саме християнством Римської Церкви за часів, що передували Реформації.

Ідеологічний вплив: монотеїзм та його альтернатива

Усі характерні риси християнства, які я вже розглянув, себто його ексклюзивізм, особлива схильність до інтелектуальних аспектів релігії, його асиміляція з політичними справами та його внутрішня організація, спираються на ще одину підставу, що є прикметною рисою західних релігій, коли порівнювати їх з релігіями Сходу, а саме, на монотеїзм. Християнство успадкувало

[4] Щодо впливу книг про гарні манери див. роботу Норберта Еліаса: Elias Norbert. *Uber den Prozess der Zivilisation.* – Basel: Haus zum Falken, 1939. – Т. 1 (переклад англійською мовою Едмунда Джефкота: *The Civilizing Process.* – Oxford: Blackwell, 1978).

ідею єдиного Бога, універсального й усемогутнього, від юдаїзму, а саме з цією ідеєю пов'язаний ексклюзивізм. Юдейський, а перегодом і християнський Бог у жодному разі не терпить суперника, ні з ким не поділяє свого становища. Але тоді як євреї почали використовувати релігійний ексклюзивізм для посилення власної етнічної виїмковості, християни від самого початку намагалися навернути у свою віру інших. Вони мали єдиного Бога, але, на відміну від євреїв, не були обраним народом. Справді, той факт, що вони суперничали й намагалися навернути інших у свою віру, тільки робив їхні претензії ще зухвалішими. Примітна особливість їхнього ексклюзивізму у світі, де людям було легше сприймати численних богів та звертатися до одного або до іншого залежно від своїх потреб, відповідальна за репутацію, а отже, і за суспільний вплив християн. На відміну від інших релігій, поборники християнства розглядали його як пропозицію з нульовою сумою: їхнім бажанням було досягнути повної влади, а ризиком — їхнє цілковите винищення. Коли Римська імперія прийняла християнство як свою офіційну релігію, процес винищення інших богів та їхніх храмів перетворився на політичне питання. Благополуччя імперії почали ототожнювати з успіхами християнської Церкви. Як тільки імперська політична влада згасла, Церква взялася виступати ґарантом нижчих посад, і навіть тоді, коли їй у цьому відмовляли або не звертали на неї уваги,

її претензію на нагляд за культурним і суспільним життям рідко хто відверто заперечував.

Монотеїзм був виправданням ексклюзивізму. Він давав підставу для чітко сформульованої системи моральності, яка відкидала всі місцеві особливості й відмінності. Оскільки існував лише один Бог, то його воля, а отже, і його закон мали бути недвозначними та інтелектуально послідовними й зв'язними, а жодні місцеві відхилення супроти них не могли бути припустимі. Логіка монотеїзму полягала в тому, що єдиний Бог перевершував своєю силою всі земні істоти, включно з імператорами, отож, слід було просити милості того Бога, щоб потвердити законний титул короля. Єдиний Бог був піднесений над великою кількістю володарів, чиїм обов'язком, як стверджувала Церква, було управляти в ролі Божих слуг. Монотеїзм виправдовував гієрархію та ланцюг влади всієї Церкви, яка претендувала на те, щоби бути універсальною Церквою. Логіка монотеїзму підсилювала ті аспекти християнства, які робили його вплив таким потужним у західному суспільстві. (Мимохідь слід згадати про антимонотеїстичну напругу в межах самого християнства та про ті труднощі, які переживала Церква, намагаючися примирити біблійні алюзії на Бога, його Сина та Святий Дух з ідеєю єдиного Бога. Доктрина Трійці й остаточного тріумфу Богородиці в Римській Церкві, культ святих і навіть різноманітні зображення антихриста, указують на

труднощі боротьби монотеїзму проти приваб плюралізму, місцевих звичаїв, різноманіття й дуалізму).

Характерні риси християнства, завдяки котрим, як я намагався показати, воно зробило великий унесок у розвиток західної культури, чітко контрастують із характерними рисами східної релігії. У першу чергу, тоді як християнство від початку було транслятором цивілізації давньогрецьких та римських міст для більшої частини Західної Європи, буддизм, зазвичай, сприймався суспільствами, які вже мали розвинуту цивілізацію. Таким чином, нову релігію сприймали в рамцях старих моделей віри та філософії, до яких вона обов'язково пристосовувалася, красномовним прикладом чого слугує, звісно, Китай.

По-друге, східна релігія не робить наголосу на ексклюзивізмі, і це мало цілу низку наслідків. Буддизм не намагався винищити місцеві божества або місцеву магію: Будда Гаутама терпимо ставився до поклоніння місцевим божествам, а в буддизмі тгеравада божества мають своє окреме місце, їх уважають за таких, що можуть знову народжуватися, але вони не наділені тією мірою відстороненості, коли тільки через них можна досягти нірвани. Усі великі релігії схильні на місцевому рівні ставати синкретичними, але буддизм саме завдяки толерантності своєї позиції був набагато вразливішим, ніж християнство, і тому він не прагнув і не намагався

добитися такого самого панівного становища у сфері політичного впливу. У той час як християнська Церква після свого створення уникла подальшого впливу всіх інших релігій, буддизм зазнав низки адаптацій, пристосовуючись до місцевих, регіональних та національних обставин, проникаючи в конфуціанську, а пізніше в неоконфуціанську думку в Китаї та зазнаючи впливу самого конфуціанства[5]. Навіть наприкінці XIX століття, коли докладалися зусилля — у різних частинах Азії й у різних його варіантах, як-от китайському чи цейлонському — відродити буддизм, відроджувачі вдавалися до тих стратегій і стилів організації, що були занесені їхніми християнськими суперниками: за приклад може правити Буддистська асоціація молоді та публікації популярних трактатів[6]. У східних культурах розбіжні концепції надемпіричного спромоглися співіснувати впродовж дуже тривалого часу. Мав місце не лише релігійний плюралізм у тому розумінні, що різні космології, різні теодицеї та різні системи віри набували інституційного вираження й існували пліч-о-пліч, — сам індивід не відчував потреби раз і назавжди робити поміж ними вибір. Та сама людина, обізнана з розвинутою філософі-

[5] Див., наприклад, доповідь Артура Райта, Wright Arthur F. *Buddhism in Chinese History*. – Stanford: Stanford University Press, 1959.

[6] Про Цейлон див. книжку К. Малалґоди: Malalgoda K. *Buddhism in Sinhalese Society 1750–1900*. – Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1976.

єю та метафізичною інтерпретацією життя, могла бути водночас прихильником якогось місцевого божества, могла вірити в астрологію, знахарство, заклинання або навіть чаклунство, або, може, і в усе це відразу. Вона могла б додати сюди ще вправи з медитації та свою переконаність у тому, що одержимість духом є виразним проявом надприродної сили. Хоча на людей Сходу релігійні чинники впливали так само сильно, як і на людей Заходу, цей вплив був більш розсіяним і менше організованим. Християнство намагалося увібрати в себе всі інші прояви релігійного впливу та надати їм системного й узгодженого характеру. Не так сила внутрішнього змісту християнства, як брак терпимості, була першопричиною його проникнення в загальну суспільну свідомість. Різноманітні форми релігійності, які переважали на Сході, контрастують із зазвичай однолінійним директивним впливом християнства на західні світські й політичні інститути та свідомість.

Зважаючи на всю субтельність і складність абстрактних пропозицій щодо розуму та матерії, що їх може навести філософія Будди, та на більш грубе матеріалістичне й конкретне зображення створення світу, яке успадкувало християнство, може здатися парадоксальним, що я виокремив саме інтелектуалізм як одну з характерних рис християнського впливу на західні культури. Однак єство справи полягає не в досконалості концептуальної філософської схеми як такої, а в тій мірі,

до якої суто інтелектуальні формулювання мають вагу в рамцях релігійної традиції. Християнство є релігією, в якій вірування, що іноді виступає як знання, а іноді подається як віра, являє собою центральне питання. Ісус вимагав вірити; Церква вимагала інтелектуальної вірності щодо низки постулатів стосовно Бога, Ісуса, людства та фізичного всесвіту. Символ віри в його докладних формулюваннях став пробним каменем християнства. Коли звернутися до релігій Сходу, можна бачити, що навіть тоді, коли, як у буддизмі, існує глибока філософська система, більший наголос робиться на моральних наказах і виконанні ритуалів. Звісно, ці елементи є також дуже важливими для християнства, і в перші століття Католицька Церква постійно посилювала свою роботу, пов'язану з ритуалами, тоді як протестантизм рішуче наполягав на людському обов'язкові додержуватися морального закону супроти Бога. Утім, як у католицизмі, так і в протестантизмі, остаточним критерієм було те, що людина *вірила*, тобто була віддана низці постулатів доктрини. Така вимога висувалася не лише до тих, кого ми можемо назвати "інтелектуалістами", або теологами. Догмати віри були часто питаннями широкого розгляду. Вчені намагалися розташувати всі явища, фізичні, розумові й соціальні, у рамцях божественної системи, яку пояснювала християнська філософія, а це, звісна річ, було поза можливостями простої людини. Утім, вона мусила була вірити в продиктовані догмати й вірити в них саме так, як належало.

У західних релігіях формулювання внутрішньо послідовного й систематично викладеного набору інтелектуальних пропозицій не було головним завданням ані вчених, ані мирян. Низка джерел мудрості приймалася і в межах багатьох східних релігій, а іноді й у межах тієї самої релігійної традиції. Допускалася різниця в наголосі — навіть явні розбіжності (якщо оцінювати їх за питомо інтелектуалістськими критеріями) не конче розглядалися як згубні[7]. Відмінності в релігійних стилях і величезна кількість різноманітних засобів стимулювання побожності дійсно вважаються доказами релігійного запалу. Проте існує ще один рівень, на якому можна засвідчити інтелектуальну спрямованість християнства, коли порівнювати його з багатьма аспектами релігійних традицій Азії; це — міра, до якої емоція, що завжди була могутнім субстратом релігії, урівноважується інтелектом.

Східні культури індійського субконтиненту виявляють набагато сильнішу емоційну спрямованість, аніж культури Заходу, як з огляду на релігійні, так і на мистецькі справи. Західна чеснота емоційної відстороненості є менш очевидною в індійських тубільних мистецьких формах, включно з танцями та музикою, а також у релігії. Тоді як західна релігія намагалася дисциплінувати

[7] Це вельми яскраво простежується в історії буддизму дзен, у якому суперечності й парадокси, далекі від розв'язання, були потрактовані як особлива риса релігії. Див. працю Гайнріха Дюмулена: Dumoulin Heinrich. *A History of Zen Buddhism.* – London: Faber, 1963.

й регулювати всі форми емоційного прояву, відкидаючи танці, чуттєвість, стимулятори й інші речовини та процедури, що викликають екстаз, як такі, що не пасують релігійній відправі, ці речі й надалі існували в деяких гілках індуїзму та в індійській народній релігії. Координований контроль із боку Римської Церкви в західній цивілізації та подальше пуританство деяких чільних конфесій протестантизму підтримували радикальне ембарґо на екстатичні дії або вправи, що могли викликати екстаз. Буддизм також намагався регулювати емоційні прояви, але терпимість, характерна для буддистської релігії, дозволяла емотивному вираженню, якому надавався широко релігійний характер, продовжувати існувати на рівні народної культури. Отже, у той час як на Заході такі речі, як танці, зробилися підкреслено світськими й часто ледь-ледь толерувалися Церквою, у східних культурах, зокрема в буддизмі тгеравада, характерним було виникнення двох культур у широкому контексті релігійної діяльності. Відтак, існувала висока культура, поінформована й сформована елітарним буддизмом, а під нею продовжувала існувати народна культура, яка, користаючись із деяких буддистських ідей, поєднувала з ними теми та практики, запозичені з народного мистецтва, народної релігії та народної культури. Еліта, як правило, зневажала цю популярну культуру, оскільки в її очах вона стояла на заваді питомо буддистським справам, прив'язуючи людей до цінностей, які не були корисними й не надихали їх на

вищі пошуки. У своїй чистій формі висока культура буддизму тгеравада частково перетворилася на самітницьку культуру, послуговуючись із-поміж засобів художнього вираження лише малюванням та скульптурою, оскільки інші форми художнього прояву ототожнювалися з процесом збудження пристрастей, а саме їх слід було перемагати згідно з ідеалом тгеравада. На Заході мистецтво або ті форми вираження, що визнавалися за мистецтво, були покладені на службу Церкві й таким чином стали причетні до християнських цінностей. Народне мистецтво, яке все ще існувало в піснях, танцях, оповіданнях та різноманітних ремеслах, поступово втрачало асоціативний зв'язок з місцевою (поганською) релігією, отож, його було фактично секуляризовано (іноді церковна влада засуджувала його або принаймні реґулювала). На Сході терпимість тубільної релігії дозволила народному мистецтву й надалі зберігати елементи релігійного походження, чи то поганські, чи то спотворені буддистські ідеї, навіть коли дух релігії був зовсім інакшим порівняно з ідеалами духовності, що їх плекала еліта.

Культурне перенесення: популярне й політичне

Іноді великі релігії формують культуру на різних суспільних щаблях зовсім різними способами, які неможливо порівняти. Добре закорінена сукупність релігійних учень і практик може впливати на суспільну свідомість певних класів у якийсь певний період, не справляючи

впливу на інші й на державний апарат. Може з'явитися тип релігійної свідомості, який є геть позбавлений будь-якого інституційного вираження. Так, скажімо, трапилося з доктринами євангельської Церкви наприкінці XVIII — на початку XIX століття в Англії — Церкви, чия теологія дуже добре відповідала новому індивідуалізму, що оприявнював себе в економічному й суспільному житті. Утім, релігія може також функціонувати передовсім на формальному, політичному рівні, можливо, лише повільно поширюючись серед мас; і такі випадки справді можна віднайти в історії всіх великих релігій у той чи той період. Або релігія може впливати на обрану верству, яка, проте, ладна й не вважати за свій обов'язок перейматися державними справами чи брати участь у навернені мас у свою віру; саме це було характерне для буддизму в деякі періоди його історії.

Суворість філософської схеми, за якою спасіння розглядалося як подолання бажання, із самого початку була спрямована на певну обрану верству, а не на загал, і в цьому сенсі буддизм тгеравада був соціально адаптованим. Хоча всі люди прагнуть спасіння, санга прагне його більш серйозно, причому кожен монах для самого себе. Миряни визнають шляхетність цієї мети й виказують суспільну повагу до тих, хто її ставить перед собою, але вплив буддизму, хоча він і є поширеним у світській культурі, не торкається їх глибоко; миряни зазвичай не докладають стільки зусиль, скільки їх докладають мо-

нахи. У країнах на взір Таїланду, де багато молодих людей проводять принаймні короткий період свого життя як монахи, багато хто, безсумнівно, привносить щось від вищого духу релігії до свого подальшого світського життя, але покинути чин означає розпрощатися бодай із деякими вищими вимогами, які висуваються до тих, хто стремить спасіння. Здобуття заслуг, за що охоче беруться миряни, трапляється в контексті пошуку інших форм релігійної або релігійно-магічної розради (декотрі з них іноді намагаються знайти самі монахи)[8]. Потреба здобувати заслуги переростає у вплив на соціальну поведінку й таким способом перетворюється на засіб суспільного контролю. Немає жодного сумніву в тому, що ідея про погані кармові наслідки переступів сьогодні може часто справляти набагато менший вплив на поведінку (хоча її ще не так послаблено, як християнські концепції раю та пекла). Проте ця ідея все ще служить для зміцнення загального суспільного впливу на людину, щоб вона, своєю чергою, піклувалася про добру репутацію, підтримувала суспільну повагу й самоповагу. На відміну від усіх інших молитовних та магічних засобів пошуку благ та розради,

[8] Про буддизм у Шрі-Ланці див. працю Річарда Ґомбріча: Gombrich Richard. *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*; про буддизм у Таїланді див. розвідку Джейн Баннеґ: Bunnag Jane. *Buddhist Layman.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

потреба здобувати заслуги посилює суспільну сумлінність, що її визначає релігія.

Міра, до якої народні культури буддистських країн відрізняються одна від одної внаслідок дуже відмінних сотеріологічних наголосів, що почали переважати в розбіжних традиціях буддизму тгеравада й магаяна, є питанням, на яке вченим слід звернути свою увагу. У культурах тгеравада прагнення заслуг і наголос на самостійному зусиллі повинні мати різні наслідки для суспільного контролю та для інтеріоризації етики тих, хто йде слідом, коли релігія наголошує на рятівних зусиллях бодхісатви, можливо, натякаючи в такий спосіб на те, що духовно більш розвинені зобов'язані допомагати іншим. Стандарти суспільної поведінки в різних культурах на значну міру відрізняються, і в минулому, якщо сьогодні й не завжди, релігійні санкції відігравали другорядну роль у формуванні й підтриманні моделей поведінки як у східних, так і в західних суспільствах. Ясно, що тут відіграють свою роль й інші чинники. Так, на Далекому Сході особливе значення мав розвиток світської конфуціанської етики, яка, принаймні для класу освічених людей, установлювала суворі стандарти суспільної поведінки. Утім, для ґрунтовного розуміння детермінантів культури варто дослідити релігійні основи суспільного контролю й соціалізації.

Формальним рівнем соціалізації є інститут освіти, і, як загальний соціальний інститут, що обслуговує

все суспільство, освіта і на Сході, і на Заході закорінена в релігії. Саме монахи та священики навчали в місцевих школах. На вищих щаблях університет на Заході відображав підкреслено інтелектуальну спрямованість християнства, відкриваючи шлях для вільних пошуків, які, зрештою, позбулися релігійного авторитету й впливу різноманітних академічних дисциплін. Наголос на логічній послідовності арґументів і (за пуританства) на підлеглості фізичного світу спричинив формування інтелектуальних систем, які звільнилися від формалізму й догми. Цей процес знайшов вираження також на рівні школи, де механічне запам'ятовування й моральне напучення поступово почали заступатися відкритим пошуком і технічними навичками. На Заході загальна освіта спочатку була посутньо релігійною за змістом, але поступово стала світською. Проте вона не перетворилася на антирелігійну або секуляристську за своєю ідеологією. Контраст між шкільним навчанням у монастирських школах буддистських країн тгеравада та шкільним навчанням у західних країнах за часів, що безпосередньо передували Другій світовій війні, указує на суттєву відмінність у впливі релігії на загальну культуру. Звичайно, перегодом європеїзація освіти в усьому світі призвела до поступового притлумлення релігійного впливу будь-якого ґатунку на рівні загальної освіти.

Релігія може накладати свій відбиток на культуру не лише та не щонайперше через формування або кон-

тролювання свідомості людей, а й завдяки створенню державних інструментів. У східних релігіях такий вплив на державу та на її інститути не сягнув аж так далеко — навіть у випадку з Асока, який хотів продовжити справу буддизму, використовуючи політичні засоби, — тобто рівня постійного й інституалізованого впливу, що його мало християнство. Відокремлення буддистських питань від питань щоденного світу мусить завжди компрометувати тгеравадську буддистську теорію політології. Якщо нірвана є метою людини, тоді релігія, яка це стверджує, навряд чи може займатися питаннями управління світським суспільством. Ідеальному монахові як анахоретові байдуже до відносних переваг або недоліків певних форм правління, стратегій та земних цілей; його не існує для державних діячів, навіть якщо їм знадобилися б його поради[9]. Аж до відносно недавніх часів, коли націоналізм, антиколоніалізм, проблеми соціального забезпечення й міжнародне зіткнення ідеологій набули розмаху, ченці не пропонували взяти буддистське вчення за основу соціальних і політичних дій. Але хоча чиста доктрина не дозволяла брати участі в політичних справах, у Таїланді та на Цейлоні санга мала особливі зв'язки з монархією,

[9] Звичайно, це був ідеал; натомість на практиці, монахи у країнах буддизму тгеравада не завжди були далекими від політичної діяльності, особливо з питань, які стосувалися санги, не більше ніж японські буддистські монахи у періоди, коли правління піддавалося їх впливові.

а часом, незважаючи на буддистське вчення, санга була й політичною силою. Однак, на відміну від західного світу, все це відбувалося без створення складних формальних зв'язків поміж Церквою й державою. Подібним чином можемо покласти межу між готовністю монахів-буддистів магаяна в Японії служити політичним органам влади та прагнути політичного впливу й між більш формалізованими зв'язками Церкви та держави, які такий тривалий час характеризували християнство впродовж його історії.

Фактична невіддільність релігійних і політичних інститутів в ісламській культурі, щільна паралельність Церкви й держави в християнстві поруч з розвитком політично організованої церковної структури та відокремлення релігії від держави в буддизмі (незважаючи на неформальні зв'язки та впливи) являють собою три розбіжні моделі єднання. Ясно, що там, де має місце концентрація влади та вплив на релігійну сферу, існує вірогідність певного рівня об'єднання (а дехто може сказати — й зіткнення) між тими, хто претендує на духовну владу, й тими, хто наділений світською владою. Релігія завжди має можливість підтримувати політичні справи, якщо й не всі, то принаймні такі, як збереження порядку та можливість примушувати людей виявляти самовладдя й самоконтроль, що подаються людям як їхні власні усталені інтереси. Зазвичай, верховна світська влада розглядає релігійну леґітимацію як підсилення своїх

претензій навіть тоді, коли вона цим користується, безпосередньо не надаючи такій леґітимації характеру інституту (як це трапилося у випадку з християнством). Деякі вчені добачали в концепції *каккаватті*, або правителя світу, прирівнюваного до ідеалу бодхісатви, у буддизмі тгеравада буддистську леґітимацію монаршої форми правління[10]. Але хоч би якими були висновки спеціалістів з тгеравадської політології на цю тему, навіть її представники визнають, що дхарма справедливого правителя є частиною дхарми космічного закону й істини, шлях до якої пролягає через відмову від цього світу.

Організаційний вплив

Зрештою, аскетична інтерпретація приписів засновників як буддизму, так і християнства призвела б, звичайно, до заперечення участі у світських справах, особливо коли йдеться про світську владу, але на практиці релігія сприяє політичній владі. Культурні наслідки такого сприяння принаймні почасти опосередковуються послідовністю теорій та логікою арґументів, за допомогою яких досягається компроміс із незаперечним авторитетом засадничих релігійних постулатів. Як ми бачили, християнство в цьому сенсі було бездоганним, і теорія функціонування природного закону виправдовувала

[10] Цей арґумент розвинуто Тамбіагом: Tambiah S. J. *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Церкву, коли та узаконювала як політичні органи влади, так і існуючу економічну організацію суспільства. Такі теорії та арґументи, звісно, й собі потребують належної організаційної структури на їх підтримку[11]. Дисципліна всередині релігійної організації, чіткі межі владних повноважень і поява авторитетних постатей забезпечують застосування доктрини для сучасних суспільних і політичних питань. Очевидно, індуїзм ніколи не набував такої формальної організації, він навіть не мав механізмів, за допомогою яких можна б підтримувати добре структуровану ґільдію релігійних службовців. Індуїзм покладався на розмитіші моделі контролю. Браміни вели свою діяльність на місцевому рівні, і поки їхні послуги надавалися мирянам повсюдно, вони в жодному сенсі не мали центральної організації. У буддизмі стрижень порядку існував зазвичай у межах санги, але санга ніколи не були парафіяльним духовенством. Ані окремі монахи, ані місцеві спільноти ченців не вважали, що вони є відповідальні за мирян або мають "наглядати" за ними, коли

[11] Католицькі теологи стверджували, що за звичаєвим правом справедливість і рівноправ'я переважатимуть, але оскільки людина грішна, то за такого стану речей у світі прояви несправедливості й надалі мають місце. Роллю Церкви під цю пору, що розглядалася як тимчасове становище, допоки Божий закон не буде відновлено, було наставляти сильних світу цього на шлях милосердя та благодійності й переконувати бідних змиритися зі своєю долею, пам'ятаючи, що, коли Бог вершитиме суд над людьми, доброчесні отримають нагороду.

використовувати термін, поширений у християнстві. Санга мали механізми впливу, але їхні організаційні питання були внутрішніми, а їхня робота — більше пов'язана з общиною, аніж із добре відпрацьованою структурою ролей: навіть реорганізація санги в Таїланді XIX століття, коли була заснована національна гієрархія з її координованою ґрадуйованою системою контролю від реґіонів, провінцій і районів до місцевих общин, залишила перед сангою перш за все питання про власну адміністрацію; не було створено жодної парафіяльної моделі[12]. Тайська система також залежить від державних установ і запозичує в держави як форму, так і повноваження; санга не має незалежних органів влади поза своїми власними справами, і вона не в змозі впливати на державну форму правління; швидше, її саму було сформовано в ході організації реформованої держави.

Відродження буддизму наприкінці XIX століття на Сході призвело до розвитку численних нових структур як у країнах тгеравади, так і в країнах магаяни. Мали місце спроби створити щільніші зв'язки — щось на зразок екуменізму — поміж різноманітними гілками буддизму[13]. Зважаючи на характерну для буддизму толе-

[12] Про організаційну структуру буддизму в Таїланді див. роботу Кенета Е. Веллса: Wells Kenneth E. *Thai Buddhism: Its Rites and Activities.* – Bangkok, 1960.

[13] Див. цитовану вище працю А. Ф. Райта (с. 110 і далі); загальний виклад можна знайти в зацитованій роботі К. Малалґоди.

рантність, такий розвиток міг би виявитися плідним, але все ж через нестачу міжнародного органу влади й раціональної організації в межах кожної буддистської країни ці спроби мало що змінили. Створені організації на взір YMBA (Буддистська асоціація молоді) та групи в різних країнах, які поставили собі за мету поширювати буддизм за допомогою більш системних засобів, перейняли стилі західного світу, а нерідко й ті, що сформувалися виключно в рамцях християнської Церкви. Зокрема, в буддизмі тгеравада межа між сангою й мирянами залишається чіткою, і, зважаючи на філософську позицію тгеравадистів, важко припустити появу чогось іншого, хоча 1954 року Буддистська комісія на Цейлоні визнала, за словами Дональда Е. Сміта, "нагальну потребу створити єдину буддистську організацію, яка на певних засадах поєднала б сангу й мирян. Коротко кажучи, необхідно було створити буддистську *Церкву*[14]."

Контрастні риси східної та західної релігії на значну міру закладені в розбіжностях між засадами монотеїстичними й тими, що їх можна грубо назвати пантеїстичними. Монотеїзм сприяє виключності й контролю. Він виправдовує гієрархію та надає розумне пояснення координованій діяльності, яка служить одній

[14] Smith Donald E. *The Sinhalese Buddhist Revolution* // South Asian Politics and Religion / Ed. by Donald E. Smith. – Princeton: Princeton University Press, 1966. – C. 474.

вищій меті; моделлю для нього часто слугувала світська монархія. Тим часом пантеїзм пристосовується до різноманітних явищ, і з нього не так легко можна вивести певні категорії природного порядку. Концепції вищої мети, або остаточної цілі, на взір єднання з Брахмою в індуїзмі або досягнення нірвани в буддизмі, не спрацьовують так, як вище божество монотеїстичних систем. Із соціологічного погляду такі цілі є менш важливими, ніж та обставина, що в повсякденному житті вони погоджують політеїстичні тенденції місцевих традицій. Така привітність до численних богів легко переростає в синкретизм, і цей процес у різних проявах характеризує історію буддизму, а саме — північні та південні міґрації. Пантеїстична настанова полегшує сприйняття зовсім розбіжних уявлень про релігійну правду, і навіть суперечності не вважаються особливо шкідливими; кожне уявлення відображає багато в чому суб'єктивні інтенції щодо абсолютної правди, яка проявляється скрізь у природному й потенційно також у суспільному світі.

Ці тенденції вочевидь обмежують міру, до котрої будь-яка окрема панівна традиція може формувати суспільство й культуру; коли певна релігійна традиція толерує інші або допускає розбіжності чи суперечності, її вплив на культурні явища притлумлюється. Ревнивий Бог юдаїзму, а перегодом християнства й ісламу, давав директиви для буденного життя, які не терпіли жодних компромісів. Божа воля стала приписом суспільного

порядку, відступ від якого обернувся щонайменше проявом єресі, а то й бісівщини. Для порівняння, східні релігії не виказували такої суспільної динаміки. Пасивність буддизму й невизначеність та терпимість індуїзму, брак ревного намагання навертати у свою віру пов'язані з відсутністю суворості, яку заохочував монотеїзм у західних релігіях.

Говорячи про ставлення релігії до культури, ми обов'язково стикаємося з тим, що називається практичною релігією, тобто з релігією в її соціальному прояві на взір релігії селян чи сімейних людей, а за наших часів — міських клерків та промислових робітників[15]. Коли брати за основу аналізу цю практичну релігію, а не високі поняття священних текстів, можна бачити, що як індуїзм, так і буддизм, незважаючи на піднесені трансцендентні концепції їхніх офіційних доктрин, на практиці викликають по суті іманентну релігійність. Контраст із християнством очевидний: продовжуючи юдейські традиції, християнству набагато краще, ніж східним релігіям, удалося зберегти трансцендентну перспективу. Це не означає, що в християнському світі не було прикладів періодичного відродження іманентизму, від давнішніх культів місцевих божків (які іноді народжувалися заново як святі католицької Церкви)

[15] Термін "практична релігія" використовується Едмундом Ліч: *Dialectic in Practical Religion* / Ed. by Edmund R. Leach. – Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

у середні віки до сучасного захоплення харизматичним відновленням, що виказує себе в явищі глосолалії[16]. Але загалом ефективність церковної організації та контролю була такою, що небажані свідчення дій божественних і надприродних сил у світі підлягали й підлягають суворому розгляду. Римська Церква стала дуже обережно визначати нових кандидатів для канонізації й зробилася прискіпливою тоді, коли заяви про здійснення дива піддаються науковій перевірці; можливість іманентної дії божественного не заперечується, але Церква стає дедалі скептичнішою. Загалом, хоча все ще вважається, що Бог є чулим до людських схильностей і благань, божественна сила не має безпосередньо оприявнюватися у світі: природа й надприродне набувають чіткого розмежування. Цей світ є богопротивним — і в християнській концепції заплямований гріхом — а Бога, віддаленого від усього гріховного, можна досягти лише з його милості.

Різниця між іманентними й трансцендентними концепціями, запозиченими з християнської теології, дозволяє нам указати деякі незбіжності між східними

[16] Тепер є чимало літератури про рух харизматичного відновлення; про рух у межах католицизму див., наприклад, роботу Кільяна Макдонелла: McDonnell Killian. *The Catholic Charismatic Renewal: Reappraisal and Critique* // Religion in Life. – 1975. – Літо. – С. 138–154; більш загальний виклад можна знайти в книжці Річарда Кебедо: Quebedeux Richard. *The New Charismatics*. – New York: Doubleday, 1976.

та західними культурами, але, звичайно, самі терміни не ділять на дві частини релігію Сходу й Заходу, в межах яких спостерігалася й спостерігається значна різноманітність. У той час як трансценденталізм являє собою могутнішу силу і її було набагато успішніше застосовано в християнстві, аніж у буддизмі, у концепції нірвани буддизм тгеравада зберігає значно вищу трансцендентну перспективу, аніж будь-яка інша релігія. Можливо, саме через цю надмірну піднесеність буддизм тгеравада дуже рідко практикують у його чистій формі, тобто у формі узгодженій з його засадничим каноном. Коли релігійна система охоплює ідеали, які занадто перевершують щоденний досвід простих віруючих, і коли її концептуалізація перебуває за межами звичайного розуміння, ми можемо очікувати, що люди знайдуть інші ресурси, аби впоратися зі своїми нагальними проблемами й пошуком безпеки. Трансцендентний характер чистого буддизму тгеравада призвів до того, що люди змушені були звернутися до інших джерел релігійної розради, тоді як у християнстві (де альтернативні й менші джерела духовної допомоги були неприпустимими, надто ж у протестантстві) він призвів до секуляризації. У пуританстві Бог став настільки віддаленим від буденного життя, що для людини з вулиці він фактично припинив існувати в цьому світі, а отже, для більшості людей — у їхній свідомості.

Реформування традиції

Час від часу в межах певних культур справляють глибокий вплив великі реформації, хвилі відродження або поширення релігії, які чіткіше окреслюють подальший суспільний розвиток, аніж це було за ранньої релігійної традиції. Такими постали прихід і розповсюдження буддизму в Японії, а в Західній Європі — протестантська Реформація та її наслідки. Як на мене, було б занадто сміливо намагатися пояснити чимало аспектів буддизму в Японії, але можна упевнено сказати, що буддизм надав Японії набагато універсальнішу орієнтацію, аніж та, що раніше існувала в місцевій традиції синтоїзму. Часом та первісна орієнтація, а особливо за часів Токаґави Шоґунате, обмежувалася національною перспективою. Утім, національну перспективу, що її саму по собі, можливо, легше досягти, але яку у випадку з Японією важче перебороти, можна розглядати як крок до універсалізму, — це, звісно, справедливо також стосовно християнських країн Заходу. Японський буддизм робив наголос на практичних орієнтаціях активної іманентної віри, і, зіпертий на ідею, що всі люди можуть добитися спасіння, звичайно, виникав могутній стимул до універсалізму. Різні школи подавали цю універсальну перспективу по-різному, але слід завважити тут щось схоже на прихильність до ідей навзаємної допомоги — етичного чину в цьому світові, на противагу характерному для буддизму тгеравада в йо-

го чистій доктринальній формі наголосу на медитації й переборенні бажання як шляху до нірвани. Цьогосвітня спрямованість японського буддизму може бути однією з першопричин спонуки до роботи в цьому житті задля розбудови людського суспільства.

Протестантизм у Європі так само являв собою переспрямування енергії людини на цьогосвітні завдання. Замість потойбічних чернечих настанов середньовічного католицизму протестантизм, а найвиразніше — пуританство спрямовували людей до роботи в цьому світі, психологічно спонукаючи до того, що їхнім завданням є опанувати земні речі, а їхнім обов'язком — праця за покликанням[17]. Кальвіністи так само підтримували це: хоча людина й не могла напевно стверджувати, що їй судилося набути слави після смерті як Божому обранцеві, вона так само не повинна була й сумніватися в цьому. Ця тонка лінія між непевністю та відсутністю сумнівів у спасінні розглядалася Вебером як ключова культурна детермінанта західної психології. Вона призвела до формування пуританського припущення, згідно з яким

[17] *Locus classicus* цієї тези є робота Макса Вебера: Weber Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. – London: Allen and Unwin, 1930; див. також: Weber Max. *The Sociology of Religion*. – London: Methuen, 1963. Дуже цікаву розробку тез Вебера в контексті, в якому вони раніше ґрунтовно не розглядалися, можна знайти в Ґордона Маршалла: Marshall Gordon. *Presbyteries and Profits*. – Oxford: Clarendon Press, 1980.

успіх людини в цьому світі є запорукою її спасіння в наступному житті. Таким чином, було створено психологічний механізм, який підтримував трудову етику й спрямовував людей до своєї мети.

Формування аскетичної етики, за якої звичайні миряни брали на себе свої суспільні обов'язки так само, як і ченці середньовічного католицизму, вимагало усунення духовного поділу праці, який підтримувався католицизмом. Кальвіністам відтепер не були потрібні жодні професійні релігійні віртуози — усі люди мали вести врочисте й віддане релігії життя в профанному світі, досягаючи успіхів в ім'я Бога та заради психологічної певності, що такі успіхи є запорукою їхніх належних перспектив у житті після смерті. Моральний закон перестав бути дебітно-кредитним звітом поганих учинків і добрих справ; побожний християнин відтепер мусив був творити добро не в *очікуванні* винагороди, а тому що цього вимагав закон його Бога, якого не можна було підкупити своєю поведінкою. Перш за все, він мав бути своїм власним суддею й відповідати перед власною совістю. Жоден священик не міг заступитися за нього, і жоден ритуал не міг вплинути на його стан. Сам Бог уже визначив долю людини, і людина не могла нічого вдіяти, щоб змінити її. Потреба у визначенні внутрішнього стандарту моральної поведінки призвела до культурного перетворення західного суспільства. Індивідууми мали тепер обов'язок сумлінно стежити за своєю поведінкою, серйозно ходити

по цій землі, ясно усвідомлюючи, що вони є інструментами Бога з моральними зобов'язаннями до всього людства. Ця могутня потреба в нових рівнях самоконтролю була основою для нового трудового порядку, що почав зароджуватися за часів капіталізму. Це був також початок призвичаєння людини до думки, що їй слід покладатися на саму себе; їй справді доводилося покладатися на саму себе, оскільки Бог більше не був активним у світі, а Церква не мала іншої ролі, окрім як навчати законові Божому й давати людям духовні поради. Можна сказати, що драму було написано, і люди повинні були просто розіграти її у світлі свого власного сумління, використовуючи найкращі поради, що їх вони могли дістати.

Одним з наслідків протестантизму, а надто пуританства, був поштовх, що його нові вірування надавали активній роботі на цій землі, а отже, й науці. Опанування всесвіту було заповідане людині Богом, й у своєму покликанні людина мала продемонструвати славу Божу через відкриття чудес фізичного світу, так само як і шляхом наслідування святих у своєму моральному житті. Опанування було ключовим поняттям, і таким чином пуританство на вагому міру сприяло науковому проґресу[18]. Своєю чергою, наука мала неабиякі наслідки для

[18] Переконливе окреслення навзаємного зв'язку між пуританством і наукою, що послужило стимулом для створення багатої подальшої літератури, див. у праці Роберта Мертона: Merton Robert. *Social Theory and Social Structure*. – Glencoe, Ill.: The Free Press, 1957 (глава XVII, с. 574–606).

релігійних орієнтацій людини: вона стала одним з головних чинників утрати християнською релігією свого значення. Це нагадувало те, як у ході розвитку капіталізму пуританство відігравало роль певного механізму пожвавлення економічної активності, звільняючи енергію для нових форм підприємництва й стимулюючи людей до нових здобутків. Спочатку люди прагли особистого підтвердження власної ваги в очах Бога за допомогою своїх земних успіхів. Упродовж кількох десятиріч капіталізм набув свого власного логічного обґрунтування, і успіх став його самоціллю без подальшої думки про божественну волю. Те, що за часів пуританства являло собою стимул до дії (на думку Вебера, достатньо раціональним стимулом, оскільки то була дія, що мала на меті славу Божу), за часів капіталізму набуло формально-раціонального характеру, коли кожна мета правила лише за засіб досягнення якоїсь більш віддаленої мети. Звісно, це був процес культурної трансформації, інспірованої релігією.

Отож, пуританство являло собою каталізатор, що полегшував розвиток докорінно нової економічної й наукової культури в західних націях. Як намагався показати Вебер, дух капіталізму показав себе ще в постаті Бенджаміна Франкліна (хоча Америка ще була тоді аґрарною країною, а сам Франклін — далеко не пуританином). Можна сказати й те, що, незважаючи на рамці економічного розвитку, науковий дух був в Америці автономною силою, і Франкліна можна так само легко взяти

за приклад. Дух капіталізму й дух науки, звільнені з-під релігійної зверхності, стали незалежними частинами духу західного суспільства. Релігійна реформація, якій вони завдячували своїм існуванням, перегодом утратила свою колишню силу, але культуру західного суспільства було вже трансформовано.

Пуританська Реформація вплинула здебільшого на класи торговців та буржуазії західного суспільства. Пізніше багато елементів духу тієї Реформації виявилися знову в дещо зміненій формі, скажімо, як методистське відродження, спрямоване до різних класів суспільства Англії, котра була першою нацією, яка індустріалізувалася. Методизм надав трудовій етиці нового сильного вираження й спрямував її до низів суспільності. Його Євангелія робила наголос на чеснотах, які створюють людину, віддану роботі, в усе більш безособистісному контексті капіталістичного суспільства, а саме, на працьовитості, сумлінності, готовності працювати, бережливості, серйозності, помірності й пунктуальності. Відтак, зважаючи на ширші маси менш освічених класів, до яких мала дійти ця нова євангелічна форма християнства, методистська доктрина дуже відрізнялася від кальвіністського фаталізму, згідно з яким доля людини після смерті — чи то спасіння, чи то прокляття — була ще від початку визначена й затверджена Богом. Тоді як кальвінізм утілював психологію еліти, котра поєднувала демократичний устрій своєї власної Церкви з аристократичним ідеалом

можливої богообраності, методизм послуговувався психологією, що набагато краще пасувала для верств працівників. У церковному устрої методизм (за часів Веслі та його послідовників) був здебільшого автократичним, але щодо обіцянки спасіння в прийдешньому житті він був демократичним завдяки своїй спрямованості до простого люду. Вільна воля людини обирати спасіння була його головним постулатом. Людина не лише могла обрати стежину спасіння, але їй, як учили методисти у своїх менш вибагливих закликах до потенційних послідовників, можна було також *пересвідчитися* в тому, що її врятовано. І хоча ці два рухи мають різну психологію, вислід розповсюдження трудової етики був подібним: методизм поширював серйозні робочі звички серед трудового населення англосаксонського світу.

Поступове поширення сподівань на спасіння не є незвичним явищем в історії релігії. Попри те, що в ході релігійного розвитку простежуються тривалі періоди, коли ритуальні процедури, формальні доктрини й суспільна організація все більше ускладнюються та набувають форми інститутів і закритої монополії церковних каст, можна добачити випадки, коли виникають нові рухи, які намагаються прорватися крізь нарости ритуалів, доктрин та організаційних структур, пропонуючи швидші шляхи до спасіння, тобто, кажучи соціологічною мовою, швидші шляхи до розради, що її люди намагаються черпати з духовних джерел. У цьому процесі раціональніші

процедури та структури й менш ускладнені доктрини являють собою секулярні тенденції; перспективи спасіння відкриваються для широкого загалу[19]. З цього пункту погляду було б повчально простежити багатогранну й далеко не однолінійну історію буддизму в Японії. Звичайно, є випадки існування в Японії різних сект, які послідовно розповсюджували перспективи спасіння серед людей, аж доки ця остаточна мета дійсно не стала універсальною можливістю[20]. Підкреслюючи залежність спасіння людини шляхом перенародження на Чистій Землі від віри в Будду Аміда, секта Джоду Шу має певну схожість із євангеліками, які набули популярності тоді, коли суво-

[19] Два процеси, коротко окреслені тут, розглядаються, звісно, у численних джерелах, проте зв'язку між силами інституціоналізації та культурними нашаруваннями, з одного боку, й іконоборством та систематичним зреченням – з другого, усе ще не приділено належної уваги. Деякі попередні завваги можна знайти в Т. Ф. О'Ді: O'Dea T. F. *Five Dilemmas in the Institutionalization of Religion* // Social Compass. – 1960. – Т. 7. – №. 1. – С. 61–67; у статті Б. Р. Вілсона: Wilson B. R. *American Religion: Its Impact on Britain* // Contagious Conflict: The Impact of American Dissent on European Life. – Leiden, 1973. – С. 233–263; у статті Б. Р. Вілсона: Wilson B. R. *American Religious Sects in Europe* // Superculture: American Popular Culture and Europe. / Ed. by C. W. E. Bigsby. – London: Elek, 1975. – С. 107–122.

[20] Звісно, в інтелектуальних прошарках ідеї на взір універсального спасіння мають давнє коріння, однак вони не спричиняли виникнення якихось широких релігійних рухів. Їх можна знайти в ранніх поборників буддизму дзен у Китаї значно раніше, ніж вони були чітко визначені новими народними рухами.

рість Реформації в оточенні протестантів пішла на спад; тепер кожен міг претендувати на спасіння завдяки зусиллям Спасителя. Джоду Шіншу зробив у цьому процесі ще один крок уперед, оголосивши, що кожного вже врятовано, навіть коли людина не знає про це. Серед християнських конфесій подібну позицію зайняли універсалісти, а в мормонізмі й християнській науці також є течія схожого універсалізму: кожен може бути врятований.

Імпульс до секуляризації

Яким би не був вплив, що його в минулому справляли релігійні традиції на східні й західні культури, у сучасному світі спостерігається майже універсальний процес, коли соціальний вплив релігії зменшується, тобто процес, відомий серед соціологів під назвою секуляризації. У різних історичних контекстах східних і західних культур процес послідовної втрати релігією своєї суспільної значущості мав, поза сумнівом, специфічні причини. Занепад західної релігії пов'язується з появою нових могутніх форм впливу на західну культуру, зокрема двох обставин, про які ми вже згадали: розвиток науки та розвиток держави. Можна також стверджувати, що особливий перебіг змін у релігії не лише мав у собі тенденцію до більш світського суспільства, але й у деяких аспектах стимулював цей процес. Протестантизм являв собою реформу християнства, котра сприяла дуже істотній раціоналізації як релігійних ідей, так і буденного життя. Це досягалося шляхом змен-

шення надмірних повноважень, що їх перебрав на себе католицизм. Своєю суворою трансцендентністю він усунув іманентні елементи, що залишилися з часів Римської Церкви. На всі магічні табу, святі місця, мощі й гробниці було накладено прокляття. Магічне тлумачення таїнств було оголошено нечинним. Ритуали відтоді розглядалися радше як поминання, аніж як прояви внутрішньої сили. У перші століття історії християнства римські священики поступово набули атрибутів містичної сили, і їхня роль стала схожою на роль жерців. Реформатори відкинули жрецтво й претензії на містику, які почали характеризувати стиль і роботу римського духовенства. Духовенство та його функції зазнали демістифікації — їх було зведено до ролі пастирства. Протестанти скасували церковний целібат, який у католицькій Церкві посилював претензії духовенства на особливий статус та зробив свій унесок у культування священиками почуття святості. Скасування церковного целібату має паралелі в розвиткові японського буддизму та являє собою значний крок у процесі демістифікації. Запровадження в методизмі, більше аніж через двісті тридцять років, світського пастирства, яке мало працювати пліч-о-пліч з посвяченим у сан духовенством, явило собою продовження тієї самої загальної тенденції. Значущість ритуалу та духовенства, хоча їх і дуже вже обстоювали наприкінці XIX століття як автентичні інститути християнства та як невід'ємні складники культу, поступово зменшилася. Наголос на

інших функціях духовенства викликав появу більш професійного стилю, в якому пастирська опіка, групове керівництво, церковне управління й неформальне об'єднання заступили питання, пов'язані з деталями культу й літургії. У світлі сучасного теологічного переосмислення ролі священиків та облишення від 1962 року багатьох колишніх претензій, пов'язаних із саном священика й літургією в Римській Церкві, ранні, тобто належні до XIX та початку XX століття, ритуальні й літургійні відрухи як у католицизмі, так і в англіканстві, можна розглядати хіба що як нетривалі й, можливо, недоладні реакції на тлі панівних і сталих тенденцій в історії західної релігії, започаткованих передовсім протестантизмом[21].

Секуляризація й початки раціоналізації, що відбулися в християнстві, є цілком суголосні як поступовому посиленню впливу науки й техніки на західні культури загалом, так і шляхам розвитку самого суспільства. Звичайно, хід розвитку не є простим, але в третій чверті двадцятого століття відбувся драматичний поворот навіть у політиці Римської Церкви від ритуальних до все більш раціональних принципів роботи. Перетворившись на панівний спосіб дії західної культури, інструментальні цінності й настанови, що супроводжують їх, справляють свій вплив на релігію, яка вже не так формує світські цінності, чим вона колись переважно й займалася, як підлягає їм.

[21] Католицькі коментатори не вагалися називати "протестантизацією" нещодавні зміни в їхній власній Церкві.

Традиція буддизму магаяна завжди несла в собі набагато більший потенціал залучення мирян, аніж буддизм тгеравада. Буддизм магаяна є відкритішим до практичних орієнтирів, необхідних для життя у світському суспільстві, і, попри те, що на місцевому рівні він часто наражався на вплив народної релігії та магії, він не був далеким від культивування світської трудової етики. Ідеал, за яким добробут інших ставиться попереду задоволення своїх власних бажань, є наказом, який містить зерня відповідального ставлення до суспільного й громадського обов'язку, а воно своєю чергою мусить впливати на світське життя. Звичайно, буддизму магаяна не вистачало настанови на ексклюзивність, за допомогою якої можна боротися проти супротивних релігійних та світських цінностей. Йому бракувало організаційної структури, яка дозволила засудити незбіжні настанови й підсилити свої власні етичні постулати. Він не має також адекватного політичного вираження або навіть належних формул, які б могли бути легко сприйняті національним державним суспільством. Проте у випадку з магаяною спостерігається цікавий парадокс. Доктрина карми, щонайменше в посполитому її розумінні, дає можливість покликатися на неї щоразу, коли люди шукають для себе виправдання за свої безпосередні моральні або матеріальні невдачі. Відразу вимальовується очевидна паралель із соціологічно еквівалентним способом уникнення етики відповідальності, який у римському

католицизмі (на практиці, хоча це й не було теологічним наміром) здійснюється через сповідування священикові своїх гріхів. В обох випадках надається виправдання. Проте, коли ми бодай побіжно зіставимо прояви етики суспільної й моральної відповідальності, наприклад, у Японії, та міру, на яку така етика відсутня в країнах римського католицизму, то побачимо разючий культурний контраст. Невже підтримання такого високого рівня громадянської відповідальності серед японців (обставина, що змусила одного видатного британського економіста охрестити їх "найвеличнішою нацією світу"[22]) бере початок у буддизмі або в будь-яких інших релігійних формах впливу на національний характер і культуру?

У нас є добре розроблені теорії щодо впливу протестантизму на формування трудової етики та громадської моральності в країнах Західної й Північної Європи, але японський випадок, який має декілька внутрішньо подібних (навіть за наявності чималих розбіжностей) характерних рис, потребує всебічного соціологічного аналізу[23]. У відродженні буддизму в нових релігійних рухах Японії ми вбачаємо свідоме, чітке й рішуче пере-

[22] Ця фраза була використана сером Роєм Гарродом і процитована Фелпсом Брауном: Brown E. H. Phelps. *Sir Roy Harrod – A Memoir* // Economic Journal. – 1980. – Т. 90. – №. 375. – С. 32.

[23] Пошуки культурного чинника в Азії, який відповідав би протестантській етиці Європи, викликав появу різноманітних студій: див.: Bellah Robert N. *Reflections on the Protestant Ethic Analogy in*

утвердження саме таких цінностей; у наш час ці рухи, безсумнівно, підтримують імпульси потужної етики відповідальності. Проте походження цієї етики є для мене загадкою.

Культура світських суспільств нашого часу, зорганізованих здебільшого на раціональних принципах, відданих планованим емпіричним завданням і леґітимізованим посиланням на волю людей, а не на якусь надприродну силу чи державу, певно, усе ще має на собі сильний відбиток, що його релігійні вчення минулих епох наклали на ментальні структури людей та існуючі інститути. Ментальність людей чужої культури залишається для всіх нас на певну міру загадковою, навіть якщо ми володіємо їхньою мовою. Це так навіть стосовно тих суспільств, із якими наше власне поділяє значну частку культурної спадщини. Деякі із цих відмінностей пов'язані з розбіжностями в історії релігії. В Європі відразу очевидною стає різниця між католицькими та протестантськими країнами або реґіонами — навіть у тих суспільствах, де під цю пору релігія має лише незначну долю свого колишнього впливу. Ба більше, навіть між протестантськими країнами, які належать до різних

Asia // The Journal of Social Issues. – 1963. – T. 19. – C. 52–60; Bellah Robert N. *Religion and Progress in Modern Asia.* – New York: The Free Press, 1965; *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View* / Ed. by S. N. Eisenstadt. – New York: Basic Books, 1968 (частина iii, с. 243–383).

гілок протестантизму, як-от, скажімо, між Англією й Шотландією, культурний пакет розбіжних релігійних перспектив усе ще неабияк дається взнаки в широкому колі щоденних явищ. Звісно, існує безліч окремих джерел таких сучасних незбіжностей, але однією важливою змінною є та напрямленість (серед численних тенденцій, які можна виокремити в межах будь-якої значної релігійної традиції), що переважала впродовж періоду формування світської історії. Різні християнські теологи по-різному ставилися до світської культури, і це можна простежити на прикладі тих чи тих церковних еліт. За деяких періодів церковна влада вважала релігію за таку, що геть перевершує світську культуру, за інших часів — за таку, що протипокладена останній, а іноді — за таку, що була найповнішим вираженням звичайного світу[24]. Проте, незважаючи на всі відмінності, які є властиві релігії та які впливають на світську культуру, все ще можна принаймні на дуже узагальненому рівні виокремити деякі спільні риси, що відіграють важливу роль *tout court* в історії впливу релігії на світське суспільство. я гадаю, що в християнстві є такі загальні риси, які справляють стійкий вплив на культуру Заходу. Мені б хотілося бодай коротко розглянути найважливіші з-поміж них, беручи під увагу ту ситуацію, що склалася в східних культурах.

[24] Розгляд цих різних орієнтацій у роботі різноманітних християнських теологів подає Річард Нібур: Niebuhr H. Richard. *Christ and Cultur*. – New York: Harper, 1951.

Природа суспільного контролю

Можливо найочевиднішим питанням, якому зазвичай належить чільне місце в будь-яких традиційних версіях християнства, є концепція гріха. Християнська теологія окреслює людину як гріховну істоту від самого її народження; вважалося, що гріховність людини генетично залежить від первородного гріха Адама, першої людини, яка не послухалася Бога. Цей первородний гріх полягав у сексуальності, і плотська природа людини, від якої беруть початок усі особливі людські ґанджі, зводиться до прийняття людиною спокуси диявола на самому початку її існування. Звідси випливає, що християнин завжди має провину. Він є винний, оскільки він людина. Християнство вчить, що людська природа є морально нестійкою. Зокрема, у католицизмі наголошувалося, що людина не могла уникнути гріха, а, як наслідок, її неодмінно буде покарано в житті після смерті, аж доки вона не звільниться від своїх гріховних боргів. Моральна система християнської теології полягає в тому, що Ісус Христос прийшов як Спаситель, аби врятувати людей від останнього наслідку гріха, який по-різному подавали, чи то як вічну муку в пеклі, чи то як смерть. Принесення Ісусом себе в жертву мало врятувати людей від наслідків гріха, спокутувати їх, хоча, згідно з традиційною католицькою думкою, людина не могла повністю уникнути покарання. Тим, що вона все-таки плекала останню надію

потрапити до раю після спокутування гріхів, вона завдячувала лише заступництву Христа. Зрозуміло, що на тлі такого розуміння природи речей юдейський Старий Заповіт є справді концепцією Бога як суворого батька, котрий завжди готовий карати своє непокірне твориво та повсякчас шукає кари.

Під час християнізації європейської культури цю концепцію гріха було швидко вмонтовано в систему суспільного контролю, де церковна стурбованість моральною поведінкою людини легко пов'язувалася із закликом світських органів влади до покори й суспільного порядку. Церква стала хранителем суспільних норм поведінки й моралі, надаючи королям і державам надприродної леґітимації щодо тих вимог, які вони висували до поведінки людей. Те, що Церква окреслювала як гріховні вчинки, часто розглядалося світськими органами влади як незаконні дії, й індивідууми опинялися перед перспективою суспільного покарання за них, а також перед необхідністю зберігати самовладність під тягарем насадженого почуття провини. Цей процес інтеріоризації совісті було на значну міру прискорено Реформацією, а надто — кальвінізмом. Оскільки приватне сповідування гріхів священикам було скасоване, людина стала хранителем свого власного сумління, отож, баланс реґулювання змістився від установ суспільного контролю до все більшої залежності кожної окремої людини від її власного самоконтролю. Психологічний тягар став набагато важчим, оскільки

католицизм містив у собі "запобіжний клапан", який було відкинуто кальвінізмом. Католицька Церква проповідувала, що людина не мусить грішити, але, визнаючи людську слабкість, схильність помилятися та навзагал гріховну природу людини, змирилася з тим, що люди все одно грішитимуть: інститут сповідування гріхів засвідчував пристосування до цієї обставини. Тим часом кальвінізм просто вимагав, щоб люди не грішили, і не зважав на слабкість людської природи. Кальвіністи не повинні грішити, але вони повинні постійно розглядати свою поведінку й думки, аби перебороти кожен гріховний учинок і бажання й поводитися на взір святих[25].

Одним із культурних наслідків християнського наголошення гріха, а також почуття провини, викликаного християнським ученням, був надзвичайно високий рівень злютованості релігії та моральності в західних суспільствах і в царині приватній, і в царині громадській. Кепська поведінка розглядалася не лише як наслідок дії надприродних злих сил, але також як пряма образа релігійних вірувань. Неморальний учинок — принаймні серед належно соціалізованих індивідів, які прагнули суспільної поваги, — викликав свою власну психологічну реакцію: індивіда охоплював страх, тому що він пішов

[25] Щодо недавньої спроби розширити межі аналізу релігії й культури Фройда (який, однак, не розглядає релігій Далекого Сходу) див. працю К. Р. Бедкока: Badcock C. R. *The Psychoanalysis of Culture*. – Oxford: Blackwell, 1980.

супроти волі Бога. Люди боялися за свою поведінку не тому, що кожен учинок ніс у собі невідомі наслідки в невизначеному майбутньому, а тому, що кожен поганий учинок — у сфері щоденних економічних та соціальних відносин, а також сакральні або сексуальні обрáзи — міг розглядатися як знак, що душа людини, котра припустилася такого вчинку, була приречена на геєнський вогонь. Для християн земне життя являло собою одну-єдину можливість виконати волю Бога й прагнути вічного блаженного життя; це не було однією із безконечних реінкарнацій, коли нещастя та втрачені можливості можна приписати поганій кармі, успадкованій у далекому минулому, і коли людина може втішати себе, пам'ятаючи, що попереду ще багато інкарнацій, у яких вона зробить більший крок уперед до остаточного прозріння.

Приватизація відповідальності в пуританстві, а також у пієтистських та євангелічних напрямках протестантизму, становлення яких припадає на XVIII й XIX століття, дуже сильно вплинула на культуру деяких західних країн. Залежність від інтеріоризованого контролю призвела до того, що в людей почали розвиватися сильні моралістичні нахили, і хоча ці нахили проявлялися неофіційно, вони все ж таки почали характеризувати певний культурний стиль, який чітко простежувався не лише, як часто вважають, у середніх класах, але й серед значних частин нижчих класів, котрі вважали себе "шанованими". Громадські дії стали предметом

пильного розгляду на предмет моральності, а приватна етика громадських діячів стала постійним питанням у протестантських країнах. За часів, коли релігія мала найбільшу силу, жити життям "святішим за чиєсь" стало першочерговим завданням, невимушене збереження чистої совісті одне одного перетворилося на характерну рису протестантських суспільств Заходу, а суворість моральної критики стала примітним способом осуду. Моральна терпимість буддистського суспільства і в традиції тгеравада, і в традиції магаяна, перебуває в гострій суперечності щодо тієї моральної нетерпимості, яка часто набирала політичного забарвлення та тривалий час була типовою для протестантських культур, де громадська репутація міцно переплетена з приватною моральністю, надто — коли йдеться про сексуальність. Утім, розглядаючи історію в усьому її обширі, ми можемо засумніватися, чи справді сила психологічної санкції провини була більш ефективною у справі встановлення високих стандартів моральної поведінки, ніж не такі суворі концепції, які пов'язують учинок та відповідальність в інших релігійних традиціях.

Коли на Заході релігія почала втрачати позиції, коли раціоналістські сили, закладені в пуританстві, унезалежнилися від свого релігійного підложжя, почуття моральних норм поведінки також ослабло, хоча й не одразу. Із занепадом релігії (може, й не явно та не безпосередньо внаслідок цього) розпочався процес розумово-

го підупаду і народилася так звана "нова моральність", або "поблажлива моральність". Декілька років тому філософ міг навіть прочитати курс лекцій під назвою «Що *являла собою* моральність?», і це свідчить про те, що він сприймав еру моральності як таку, що скінчилася[26]. Наголос на тезі "роби свою власну справу" був ще одним показником того, що стосовно звичаїв суспільний консенсус зник, спочатку в екс-протестантських, а потім і в усе ще номінально католицьких суспільствах. Зв'язки між релігією та моральністю були дуже щільними, отож, слідом за занепадом релігії природно розпочався процес наростання невпевненості в питаннях етики, цурання моралістичних настанов разом зі справжнім занепокоєнням щодо ролі моральності в сучасній культурі. Як наслідок, соціалізація дітей у сучасних суспільствах стала надзвичайно проблематичною. Без належних релігійних пересторог моральний нагляд учителів або навіть батьків стало важко забезпечити. Консенсус зійшов нанівець, а прийняття на себе за громадської підтримки чіткого морального кодексу зникло як таке. У суспільствах, де релігія не так безпосередньо наказує, якою повинна

[26] Цим філософом, який тоді працював у Оксфордському університеті, був Аласдер МакІнтайр. Критику "поблажливої моральності" у філософській перспективі див. у праці К. Г. і В. М. Вайтлі: Whiteley C. H., Whiteley W. M. *The Permissive Morality*. – London: Methuen, 1964; щодо зміни моралі див. книжку Крісті Давез: Davies Christie. *Permissive Britain*. – London, Pitman, 1975.

бути моральна поведінка, цього розладу можна уникнути — звісно, якщо східні нації не будуть просто імітувати моральну поблажливу поведінку в тому самому обсязі, що за нашого часу на Заході.

Не всі з-поміж численних відмінностей у культурах різних суспільств можна пов'язати зі специфічним впливом релігії, проте більшість соціологів майже не сумнівається у вирішальній ролі релігійних ідей, обрядів та настанов у формуванні суспільств минулого. Звичайно, більше уваги вони приділяли західним суспільствам — культурі, у межах якої власне й розпочала свій розвиток соціологія, — але тепер відкрито шлях для подальших неупереджених та об'єктивних студій щодо ролі релігійних ідей, обрядів, інститутів та їхнього впливу на соціальну організацію й розвиток інших суспільств. Ці студії слід розпочати ще до того, як наймогутніша течія, яка сьогодні вирує в цій сфері, тобто процес секуляризації, не зітре характерні релігійні відмінності в різноманітних культурах. Сьогодні релігійна спадщина багатьох суспільств усе більше не визнається, релігійний світогляд заступають указівки науки й техніки, а грані суспільного життя, колись сформовані релігією, радикально змінюються. Цей процес несе в собі загрозу для того, що люди розуміють під культурою, тобто для плеяди артефактів, норм, цінностей, настанов і колективних ментальних побудов, за допомогою яких люди певного суспільства опосередковують свої стосунки та влаштовують свої

справи. Наслідки впливу науки на цінності є, певно, невтішними, і дедалі посутніше раціоналізований світовий порядок стає таким, що в ньому культурна своєрідність не лише соціальних класів, етнічних груп, реґіонів та вікових груп, але й навіть цілих суспільств може бути легко зруйнована. Мені важко повірити, що, коли щось подібне трапиться, ми отримаємо певні політичні або економічні вигоди, котрі бодай якось зможуть компенсувати втрату культурного багатства й розмаїтості, а також унікальних проявів людського духа.

Нині на Заході залишки релігії, навіть якщо вони й відступають, є все ще помітними, але загалом можна сказати, що західна культура живе за рахунок капіталу, позиченого в її релігійному минулому. Зовсім неясно, що за суспільство прийде на зміну релігійним цінностям, які занепадають. Наслідки цього не лише для мистецтва й високої культури, але також — це, може, найважливіше — для стандартів громадського порядку, суспільної відповідальності й індивідуальної цілісності, можуть виявитися такими, що майбутнє самої західної цивілізації буде поставлене під загрозу. Казати так, звісно не означає стверджувати, що певні релігійні цінності західного суспільства в якомусь сенсі своєю внутрішньою суттю ґарантували або були особливо необхідними для підтримки цивілізованого ладу. Це, швидше, означає, що функції, які в минулому виконувала або підтримувала релігія, принаймні в західному суспільстві тепер

можуть виявитися залишеними без уваги. Отож, можна поставити питання, чи будуть умови життя цілком гуманними без функціонування таких установ коли-небудь у майбутньому?

IV. *Соціологія сект*

Поняття "секта" має дуже своєрідну історію. В англійській мові цей термін позначає релігійно відокремлену групу, але в християнській традиції цей термін мав чітко зневажливі конотації. Секта являла собою рух, відданий єретичному віруванню, а нерідко також ритуалам і практикам, які відхилялися від узвичаєних релігійних процедур. На практиці християнська секта часто відкидала літургійний церковний церемоніал і потребу в послугах священиків (котрі стверджували, що володіють монополією на леґітимну релігійну діяльність як посередники між Богом і людьми). Цей термін набув поширення в соціології завдяки працям Ернста Трьолча, німецького теолога й соціолога, який у рамцях християнства на-

магався встановити відмінність між двома ґатунками цілком полярних організаційних форм — Церкви та секти[1]. За модель Церкви Трьолч брав ті усталені церкви, що вже існували за його часів у національних державах, а найперше — євангельську Церкву Німеччини. Проте, він також мав на думці достосувати свій аналіз і до католицької Церкви, що, звісно, могла претендувати на більшу міру універсальності, аніж та, що нею володіли протестантські національні церкви.

Типологія та релігійна зміна

Протиставлення *Церква* й *секта* є водночас своєрідним у релігійному плані та історично обумовленим. Трьолч подавав його як низку дихотомічних змінних, використовуючи які, він міг дуже чітко визначити характерні риси кожного типу релігійної організації. Звичайно, він не мав на увазі, що ці терміни можна поширити за рамці християнських релігійних рухів, а його власний аналіз був історично обмеженим і відносно своєрідним. Хоча Трьолч і не звертав уваги на зневажливі конотації, котрі,

[1] Див. книгу Ернста Трьолча: Troeltsch Ernst. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.* – Tubingen: Mohr, 1912 (переклад англійською мовою О. Вйона: *The Social Teaching of the Christian Churches.* – New York: Macmillan, 1931). Щодо заперечення Римською Церквою присудів Трьолча див. фанатичний виклад питання Вернером Старком: Stark Werner. *The Sociology of Religion: A Study of Christendom. Vol. III. The Universal Church.* – London: Routledge, 1967 (особливо с. 95–96).

як правило, передавалися поняттям *секта* у звичайному слововжитку, і хоча наступні соціологи використовували це поняття в суто нейтральному значенні, проте щоденна мова зберігає за ним підтекст зневаги.

Якби ці труднощі були єдиними, пов'язаними з використанням цього поняття, на них можна було б не зважати. Але цей термін слід також позбавити деяких значень, яких він набув завдяки своєму теологічному походженню та завдяки використанню поза контекстами соціологічного обговорення. Зокрема, у плюралістичних суспільствах (це засвідчують сучасні розвинені країни) стає очевидним, що цінність порівняння *Церкви* й *секти* — навіть там, де християнська Церква є "встановленою" (у тому сенсі, що вона має чіткі юридичні привілеї щодо інших релігій), — значно зменшилася; таке зіставлення тепер можна розглядати, скорше, як перешкоду соціологічному аналізу, аніж як допомогу. Це так, тому що на сьогодні секти зазвичай не виникають унаслідок розколів усередині державних церков або з певного протесту проти Церкви. У західних країнах більшість людей, які регулярно відвідують церкву, не є глибоко віруючими. Відвідування церкви нерідко обумовлюється традицією, і в певному плані, більше в Америці, аніж в Європі, зміст церковних служб та релігійного культу став неабияк розмитим. Зараз у межах церков відбувається процес унутрішньої секуляризації, який можна помітити в тому сум'ятті, що панує в доктринальних пи-

таннях, у невизначеності щодо літургії, у байдужості до еклезіології та в широко розповсюдженому відкритому викликові релігійній владі. Вірогідність постання секти шляхом розколу церковної спільноти з огляду на певні питання, пов'язані з віруваннями, практикою, закликами до леґітимності або впливом, сьогодні є дуже незначною. Узагалі, секти виникають серед тих, хто перебуває поза межами Церкви, або їх виникнення щонайменше стосується церковної залученості. І хоча члени секти, як правило, набагато відданіші своїм віруванням, ніж члени церков, немає жодного особливого зв'язку між цими двома типами організації або людьми, котрі до них належать.

Якщо старого зв'язку між Церквою та сектою вже й не існує, а дихотомічні змінні, за допомогою яких Трьолч намагався охарактеризувати ці два типи релігійної організації, більше не справджуються у всій своїй повноті, таку зміну спричинено занепадом саме церковного типу організації. Парадоксально, але секти (послуговуючись цим терміном у ширшому й загальнішому значенні) на сьогодні є більш універсальними ніж церкви; відокремлені групи релігійних віруючих є тепер набагато поширенішими, але вони більше не використовують Церкву як контрольну точку для свого власного визначення. Проте навзагал можна сказати, що основні характерні риси сект, окреслені Трьолчем та доопрацьовані наступними соціологами, усе ще є важливими для

соціологічного розуміння цих рухів, і вони заслуговують на те, аби їх нагадати.

Як засвідчує історія християнства, секти виявляють велику різноманітність характерних рис. (1) Вони тяжіють до ексклюзивності в тому сенсі, що не терплять подвійної відданості: сектант є відданим лише одному релігійному вченню й має лише одне членство. (2) Секти схильні стверджувати, що вони володіють монополією на повну релігійну істину, яка недоступна іншим. Ця істина складає основу для всіх аспектів віри, релігійного культу, суспільної практики, етики, політики й усіх сфер людської діяльності; вона може також охоплювати розуміння природного світу, мету й лад, які покладено в основі всесвіту. (3) Секти є здебільшого мирськими організаціями. Вони можуть створювати групи професіональних посадових осіб і організаторів, але, як правило, вони є антижрецькими. Це закладено в сектантському постулаті, згідно з яким усі люди мають рівні можливості доступитися до правди. Те, що припущення такого ґатунку досить часто проявляється в діяльності сект, випливає з тієї обставини, що натхненникам цих рухів необхідно леґітимізувати свій власний відступ від ортодоксії, яку ґарантують і підтримують заяви класу священиків. (4) Щодо питомо релігійної практики, то секти мають тенденцію відкидати релігійний розподіл праці й ні за ким не визнавати особливої релігійної вправності, окрім як — у дея-

ких випадках — за своїми власними засновниками та лідерами. Релігійні обов'язки є рівними для всіх "тих, хто прийняв істину" (окреслення, яким секти часто позначають своїх власних членів). (5) Таким чином, за своїм єством секти є добровільними. Індивід сам вирішує стати сектантом, і, як правило, від нього вимагають доказів, що він є гідний того, аби стати членом секти (знанням доктрини, способом життя, рекомендаціями поважних членів секти, посвяченням або ритуальними діями тощо). (6) Згідно з останньою вимогою, секти постійно турбуються про дотримання належних стандартів своїми членами і зазвичай накладають санкції за недотримання їх, аж до вигнання таких індивідів із секти. (7) Секти мають тенденцію вимагати цілковитої відданості. У західних країнах член будь-якої традиційної Церкви може у своєму буденному житті не дуже відрізнятися від інших віруючих або й геть світських людей способом життя, етикою, інтересами або характером дозвілля. У випадку із сектантом усе зовсім інакше — він чітко вирізняється своєю релігійною приналежністю, яка має впливати на всі сфери його життя. Те, що людина є членом певної групи, наприклад, мормоном, адвентистом сьомого дня або один зі свідків Єгови, само по собі свідчить про неї більше, аніж будь-яка інша інформація.

(8) Нарешті, секта є групою протесту. І саме спрямованість протесту змінилася від часу послаблення дихотомічного зв'язку Церкви та секти. Колись — передовсім

за європейського середньовіччя — секта була протестом проти Церкви, проти її вчення й священиків. У толерантних плюралістичних суспільствах сучасного індустріального західного світу, у зв'язку з послабленням позицій Церкви, вона більше не є основним об'єктом протесту. Якщо секта все ще виступає групою протесту — а я гадаю, що існують вагомі причини вважати саме так, — тоді це є група, яка протестує не проти інших релігійних систем, а проти світського суспільства й певною мірою, можливо, також проти держави. Секта встановлює мірило релігійної практики й діяльності, яке неявно визначає особисту поведінку, міжособистісні стосунки й обов'язки та участь у суспільному житті (хоча це далеко не завжди набуває безпосереднього політичного вираження). Її "статут" окреслює вищу мету, яку слід відкрити в житті, а можливо, й у всесвіті, і вже згідно з нею секта навчає людей, як вони повинні жити. У цих твердженнях приховано те, що мають існувати відхилення (або навіть явна розбіжність) між власними принципами та принципами світського суспільства, а часом і вимогами держави. Тоді секта залишається групою протесту, хоча те, проти чого вона виступає, становлять радше соціальні, культурні й політичні умовини світу, аніж суто релігійні нахили інших людей, влада чи позиція Церкви.

Соціологи послуговуються цими рисами сектантства, щоб виявити елементи, які типово відрізняють секту від інших ґатунків релігійної організації, тобто

церков і конфесій, а також задля того, щоб чітко окреслити засадничі нахили сектантства. Розвиток плюралістичних суспільств має своїм наслідком те, що на певну міру позбавляє секти їхніх своєрідних рис, принаймні це стосується *типу організації*, оскільки добровільна відданість усе більше стає критерієм усіх релігійних рухів. З утратою своїх претензій на особливий статус та з послабленням традиційної релігійної відданості в сучасній державі церкви також мають тенденцію до конфесіоналізації. Добровільність стає нормою в релігії (як і в інших сферах життя), зокрема в державних церквах, які давно вже втратили свою примусову силу та чимдужче втрачають силу традиційного впливу на народні маси, а також облишили позицію взаємного підсилення, яку вони колись займали стосовно державних установ. До всього цього додаймо вплив секуляризації, яка призводить до втрати традиційною релігією своєї влади, але не так сильно позначається на сектах. Справді, ми вже завважили, що сектантський протест починає спрямовуватися саме проти світської культури. Можемо навіть припустити, що саме за умов прискорення секуляризації церкви втрачають підтримку і вплив, тимчасом як секти виникають і процвітають, відкидаючи щось світське.

Проте, далеко не всі прояви сучасної культури цілком суперечать принципам, що їх зазвичай обстоює сектантство. Скажімо, у сучасному світі влада зазнає більш явних нападок, а старі владні структури дискреди-

товано, що робить сектантський протест не таким уже й виключним. Претензії духовенства християнських церков є тепер набагато менш настирливими, ніж колись. Духовний стан звеличується наразі не так енергійно, і навіть у рамцях Римської католицької Церкви сьогодні лунають голоси — головним чином теологів, — які намагаються зменшити відстань між священиками й мирянами, аж до заяв, що в минулому така відстань була встановлена Церквою незаконно[2]. Із запізненням Римська Церква засвоїла уроки протестантизму, і церковна літургія, гієрархія та священицька влада переживає тепер процес пристосування до набагато простіших моделей культу. В англіканській церкві деякі доктринальні тези, що за них триста років тому загрожувало суворе переслідування, тепер відкинуто заради тверджень, які є близькими до позиції, що її колись давно обстоювали сектанти. Принаймні у цьому сенсі сьогочасні сектанти є не такими радикалами, як колись. Звичайно, для них характерні деякі своєрідні вчення та практики,

[2] Римська Церква від часу Другого Ватиканського собору більше не обмежує поняття духовенства певним прошарком, а визнає, що духовенство є в руках "віруючих". Щодо більш прямих та радикальних поглядів на це питання див., наприклад, такі роботи: Küng Hans. *Why Priests?* – London: Collins Fontana, 1972; Legrand Herve O. P. *Pro Mundi Vita* // New Forms of Ministries in Christian Communities. – 1974. – Т. 50. Див. також працю Джозефа А. Юнґмана: Jungmann Joseph A. *The Mass of the Roman Rite.* – New York: Benziger, 1959.

але, мабуть, тільки інтенсивність їхньої відданості є тим, що найбільше відокремлює їх від інших людей.

Тим часом стосовно моральних цінностей сектантська наука не завжди докорінно відрізняється від усталених моральних настанов традиційного християнства[3]. Просто секти є набагато інтенсивніші, скрупульозніші та вимогливіші щодо них. Дуже часто вони наголошують на традиційних чеснотах, які завжди плекалися християнською вірою, та роблять це справляючи значно більший вплив на віруючих, ніж те вдається церквам, і вимагають набагато вищих стандартів етичної поведінки. Звісно, деякі секти виникли наслідком спеціальних кампаній, спрямованих на "відродження" відданості. Одної їхньої інтенсивності часом було достатньо, щоб відрізнити їх від традиційних конфесій, чиї вірні — в очах сектантів — стали розбещеними або пішли на компроміс із цим світом. Оскільки сектанти проявляють свою відданість у буденному житті, їхні своєрідні релігійні орієнтації позначаються щонайперше саме на їхній моральній поведінці. Нерідко складається враження, що самим своїм життям сектанти повинні довести іншим, що вони є окремою групою з найвищою мо-

[3] Цей факт був уже давно визнаний Бентоном Джонсоном: Johnson Benton. *Do Holiness Sects socialize in dominant values?* // Social Forces. – 1961. – Т. 39. – №. 4. – С. 309–316. Цей випадок можна проілюструвати на прикладі інших сект, опріч тих, які можна описати як рухи святості.

ральністю. Таким чином, можна стверджувати, що деякі секти є спробою повернення до того, що вони вважають за початковий символ віри, спираючись на який, вони закликають до нового рівня відданості й виконання заповітів. Ця обставина найочевидніше оприявнюється в ранній період виникнення певного руху.

Аналіз ідеального типу та динаміка секти

Те, що вже було окреслено як характерні риси сект, соціологи називають "ідеальним типом"[4]. Отож, елементи, які ми виокремили, а саме ексклюзивізм, цілковита відданість, зорієнтованість на протест, добровільність, прийняття в члени за певні заслуги тощо, постають як вірогідні риси сект. Вони встановлюються як поширене визначення, в якому показано логічно послідовні елементи структури. Має бути зрозуміло, що певний емпіричний приклад того, що ми розглядаємо як секту, насправді може відповідати лише деяким із цих постулатів. З огляду на певні історичні причини, випадкові або побічні обставини, рух, котрий ми в цілому визнаємо за секту, може в деяких дрібницях відхилятися від ідеального уявлення про "секту". Ідеальний тип будується з повним розумін-

[4] Щодо ідеальних типів див. працю Макса Вебера: Weber Max. *The Methodology of the Social Sciences*. – Glencoe, Ill.: The Free Press, 1949. Ширше обговорення питання пропонує Джон МакКіні: McKinney John C. *Constructive Typology and Social Theory*. – New York: Appleton Century Crofts, 1966.

ням, що реальні випадки відхиляються від нього. Власне кажучи, саме ця незбіжність між ідеальним типом та емпіричними випадками виявляється корисною, оскільки вона вказує на те, що са́ме соціологові слід намагатися пояснити в кожному окремому випадку. Якби всі секти повністю відповідали створеному ідеальному типу, то на підставі доказів, які дозволили нам побудувати цей ідеальний тип, у нас уже було б досить знань, аби "пояснити" кожну окрему секту. З другого боку, ідеальний тип завдяки своїй логічній послідовності має бути достатньо наближеним до емпіричних випадків, щоб слугувати можливим та переконливим набором узагальнених викладів явищ. Дійсність не відповідає ідеально-типовим моделям, і цінність побудови ідеальних типів полягає в наданні сталого окреслення: тип є вимірювальною шкалою, за якою вивчають реальні емпіричні явища. Це є "чутливий" інструмент, який указує на своєрідні особливості певних сект, що потребують соціологічного та історичного вивчення.

Слідом за Максом Вебером, Трьолч дав перше загальне окреслення ідеального типу "секти". Проте емпіричні докази Трьолча, тобто матеріал, на основі якого він побудував свою формальну типологію, були взяті здебільшого з історії європейського середньовічного сектантства, на котрій він добре знався. На саме окреслення секти вплинуло її суто християнське коріння та особливі історичні й культурні умови, в яких його було

створено. Варто зазначити, що Трьолч був не досить добре обізнаний із сектантством свого власного часу в його проявах у Німеччині, а найперше — в англосаксонських країнах. Проте у деяких аспектах зі зміною культурних умов — ми вже вказали на окремі такі обставини — змінювався характер сект та їхній зв'язок із суспільством. Тому можна сказати, що одним з випадкових наслідків побудов ідеального типу (якщо використовувати їх огульно) може стати створення хибного відчуття дочасності й історичності певних понять, а також явищ, які визначаються цими поняттями. Приклад такої тенденції можна добачити в непересічній праці Г. Річарда Нібура[5], хай навіть його використання ідеальних типів було менш систематичним. Він зробив низку глибоких спостережень над деякими аспектами сектантства кінця XIX – початку XX століття в Америці. Але Нібур був схильний припускати, що його спостереження щодо деяких сект справджуються також для всіх інших сект. Зокрема, він висловив припущення, засноване на тогочасному американському досвіді, згідно з яким секти перетворюються на конфесії впродовж одного покоління.

[5] Niebuhr H. Richard. *The Social Sources of Denominationalism.* – New York: Holt, 1929. Ця робота править за вихідний пункт численних наукових праць про перетворення сект на конфесії; серед інших студій див. передусім роботу Лістона Повпа: Pope Liston. *Millhands and Preachers.* – New Haven: Yale University Press, 1942. – С. 118 і далі.

Нібур помітив, що спочатку секти являли собою радикальні групи протесту, але з часом вони все більше починали займатися вихованням молодшого покоління, а не діяльністю, пов'язаною із залученням та навернен-ням у свою віру сторонніх людей. Їхні намагання залучити дітей своїх членів призвело до зростання інтересу до питань освіти, а це накладало на них цілу низку більш світських обов'язків, включно з придбанням власності та розпорядженням нею, а нерідко викликало бажання набути посутнішої суспільної ваги. Часом секти в другому поколінні ставали відносно заможними, а їхні члени хотіли, щоб їхній статус відповідав особистому багатству. Вони прагли справляти на свій рух відповідний вплив, наслідком чого зростала й повага світу до цього руху. Процес, що його Нібур назвав "конфесіоналізацією", частково можна також описати як "інституалізація", принаймні в тому сенсі, що він ніс у собі не лише послаблення суворих моральних настанов, збільшення відкритості до інших рухів, але нерідко й посилення формалізму, включно з більш ритуалізованими видами культу та створенням постійних офіційних посад замість характерної для секти відпочаткової спонтанності.

Здається, Нібур уважав, що він вивів універсальний закон щодо сект або, щонайменше, висловив свою думку у формі узагальнення високого рівня. Він стверджував, що порівняно зі своєю початковою інтенсивністю сектантський протест поступово слабшав. Секти

ставали все терпимішими до інших релігійних рухів, і поступово вони починали визнавати, що інші рухи також можуть пропонувати дієві шляхи спасіння: поволі секта кинула претендувати на монопольне володіння релігійною істиною. Лідери дедалі краще усвідомлювали роль світського життя й починали пристосовувати світські уявлення до своєї організації, своїх моральних постулатів і свого власного самовизначення. Ранній рішучий ентузіазм тепер здавався надто бентежним та поступово підлягав більш спокійним і виваженим настановам.

Значно полегшивши своїм аналізом загальне розуміння розвитку секти, Нібур насправді надто широко тлумачив свої спостереження. Зрештою, стало очевидно, що далеко не всі секти християнського світу розвивалися саме так. Зокрема, деяким групам удалося зберегти свою особливу позицію щодо загальної суспільності, натомість інші змінилися саме так (або почасти так), як і прогнозував Нібур[6]. Аналіз ідеального типу являв собою засіб, що за його допомогою робилася спроба розпізнати, які саме секти могли розвиватися в бік перетворення на конфесії, тобто на толерантний релігійний рух, що пристосовувався до світу та втратив більшість (якщо й не всі) особливих рис сектантства, а які секти будуть і далі існувати як секти в повному розумінні цього слова. Із такого

[6] Поняття встановленої секти, розвинуте Мілтоном Їнґером: Yinger J. Milton. *Religion, Society and the Individual.* – New York: Macmillan, 1957. – С. 151–152, — ішло всупереч із узагальненнями Нібура.

аналізу випливало, що існує декілька особливих видів сектантства й що лише певні типи секти, які виявляють особливі риси, могли ставати конфесіоналізованими так, як передбачав Нібур[7].

Зокрема, секти, що виникли на ґрунті палкого відродження старої релігійної традиції, занепалої у своїй першопочатковій суворості, були саме тими сектами, які найімовірніше зазнавали з часом подібного процесу конфесіоналізації в бік старого руху, від якого вони походили та який вони намагалися відродити. Започаткування цих сект, що нерідко поставали наслідком кампанії з відродження, в якій старожитня віра стверджувалася з неабиякою емоційною силою, часто супроводжували докори на адресу традиційних християн щодо їхньої неспроможності сприймати свою віру досить серйозно. Однак ці нові рухи мали тенденцію залучати нових членів на масових зборах, нерідко вони виникали радше на хвилі надмірної емоційності, аніж на поважному доктринальному або літургійному досвіді, ба навіть як наслідок тривалої стурбованості етичними питаннями й відданістю. У людей, утягнутих до цих сект, залишалася потреба в наставниках щодо питань їхнього релігійного життя та моральної поведінки, отож, уже на початку свого розвитку секти відчували потребу в послугах ре-

[7] Цей аналіз уперше було здійснено Вілсоном: Wilson B. R. *An Analysis of Sect Development* // American Sociological Review. – 1959. – Т. 24. – №. I. – С. 3–15.

лігійних спеціалістів, тобто радників та пасторів, які б займалися цими питаннями повсякчас. Ця обставина призвела до виникнення початкового релігійного поділу праці, який на доволі ранній фазі посутньо залежав від мирян, а це викликало в обізнаніших управлінців занепокоєння щодо надмірних емоційних проявів. Із часом провід прагнув звести чин поклоніння до більш прозаїчних ритуалізованих моделей, почати опікуватися питаннями соціалізації та на певну міру своїм власним статусом, а особливо зіставленням себе з проводами інших рухів, які перетворювалися для них на дедалі важливіший груповий еталон. Усі ці тенденції з плином часу призводили до формування більш конфесіональної позиції.

Процес, подібний до описаного в попередньому уступі, можна легко засвідчити документами з історії низки протестантських релігійних рухів, особливо в Сполучених Штатах: вони розпочиналися із сектантського запалу, але впродовж іноді всього лише двох або трьох десятиліть набували респектабельності й починали так само перейматися статусом, як і соціально добре пристосовані й толерантні конфесії[8]. Частотність саме такого

[8] Два приклади наведено в праці Е. Д. К. Бруєра: Brewer E. D. C. *Sect and Church in Methodism* // Social Forces. – 1952. – Т. 30. – С. 400–408, — та в праці О. Р. Вітлі: Whitley O. R. *The Sect to Denomination Process in an American Religious Movement, the Disciples of Christ* // Southwestern Social Science Quarterly. – 1955. – Т. 36. – С. 275–282, — і того ж таки автора: *The Trumpet Call of Reformation.* – St. Louis: Bethany Press, 1959.

процесу розвитку обумовлювали особливі культурні й історичні причини. Зокрема, динамічне зростання американського суспільства було викликане періодичними хвилями імміґрації, які несли із собою нові, неосвічені й соціально непривілейовані групи, що утворювали новий нижчий прошарок класової структури; саме з-поміж них набиралися члени нових емоційно наснажених релігійних груп. Для кожного такого періоду була характерна відносно висока соціальна мобільність, і коли кожна група помітно зростала, коли з'являлися нові міґранти, які обов'язково посідали нижчий соціальний щабель, релігійні прояви втрачали свій початковий запал і набували додаткової респектабельності та статусу. Саме такі рухи й спостерігав Нібур. Спираючися саме на ці спостереження, він побудував теорію розвитку сект, яка залежала від певних історично й культурно унікальних обставин Сполучених Штатів кінця XIX – початку XX століть.

Оскільки в інші періоди та в інших культурах секти розвивалися зовсім іншими шляхами, порівняно з тими, які постулював Нібур у своїй теорії, знайти основу для розпізнавання сект стало соціологічним завданням неабиякої ваги. Знову почали звертатися до побудов ідеального типу, які використовувалися для надання більш витончених пояснень щодо виникнення сект та їхньої стійкості, а також для чіткішої прогностики можливого розвитку певних сект: стисло кажучи, те, що тепер шукали, являло

собою порівняльну теорію сектантства[9]. Було розроблено цілу низку більш строгих побудов ідеального типу, які мали диференціювати секти з огляду на їхні основні орієнтації та ймовірність певних перебігів еволюції. Цей аналіз був корисним та успішним, коли йшлося про тлумачення християнського сектантства. (Те, що він уперше був застосований для християнських сект, цілком зрозуміло, зважаючи на те, що і соціологія взагалі, і соціологія релігії зокрема вперше були розвинуті вченими, сформованими в лоні християнської культури; та й перегодом ці дисципліни найбільш плідно розвивалися в країнах із традиційно християнською культурою). Завважений аналітичний апарат включав сім типів сект, кожен з яких характеризувався власною самопроголошеною місією у світі, яку перегодом було більш точно визначено як "відповідь секти світові". Усі ці сім типів секти відповідали ширшій побудові ідеального типу секти, узятій за родовий тип, як ми його описали вище, але до цієї загальної характеристики тепер додавалися своєрідні елементи, які містили в собі кожну із семи відмінних "відповідей світові".

[9] Див. цитовану вище працю Б. Р. Вілсона. Типологія, розвинута в цій статті, була пізніше розширена; див.: Wilson B. R. A *Typology of Sects* // Types, Dimensions et Mesure de la Religiosite. Actes de la X Conference Internationale de Sociologie Religieuse. – Rome, 1969. – С. 29–56; того ж таки автора: *Religious Sects*. – London: Weidenfeld, 1970 (Tokyo: Heibonsha, 1973), — і його ж таки: *Magic and the Millenium*. – London: Heinemann, 1973. – С. 18–30.

Упередженість та обмеження

Зазначені типи були докладно описані з огляду на певні відхилення, які можуть виникнути в контексті християнської традиції, але не вповні було зрозуміло, на яку саме міру типологія в цілому імпліцитно залежала від християнських засад, інакше кажучи, на яку міру її можна було використовувати поза межами однієї культурної та релігійної традиції. Узагалі, соціологи прагнуть до того, аби створювати категорії та поняття, що мають якнайширше застосування. І справді, характерною рисою соціологічної теорії — можливо, тут на неї вплинула модель, надана теоретичною фізикою, — було те, що її поняття мали справджуватися для безмежного вічного суспільного всесвіту безвідносно до культурної своєрідності або історичних обставин, так, ніби географія та історія не стосуються теоретичних моделей і побудов. Проте ясно, що такий високий ступінь узагальнення міг би бути можливим лише тоді, коли б соціологічні поняття розвинулися до дуже високого рівня абстракції. На жаль, кожен, хто займався емпіричними соціологічними дослідженнями, знає, що поняття високого рівня узагальнення й абстракції часто мають дуже обмежену цінність, коли їх застосувати до будь-якої певної культури[10]. Вони можуть виступати осно-

[10] Ця думка була чітко викладена Максом Вебером, чия праця на значну міру спричинилася до більш концептуального та абстрактного підходу до соціальних явищ; див. *The Methodology of the Social Sciences*. – С. 8.

вою далекоглядних порівнянь, але вони не наближені до особливостей будь-якого певного випадку й мало допомагають нам у роботі з емпіричним матеріалом.

На практиці виявилося, що побудові секти ідеального типу бракує узагальненості, якої від неї можна було б очікувати. Хоча вона в дечому й мала вигляд концептуального апарату високого рівня абстрактності, насправді в ній були приховані елементи, які залежать від певних постулатів християнської традиції. Звичайно, термін "секта" широко використовувався як простими людьми, так і соціологами, для визначення окремих і своєрідних релігійних рухів у межах інших широких релігійних традицій, але багато засадничих рис, що імпліцитно несло в собі саме поняття, походили здебільшого від християнського сектантства, а тому не були леґітимними для інших випадків. Ідеальні типи будуються лише тоді, коли теоретик набуває дуже великих знань з емпіричних доказів, які стосуються його роботи. Побудови ідеального типу являли собою логічно послідовні моделі сектантства, але ці моделі самі почасти залежали від типу логіки, що був характерним для християнської традиції, але аж ніяк не був очевидним, експліцитно чи імпліцитно, в інших релігійних культурах.

Наведімо один показовий приклад: логіка ідеального типу секти експліцитно стверджує, що її члени не можуть зберігати відданість до інших релігійних рухів; християнська секта вимагає виключної відданості. Але

групи "відокремлених" релігійних людей в інших культурах далеко не завжди посідають ексклюзивістську позицію. І справді, у багатьох частинах світу подвійна або й розмаїта релігійна відданість не є незвичною. Така розмаїта відданість серйозно модифікує те поняття секти, що розвивалося й розвивається в західному (християнському) суспільстві, де сильні позиції має принцип несуперечливості. Відтак, поняттям секти, яким воно постає в побудові ідеального типу, в інших культурах можна послуговуватися лише з великою обережністю.

Іще одна проблема, з якою може зіштовхнутися соціолог, котрий вивчає секти поза межами західного контексту, випливає з того, що, згідно з узвичаєним ужитком, під терміном "секта" розуміються певні моделі організації, в яких панує добровільна відданість окремих віруючих. Ті, хто сюди належить, підтримують групу, яка, хоча іноді й справляє враження лишень соціально відокремленої общини, насправді є добровільним свідомо організованим рухом. Секти, як цей термін розуміють у західних суспільствах, завжди характеризуються структурою та моделлю порядку, які свідомо підтримуються й продумано встановлюються. Навіть групи, що давно усталилися й, судячи з усього, підтримують просте общинне життя, як у випадку з емішськими менонітами чи гутерійськими братами, насправді підтримують власну відокремленість завдяки установам та посадовим особам, які керують моделлю організації, що застосовується

свідомо. Вони мають не лише правила, але й кодекси та принципи[11]. Ці комунні групи мають структуру, яка була свідомо створена й скоригована. Навіть коли вони увібрали чимало випадкових культурних рис у те, що задається своєрідним, майже етнічно визначеним, способом життя, тут завжди є підґрунтя формальної організації. З другого боку, секти це не просто спонтанні колективи. Терміном "секта" не слід окреслювати початкові вибухи спонтанної колективної релігійної поведінки хоч би, якою своєрідною вона була. Від цього слова слід утримуватися, аж доки такий рух не набуде певних інституалізованих процедур. Таким чином, чи то вже рух являє собою майже спадкову касту, як у випадку з Еміш, чи то вже члени секти лише мимохіть залучаються до життя руху, завжди має чинність принцип постійної добровільної відданості.

Проте в незахідних суспільствах рухи, які називаються "сектами", іноді не мають цього елементу свідомої підтримки окремішності організації. Деякі із цих груп, наприклад, в індуїзмі та ісламі, більше схожі на традиційні етнічні групи, що давно мають неусвідомлене природне

[11] Про емішських менонітів див. книжку Джона А. Гостетлера: Hostetler John A. *Amish Society*. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1963; про гутерійських братів див.: Bennett John W. *Hutterian Brethren*. – Stanford: Stanford University Press, 1967; Hostetler John A. *Hutterite Society*. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.

почуття общини, яке не вимагає виваженої організаційної основи. Як наслідок, окреслювати ці групи як "секти", так, ніби вони за своїми основними рисами відповідають моделі, створеній для опису відокремлених груп у межах західного християнства, означало б спиратися на дуже хитку основу й ризикувати наразитися на хибні соціологічні висновки.

Я зрозумів культурне підложжя побудови ідеального типу секти тоді, коли намагався використати цей спосіб аналізу (почасти мною розвиненого) під час вивчення рухів за межами християнського світу та західної культури[12]. У тій спробі мені довелося відмовитися від строгого застосування типів секти на користь "відповідей світові", оскільки ця побудова-тип не висуває вимог до, скажімо, виключності або певних припущень щодо організації, які є складниками поняття секти як такого. Можна було розрізняти численні рухи залежно від їхніх власних концепцій зла та способів його подолання, не постулюючи всі ті різноманітні специфічні риси, прикметні для християнських сект. Моїм особливим завданням було з'ясувати культурні умови, за яких кожна із цих відповідей (або орієнтацій) могла виникнути, та дізнатися щось про соціальні й культурні наслідки прийняття таких умов.

Проте, ці знахідки (а завдання соціолога часто полягає в з'ясуванні меж аналізу, а також у віднайденні

12 Див. працю Б. Р. Вілсона *Magic and the Millenium*.

методик його подальшого застосування) набули певного значення навіть для вивчення сектантства в сучасних розвинутих індустріальних суспільствах. За останні роки можливості релігійного вибору на Заході дуже зросли: з початку 1960-х років західні країни зазнали драматичного впливу рухів, які зазвичай називають "сектами", навіть коли те, що мається на увазі під цим словом, є не чим іншим, як релігійними рухами, котрі докорінно відрізняються від місцевої християнської традиції західного суспільства. (Цікавим парадоксом є те, що суспільства, які за часів їхньої найбільшої могутності витрачали стільки енергії, часу й грошей, щоб вивезти християнство до інших частин світу, тепер стали імпортувати різноманітні набори релігійних ідей і практик давніх культур). Ці нові рухи не завжди можна адекватно окреслити як "секти", але в контексті західних культур вони здебільшого називаються саме так, оскільки свіжість і очевидна неєвропейськість їхнього походження посутньо відрізняє їх від того, що вважають звичайною релігією. Деякі з цих рухів культивують своєрідні манери одягатися або дбають про цілі, які роблять їх помітними в суспільстві (наприклад, продаж літератури чи спів гімнів на вулиці). Декотрі з них, безсумнівно, вимагають повної відданості від своїх прибічників; у деяких випадках навіть намагаючися створити цілком автономні та відокремлені общини. Проте ці примітні риси — спосіб життя, спільнота, повна відданість та ексклюзивізм — не

є характерними для них усіх, і не всі вони відповідають основним рисам ідеального типу секти, прийнятого в соціології. Ось тут і постає важливе теоретичне питання, а саме, та міра, до якої ідеальний тип і дані емпіричні випадки можуть відхилятися одне від одного. Очевидно, що існують розбіжності між кожною даною сектою та ідеальним типом "секти". Головним завданням соціолога, коли той вибудовує тип, є накидати очікуване мереживо пов'язаних між собою рис, логічних зв'язків і наслідків та через порівняння типу з реальними явищами усвідомити ті питання, які вимагають пояснення. Усі реальні емпіричні випадки відхиляються від ідеального типу, але мусить існувати чітка межа такого відхилення, точка, за якою ці випадки не можна успішно аналізувати, використовуючи тип як належну міру виміру просто тому, що такі випадки не надаються до цього. Можемо сказати, що це є точка, в якій даний випадок не можна обґрунтовано назвати "сектою", отож, його не можна з успіхом аналізувати, використовуючи поняття, котрі ми обережно виокремили як такі, що є доречними при розгляді сект. Ці теоретичні труднощі здолати тут неможливо; ми можемо просто зазначити, що ідеальний тип слід створювати, беручи до уваги "запасні" або "закріплені" пункти його будови. У розглянутому нами випадку треба визнати, що існуючий ідеальний тип секти може й не є найбільш підхожим сенсибілізуючим механізмом

для аналізу нових релігійних рухів, які нещодавно виникли в західних суспільствах.

Питання, чи можна певний рух назвати "сектою", чи ні, саме по собі не дуже цікаве; справді цікавим є з'ясування належних інструментів аналізу. Нещодавня студія, присвячена вивченню релігійних рухів, здалася мені неповною через те, що в ній не були використані ідеальні типи[13]. Ідеальні типи — це інструментарій високого рівня, чия мета полягає не в класифікуванні. Побудови-типи *не* спрямовані лише на те, щоб ми могли виокремлювати класи явищ: вони покликані визначити, як ми вже казали, очікувану логіку соціального устрою даного виду явищ. Марно було б гаяти час, вирішуючи, чи певний рух можна назвати "сектою", чи ні. Ідеальні типи — це не порожні шухляди, в які соціолог кладе відповідні випадки; швидше, вони використовуються задля того, щоб ми усвідомили специфічні історичні, організаційні, композиційні та інші риси секти, які відхиляються від нашої гіпотетичної системи логічних зв'язків. Тип має завжди повертати нас до історичних та емпіричних даних, аби ми могли пояснити ті риси окремого випадку, які суперечать нашим гіпотетичним припущенням.

[13] Наприклад, робота Джефрі Нельсона: Nelson Geoffrey. *Spiritualism and Society*. – London: Routledge, 1969.

Традиція й сучасність у сектантстві

Характерною рисою сект, які виникають у межах традиційної культури, є те, що вони водночас і радикальні, й консервативні. Вони є радикальними в їхньому викликові, кинутому офіційній релігійній владі: вони заперечують процедури й діяльність панівної церкви, яку вони вважають за нечинну, ба навіть зіпсуту; вони відмежовуються від багатьох аспектів світської культури; вони засуджують щонайменше ті державні вимоги, які, на їхню думку, суперечать вимогам істинної релігії. З другого боку, вони є консервативними в тому сенсі, що часто намагаються відновити моральні й релігійні принципи, котрі, як вони вважають, були занедбані панівною традицією, або намагаються відродити те, що вони розглядають як некорумповану релігійну діяльність, або первісну модель організації, яка, згідно з їхньою вірою, була встановлена божественними силами. Вони засуджують сучасну владу або за те, що вона не може підтримувати початкові релігійні ідеали, або за те, що вона не приймає нове прозріння. Таким чином, вони є радикальними у своєму протистоянні гієрархії панівної релігійної традиції, але є консервативними у своїх заявах, що поза цією гієрархією існує авторитет, якому люди повинні підкорятися.

Секти, в яких радикальність і консерватизм поєднані приблизно таким трибом, є формою сектантства, що переважає в західному християнстві. Одначе на прак-

тиці потреба кожної секти висувати претензії на законність обмежує діапазон можливих позицій, що їх може посідати секта. Це особливо очевидно, коли йдеться про ті секти, які намагаються узаконитися посиланням чи то на Євангелію, чи то на організаційну форму ранньої християнської Церкви. Проте, навіть у такому разі, із численних питань, які нарізно не окреслюються усталеними моделями влади, секта може встановлювати радикально нові процедури. Секти схильні піддаватися впливові панівних світських установ періоду їхнього становлення більше, аніж вони про це здогадуються або визнають. Деякі з них швидко допасовують свої життєві обряди до цих превалюючих методів та підтримують їх так завзято, що готові заперечувати будь-які подальші зміни навіть тих стилів та засад, що не мають жодного суто релігійного значення, а були просто світськими стилями на час формування секти. Емішські меноніти, які виникли у Франції, Нідерландах і Швейцарії та які зберегли свою початкову сільську стилістику в одязі, відпочинку й робочих звичках, незважаючи на свою подальшу еміґрацію до Сполучених Штатів, є тут найпереконливішим взірцем; меншою мірою таким само прикладом слугують гутеріти в Канаді. Однак це дуже старі секти, замкнені у своїх позиціях, на яких занадто сильно позначилися обставини часу їхнього виникнення або наступних періодів формування. Іншим сектам, що з'явилися не так давно, або сектам, які виказали разючу здатність адап-

туватися в тих питаннях, що не були викладені в їхніх початкових "хартіях" (термін Малиновського), удалося використати сучасні методи, поєднавши їх з ранніми релігійними вченнями.

Для сучасних сект здатність поєднати раннє вчення й сучасні методи є частиною формули успіху. Із соціологічного погляду це явище саме по собі є дуже цікавим, тому що в релігійних рухах спостерігається тенденція до інституціоналізму й консерватизму. Прийняті колись моделі організації мають тенденцію й далі існувати так, ніби вони в певному сенсі були узаконені та схвалені давніми правилами, навіть якщо першопочатково їх схвалено з міркувань доцільності. Ось хоча б такий приклад: від самого початку Армія порятунку мала мілітарний стиль, включно з одностроями, військовою термінологією та організаційною структурою. Цей стиль був зручним за часів мілітаристського ентузіазму в країні, яка під ту пору пишалася своїм імперіалізмом і своїми колоніальними пригодами та яка мала своїх солдатів, що були розкидані по всьому світові, навіть коли та Армія була повністю добровільною. Однострої Армії порятунку приваблювали людей бідніших класів, до яких вона й була звернена, оскільки вони вселяли почуття гідності й рівності серед рядових членів. Під "армією" розуміли повну віддачу, покору, самопожертву, героїзм та аґресивний євангелізм. Структура влади в межах руху була ґієрархічною згідно з військовою моделлю. Це була владна структура

такого ґатунку, який був не лише звичайним, але й дуже шанованим у Британії того часу (1870-ті роки). Армія порятунку зберігає свій стиль і сьогодні, сто років потому, навіть якщо військова аналогія більше й не є суспільно значущою, коли імперіалізм засуджується, а організаційний стиль дуже вже не до вподоби сучасним людям з їхніми антигієрархічними настроями. Самі однострої, процесії та вуличні служби дещо застаріли. Проте форма продовжує існувати; Армія порятунку не була б собою без військової аналогії, навіть якщо "брендовий імідж", який був колись її найліпшим інструментом пропаґанди, тепер, можливо, є її очевидною вадою[14].

Тенденція, за якої стилі, методи та процедури схвалюються й пов'язуються зі священними завданнями руху, навіть коли спершу вибір таких завдань був продиктований виключно їхньою доцільністю, є не просто наслідком людського консерватизму. Вона також чітко вказує на поширеність почуття священного, а також на те, що релігійні чинники виходять далеко за межі своїх питомих сфер застосування. Форми забарвлюються змістом — організація стає сама по собі метою, котру вже важко відокремити від тих завдань, заради яких її й було створено. Суто доцільне схвалюється й узаконюється на

[14] Про Армію порятунку див. роботу Роланда Робертсона: Robertson Roland. *The Salvation Army: The Persistence of Sectarianism* // Wilson B. R. Patterns of Sectarianism. – London: Heinemann, 1967. – C. 49–105.

релігійних або псевдорелігійних засадах. З іншої перспективи, можна сказати, що на питомо організаційні риси руху починає впливати почуття святості, тому що має місце сильна напруженість (ідеться, звісно, про західні культури) між духовним і світським. Світські аспекти релігійного руху, такі, скажімо, як його організаційна структура, або територія й власність, які він має, потребують сакралізації, щоб не дати можливості цим по суті світським елементам заплямувати й секуляризувати священне. Якщо вони ритуалізуються, то посилюють відданість прибічників шляхом зменшення напруги, яка інакше могла б виникнути між інструментальними та організаційними питаннями й матеріальними та випадковими завданнями руху. Стримування світського відбувається через перетворення навіть практичних питань на питання релігійного принципу й релігійної поезії.

Між суто раціональними способами дії та остаточними релігійними завданнями існує особливо висока напруга. Релігії організовуються для освячення окремих і, у цьому сенсі, випадкових, ідей, обрядів, предметів, місць або подій. Ці речі мають символічну вагу, яка набагато перевершує їхню внутрішню значущість. Їхнє значення й суть не можна звести до щиро інструментальної раціональності. Зрештою, релігія завжди є питанням віри й обдуманої відданості волі, а гартування віри, як усі кажуть, перебуває за межами емпіричних або прагматичних тестів. Тим часом раціональна організація ви-

магає, щоб для досягнення добре поставленої мети (яка не мусить суперечити іншим завданням) використовувалися найефективніші засоби. Раціональні процедури є достотними, емпірично доведеними та прагматично перевіреними; вони слугують певній меті. Релігійна дія є сама по собі метою, що досягається, незважаючи на витрати. Раціональна дія є завжди метою в ланцюзі засобів і цілей, де витрати ретельно підраховуються. Тому завжди існує ймовірність виникнення напруги між релігійним і раціональним.

Попри ці міркування, сучасні секти виказують усе більшу здатність використовувати раціональні процедури для досягнення своїх остаточних релігійних цілей. З огляду на все раціональнішу структуру сучасного суспільства, було б дивно, якби це траплялося якось інакше; справді, саме секти нерідко стимулювали прийняття раціональних методів і розвиток раціональних настанов. Це було саме так, бо секти — радикальний виклик традиції, і це є та позиція, з якої вони можуть легко засвоювати прості й раціональні методи, за допомогою яких можна висвітлити очевидні вади традиційних підходів. Ця схильність до раціональності навіть ображає релігійні почуття традиційних віруючих, утверджуючи їх у переконанні, що сектанти — це єретики, котрі нищать правдиву віру. Орієнтація на раціональність чітко простежувалася в пуританстві, а потім і в методизмі, що випливає вже із самої його назви. У своїх релігійних

переконаннях методисти повинні бути методичними, і з цією метою створена раціональна організація. У Християнській науці, заснованій усього сто років тому, слова *наука* й *християнська* були поєднані, щоб указати на можливість раціонального тлумачення релігії; цей рух завжди робив сильний наголос на тому, що релігія є принципом, який можна застосовувати раціонально й точно. Християнська наука перейняла манеру й номенклатуру сучасної освіти, щоб підкреслити раціональний характер своєї доктрини, та упорядкувала курси лекцій і ступені як належні засоби, за допомогою котрих мала бути осягнена релігійна істина. В останні роки подібну систему розвинула саєнтологія, в якій злилися наукові процедури та релігійні завдання. Вона підтримує складну систему навчання, чітко викладену, з оцінками та підрахунками в явно раціональному ключі все більшої складності. Цей рух учить, що люди можуть досягти вищого інтелектуального рівня й контролю над емоціями через практикування терапевтичних процедур, але ці завдання самі по собі щільно пов'язані з потребою досягати ліпших результатів у щоденній роботі: релігійне та наукове знову перетинаються.

Проте не лише ті секти, які займаються терапією, перейняли явно раціональні моделі організації. Навіть деякі рухи з більш фундаменталістською та біблійною орієнтацією запровадили у свою діяльність раціональні методи й процедури для поширення свого

впливу й регулювання своїх процесів навчання. Такі різні сектанти, як адвентисти сьомого дня, саєнтологи й свідки Єгови, використовують стандартні матеріали для вивчення та поклоніння під час своїх служб і зборів в усьому світі[15]. Раціональні методи навернення у свою віру вже досить давно практикуються свідками Єгови, чиї місцеві лідери строго контролюють аґітаційну роботу членів кожної конґреґації[16]. На кожних місцевих зборах призначаються лідери, чиїм особливим завданням є підготовка людей до роботи з навернення у свою віру та залучення до цього неофітів. Оскільки ці секти перетворилися на міжнародні об'єднання, раціональні принципи організації стали необхідними для підтримання контролю й цілісності. Ці рухи виросли в суспільствах, організованих на раціональних принципах, і, як наслідок, їхні члени охоче схвалюють і сприймають раціональні процедури, які є звичними для широкого суспільства, для досягнення своїх релігійних цілей. Новонавернені можуть навіть відчувати прихильність до руху якраз завдяки поєднанню чітких раціональних способів дії та

[15] Розлогіший виклад цього питання можна знайти в Б. Вілсона: Wilson B. R. *American Religious Sects in Europe* // Superculture: American Popular Culture and Europe / Ed. by C. W. E. Bigsby. – London: Elek, 1975. – С. 107–122.

[16] З докладніших студій про свідків Єгови див. книгу Джеймса Бекфорда: Beckford James A. *The Trumpet of Prophecy*. – Oxford: Blackwell, 1975.

своєрідних учень, котрі постають формою абсолютної істини, що вимагає повної віддачі. Немає жодного сумніву в тому, що інститут раціональних систем — у питаннях організації, місіонерства, фінансування, збирання грошей, інструктування та проведення всіх операцій, підпорядкованих власне священному чинові, — забезпечує найефективніший контроль за членами руху та ефективність його функціонування. Діяльність деяких із цих рухів, яку можна назвати поклонінням або богослужінням, нерідко обмежується часовими та просторовими рамками (як у випадку з християнською наукою, саєнтологією й свідками Єгови), що само по собі збільшує терени, на яких знаходять свій вияв суто раціональні аспекти діяльності. Раціональні процедури ґарантують надійність і неперервність зусиль, зводять до мінімуму непередбачувані або випадкові вияви неортодоксальних поглядів і забезпечують ефективну співпрацю та навзаємний контроль учасників. Очевидно, що рухи, які надто покладаються на раціональні правила, не можуть ані пристосувати — хіба тільки на самісінькій своїй верхівці — питомо духовні або харизматичні елементи, ані посутньо сприяти спонтанним діям чи незалежній ініціативі поза рамцями встановленого порядку.

Альтернативні стратегії для аналізу

Незважаючи на зросле сприйняття раціональних способів дії серед сект, модерне сектантство, можливо, є ще різноманітнішим у своїх ученнях та орієнтаціях, аніж секти минулого, принаймні коли йдеться про секти, що перебувають у межах одного культурного середовища. Значною мірою це випливає з нових моделей міжнародного обміну, про що ми вже згадували. Проте, без огляду на це розмаїття фактичних рухів, соціолог має й далі шукати в них загальні теми та загальні моделі. Мабуть, у ході аналізу таких рухів почасти можуть допомогти категорії "відповіді світові", на які ми вже посилалися, а почасти можуть прислужитися деякі формулювання ідеального типу. Слід тільки занадто не прив'язуватися навіть до тих окреслень ідеального типу, що колись неабияк допомагали. Одним з варіантів розвинутої мною моделі аналізу за "відповіддю світові" є розгляд сект як таких, що виявляють різноманітні тенденції, що їх можна назвати відмовою від світу, байдужістю до світу й утвердженням світу[17]. Секти, котрі відмовляються від світу,

[17] Розмежування поміж сектами, що "утверджують світ", та сектами, що "відмовляються від світу", було вперше проведене Роєм Воллісом: Wallis Roy. *The Rebirth of the Gods. Inaugural Lecture. The Queen's University.* – Belfast, 1978, — а потім розвинуте в його праці *The Elementary Forms of the New Religious Life* [Annual Review of the Social Sciences of Religious. – 1979. – T. 3].

є такими, чиї вчення роблять наголос на злостивості сучасного світу, що його люди повинні уникати. По суті, вони проголошують, що люди повинні бути врятовані *від* світу. Такі секти часто втягують своїх віруючих до окремих комун або колективів, де практикується чистіший спосіб життя. Секти, байдужі до світу, терплять його, хоча в той самий час, згідно з природою сектантства, заохочують своїх прибічників шукати кращий шлях і чистіше життя в межах цього світу, намагаючися водночас бути *у* світі, але не бути *від* світу. Їхні члени спілкуються здебільшого поміж собою, не намагаючись налагодити окреме общинне життя. Зосібна, в економічній діяльності вони можуть займатися звичайними мирськими справами, навіть якщо в такій діяльності проявляються їхні власні своєрідні сектантські цінності. Секта, яка утверджує світ, свідомо намагається покращити навички й професіоналізм своїх членів, аби вони могли більше насолоджуватися життям, аніж колись, і знайти собі краще місце в цьому світі. До моделі секти, яка заперечує світ, з-поміж недавніх рухів наближаються Божі діти та рух свідомості Крішни. Деяку схожість із побудовою ідеального типу секти, байдужої до світу, можна надибати в різноманітних п'ятидесятницьких сектах або свідках Єгови (принаймні в їхній найновішій історії). Християнська наука, саєнтологія й трансцендентальна медитація найбільше відповідають критеріям секти, яка утверджує світ.

Одначе перед тим, як установлювати таку систему аналізу, слід чітко вирішити, що ми беремо за мету: створити набір побудов ідеального типу, які визначать варіативні (в ідеалі, вичерпні) разки цінностей, чи просто знайти систему класифікації. Схема, нашвидкоруч окреслена тут, у найкращому випадку визначає можливості аналізу, але слід мати на думці, що в рамцях будь-якої однієї секти майже завжди існують розбіжні течії, які зазвичай оприявнюють себе з плином часу, а іноді чітко простежуються навіть водночас. Такі суперечності, звичайно, не зводять нанівець побудови ідеального типу. Справді-бо, у певних межах, типова побудова використовується саме для того, щоб підвищити чутливість аналітика до таких аномалій та двозначностей. Але те, наскільки далеко певний випадок може відхилятися від типу, не зменшуючи його ефективності (чи, навпаки, унеможливлюючи адекватний аналіз з огляду на застосування дуже непідходящої моделі ідеального типу), є справою критики. Навіть просто виокремити категорії задля класифікації може виявитися не такою легкою справою, як видається на перший погляд, оскільки секти є складними явищами. Так, секта, що проповідує відокремленість від світу, може, одначе, прищеплювати моральні принципи та цінності, які сприяють земній діяльності індивіда й допомагають йому досягати в ній успіху. Секти, котрі охоплюють тільки елемент громадського життя, як Церк-

ва об'єднання, годні, прецінь, обіймати чітку політичну позицію, яка підтримує *status quo* в капіталістичних країнах. Унутрішня різноманітність у межах секти здатна бути настільки високою, що рух не завжди можна швидко й недвозначно охарактеризувати.

Звичайно, існують інші змінні, спроможні скласти основу для системи категоризації. Існують групи, що за своєю орієнтацією є інтелектуальними й інструментальними: інтелектуальними в тому розумінні, що особливий наголос робиться на набутті доктринальних знань, а інструментальними в тому сенсі, що вони мають добре окреслені емпіричні цілі, часто на теренах євангелізму. З другого боку, існують секти, що є головним чином експресивними, емоційними та спрямованими до досконалості, в яких діяльність зосереджена на змозі вивільнити напругу, виказати емоційну відданість у контексті, де емоційні прояви "ліцензовано" й узаконено власним уявленням групи про належне ставлення до поклоніння. Деякі групи існують здебільшого заради надання саме цього типу досвіду, а не для набуття певних доктринальних знань або турботи про окреслені емпіричні цілі. Проте, хоч би якими значними були ці відмінності, вони є не чим іншим, як вихідними точками для побудови аналітичного апарату. Оскільки кожна секта являє собою унікальне ґроно цінностей та діяльності, соціолог повинен, зрештою, приділяти їм особливу й пильну увагу. Ідеальні типи — і набагато менше, класифікаційні категорії — не

заступають історичні та соціологічні дослідження, вони не є навіть економним методом, за допомогою якого можна дійти надійних висновків; а вже щонайменшою мірою вони являють собою пристрої, завдяки яким необізнаний може схопити Бога за бороду.

Соціологічні групи сектантства

Очевидно, що саме соціологічні аспекти сект цікавлять соціолога найперше. Зокрема, певні знання про соціальний склад кожного руху можуть розглядатися як основа для соціологічного розуміння аж настільки, що іноді історики помилково вважали, нібито саме поняття "соціологія сект" стосується лише соціального складу цих рухів. Трьолч був схильний припускати, що секти виникають серед незаможних класів, які своєю участю в сектантській "общині любові" компенсують злигодні власного життя. Це припущення більше не вважають за адекватний підхід до вивчення сект — якщо воно, звісно, бодай колись було таким. Бідність не є визначальним чинником сектантства. Секти ніколи не були звичним явищем у найубогіших країнах або реґіонах Європи та й у межах одного певного суспільства не завжди було так, що секти виникали серед найбідніших прошарків. За визначенням, секти є меншинами, тоді як бідні — принаймні до найнедавніших часів — зазвичай складають безперечно найбільшу частину мешканців. Якщо секти справді виникають серед бідняків, то в найкращому ви-

падку вони можуть охоплювати лише відносно невелику їх частку. Одначе насправді ми подибуємо секти й серед груп середнього класу, існують і такі секти, які успішно поєднують людей із дуже різних соціальних прошарків. І знову ж, різний соціальний склад секти може пояснюватися різними культурними контекстами: те, що є бідною сектою в одному суспільстві або навіть в одному регіоні, може мати зовсім іншим склад населення в іншому контексті. Це засвідчує, скажімо, склад свідків Єгови та адвентистів сьомого дня в різних частинах світу.

У західних країнах нові сектантські рухи, а особливо ті з них, що походять зі Сходу або є варіантом якоїсь східної релігійної традиції, мають одну чітку рису, яка відрізняє їх від більшості усталених сект християнської історії, а саме, вони відкрито звернені до однієї вікової групи — молоді. Йдучи слідом за дисидентською субкультурою гіпі з її гедоністичним способом життя, що відхилявся від норми, ці секти пропонували себе як альтернативи субкультурі гіпі, а особливо тим, хто розчарувався в девіантних і плинних аспектах "гіпівської сцени". Частково ці рухи надали певним елементам гіпівського способу життя деякої безперервності, але в тому, що вони вимагали дисциплінованої відданості, вони радикально відхилялися від нього. У дечому ці рухи приваблювали молодих людей тим, що, нещодавно прийшовши зі Сходу (або вдаючи, що це саме так), вони не були заплямовані зв'язками ані з літніми віковими групами, ані з су-

ворістю й заборонами християнського сектантства. Той факт, що вони по-своєму так само встановлювали певні норми роботи та поведінки, ба навіть вимагали суворої дисципліни, не знищив, а може, навіть і підсилив їхню привабливість. Почасти це могло трапитися тому, що ці рухи вже мали сильний імідж контркультури: дисципліна, яку вони плекали, була частиною шляху до якоїсь вищої істини. Ця дисципліна не нав'язувалася, оскільки вона слугувала ширшій суспільній меті; її в жодному разі не можна було ототожнити з процесами суспільного контролю в межах широкого суспільства. Етичні принципи цих сект не використовувалися, тому що вони проводили підготовку за більш піднесеною концепцією громадянства, зрозумілою як шлях особистого паломництва та прояв солідарності з новою общиною.

Вікові групи як такі є набагато менш надійними групами для сект, аніж соціальні класи; можливо, чимало таких рухів мають клієнтуру, яка належить до певного покоління, яка, дорослішаючи й старіючи, не може вижити як клієнтура. Перестаючи бути "ідеалістичними молодими людьми", прибічники руху годні зрозуміти, що комунний спосіб життя всієї секти або її проводу вже не пасує для них. І навіть там, де їх не залучено до щоденного життя секти, вони з усім тим можуть дійти висновку, що етичні принципи як правила життя, допасовані до певної вікової групи, пізніше виявляються менш дієвими в широкому суспільстві. Комунні секти в жодно-

му разі не можна порівнювати з чернечими орденами минулого, навіть якщо деякі з них іноді всіма силами намагалися впливати на молодь. Такі ордени покладалися на підтримку як Церкви, частиною котрої вони були, так і тих, хто грав світські ролі в широкому суспільстві. Сьогодні нові рухи не мають такої підтримки, до того ж, як правило, вони не розглядають свою власну діяльність як особливо корисну для суспільства в цілому. Справді, багато з них має геть негативну оцінку з боку засобів масової інформації, час від часу вступає в конфлікт із батьками, школою, медичними установами або поліцією. Оскільки ці рухи спрямовують усі свої зусилля на певну вікову групу, деякі з них можуть так і не пристосуватися до необхідності реаґувати на зміни в інтересах та енергії клієнтури, що дорослішає, ба навіть до потреби надавати психологічну підтримку своїм членам або їхнім дітям, щоб ті асимілювалися до руху. Ми ще матимемо нагоду поглянути, чи ці нові рухи зможуть створити моделі соціалізації для культури другого покоління новонавернених або своїх членів.

Теза відносної обділеності

Одним із засадничих питань для соціолога, що вивчає сектантство, є з'ясування причин виникнення й привабливості певних сект у певні моменти часу й у певному культурному середовищі. Процеси навернення людей і спосіб, за допомогою якого це досягається, підтриму-

ється й передається наступним поколінням, є питаннями, що однаковою мірою цікавлять як соціологів, так і керівників самих сект, навіть коли їхній підхід до цих питань засновується на дуже різних позиціях. Соціологи висунули декілька загальних теорій про походження релігійних груп, але цим теоріям у деяких випадках не вистачає переконливості. Релігія нерідко розглядається як компенсація, а теорія відносної обділеності використовувалася деякими соціологами, щоб пояснити походження й розвиток сектантської релігії зокрема. По суті, ця теорія постулює ось що: у рамцях певної суспільності є індивіди, які переживають відчуття відносної обділеності чи вже тому, що вони досягли в житті не так багато, як очікували, чи вже тому, що вони не здобули такого успіху, як члени еталонної групи, з якою вони себе порівнюють. Якщо викласти це саме так, то виявляється, що обділеність є в першу чергу питанням економічних або статусних досягнень. Щоправда, останнім часом учені не виключають можливості, що деякі люди можуть переживати відчуття уломності, наприклад, з огляду на фізичне здоров'я, хоча немає жодного сумніву в тому, що це відчуття має за модель міркування стосовно багатства, прибутку або статусу[18]. Теорія постулює, що люди, котрі тлумачать свої обставини в такий спосіб, обманю-

[18] Див.: Glock Charles Y. *The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups* // Religion and Social Conflict / Ed. by Robert Lee and Martin E. Marty. – New York: Oxford University Press, 1964. – C. 24–36.

ють себе чи то щодо факту обділеності, чи то щодо його причин, або що вони розчаровані, оскільки не здатні вплинути на основні умовини, з якими можна пов'язати відносну обділеність. Якби вони могли подивитися на ці обставини цілком об'єктивно — каже теорія, — вони або прийняли б свою життєву долю такою, якою вона є, або вжили б суто раціональних і практичних заходів, щоб змінити її. Оскільки вони або мають викривлений погляд на факти, або дотримуються геть помилкової думки про наслідки чи причини своїх теперішніх обставин (вони оцінюють ситуацію, порівнюючи її із ситуаціями інших), то, як стверджує дехто, вони звертаються до релігії як до компенсації.

Ця теза є цілком імовірною, і хоча вона не дуже відповідає стандартній претензії релігійних людей, згідно з якою, вони приймають певні вірування лише з огляду на їхню правдивість, — слід пам'ятати, що релігія часом чітко та явно постає як компенсація. Наприклад, християнство звертається до тих, хто страждає або несе настільки важкий тягар, що приймає Спасителя, який обіцяє полегшення та розраду саме таким людям. Проте ця теза схильна перетворювати релігію — зокрема життєосяжну релігійність сект — на залежну змінну; вона припускає, що жодна людина не поділяла б такого світогляду, якби не страждала, не відчувала себе ошуканою або була здатна до належного причиново-наслідкового мислення. Оскільки, за визначенням, секта є релігією

меншості, непосвячені схильні вважати цей тип припущення переконливим, коли йдеться про секти, а не про релігії більшості, та обґрунтованим, коли його звернено до секти, відмінної від тієї, до якої належать вони самі. Відтак, соціологи навряд чи можуть скористатися арґументом такого ґатунку[19].

Утім, це далеко не всі заперечення тези відносної обділеності. Неабиякі складнощі породжує також та обставина, що, як правило, таку обділеність можна окреслити лише як річ ретроспективну. Отже, можна припустити, що людина, котра приєдналася до секти, була позбавлена чогось у минулому; потім аналітик починає відшукувати докази такої обділеності в попередньому досвіді людини. Проте мусить бути зрозуміло, що є чимало людей, які пережили втрати й не приєдналися до релігійних рухів, тоді як інші, можливо, мали почуття втрати (виправдане чи ні), але вирішили свої проблеми інакше. Окрім того, ця теза не може дати пояснення різноманітності релігійних відрухів, хоча в деяких роботах була вчинена спроба встановити зв'язок між типами відносної обділеності (економічного, соціального, фізичного, психічного або етичного) та певними форма-

[19] Про спробу розширити роль обділеності задля пояснення релігійних нахилів серед прибічників несектантських рухів, див. роботу Ч. Ґлока, Б. Б. Рінґера та Е. Р. Беббі: Glock C. Y., Ringer B. B., Babbie E. R. *To Comfort and to Challenge*. – Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1967.

ми сектантства. Утім, навіть за цих відмінностей відносна обділеність залишається надто широкою категорію, аби за її допомогою можна було пояснити сектантство. Рідко можна навести об'єктивні докази пережитого почуття обділеності, особливо тому, що навіть коли на підставі об'єктивних критеріїв і можна показати, що окремим людям чогось бракувало, це ще не є свідченням пережитого почуття обділеності. Як альтернатива, ця теза може стверджувати, що деякі люди суб'єктивно почувалися обділеними, навіть коли можна довести, що об'єктивно було інакше, але отримати докази таких суб'єктивних станів іще складніше. Подальші проблеми виникають у зв'язку з тим, як саме індивід обирає еталонні групи для вимірювання свого почуття обділеності. Труднощі, пов'язані з перевіркою цієї тези, дозволяють розглядати її в найкращому випадку як вірогідну, але непідтверджену гіпотезу, можливо, навіть як таку, що її взагалі несила перевірити. Навіть коли б ми мали різні види доказів, можна було б очікувати, що між пережитим почуттям обділеності та вступом до секти можуть пролягати всілякі проміжні обставини. У тому чи тому стані обділеності люди не наштовхуються автоматично на ту форму сектантського прояву, яка обов'язково відповідає їхнім потребам. У полі релігійної причетності існує чимало щаблів між потребами та їхньою пропозицією. Також не варто навіть припускати, що почуття обділеності є одним однією умовою, порятунок від якої може надати

сектантська відданість[20]. Для своїх прибічників секти виконують ще й інші функції.

Навернення і відданість

Бути членом секти завжди означає бути особливо й сильно їй відданим, і соціолог повинен виявляти цікавість до того, як саме індивіда примушують брати на себе виконання обтяжливих вимог, що їх передбачає вірність певній секті. Щоб повністю зрозуміти процес навернення, слід проаналізувати окремі випадки[21]. Коли брати дуже широко, ми можемо припустити, що для того, щоб індивід став вірним членом секти, треба, аби була виконана ціла низка вимог. По-перше, необхідно, щоб певна секта проводила свою діяльність у певному соціальному середовищі. Індивід має дізнатися про неї та почасти ознайомитися з її діяльністю й ученням. Ясно, що це може відбутися кількома способами: секту здатні порадити аґітатори, родичі або друзі, про неї можна дізнатися

[20] За коротким, але переконливим критичним відгуком щодо тези відносної обділеності звертайтеся до праці Роя Волліса: Wallis Roy. *Salvation and Protest.* – London: Francis Pinter, 1979. – С. 4–6.

[21] Щодо процесу навернення в сектантство див. такі роботи: Gerlach L., Hine V. *People, Power, Change.* – Indianapolis: Bobbs Merrill 1970; Beckford James. *Accounting for Conversion* // British Journal of Sociology. – 1978. – Т. XXIX. – №. 2. – С. 249–262;
Wilson B. R. *Becoming a Sectarian: Motivation and Commitment* // Religious Motivation: Biographical and Sociological Problems for the Church Historian / Ed. by Derek Baker. – Oxford: Blackwell, 1978. – С. 481–506.

з рекламних оголошень або відвідуючи громадські збори. Але щоб відбулося навернення, індивід мусить мати або власний попередній досвід, який робить його тією чи тією мірою прихильним до секти, або сприйняти стиль, обіцянки та перспективи руху, або його повинен притягувати приклад членів секти, або заклик до єдності, або атмосфера, як він її відчуває. Деякотрі з цих елементів можуть бути властиві для секти, інші ж, звичайно, — випадковими або навіть чужими (таким, наприклад, може бути вплив родичів). Деякі з привабливих сторін, притаманних певній секті, можуть бути характерними для цілої низки сектантських рухів; інші натомість — прикметою лише однієї певної групи.

Звісно, мабуть, найліпше просто коротко перерахувати саме ті риси, які є найхарактернішими для сект, хоча порівняльні студії неодмінно виявлять елементи, що відрізняють певні рухи один від одного. З-поміж таких загальних рис слід на початку вказати на ту обставину, що сектанти вважають за правдиве лише власне вчення. Ця риса становить підґрунтя відданості індивіда. Але, окрім цієї очікуваної приміти, можна вказати на сукупний вплив низки інших характерних рис: увага, яку приділяють кожному потенційному членові, прояви піклування й турботи, теплота й підтримка общини, надання значущості, змога проявити себе (або можливість опанувати "мову", за допомогою якої можна себе виразити), причетність до мети, більшої порівняно

з колишньою суспільною діяльністю індивіда, наявність відповідей на певні запитання та чин, що перетворюється на *raison d'être* життя. Іще індивід дістає можливість підвищити свій статус і самоповагу, має нагоду відчути пошану інших до себе; він звикає до певного способу життя, який гостро контрастує з ненормованістю й безформністю життя в широкому суспільстві. Він відмовляється від діяльності, пов'язаної з конкуренцією, і допасовує свої смаки та схильності до смаків та схильностей сектантської групи, одночасно посилюючи їх. Він стає ізольованим від зовнішнього порядку, що його він тепер оцінює по-новому, і чим далі, тим більше суспільні відносини в межах общини перетворюються на соціальний контекст, у якому нові цінності постійно повторюються і зміцнюються. Навернення — це процес ресоціалізації щодо специфічних ідей та цінностей. Новонавернений вивчає мову й спосіб життя, які стають частиною його самого, щойно він приймає нове розуміння своєї власної індивідуальності та спільнот, у яких він бере участь.

Звісно, кожна секта може привнести до такої загальної схеми власні своєрідні цінності, можливо, притягуючи до себе людей певного типу або — що набагато важливіше — формуючи певний тип особистості. Але слід пам'ятати, що секти є на значну міру добровільними рухами, і ті, хто належать до них, як правило, роблять вибір, віддаючися такому особливому способові життя. У сучасному світі вибір поміж певними філософськими

та релігійними напрямками є надзвичайно широким. У розвинутих націях, тобто у вільному світі, секти являють собою, може, найбільше поле серйозної добровільної відданості, яку виказують індивіди. Важливість цих рухів для сучасного суспільства та його розуміння соціологами полягає в тому, що секти культивують серйознішу відданість, аніж будь-які інші добровільні рухи. Вони є більш підкреслено добровільними організаціями, ніж професійні спілки, членство в яких нерідко є обов'язковим. Вони пропонують ширше коло можливостей і більш постійну та більш проникливу вірність, ніж політичні партії. Вони повніше мобілізують енергію, відданість і здібності людей, ніж будь-які інші неоплачувані форми або сфери діяльності. З огляду на всі ці обставини, секти можуть чимало розповісти нам про суспільний лад і ті речі, в яких широке суспільство виявилося б безпорадним, якби не існувало такого ґатунку добровільних спільнот.

V. *Нові релігійні рухи: точки перетину та контрасти*

Занепад і відновлення в релігії

Усі традиційні та усталені релігії мають тенденцію до перетворення своїх упорядкованих механізмів на інститути та до поступового закостеніння своєї діяльності й відносин. Цей процес виникає з огляду на очевидну схильність людей усіх узвичаєних культур узаконювати свої процедури покликанням на минуле. Традиція перетворюється на пробний камінь, ґарантуючи мудрість і безпечність певних механізмів. Ясно, що в суспільстві традиція асоціюється із панівним впливом старших людей, і зазвичай саме літні люди виявляють повагу, а то й пієтет до минулого. Донедавна, якщо й не всі, так більшість людських суспільств, упорядковували свої справи посиланням на минуле, і лише в цьому столітті суспіль-

ство почало зорганізовуватися, посилаючись головним чином на теперішнє й дедалі більше на майбутнє. У традиційних суспільствах воля богів черпалася з минулого, натомість у сучасних суспільствах воля людей проектується на майбуття, тобто має місце те, що ми називаємо економічним і соціальним плануванням.

Закоснінню релігійних учень і практик дуже великою мірою сприяло те, що релігія перебувала в руках фахівців. Релігійні функціонери були, можливо, найпершими спеціалістами із будь-якої сфери життя. Ці духовні особи, які з більшим або меншим успіхом претендували на монополію приступу до надприродного, становили еліту, і з минулого вони зберегли мудрість, в якій суспільство відчувало потребу. Нерідко вони були охоронцями гробниць, хранителями традиційних істин, декотрі з яких зберігалися ними як особливі таємні знання або звичаї. Їхнім завданням було зберігати істину чистою, обороняти священне від профанного, від корумпованих ідей, нечистих людей або скверни. Ці особи, священики та іноді навіть правники, служили людям, надаючи їм розраду шляхом тлумачення оракулів, проведення ритуалів, виступаючи суддями в суперечках, роблячи заяви щодо божественного слова або божественного закону, визначаючи суспільні відносини, міжособистісні та внутрішньогрупові зобов'язання та апелюючи до надприродного на благо людей. Але як частину свого елітарного статусу вони також прагнули розвивати кон-

цепцію релігійної істини, яка нерідко виходила за межі розуміння мирян, а вчення, що вони їх висували, часто були не лише наснажені ерудицією, але також загадковими, темними й важкими для розуміння.

За таких обставин чималою є ймовірність того, що релігійні істини та дії, висунуті колись на благо мирян, тобто всіх людей, можуть занадто відбігати від щоденних умов та досвіду простих людей, перетворюючись на виключну, фахову справу еліт. І ця обставина є саме тією, з огляду на яку традиційна релігія залишилася відкритою викликам і спростуванням, оскільки потреба людини в спасінні та сьогочасній розраді є повсюдною й такою, що виникає знову й знову. Прості люди очікують від священиків розради, напучування, заступництва або виконання ритуальних обрядів. Якщо миряни цього не отримують на сприйнятних для себе умовах і якщо цим діям не вистачає психологічної сили, миряни можуть перестати підтримувати священиків своїми дарами та пожертвами. Оскільки священики живуть за рахунок надлишку, що його забезпечують селяни, рибалки та інші працівники, котрі виробляють певні продукти, існує межа, до якої релігійні еліти можуть іґнорувати вимоги мирян. Проте вироблені священиками релігійні служби часто не можуть задовольнити мирян, а особливо тоді, коли релігійні вчення стають незрозумілими, а умови спасіння — надто віддаленими. Тоді прості люди звертаються до альтернативних джерел розради й шукають інших під-

ходів до надприродного. Відродження магії в багатьох суспільствах є прикладом альтернативного ресурсу, до якого звертаються люди, коли вважають послуги священика недостатніми. Так, у буддизмі тгеравада подибуємо часте звернення до астрологів та знахарів, які пропонують ближчу розраду, ніж віддалена буддистська сотеріологічна схема[1]. У тибетському буддизмі спостерігаємо проникнення магії, отже, крім незрозумілого релігійного дискурсу, у простих людей за джерело розради слугує щось іще[2].

У християнстві все відбувалося дещо інакше, навіть коли місцева магія продовжувала існувати в різних частинах християнського світу аж до відносно недавніх часів. Християнська Церква намагалася знищити всі альтернативні джерела надприродної підтримки. Таким чином, щойно теологи ставали надто зарозумілими й дуже віддаляли спасіння від мирян, прості люди звертали-

[1] Цей феномен добре задокументовано; див., наприклад, роботу Майкла М. Еймса: Ames Michael M. *Magical Animism and Buddhism: A Structural Analysis of the Singhalese Religious System* // Journal of Asian Studies. – 1964. – Т. XXIII. – Червень. – С. 21–52; працю Річарда Ф. Ґомбріча, Gombrich Richard F. *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. – Oxford: Clarendon Press, 1971 та книжку Мелфолда Е. Спайро: Spiro Melford E. *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*. – London: Allen and Unwin, 1971.

[2] Див. працю Роберта Б. Екволла: Ekvall Robert B. *Religious Observances in Tibet: Patterns and Functions*. – Chicago: University of Chicago Press, 1964.

ся не так до магічних обрядів, як до нових релігійних рухів. Ці рухи, тобто — на погляд служителів панівної Церкви — єресі та секти, перетлумачували християнську науку й дуже часто пропонували більш безпосереднє спасіння, ніж його пропонувала Церква. Такі обіцянки іноді були не досить продуманими, особливо в разі всіляких прогностик, коли призначався день другого пришестя Христа, який мав супроводжуватися катастрофою — руйнуванням існуючого суспільного ладу з подальшим виникненням нового й досконалого Царства Божого[3].

Однак ці рухи викликали реформування й самого християнства, коли вихідні принципи, на яких ґрунтувалися усталені процедури, підлягали радикальному пере-

[3] Про рухи, що проповідували тисячолітнє царство Христа, є чимало літератури. Щодо доби Реформації див. працю Джорджа Г. Вільямса: Williams George H. *The Radical Reformation*. – London: Weidenfeld and Nicolson, 1962; щодо XVIII та XIX століть див. студії Дж. Ф. К. Гаррісона [Harrison J. F. C. *The Second Coming: Popular Millenarianism, 1780–1850*. – London: Routledge, 1979], В. Г. Олівера [Oliver W. H. *Prophets and Millennialists: The Uses of Biblical Prophecy in England from the 1790s to the 1840s*. – Auckland N. Z.: Auckland University Press, 1978], Вітні Р. Кросса [Cross Whitney R. The Burned-Over District: The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York State, 1800–1850. – Ithaca; N. Y.: Cornell University Press, 1950], Ернста Р. Сандина [Sandeen Ernest R. *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism*. – Chicago: University of Chicago Press, 1970], Тімоті П. Вебера [Weber Timothy P. *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism 1875–1925*. – New York: Oxford University Press, 1979].

гляду. Нерідко такі рухи призводили до переоцінки того, що складало засаду доктрини, чи вже того, що становило пізніші прикраси та розробки, — те, що прийшло з богонатхнених джерел або що додалося перегодом, можливо, в інтересах священиків як класу або як захисні механізми самої Церкви. Так, протестантизм знищив не лише багато спірних учень та обрядів, які були пов'язані з Дівою Марією й підтвердження яких не можна було знайти у Святому Письмі, але й системи "звільнення" від покарань за гріхи, що його Церква надавала багатим і в такий спосіб заробляла собі гроші. Протестантизм звів нанівець вплив мощів та гробниць, а також усю систему священства разом з вимогою целібату. Подібні рухи-реформації можна віднайти і в історії японського буддизму. Утім, я згадав про ці явища просто задля того, аби показати, що нові релігійні рухи закорінені в попередній добі, і на основі умов їхнього виникнення ми можемо дещо дізнатися про єство таких рухів узагалі.

Те, що нові рухи часто пропонують, є відродженням релігійної культури, яке іноді відбувається шляхом очищення усталеної зашкалублої релігійної системи від нашарувань, а іноді через відновлення того, що затерлося. Спільною рисою нових рухів є наголос на створенні більш чіткої схеми спасіння. Не можна сказати, що всі нові рухи роблять спасіння набагато приступнішим, але чимало рухів робили й роблять саме так. Нові релігійні рухи нерідко обіцяють людям вагомішу духовну мобільність

та кращі перспективи спасіння. Вони схильні скорочувати й спрощувати підготовку священиків, а іноді й зовсім ігнорувати їхні функції. Вони схильні також спрощувати доктрину, підвищувати участь простих людей в обрядах і робити загальновідомими навіть таємні вчення минулого. Ці рухи можуть знаходити виправдання коротким термінам навчання священству, а нерідко заохочують утаємничення мирян у справи, що колись були виключно в компетенції священиків[4].

Якщо загальна тенденція нових релігійних рухів усіх минулих віків була саме такою, можна очікувати, що й нові рухи, які виникають у сучасному суспільстві, будуть позначені тими самими характерними рисами. Адекватна оцінка сучасних нових рухів передбачає вивчення суспільного контексту, в якому ці рухи з'являються. Характерні риси соціальної структури, безсумнівно, впливають на характер нових релігійних

[4] Тенденцію, коли нові рухи зміцнюють роль мирян і сприяють їхній більш стрімкій духовній мобільності, надаючи багатьом людям функцій, які за давніших релігійних традицій належали священикам, причому після коротших і менш складних процесів підготовки, можна спостерігати в дуже різних рухах — від західноафриканських культів, таких, як Тіґарі (див. працю Дж. Б. Крістенсена: Christensen J. B. *The Tigari Cult of West Africa* // Papers of the Michigan Academy of Science, Arts, and Letters. – 1954. – Т. XXXIX. – Ч. IV. – С. 389–398), до деяких рухів у рамцях протестантизму: лютеранство – моравство – методизм – братства. Схожі тенденції можна також спостерігати, наприклад, у Сока Ґаккаї.

рухів, що виникають у ситуації, коли люди опиняються в нових умовах та переживають нові тривоги. Оскільки релігія завжди намагається вгамувати людський неспокій, нові рухи обумовлюються тривогами, що їх люди переживають на момент їхнього виникнення. І новизна цих тривог, і їхня періодичність безпосередньо випливає з мінливого характеру суспільної організації. Отож, ми можемо запитати, що саме відбувається в сучасному суспільстві, що робить традиційні прояви релігії недостатніми, аби задовольнити людські потреби?

Релігійний занепад у сучасному суспільстві

По-перше, маємо визнати, що сьогочасна суспільна організація позбавилася своєї колишньої общинної структури та посутнього провінціалізму[5]. Суспільство — це великомасштабна внутрішньо послідовна система складних інститутів, яка в наш час створюється головним чином у національних державах. Люди більше не перебувають усе своє життя в контексті однієї суспільної групи,

[5] Процес, стисло описаний тут, як засвідчують ранні роботи Фердінанда Тьоніса, Еміля Дюркгайма та Макса Вебера, є центральним питанням соціологічної думки. Про деякі важливі його аспекти, висвітлені модернішими авторами, див., наприклад, такі роботи: Nisbet Robert. *The Quest for Community*. – New York: Oxford University Press, 1953; Ellul Jacques. *The Technological Society*. – New York: Vintage, 1960; Gehlen Arnold. *Urmensh und Spatkultur*. – Bonn, Antheneum, 1956; Gehlen Arnold. *Man in the Age of Technology*. – New York: Columbia University Press, 1980.

в якій вони народилися, живуть, помирають та яка має свідомість своєї власної ідентичності, навіть коли весь її склад змінюється протягом одного тривалого життя. Такі общини включали до себе мертвих так само, як і живих, і мертві продовжували справляти тут свій вплив. У нинішньому столітті завдяки тому, що суспільні справи налагоджено на раціональний лад, завдяки розвитку засобів зв'язку, а особливо засобів масової інформації життя на місцевому рівні більше не плине настільки відокремлено або настільки інтенсивно. Світогляд і діапазон досвіду окремого індивіда незмірно розширено. Чужі ідеї, продукти й організації стають частиною щоденного життя. Індивідові важко побачити себе таким, що стоїть у прямому зв'язку із широким світом, а втім йому також важко думати про себе та про свої завдання, не беручи до уваги факти широкого світу, які повсякчас сиплються на нього. Коли події, що відбуваються у віддалених місцях, впливають на щоденний спосіб життя та на його перебіг, місцеві тлумачення стосунків з надприродним неодмінно зазнають перетворень. Навіть коли на релігії завжди позначаються послідовні зміни, що мали місце в минулому, обставини сучасного суспільства вочевиднюють те, що нові тлумачення надемпіричного повинні брати до уваги розширені горизонти звичайної людини.

Серед специфічних елементів сучасного суспільства, до яких релігійні орієнтації мають пристосовуватися, є наявність нових технічних засобів. Технічні

критерії визначають усе ширше коло суспільної діяльності. Вони впливають на міру й частоту динаміки індивіда у світі, скажімо, як людини, яка щодня користується приміським транспортом, як туриста, котрий щорічно або кожні два роки подорожує до віддалених куточків, службовця, чия робота втягує його до певної ділянки, а потім до гілки бізнесу його компанії, і навіть, на безособових засадах, як телеглядача. Ця динаміка зіштовхує людину з незліченною кількістю незнайомих їй, а отже, анонімних осіб. Інші люди є просто "водіями" або "пішоходами", "службовцями" або "персоналом", "асистентами" або "аґентами" — усі вони окреслюються не як особистості, а як ролі. Нові технічні засоби (телефон, дитяча пляшка для годування) проникають у наші стосунки навіть із тими, кого ми добре знаємо, ба навіть у найінтимніше, коли мати на думці сучасні технічні засоби реґулювання народжуваності. Наслідком нової технічної й раціональної організації є те, що місцеві розбіжності, сімейні особливості чи реґіональні традиції втрачають на силі. Як за наполеонівської доби в Європі було зметене геть різноманіття місцевих стандартів, систем ваги й міри, валют і традиційних засад, щоб дати дорогу новим стандартам, так само нові сучасні технології стирають більш особисті звички, приміти сусідньої околиці, специфічні традиції та неповторні особливості всіх спільнот.

Сучасне суспільство набуло характеру, що значно відрізняється від характеру суспільств, у яких вини-

кали усталені традиційні церкви. Варто згадати бодай найочевидніше, приміром, те, що сьогодні ідеологія підлягає повсюдному обговоренню. Стара модель влади, яка панувала не лише в політиці, але й у всіх суспільних відносинах, чимраз більше втрачає вагу. Засада, згідно з якою кожна окрема людина шляхом власного вибору вирішує, котрим політичним і релігійним організаціям вона надає перевагу, а на певну міру й те, якими є її особистий спосіб життя, інтереси, гобі, як вона використовує своє дозвілля, є узвичаєним ідеалом нашого часу. Очевидно, що в цьому контексті релігія повинна функціонувати інакше, пропонувати зовсім інші послуги й наголошувати на такому характері стосунків до своїх віруючих, який відрізняється від того, що був доречним у традиційних релігійних системах.

Престиж вікового статусу в суспільстві також змістився — від літнього віку до молодого, — процес, який, можливо, набув більш повного розвитку на Заході, порівняно з Японією, але який тією чи тією мірою знаходить свій вияв навіть у країнах традиціоналістської орієнтації. Ця тенденція простежується дуже чітко: тоді як старі люди представляють минуле та його мудрість, молодь репрезентує майбуття та його сплановані перспективи. Зростання впливу молодих у західних суспільствах пов'язується зі зростанням впливу нових технічних засобів, раціональних процедур та зорієнтованості на майбутнє, і це має глибокі наслідки для традиційної культури й

традиційної моральності. Старі правила, за якими жило суспільство, значною мірою встановлювалися задля того, щоб захистити старих людей; вони формувалися у світлі досвіду, що його люди набували впродовж усього життя. Тим часом молодь менше потерпає від відсутності правил, а тому й поважає їх менше. Вона може пробитися в житті за умов суспільного хаосу, отож, надає суспільному ладу набагато меншої ваги. Оскільки молоді люди мають перевагу при оволодінні новими технічними засобами, дехто без належних на те підстав гадає, що вони так само компетентні у сфері міжособистісних стосунків. Престиж молоді, пов'язаний з новими тенденціями розвитку у світі, де високо цінується нова технологія, досить ірраціонально перебігає й у моральну сферу. Через те, що технічна компетентність літніх людей витісняється і заступається, помилково вважають, що їхня моральна мудрість також не має сенсу. Так стара мудрість утрачає вагу, а мораллю зорієнтованого на молодь суспільства є те, що кожен "робить свою власну справу".

Це почуття розкутості та свободи в моральній царині має глибокі суспільні наслідки, і, можливо, тому нові релігійні рухи щонайперше й звертаються до питань особистої відповідальності та намагаються знайти нові засади суспільного порядку[6]. Справді-бо, ми спосте-

[6] Щодо процесу зміни моралі див. працю К. Г. та В. М. Вайтлі: Whiteley C. H., Whiteley W. M. *The Permissive Morality*. – London: Methuen, 1964; про його наслідки в сфері правопорушень див. ро-

рігаємо цікавий вакуум між очевидними свободами, що звільнили людину від старих моральних настанов, передовсім у трудовій сфері, і неволею, що її приносить новий технологічний лад. Звільнивши людей від випадковості давніх, можливо, навіть аномальних місцевих звичаїв, технологія ув'язнила людей у межах нового набору обов'язків і вимог. І ці нові тенета виявляються набагато менш гуманними, ніж імперативи минулого, бо тоді як стара моральність опосередковувалася живими людьми, котрі могли людською турботою та співчуттям пом'якшувати вимоги звичаю, у новій ситуації закон поводиться з безособовою холодністю, нерідко з новою й деспотичною силою, що обумовлено статистичними процедурами, комп'ютерами та іншими жорсткими й здебільшого негуманними засобами управління. Система стає дедалі жорстокішою, а почуттям, моральному обов'язку й міжособистісній турботі надається все менше місця в упорядкуванні наших справ[7].

Дух сучасного суспільства навіч не сприяє підтриманню старих релігійних взірців. На менш абстрактному рівні ми бачимо, як посутньо змінилися умови релігійної діяльності. Дозвольте мені просто перерахувати декілька

боту Патриції Морґан: Morgan Patricia. *Delinquent Fantasies*. – London: Temple Smith, 1978.

[7] Деякі аспекти цієї проблеми розглядаються в книзі Браяна Вілсона: Wilson Bryan R. *The Youth Culture and the Universities*. – London: Faber, 1970.

очевидних прикладів таких змін. По-перше, в усьому сучасному суспільстві спостерігається надзвичайне поширення освіти. Якщо колись освіта значною мірою опікувалася релігійними вченнями й моральною мудрістю, то в наш час вона стає все більше технічною, абстрактною й науковою, і це відбувається навіть із тими гілками навчання, які ми називаємо "гуманістичними науками". Розвиток "соціальних наук" показує, до якої міри старий підхід — підхід з позицій літератури, історії та культурології — заступлено позитивістським, зорієнтованим на статистику технічним підходом сучасної економічної науки та соціології. Наслідками цього є зросле покладання на різноманітні джерела інформації та зневага до традиційного релігійного вчення. І справа не лише в тому, що наукові проєкції нерідко суперечать проєкціям старих релігій: навіть у тих випадках, коли така суперечність відсутня, наука намагається в чіткій об'єктивній формі передати те, що колись виражалося туманною й емоційною релігійною мовою. Наука має престиж, а її формулювання є відкритими до перевірки, і ця готовність науки до емпіричної перевірки надзвичайно зміцнює її авторитет. Таким чином, між наукою й релігією спостерігаються дедалі вагоміша різниця в престижі та все більш непропорційний розподіл ресурсів. Уважається, що наука продукує багатство. Тим часом те, що люди дістають від релігії, набагато важче піддається кількісному

підрахунку. У світі, де обчислення є життєво важливим, традиційна релігія дуже потерпає.

По-друге, світ з багатьох сторін ефективно інтернаціоналізовано. Ідеї перетікають із однієї культури в іншу, а це призводить до виникнення нового релятивізму в людському мисленні. Релігії, які колись претендували на знання істин усесвіту та на їхнє застосування для всього людства, тепер розглядаються як такі, що були значно більшою мірою обумовлені реґіонально й набагато посутніше залежали від певних соціальних структур. Як тільки люди набули певного уявлення про різноманітність людської історії, те, що колись вони вважали абсолютною релігійною істиною, стало розглядатися як відносна істина певних культур. Наслідком цього традиційна релігійна віра похитнулася. Давні релігії не викладалися мовою, допасованою до тогочасних світських реалій, так само вони не були пристосовані до жодних культурних умов, окрім умов суспільств, в яких вони виникли або в які їх поступово було занесено. У минулому великі релігії поширювалися повільно, міґруючи із власного суспільства до інших культур. Мав місце повільний процес культурного розпросторення, коли чужій вірі поступово вдавалося пустити коріння на чужій культурній землі, аж поки ця віра не ставала частиною свого. Сьогодні про чужі релігії знають, але їх знають "абстрактно" як чужі інтелектуальні системи. Ті, хто дізнається про них, майже

ніяк їх не відчувають, а тільки розумом знають про них та про соціальний контекст їхнього виникнення. Релігії сприймаються відносно часу й умов їхнього народження, а не як системи абсолютної правди. Наслідком цього є перетворення абсолютного на відносне, що в певному сенсі послаблює претензії всіх чужих релігій і збуджує сумніви щодо тубільних традицій.

Третьою з-поміж багатьох обставин, котрі стосуються розгляду сучасного контексту, в якому давні релігії намагаються вижити, є те, що релігія явно страждає від майже вибухового розвитку засобів масової інформації. Колись релігійне навчання та богонатхнені перекази були головним матеріалом спілкування. Спілкування було общинним та особистісним, а знання накопичувалися в контексті релігійних уявлень про світ, що не викликали жодних заперечень. Ці уявлення диктували навчителі, які користувалися довірою. Сьогодні інформація з найрізноманітніших предметів ллється безособово. Апетит до інформації зростає, а релевантність завченого або почутого щодо будь-якої засадничої релігійної концепції є чимось таким, про що кожна окрема людина має право судити сама. Більша частина інформації та розваг є світською, і релігійні ідеї відступають на другий план. Навіть спосіб спілкування впливає на релігію. Традиційно релігія передавалася відомими членами общини; її суть, стиль та обставини поширення викликали міжособистісну довіру, моральну відповідальність і турботу. Ніщо

з цього не визнається індустрією масової комунікації, яка майже не несе моральної відповідальності, не опікується людьми ні на особовому, ні на груповому рівні, а її стиль є далеким від центральних питань релігійного спілкування. Тим часом саме засоби масової інформації все більше стають моделлю спілкування: вони створюють стиль, якому не можна кинути виклик. Вони встановлюють форму, яка швидко стає нормою. Діти навчаються їй, імітують її, і важливість особистісного спілкування та морального почуття в цьому процесі втрачається, а це ставить традиційну релігію в невигідну ситуацію.

Оскільки тепер давні релігії функціонують саме в такому соціальному контексті, їх занепад можна легко зрозуміти. Вони ведуть нерівну боротьбу з провідними силами сучасного суспільства, що перетворюють його на середовище, чуже традиційній релігії. До того ж із огляду на цілу низку причин давні релігії не годні легко пристосовуватися до зміни суспільних умов. Ми вже згадували про схильність релігії сакралізувати те, що випадково додалося до її першопочатків, узаконювати інтереси, перетворювати доцільні процедури на питання віри тощо. Тож відокремити несуттєві речі від питань віри є складним завданням для хранителів релігій. Сьогодні можна спостерігати, як Римську католицьку Церкву в її намаганні модернізуватися роздирають конфлікти стосовно того, що є суттєвим, а що є історично змінним. У першу чергу, ця проблема постає тому, що релігія узаконила

свої вчення, обряди й інститути посиланням на минуле, ніби минуле освячує саме по собі. Традиційним релігіям нелегко відмовитися від минулого. Мова минулого, навіть якщо тепер вона вже не в силі багато чого виразити, символи минулого, хай навіть вони втратили резонанс у суспільстві, минулі інститути, навіть коли їхні структури більше не відповідають сучасним потребам, — усе це з огляду на природу легітимації міцно вплетено в стиль і позицію цих релігій; якщо його усунути, це може викликати глибокі руйнівні наслідки для всієї споруди віри[8].

Виникнення нових рухів

Нові релігійні рухи надають людям розраду більш безпосередньо. Вони прорубують собі шлях крізь перепони традиції; вони використовують сучасну мову й символи та мають більшу духовну мобільність. Зокрема, вони можуть застосовувати раціональні методи. Звичайно, між релігією й раціональністю існує напруга, яка пояснюється надемпіричним характером релігійних цілей, а також тим, що для їхнього досягнення вона пропонує випадкові, на суто раціональний погляд, засоби. Окрім того, релігія має справу з особистісною сферою, відаючи людською довірою, общинною доброю волею, товариським почуттям, заохочуючи та поширюючи любов до ін-

[8] Із цієї загальної проблеми, зокрема щодо її впливу на релігійні традиції, див. роботу Девіда Мартіна: Martin David. *The Breaking of the Image.* – Blackwell, 1980.

ших. Раціональні критерії ефективності не є головними принципами її роботи. Як наслідок, щоразу, коли релігії намагаються раціоналізувати свої процедури, виникає певна ніяковість. Проте нові релігії мають нагоду на значну міру пристосувати раціональні способи до своїх власних цілей. Зокрема, вони можуть це зробити відносно діяльності, не пов'язаної з поклонінням (конкуруючи таким чином зі світськими закладами, які також намагаються завоювати клієнтуру). Отже, вони можуть бути раціональними в тому, що стосується збирання коштів, залучення нових членів, поширення свого впливу, організаційної структури та допоміжної діяльності[9]. Вони можуть піти так далеко, що встановлюють реґульовані процедури навіть для таких речей, як приватне поклоніння (згадаймо тут методистів). Проте вони повинні уникати враження, що ефективність стає їхнім єдиним завданням; вони не мусять надто захоплюватися суто інструментальними питаннями, бо це призводить до відхилення цілей від вищої мети руху в бік унутрішніх проблем організації *per se*.

Мені здається, що Сока Ґаккаї ефективно застосовує методи раціонального використання персоналу в процесі залучення нових членів. Парадоксально, але

[9] Про запровадження раціональних методів у нові релігійні рухи див. роботу Браяна Вілсона: Wilson Bryan R. *American Religious Sects in Europe* // Superculture: American Popular Culture and Europe. – London: Elek, 1975.

в сучасному світі завдяки зростанню державних і промислових бюрократичних організаційних структур особистий контакт став цінуватися більше, ніж у традиційному суспільстві, де всі стосунки були особистісними. Стимулюючи своїх членів до особистих контактів та дотримання певної відповідальності перед іншими людьми, яких тільки-но залучають до участі в русі, Сока Ґаккаї дуже добре використовує сучасну потребу, одночасно діючи згідно зі старими японськими культурними моделями. Він прагне використати шанобливість, характерну для японського суспільства, у стосунках між новачками та їхніми напутниками. Свідки Єгови на Заході використовують схожий підхід, наголошуючи на тому, що обов'язком усіх членів руху є залучення неофітів. Вони методично розсилають своїх членів по всіх усюдах, аби людність мала максимальну можливість регулярно дізнаватися про рух. Звісно, на Заході новий рух, подібний до свідків Єгови, не годен викликати продиктоване культурною традицією надто вже сильне почуття поваги до вчителів та напутників, але якесь особливе почуття прихильності між новачками та тими, хто їх навчає, нерідко таки виникає[10].

Те, що нові рухи мають тенденцію до світськості, також є пристосуванням до суспільного духу, який

[10] Про "свідків Єгови" див. працю Джеймса А. Бекфорда: Beckford James A. *The Trumpet of prophecy*. – Oxford: Blackwell, 1975; та часопис *Social Compass*. – 1977. – Т. XXIV. – №. 1 (усе число).

змінився. Традиційні суспільства були суспільствами із широкими системами соціальної стратифікації, а претензії класу або касти священиків на власну вищість являли собою ефективний захисний бастіон релігійної влади. Сучасні суспільства виказують набагато меншу різницю між статусними групами, і така різниця в статусі все дужче залежить від багатства, а особливо — прибутку. Як правило, релігійні рухи не можуть дозволити собі платити дуже високу платню своєму персоналу, який працює повний робочий день, отож, приміром, у Великій Британії, платня, яку отримують священики, в наш час упала до рівня, нижчого від рівня платні тих, хто займається фізичною працею. Таким чином, претензії сучасних релігійних чиновників на високий статус не лише суперечать панівному духові сучасного суспільства, але й у таких країнах, як Британія, не відповідають їхній платіжній спроможності. Нові рухи облишили ці претензії та наймають світський персонал. Зважаючи на сучасний дух, цей жест, що відповідає характерному для нашого часу принципу рівноправ'я, сприяє діяльності нової релігії значно більше, ніж установлення касти священиків.

У цих аспектах нові релігійні рухи пристосовуються до панівного духу сучасного суспільства. Утім, бувши релігійними за своїм єством, ці нові рухи присвячують себе вічному служінню релігії. Пристосовуючися до нових умов, вони повсякчас мають на оці основні функції релігії. Якщо б поглянути на широке коло сучасних

нових рухів на міжнародній арені, можна б окреслити довгу вервечку, на одному кінці якої будуть рухи, котрі якнайповніше переймаються центральними питаннями традиційної релігії, а на другому — ті, що якнайліпше допасовані до сучасних обставин. Серед перших було б чимало фундаменталістських християнських груп, включно з більшістю Ісусових рухів, які розвинулися з гіпівської субкультури в Сполучених Штатах наприкінці 1970-х років[11]. Серед других була б саєнтологія з її бюрократичним типом організаційної структури, сучасною психотерапевтичною практикою, увагою до наукових розвідок та з утвердженням цінностей сучасного світського суспільства[12]. Якщо релігійний рух не в змозі опанувати сучасні методи, він потрапляє в невигідну ситуацію стосовно світських установ, з якими конкурує. З другого боку, надмірна підтримка сучасності будь-яким релігійним рухом ставить під загрозу його власну основну релігійну діяльність. Нові рухи повинні обережно використовувати свої переваги, щонайперше можливість упроваджувати у свою роботу раціональні технологічні

[11] Щодо "руху Ісуса" див. такі праці: Ellwood Robert S., Jr. *One Way: The Jesus Movement and Its Meaning.* – Englewood Cliffs; N. J.: Prentice-Hall, 1973; Petersen D. W., Mauss A. L. *The Cross and the Commune: An Interpretation of the Jesus Movement* // Religion in Sociological Perspective. – Belmont; California: Wadsworth, 1973. – С. 261–279.

[12] Див. книжку Роя Волліса: Wallis Roy. *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology.* – London: Heinemann, 1976.

процедури, оскільки вони можуть утратити свої питомо релігійні функції.

У минулому релігія надавала врочистості суспільним відносинам та життю спільноти. У сучасному світі природні общини майже зовсім зникли: люди більше не мешкають, не навчаються, не працюють, не грають, не одружуються й не помирають в тій самій общині. Проте немає жодного сумніву в тому, що люди прагнуть тих вигід, які надає община, прагнуть оточення, в якому їх знають особисто та в якому вони розділяють відповідальність з іншими. Нові релігійні рухи можуть забезпечити саме таке оточення, що не під силу жодній іншій суспільній установі. В інших видах діяльності, скажімо, у політиці, економіці й навіть відпочинку, переважають особливі інтереси та обмінні відносини. Тільки сім'я поділяє з релігією уявлення про общину як про мету, проте сучасна сім'я зазвичай є надто малою, аби виконувати функції общини. Оскільки релігійна діяльність ґрунтується на трансцендентних засадах, оскільки в основі такої діяльності перебуває співчуття й турбота, оскільки прославлення трансцендентної істини є прославленням общини, в котрій ця істина плекається, — релігійні групи пропонують унутрішні, а також символічні общинні блага.

Нові рухи, навіть якщо за розмахом вони є інтернаціональними та охоплюють величезну кількість людей, діють на місцевому рівні, об'єднуючи місцеві

групи, які у своїй спільній ідентичності перетворюються на живі общини. Навіть коли у своєму трудовому житті люди змушені йти різними шляхами, сильна релігійна відданість притягує їх одне до одного цілою низкою інших життєвих питань, що ними люди, котрі не належать до релігійної групи, займаються окремо або в ізоляції. Так, члени нового руху схильні займати близькі позиції щодо політики, відпочинку, освіти, лікування, сторонніх осіб та зовнішнього суспільства. Їхня релігія може визначати певні загальні настанови щодо таких питань. Однак, важливим є те, що релігія знову бере на себе нагляд за багатьма аспектами життя, забарвлюючи ставлення до них та встановлюючи й зміцнюючи ті ланки, які сполучають людей. Очевидно, у таких общинах можливість надавати взаємну допомогу, виказувати незацікавлену любов, підвищувати відносний статус (який є, зрештою, суспільною повагою), змога досягти якогось авторитету й відповідальності в дусі незацікавленої доброї волі функціонують задля того, щоб дати людям почуття щирої відданості й особистої причетності.

У традиційному суспільному житті, коли община була стандартною суспільною формою, багато цих благ сприймалися як такі, що є притаманними життю від природи. Релігія намагалася підсилити ці блага й надати їм урочистості, але вони виникли на ґрунті структур та умов, характерних для певної доби. У сучасному світі більшість людей не може природно отримувати ці блага.

Особливо це стосується тих, хто мешкає в містах (хоча навіть у сільських місцевостях, які лишилися, відбувається процес урбанізації засобів обслуговування та стосунків, і це підірвало організаційну структуру общини). Сьогодні, якщо ці функції мають виконуватися, їх виконання покладено на релігійні організації, і, можливо, лише нові релігійні рухи можуть його забезпечити. Давнім релігіям не вистачає належної організованості й активності, тож нерідко ті, хто належить до них, навіть якщо це люди побожні, роблять відправи переважно за звичкою, а то й апатично. Саме в нових рухах спостерігається мобілізація активного піклування, підтримується енергійна відданість, що може викликати відродження общини.

Відтак, нові рухи ладні узяти на себе більшу відповідальність, ніж будь-яка релігія в минулому, оскільки вони беруть на себе весь тягар утримання общини. Щоб досягти цього, вони можуть розсудливо використовувати нові методи, наявні в розвинутому суспільстві, і таким чином діяти експресивніше, формувати відданість більш відкриту й, можливо, більш програмову, аніж це було необхідно чи можливо в традиційній релігії. Парадоксально, але нові рухи, незважаючи на те, що вони зазвичай охоплюють меншу частину населення навіть у країнах свого виникнення, стають більш відкритими до людських турбот, ніж давніші релігії тієї самої традиції. Почасти це спричинено тим, що тут панують засади радикального рівноправ'я й демократії, які роблять

спільну участь усіх членів прийнятнішою та бажанішою умовою. Домашні групові збори, Заданкай Сока Ґаккаї, пайова організація мормонів, хоза-система Різшо Косей-кай, вивчення Біблії свідками Єгови є прикладами того, як особисті проблеми можуть подаватися в контексті релігійного вчення та релігійних порад. Такі організації перетворюються на групи підтримки, що їх люди, залучені до нівеляційної системи сучасного суспільства, можуть визнати привабливими й такими, котрі підтримують їхню повсякденну життєву діяльність.

Звернення нових релігій до поколінь

Можливо, саме ця всеосяжна риса деяких нових рухів дозволяє їм ефективно звертатися до всіх вікових груп. Зважаючи на високий рівень відокремленості між поколіннями в сучасному суспільстві, це є видатним досягненням. Вікові групи стають відокремленими частково завдяки темпам суспільних змін і технологічного розвитку, що створює прогалини в переданні культури та спричиняє вакуум у моральному спілкуванні. Сучасна молодь розглядає моральність, тобто будь-яку систему етичних норм, як щось старомодне. Для багатьох молодих людей проблеми будь-якого характеру мають технічне або раціональне розв'язання (навіть коли насправді моральні проблеми не мають таких технічних рішень). Давніші релігії, моральні та суспільні системи, які підтримуються ними, а також засадничі постулати їхнього

думання та діяльності, сприймаються молоддю як такі, що мало стосуються потреб сучасного щоденного життя. Саме нові релігії, а особливо ті з них, які розвиваються з існуючої тубільної традиції, поєднують у собі можливість збереження елементів, що є знайомі та добре зрозумілі з минулого, й таку манеру презентування та спосіб організації, котрі ефективно перетворюють культурну спадщину на живий складник нашого часу. Старі люди відшукують для себе знайомі ідеї, а молоді — питання, зрозумілі в сучасному світі. У межах певного суспільства нові рухи, які беруть початок з давнішої традиції, можуть поєднувати в собі різні джерела віровчення, ніби пускаючи нові паростки з того давнього коріння, яке тепер почасти згнило та струхлявіло. Ці нові рухи пристосовують до сучасності релігійну істину, започатковану в минулій історичній культурі. Показовими прикладами цього є методисти кінця XVIII – початку XIX століття в Англії, а також деякі сучасні нові релігії в Японії.

Звичайно, із цією моделлю пристосування пов'язані певні проблеми. Оскільки рух пристосовується до сучасних форм, старі та консервативно налаштовані люди можуть дивитися на нього як на небезпечне джерело новаторства, тоді як з огляду на його давнє коріння інші, а надто — молоді люди, можуть розглядати його як прояв консерватизму, ба й реакції. Такі ставлення мають навіть часовий вимір: нові рухи, які шокують консервативних старих людей своєю радикальністю

й здаються їм такими, що своїми інноваціями та пропонованими поступками зраджують минуле, через двадцять, тридцять або сорок років можуть виявитися консервативними, ставши сховищем минулої традиції — традиції або її елементів, збережених ними самими[13]. Можливо, деякі з найдавніших серед сучасних нових релігій Японії виказують саме таку розвоєву схему. Звісно, рух не може дозволити собі бути надто чутливим до цих типів реакції зовнішнього світу, і сама різноманітність суджень може вказувати на те, що знайдено *via media*, щонайменше на короткий проміжок часу. Мусить бути зрозумілим також те, що в сучасному суспільстві будь-який релігійний рух неодмінно править за джерело суперечок.

Зважаючи на посилення розбіжностей у суспільному досвіді старих і молодих людей у сучасному суспільстві, було б дивно, якби всі модерні нові релігійні рухи мали спроможність звертати свій заклик до всіх вікових груп. Оскільки сучасна сім'я зменшилася в розмірах та є не такою міцною, як раніше, припущення, що сім'ю зміцнює належність до однієї релігії, принаймні на Заході, утратило свою силу. У переважно світських культурах більшість сімей підтримують лише формальну та поверхову відданість релігії. Відтак, релігійному розмаїттю

[13] Саме це трапилося, наприклад, з мескальською релігією серед північноамериканських індіанців; див. виклад питання в книзі Браяна Вілсона: Wilson Bryan R. *Magic and the Millennium.* – London: Heinemann, 1973. – С. 435 і далі.

легше проникнути в сім'ю, передусім уздовж тих меж, що поділяють покоління. Багато нових рухів, які діють на Заході, являють собою імпортовану культуру: вони пропонують перебудувати традиційну мудрість певного суспільства на нових культурних засадах. Оскільки ці рухи мало чим завдячують тубільній традиції, вірогідність того, що вони матимуть відгук у старих людей, є мізерною. І навпаки, оскільки вони подають невідому, можливо, у чомусь загадкову й у будь-якому разі екзотичну мудрість іншої культури, вони принаджують до себе молодь. Найчіткіше цей процес простежується тоді, коли культура, з якої ці рухи беруть свій початок, не зазнала того сучасного технологічного розвитку, що його відчули на собі західні нації та Японія. Саме це й надає таким релігіям видимість того, що вони стоять ближче до якогось таємного стародавнього джерела істини, не замуленого втручанням людини в природу, кричущим матеріалізмом і гедонізмом розвинутого суспільства або корумпованою політикою, воєнними діями та одержимістю владою.

На Заході членами багатьох цих рухів, як-от Місія божественного світла, рух свідомості Крішни, Здорова, щаслива, священна організація, Йогі Бхаян та Церква об'єднання, є переважно молоді люди[14]. Це рухи, які

[14] Щодо Місії божественного світла див. роботу Джеймса В. Давнтона: *Downton James V., Jr. Sacred Journeys: The Conversion of Young Americans to Divine Light Mission.* – New York: Columbia University Press, 1979; щодо свідомості Крішни див. працю Дж. Стілсона →

(за винятком Церкви об'єднання, котра стверджує, що є християнською організацією) дуже обмаль, а то й зовсім не спираються на місцеві традиції й майже не звертаються до літніх і середніх за віком людей. Релігійні рухи, які знаходять своїх прибічників переважно серед одного покоління, як правило, мають своєрідний стиль та особливі проблеми. Узагалі, у громадськості склалося неґативне враження про всі ці рухи, що можна частково пов'язати з тим соціальним середовищем, яке ці рухи культивувало. Як правило, літні люди підозріло ставилися до молодіжних рухів, а сучасні рухи стали продовженням періоду молодіжного бунту, котрий стривожив пресу та громадськість в усьому західному світі. Виникла своєрідна молодіжна культура, й особливі антисоціальні та аґресивні стилі набули поширення серед молодого покоління. Контркультуру, що за своїм стилем і за своїми проблемами спочатку була світською, наприкінці 1960-х років деякі молоді люди узаконили прийнявши релігійний спосіб життя та релігійну риторику. Саме

Джуди: Judah J. Stillson. *Hare Krishna and the Counterculture*. – New York: Wiley, 1974; щодо Здорової, щасливої, священної організації див. роботу Алана Товбі: Tobey Alan. *The Summer Solstice of the Healthy-Happy-Holy Organization* // The New Religious Consciousness. – Berkeley: University of California Press, 1976. – С. 5–30; щодо Церкви об'єднання див. роботу Ейлін Баркер: Barker Eileen. *Who'd be a Moonie?* // The Social Impact of the New Religious Movements. – New York: The Rose of Sharon Press, 1981.

серед дисидентської молодіжної культури і рух Ісуса, і організація свідомості Крішни шукали своїх нових членів, перший — поступово полегшуючи повернення молоді, що збилася на манівці, до звичайного суспільства, другий — претендуючи увічнити екстаз, викликаний контркультурою. Для багатьох літніх людей нові рухи були від початку заплямовані контркультурними ідеями й слідами культури гіпі та молодіжного бунту. Маючи прибічників, що були молоді та сповнені ентузіазму, а отже, могли найкраще спілкуватися з представниками свого покоління, ці нові рухи спрямували свої зусилля на залучення клієнтури, яка все частіше належала до одного вікового прошарку. Неґативний імідж, що його ці групи створили для себе серед загальної громадськості, ще більше погіршився, коли батьки побачили, що їхні діти стали неофітами релігій, мета яких була їм незрозумілою й геть чужою за стилем. Деякі батьки обурювалися, коли їхні діти ставали гіпі, але як гіпі, їхні діти щонайменше жили, відкрито демонструючи свій власний вибір, коли ж їхні діти приєднувалися до релігійних рухів, чимало батьків уважали, що їхніх дітей було викрадено або "піддано ідеологічній обробці", щоб вони повірили в ці дивні примусові ідеології. Тоді як життя гіпі було розпусним і дочасним, нові релігії були жорсткими в питаннях контролю й постійними у своїх вимогах. Оскільки вони розглядалися як постійні організації, що мали своїх лідерів, свою політику, методи навернення у свою віру та спо-

соби збирання грошей, вони являли собою більш легкі мішені для обурення старшого покоління. Їх можна було засуджувати як лиховісні та хижацькі. Тоді як гіпі, ставлення до яких було несхвальним, були просто індивідуумами, котрі прийняли певний спосіб життя, нові релігії можна було атакувати, бо вони являли собою організації, що їх можна було розпізнати. Тих молодих людей, котрі вирішили вступити до них, часом трактували як "жертв" маніпуляцій "організаторів". Якусь частину ворожості до цих рухів можна пояснити саме тим, що вони використовували та посилювали розколи, які існували в суспільстві між поколіннями.

Місцеве відродження на Заході

На відміну від тієї ворожості, що її викликали нові релігії, занесені зі Сходу, які з огляду на різноманітність і швидкі темпи поширення являють собою феномен зовсім нового ґатунку, нові тенденції розвитку в межах тубільних християнських традицій Заходу привертали менше уваги. Навзагал, за багато десятиліть християнські церкви виробили всього дрібку інновацій. Хіба що вони облишили старі форми літургії та почали замість них улаштовувати виступи, які імітують ефемерні форми індустрії розваг світського західного суспільства. Численні рухи, відомі під назвою "рух Ісуса", виникли серед колишніх гіпі, і після відносно короткого періоду екстраваґантної надмірної емоційності досить швидко

повернули своїх послідовників у загальне річище євангельського протестантизму. Із самого початку крайнощі цих рухів засуджувалися. Одначе, за винятком того, що вони переймали сучасні стилі та експериментували з общинною організаційною структурою, "люди Ісуса" не виходили за рамці того, що можна назвати традицією відродження американської євангельської Церкви. Лише одне або два відгалуження, найпомітнішим з яких були "Божі діти", виказували здатність до подальшого розвитку поза існуючими традиціями місцевої релігії[15]. Іншою, а що найважливіше, творчою тенденцією розвитку в сучасному християнстві був дещо аморфний рух, відомий під назвою "Харизматичне відновлення".

Харизматичне відновлення являє собою переутвердження дієвості того, що відоме під дарами П'ятидесятниці, головним з яких є здатність "розмовляти невідомими мовами", тобто здібність промовляти незрозумілі фрази в екстатичні моменти молитви, що тлумачиться як натхнення Святого Духа. Цей елемент у християнстві впродовж століть засуджувався церквами щоразу, як тільки він з'являвся в сповнених ентузіазму рухах-відродженнях. Офіційно вважалося, що християн позбавлено таких дарів. Упродовж тривалого часу практику розмовляти невідомими мовами пов'язували з єрессю, але у XX сто-

[15] Щодо Божих дітей див. роботу Роя Волліса: Wallis Roy. *Observations on the Children of God* // Sociological Review. – 1976. – Т. 24. – №. 4. – С. 807–829.

літті з традиції п'ятидесятництва взяло початок декілька сектантських рухів. Якщо вони й не визнавалися за єретичні, то принаймні їх зневажали[16]. Неофіційний стиль, випадкові процедури, відмова від упорядкованої літургії, а також неканонічні посвячення в духовний сан не схвалювалися ортодоксальними християнами. Однак з кінця 1950-х років ті самі прояви "сили Духа" відбулися в межах католицької, англіканської, пресвітеріанської та інших великих конфесій. І хоча нові харизматики не відокремилися, щоб утворити чітку організацію, часте застосування ними своїх духовних здібностей призвело до формування нового стилю поклоніння в межах церков, навіть якщо церковники цього й не схвалювали[17].

Цей рух великою мірою завдячує панівному духові західних суспільств. Хоча його члени й далі належать до ортодоксальних церков, харизматики збираються в невеликі неформальні молитовні групи, в яких визначальним є дух демократії й рівноправ'я. Усі мають рівну можливість брати участь у роботі групи й робити свій унесок до неї. Принаймні, на таких зібраннях форма-

[16] Щодо п'ятидесятництва див. працю К. Б. Каттена: Cutten C. B. *Speaking with Tongues Historically and Psychologically Considered.* – New Haven: Yale University Press, 1927; і книжку Волтера Дж. Голленвеґера: Hollenweger Walter J. *The Pentecostals.* – London: SCM Press, 1972.

[17] Стосовно Харизматичного відновлення див. книгу Річарда Кебедо: Quebedeux Richard. *The New Charismatics.* – New York: Doubleday, 1976.

лізм, церемоніальність та врочистість церковних служб залишаються осторонь. Наголоси, які робляться, схожі тут на ті, що все більше превалюють у світській культурі. Зокрема, тут панує неофіційний стиль, іноді навіть веселощі. Імпліцитно в самій ідеї, згідно з якою Бог говорить безпосередньо до й через кожного окремого віруючого, закладена сильна антикультурна та антиавторитарна спрямованість. Спонтанність є паролем, а з ним приходить відданість безпосередності та екстазу. По суті, емоційний досвід розглядається як ґарантія достовірності. Інтелектуальні традиції християнства та весь механізм формулювання й передачі доктрини відсуваються вбік заради набуття прямого досвіду. Усі ці характерні риси були надзвичайно властиві молодіжній культурі 1960-х років, а найбільше — провідним течіям антикультурних та антивладних рухів. Харизматики не складаються виключно з молодих людей або навіть тих, хто свідомо пропаґує контркультурні цінності, проте цей новий рух, який на значну міру складається з віруючих, належних до середнього класу, а також священиків і черниць, можливо, мало усвідомлюючи наслідки, що їх можуть мати підтримувані ним настанови, виявляє дисидентський та неспокійний дух і відмову від формальних процедур, гідності, порядку та інтелектуальної відданості, які впродовж останніх двох десятиліть так посутньо характеризували світське суспільство Заходу. Більш серйозні наслідки може мати настанова цього руху, згідно з кот-

рою релігійне поклоніння може відбуватися настільки ж ефективно, а то навіть ефективніше й "достеменніше" без участі професійних священиків, оскільки Бог, як гадають харизматики, говорить безпосередньо до людей і через них. Навіть якщо харизматики зазвичай навряд чи повністю усвідомлюють антиструктурні наслідки свого руху, його вплив і на церковну організацію та її діяльність, і на широке суспільство від цього не меншає.

Різноманітність стилів та функцій

Залишаючись у межах існуючих церковних спільнот і залучаючи прибічників з усіх вікових груп, харизматики значно відрізняються від більшості нових рухів, що виникли в західному світі. Вони є прикладом фраґментації традиційної релігії зсередини, так само як успіх рухів, імпортованих з інших суспільств, ілюструє руйнування традиційної релігії ззовні. До того ж цей феномен не обмежується ні західним світом, ні навіть розвинутими націями. У третьому світі, у Південній Африці, Кенії, Латинській Америці та країнах Карибського басейну, також відбувся подібний процес фраґментації релігійної традиції, і навіть ісламські суспільства не залишилися повністю невразливими до нього[18]. Сьогодні

[18] Щодо нових рухів у третьому світі та їхніх соціальних наслідків див. книжку Браяна Р. Вілсона: Wilson Bryan R. *Magic and the Millennium: Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples*. – London: Heinemann, 1973.

в більшості цих країн співіснує набагато більше нових релігій, ніж у будь-який попередній період історії, і ці рухи виявляють дуже розбіжні орієнтації, навіть коли вони поділяють певні головні функції, які виконують для своїх прибічників. Їх поєднує також те, що всі вони претендують на надання особливого та привілейованого доступу до надприродного. Проте слід указати й на чіткі розбіжності не лише між окремими рухами, але й між їхніми загальними типами, що виявляються в якомусь одному суспільстві, скажімо, в Японії, і тими, які існують в іншому, приміром, у Сполучених Штатах.

Ми вже відзначали, що на Заході чимало цих рухів, найперше більшість тих, котрі набули найшвидшого розвитку та усталилися як організаційно самостійні чіткі одиниці й мають екзотичне походження, спрямовані до молоді. Узагалі, ці рухи вимагають дуже сильної, ба навіть аскетичної відданості від тих, хто до них приєднується, особливо на ранніх стадіях свого розвитку. На цьому етапі, пропагуючи високі ідеали, проголошуючи сміливі заяви та нереалістичні плани, чому сприяє стрімкий розвиток, ці рухи висувають до своїх прибічників жорсткі, в деяких випадках виключні вимоги, коли їхні члени змушені обірвати всі свої колишні зв'язки, а часом і віддатися общинному способові життя. Таку жорсткість важко підтримувати, а оскільки чимало цих рухів, зорганізованих на общинній основі, залежать від широкого суспільства в економічних питаннях (кошти надходять

за рахунок пожертв, продажу виробів, праці в широкому світі або допомоги безробітному), іноді також у питаннях соціальної та моральної допомоги, вони, зрештою, змушені визнати переваги диференційованої відданості серед їхніх прибічників. Відтак, вони переймають дещо послаблену модель вимог до своїх прихильників. Цей процес знайомий нам з історії ранніх сект, себто з нових релігійних рухів давніших часів. Так, навіть у таких сектах, як свідки Єгови, які в багатьох планах дуже відрізняються від нових рухів, що їх ми тут розглядаємо (свідомість Крішни, Місія божественного світла, Церква об'єднання тощо), диференційована відданість належно усталилася. Літній свідок Єгови не може бути "видавцем", що вербує прибічників, ходячи від дверей до дверей, а отже, він звільняється від того, що для інших є стандартною вимогою їхнього членства. Є також "піонери", котрі часто працюють неповний робочий день, щоб витрачати більше часу на таке вербування, і є "спеціальні піонери", котрі за дуже маленькі гроші присвячують увесь свій час місіонерській, організаційній, видавничій або іншій роботі на користь руху. Якщо такі моделі існують серед давніх сект, які мають багатий досвід, можна очікувати, що новіші рухи, коли вони хочуть вижити, можуть також дотримуватися тих стратегій. І це таки справджується у випадку з екзотичними рухами на взір Місії божественного світла та Церкви об'єднання, або радикальних християнських груп, як-от Божі діти чи Церква саєнтології.

Початкова настанова однакової повної відданості членів відступає перед гострою потребою існувати впродовж тривалого часу.

Незважаючи на компроміс, який криється в прийнятті диференційованої відданості серед своїх членів, декілька нових рухів Заходу сформували особливу аскетичну етику. У цьому вони виявляють трохи несподівану схожість із тубільною євангельською традицією в християнстві, у рамцях якої виникло чимало нових релігійних рухів двох попередніх століть. Проте між давньою євангельською християнською традицією аскетизму та традицією аскетизму нових рухів існують значні розбіжності. У межах євангельських християнських рухів завжди робився сильний наголос на особистій потребі індивіда прагнути спасіння, що мало підтверджуватися моральною поведінкою цього індивіда, яка правила також за приклад іншим та була внеском у суспільне благополуччя. Євангелісти намагалися нав'язати свої стандарти моральності всьому суспільству, і відданий євангеліст сприймав як команду, що стосувалася його особистої моральної поведінки, наказ "нехай твоє світло сяє серед людей". Унаслідок цього відбувалося поширення високих моральних стандартів. Тим часом у нових рухах вимога моральної суворості та аскетизму, бувши важливою для індивіда, служить головним чином руху, а не широкому суспільству, до якого рух є байдужим, ба навіть воро-

жим[19]. Дисципліна є моделлю самоконтролю, яка надає групі цілісності, особливо необхідної тоді, коли рух підтримує общинний лад.

На Заході нові релігії залишаються, як правило, байдужими до широкого суспільства, вони не намагаються ані впливати на його моральні стандарти, ані втручатися в громадську політику. У цьому сенсі вони відрізняються від набагато більших та успішніших нових релігій Японії. Новим рухам було майже нічого сказати з таких питань, як екологія, раси, статева дискримінація, озброєння та ядерна енергія, соціальне забезпечення, відповідальність виробників за свою продукцію. Усе це є предмети, стосовно яких нові релігії в Японії обстоюють власні позиції. Під цим оглядом нові рухи Заходу дуже нагадують євангельські рухи та перебувають в опозиції до тенденцій розвитку світського суспільства, коли засоби масової інформації, індустрія розваг, реклама, а коли це вигідно, і великий бізнес сприяють поширенню поблажливих моральних настанов. На Заході, де світська мораль виявляє незначний інтерес до особистої поведінки, все частіше чути голоси деяких груп, які намагаються перетворити згадані вище громадські питання на більшою мірою моральні або політико-моральні. Проте ці групи не є новими релігіями.

[19] Виклад цього питання подибуємо в книжці Браяна Р. Вілсона: Wilson Bryan R. *Contemporary Transformations of Religion.* – Oxford: Oxford University Press, 1976.

Натомість, у Японії нові рухи дуже добре усвідомили небезпеку сучасних політичних курсів і перетворили питання миру та екології на центральні питання громадської й політичної моралі. Позиція нових релігій Японії може критися в особливих культурних і структурних рисах японського суспільства, і оскільки там лише декілька інших великих добровільних об'єднань мають незалежний голос, саме новим релігійним рухам і судилося заповнити цей вакуум. На Заході нові імпортовані віри здебільшого переймалися індивідуальними проблемами своїх прибічників, обіцяючи їм особисті вигоди, тимчасом як різноманітні християнські групи продовжували підтримувати свою, тепер уже традиційну, аполітичну позицію щодо громадських питань. Можливо, в Японії питання особистої моральності підтримуються іншими, не конче релігійними джерелами. У культурі, набагато однорідніші, ніж культура будь-якої західної нації, моральна поведінка сама сягає вищого загального стандарту, не вимагаючи підсилених релігією моральних настанов. Проблеми японського суспільства, відбиваючи, либонь, драматичний вплив останньої війни та досвід ядерної війни, набагато більш експліцитно пов'язані з певними течіями національної та міжнародної політики. Якщо ці питання мають широкий суспільний резонанс, то зрозуміло, що нові релігії Японії намагаються їх вирішити.

Таким чином, нові релігії Японії взяли на себе соціальні функції, що залишаються поза увагою різнома-

нітних нових сект, які процвітають серед молоді на Заході[20]. Ці великі нові організації в японському суспільстві перебрали на себе роль, яку можна назвати роллю "структур-посередників", що виконують свою роботу задля великих груп населення в тому суспільному просторі, що існує між окремими індивідуумами та вищою державною владою. За умов стрімкої урбанізації, індустріалізації та технологізації індивідууми на значну міру втратили захист широкої сімейної групи та місцевої общини. Опинившись у мегаполісах, вони стали більш ізольованими й анонімними. У вакуумі, що залишили по собі старі місцеві, окружні, сусідські та регіональні спільноти, які існували за тих часів, коли суспільство було зорганізоване на традиційніших та більш рустикальних засадах, з'явилося місце для нових організацій, в межах котрих індивідууми могли б набути почуття причетності й знову відчути на собі переваги общини — цього разу общини однодумців, а не общини клану або сусідської групи[21]. Оскільки ці організації діють завдяки міжособистісним зв'язкам, вони плекають особливе почуття моральної єдності, підтримуючи

[20] Загальний розгляд цього питання див. у Фуджіо Ікадо: Ikado Fujio. *The Religious Background of Japanese Culture.* – Tokyo: Association for International Education in Japan, 1973.

[21] Загальні умови дуже добре описано в деяких роботах останнього часу; див., наприклад: Morioka Kiyomi. *Religion in Changing Japanese Society.* – Tokyo: University of Tokyo Press, 1975; Smith Robert J. *Ancestor Worship in Contemporary Japan.* – Stanford, California: Stanford University Press, 1974.

високі рівні відданості, яка в минулому була відома людям зі старих родинних стосунків. Ці організації перетворюються на безпосередні об'єднання, що підтримують моральний консенсус так, як прогнозував Дюркгайм, говорячи про поновлення організацій-ґільдій[22]. Але вони роблять більше, ніж Дюркгайм собі уявляв: поновлені ґільдії, зрештою, прив'язалися б до матеріальних інтересів та економічних проблем. Для того, щоб у сучасній державі виникли ефективні нові організації, вони мусили вимагати відданості на вищому щаблі консенсусу щодо цінностей, ніж те було б можливо лише за умови спільних економічних інтересів. Єдиним засобом, покладаючись на який можна мобілізувати людей, аби ті виявляли та поширювали такі високі цінності, є, звісно, релігія. Саме за її допомогою можна викликати незацікавлену добру волю, визнавши почуття альтруїзму, моральної відданості та моральної турботи за експліцитну мету й побічний наслідок настанови ширшого ґатунку.

Це завдання виявляється таким, що в наш час було б поза компетенцією традиційної релігійної організації Японії. Якби такі організації діяли, вони мали б бути саме релігійними організаціями нового типу, пристосованими до сучасного світу. Основа таких рухів, якщо б вони мусили відродити моральне, громадське

[22] Це питання розглядається в книзі Еміля Дюркгайма *Professional Ethics and Civic Morals* [London: Routledge, 1957].

та суспільне життя, не могла бути ані виразно політичною, ані економічною; бракувало також соціального підґрунтя для виникнення об'єднань, що ставили б перед собою такі широкі цілі й завдання, які вибігали б за межі питань одностайності та орієнтації рухів на цінності, зумовлені суто релігійним *raison d'être*. Економічне благополуччя та політико-моральні питання стали, хоча й важливими, однак побічними продуктами прихованих соціальних функцій нових релігій Японії. Бувши установами, що наполегливо опікувалися широким спектром гуманістичних питань, ці нові рухи заповнили соціальний вакуум у суспільстві, що стрімко розвивалося та в якому традиційні форми зв'язків застарівали або були приречені на зникнення.

Японський випадок з його надзвичайно осяжними, успішними та справді могутніми новими релігіями помітно відрізняється від західного, де нові рухи є порівняно невеликими й периферійними стосовно широкого суспільства. Японські нові релігії використовують тубільні традиції й звертаються до широкого кола громадськості, подібно до історичних релігійних рухів християнства XIX століття. Сучасні нові рухи Заходу віддзеркалюють широкий плюралізм західних країн, що повсякчас зростає. Оскільки деякі з них поширюють філософії та ідеології, які є геть чужими для суспільств, у яких вони ведуть свою діяльність, ці нові рухи на певну міру посилюють почуття культурної розмаїтості. Вони репрезентують особливий

бік сучасної спромоги робити в щоденному житті вільний вибір щодо таких питань, як, приміром, використання особистого вільного часу, на відміну від обмежень традиційної культури. Проте така свобода призводить до поступової втрати культурної переємності, і той факт, що існує можливість вибору в таких питаннях, як релігія та дозвілля, указує на байдужість, із якою сучасне суспільство дивиться навіть на найвищі цінності.

Якщо наше дослідження нових релігій не породжує єдиної теорії, за допомогою якої на підставі певного набору теоретичних постулатів можна б пояснити всі такі явища, хоч би де вони виникали, нам не слід впадати у відчай. Припускати, що порівняльний аналіз неодмінно мусить призводити до створення єдиної теорії та універсально чинних формулювань, — це необґрунтована соціологічна упередженість. Такий висновок можна зробити тільки тоді, коли зрезиґнувати з важливості емпіричних доказів та історичної різноманітності суспільств і їхніх культур та якщо віднести до певних категорій по суті різні явища на підставі дуже абстрактних сумарних постулатів, які своєю абстрактністю затемнюють суспільну діяльність настільки, наскільки її насвітлюють. Нові релігії всього світу, безсумнівно, мають деякі спільні риси та функції, але вони також виявляють численні відмінності, і ролі, що їх вони відіграють у різних суспільствах, відрізняються настільки, наскільки ці суспільства відрізняються одне від одного.

VI. *Секуляризація та її негативні наслідки*

Окреслення тези

Для соціологів секуляризація — це слово, що є однаковою мірою як поняттям, так і просто дескриптивним терміном. Фраза *теорія секуляризації* означає набір пропозицій, нерідко вільно викладених, які складають єство теорії стосовно процесів соціальних змін, що відбуваються впродовж невизначеного історичного періоду. Очевидно, що деталі таких процесів можна викласти з різною мірою докладності та стосовно різних історичних епох. Узагалі, я займаюся недавнім минулим розвинутого західного суспільства, але сама теза має підтекстом процеси, коли суспільство "стає більш світським", тобто процеси, які простягаються назад у часі, відбиваючи тривалий перебіг людської історії, і які протікали періодично з різ-

ним засягом дії та з різною швидкістю. Сьогодні навряд чи варто говорити, що, описуючи такий процес, соціолог не схвалює, ні тим паче пропагує або заохочує секуляризацію. Запропонувати доповідь на тему секуляризації як спробу пояснення того, що відбувається в суспільстві, аж ніяк не означає бути атеїстом або схвалювати атеїзм; це означає лише підтвердити доказами й висвітлити соціальні зміни, а також поєднати докази в загальну модель, спроможну пояснити кожен окремий випадок.

Секуляризація — це не тільки зміна, що відбувається в суспільстві, то є також зміна суспільства в його основній організації. Це один із декількох супутніх процесів фундаментальної соціальної зміни, навіть якщо він відбувається різними способами і в різних контекстах. Деякі секуляризаційні зміни були умисними й свідомими, як у випадку з позбавленням релігійних установ влади або відчуженням церковної власності, для опису яких термін від початку й використовувався. Інші, на взір поступового скорочення покликань на надприродне в щоденному житті, сталися за дуже незначної свідомої стимуляції (тут я відкинув би вплив атеїстів і гуманістів, а також тих, хто за своєю ідеологією сприяв формуванню світського суспільства, як такий, що в найліпшому разі мав дуже обмежені наслідки для процесу секуляризації).

Секуляризація пов'язана з послабленням соціальної значущості релігії. Вона охоплює такі процеси, як конфіскація органами політичної влади власності

й майна релігійних установ, перехід від релігійного до світського контролю за різноманітними видами діяльності, зменшення часу, енергії та ресурсів, що їх люди витрачають на з'ясування надемпіричних питань, занепад релігійних інститутів, витіснення релігійних настанов у питаннях поведінки вимогами, які відповідають суто технічним критеріям, поступове заступлення релігійної свідомості (яка простягається від заклинань, обрядів, проклять або молитов до богонатхнених етичних питань) орієнтацією на емпіричне, раціональне й інструментальне, відмова від містичних, поетичних та художніх тлумачень природи й суспільства на користь достотних фактичних описів, а з нею — строге відмежування оціночних та емотивних нахилів від коґнітивних та позитивістських орієнтацій.

Ці явища нерідко є каузально пов'язаними, і все ж вони протікають по-різному та з різною швидкістю. Якою саме або в якій послідовності вони відбуваються — це емпіричне питання для кожного окремого випадку, і воно не може бути з'ясоване *a priori*. Складність суспільного життя вимагає, щоб до уваги бралися численні конкретні чинники та складна сув'язь причин, але неможливість будь-коли чітко викласти кожен каузальний вплив у належній послідовності не повинна бути приводом для відмови від нашої концепції широких соціальних процесів, посиланням на які досягається принаймні ймовірне розуміння дійсності. Заради ясності

дозвольте мені звернутися до визначення секуляризації, яке я вперше використав декілька років тому й змінювати яке не вважаю за потрібне. Дозвольте мені сказати, що під терміном *секуляризація* я маю на увазі процес, коли релігійні інститути, дії та свідомість утрачають свою соціальну вагу[1]. Дещо це визначення *не* охоплює, а саме, те, що всі люди набувають секуляризованої свідомості. Це не означає, що більшість індивідуумів утрачають будь-який інтерес до релігії, хай навіть це може бути саме так. Це означає лише те, що релігія перестає бути важливою в роботі суспільної системи. Якщо так, то це звільняє багатьох індивідуумів від релігійних зобов'язань і умовностей, що їх вони в іншому разі визнавали за необхідне підтримувати: утрата релігією соціальної значущості призводить до виникнення в людей психологічної або індивідуальної незалежності від неї, однак це ще слід перевірити, оскільки можуть існувати інші, нерелігійні обмеження, які прив'язують людей до релігійних інститутів або спонукають їх до релігійних ритуалів. Визначення, що його я використав, має на меті охопити будь-які або всі згадані мною різноманітні випадки застосування цього поняття. Ми можемо розглядати їх як пов'язані явища, навіть якщо ми не завжди можемо встановити характер таких зв'язків.

[1] Уперше це визначення було використано в книжці Браяна Вілсона: Wilson Bryan. *Religion in Secular Societ.* – London: Watts, 1966. – С. XIV.

Іноді висувають заперечення, стверджуючи, що процес, охоплений поняттям "секуляризація", відразу наштовхує на думку про колишній стан суспільного життя, яке не було світським або принаймні було набагато менше світським, ніж у наш час. Ми готові визнати це, ба й коли має бути зрозуміло, що далеко не всі люди навіть у часи великої віри були глибоко побожними і що, наприклад, в Європі Церкву за часів її найефективнішої організації роздирали внутрішні суперечки та зовнішнє поганство, а також недбалість, апатія та корупція. Утім, за більшістю критеріїв соціальна значущість релігії для людського життя поставала тоді вагомішою, ніж тепер[2]. Якщо повернутися в давніші часи, докази стають навіть ще більш переконливими. Архаїчні культури, традиційні

[2] Я використовую термін *секуляризація* значно ширше, ніж багато християнських коментаторів, які експліцитно або імпліцитно прирівнюють *секуляризацію* до *дехристиянізації*. Нерідко їхні емоції є настільки сильними, що вони докладають чималих зусиль, аби показати, що минулі часи в жодному разі не були такими вже "релігійними" (під цим вони розуміють "християнськими"), як зазвичай уважається. Поганство було здебільшого не менш, а більш релігійним, ніж християнство, єресь була, як правило, більш різкою та екзальтованою, ніж звичайна християнська віра, і навіть ортодоксальні церковники, включаючи єпископів та пап, не цуралися забобонів. Оскільки християнська дисципліна, зрештою, обмежила ці строкаті прояви релігійної свідомості, християнство слід розглядати як секуляризуючий чинник, що його багато років тому запропонував був Макс Вебер.

суспільства та минулі общини, як показують археологічні дані, закорінені в надприродному (хай навіть вони й не послуговувалися цим окресленням). Стародавні люди діставали інформацію про себе, про своє походження, суспільний лад та долю, посилаючись на проєктовану сферу надприродного. Їхні вищі зацікавлення, можливо найпереконливіше оприявнені в ставленні до смерті, були надемпіричними; ці ідеї, істоти, предмети або умови вимагали підкресленої уваги, а можливо, й віддданості. Щоденне життя підлягало глибокому впливові трансцендентного, а часом цілком залежало від нього.

Ми також бачимо, що найбільшими спорудами в традиційних суспільствах є ті, що присвячені релігійній діяльності або зведені в усвідомленні надприродної дійсності; код, згідно з яким плинне життя, здебільшого походить із гаданого надприродного джерела (можливо, з декількох). Символи та знаки, що встановлюють ідентичність і якими послуговуються люди, щонайменше мають місце там, де їх не забезпечує релігійний авторитет. Остаточні цілі народу формулюються мовою, яка стосується сфер, що перебувають поза емпіричним досвідом або будь-чиїм повним розумінням. Залишки таких явищ усе ще оточують нас навіть у найрозвинутіших націях, й надалі привертаючи увагу, хоча вони більше не є командними висотами державного устрою, економіки або будь-якої іншої сфери соціальної організації.

Отже, секуляризація — це тривалий процес, що відбувається в людському суспільстві. Окремі форми його прояву є культурно й історично обумовленими для кожного контексту й відповідають певному характерові концепцій надприродного, що підтримувалися раніше, та інститутів, у яких вони були закріплені. Щоб підійти до розгляду сучасного західного суспільства, дозвольте мені навести як приклад зміну, що відбувається стосовно зв'язків між інститутами. У Швеції, де Церква є фактично державним відомством і де вона підтримується оподаткуванням, вона залишається сильною з фінансового погляду, навіть якщо відвідування служб є надзвичайно низьким. У Британії, де зв'язок з державою продовжує існувати в дещо слабкішій формі та де Церква не отримує грошей від держави, кількість відвідувачів не така мізерна, але добровільні пожертви є вкрай малими. У Сполучених Штатах, де Церква й держава чітко відокремлені одна від одної, рівень відвідування є високим, а пожертви — щедрими. Ці три випадки показують, що значення, яке надається відвідуванню церкви та церковним пожертвам, відрізняється в різних суспільствах. Пряме порівняння відповідних статистичних даних може розказати нам про секуляризацію щось певне лише тоді, коли ми тлумачимо ці статистичні дані в контексті культури й історії. Так, у Сполучених Штатах з їхнім схильним до міґрацій та високо мобільним населенням церкви

відіграють значно вагомішу роль як осередки общинної ідентичності, аніж в усталених суспільствах. Або взяти до уваги інше: дуже небагато експертів мають сумнів, що фактичний зміст того, що відбувається в головних церквах Британії, є значно більш "релігійним", аніж того, що відбувається в американських церквах; в Америці процеси секуляризації протікають *у межах* Церкви. Відтак, хоча релігійні інститути продовжують існувати, їхній суто релігійний характер поступово було розмито. Отже, зі сказаного випливає, що ознаки секуляризації можуть бути специфічними для певних культур[3].

Швидкість, із якою протікає кожний аспект секуляризації, також може коливатися. Так, релігійні інститути (гієрархія, духовенство, соціальна організація та матеріальна база) можуть і далі існувати без будь-яких суттєвих змін протягом періоду, коли спостерігаються глибокі зміни в загальній релігійній свідомості, про що свідчать наші численні порожні церкви. Іноді повільна зміна, яка відбувається в одній сфері, призводить до несподіваної зміни в інших, так, як це сталося в 1960-х роках, коли багато священиків зреклися свого сану. Неухильний занепад можна також на деякий час призупинити й навіть тимчасово геть загальмувати, як у випадку

[3] Докладний розгляд національних відмінностей у рамцях загальної моделі секуляризації, особливо в її політичних аспектах, див. у праці Девіда Мартіна: Martin David. *A General Theory of Secularization*. – Oxford: Blackwell, 1978.

з напруженим, хоча й нетривалим відродженням у Вельсі протягом першого десятиріччя нинішнього століття. Відродження й нові рухи стимулюють підвищену релігійність, і, на перший погляд, на них можна покликатися як на свідчення проти теорії секуляризації. Але якщо пильніше придивитися, то побачимо, що кожен рух являє собою поширення релігійних нахилів у таких аспектах, які раніше жодним чином не стосувалася релігії. Цей тип поширеного руху, наприклад, ранній методизм або п'ятидесятництво, мобілізує релігійні відрухи, але він також дисциплінує їх, викорінює забобони, раціоналізує розуміння й відданість та працює на неухильне зменшення іманентизму. Ці рухи відкидають жрецтво й зводять до мінімуму таїнства. Нарешті, вони по-новому формують емоції. На Заході можна простежити перебіг процесу, коли в одному, а за ним в іншому русі релігійність мас неухильно раціоналізувалася цими несвідомими засобами посиленої секуляризації. Проте соціальний вплив кожної наступної хвилі релігійного відродження все меншав, як можна побачити з порівняння суспільних наслідків методизму в Британії, перегодом — Армії порятунку, а на зламі століть — п'ятидесятництва й харизматичного відновлення в останні десятиріччя[4]. я в жодному разі

[4] Щодо кожного з цих рухів є багато літератури. Про методизм див. такі праці: Kent John. *The Age of Disunity*. – London: Epworth Press, 1966; Currie Robert. *Methodism Divided*. – London: Faber, 1968; Inglis K. S. *Churches and the Working Classes in Victorian Eng-* →

не хочу цим сказати, що методизм був правдивішим за Армію порятунку чи Армія порятунку — правдивіша за п'ятидесятництво. Я також не коментую якість трансформації життя індивідуумів, утягнутих до цих рухів. я лише завважую, що в контексті, коли структура суспільства змінюється, вплив відродження стає менш важливим у соціальному плані; інститути й організаційна структура суспільства, а також стосунки між індивідуумами поступово все більше ізолюються від впливу релігійного ентузіазму.

Контекст секуляризації

Секуляризація відбувається в щільному зв'язку з процесом зміни соціальної організації, коли має місце рух від системи, заснованої на общинних засадах, до системи,

land. – London: Routledge, 1963; Gilbert A. D. *Religion and Society in Industrial England.* – London: Longmans, 1976;
Obelkevich James. *Religion and Rural Society.* – Oxford: Clarendon Press, 1976. Про Армію порятунку див. роботу Роланда Робертсона: Robertson Roland. *The Salvation Army: The Persistence of Sectarianism* // Patterns of Sectarianism. – London: Heinemann, 1967. – С. 49–105. Про п'ятидесятництво див. працю Б. Р. Вілсона: Wilson B. R. *Sects and Society.* – London: Heinemann, 1961 [перевидання: Greenwood Press, Westport, Conn., 1978]. – С. 1–118.
Про п'ятидесятництво та харизматичне відновлення див.: Hollenweger W. J. *The Pentecostals.* – London: SCM Press, 1972; Nichol John T. *The Pentecostals.* – Plainfield; N. J.: Logos International, 1966; Quebedeux Richard. *The New Charismatics.* – New York: Doubleday, 1976.

ґрунтованої на суспільних підвалинах. На жаль, заради ясності, термін "суспільство" використовують не лише непрофесіонали, але й соціологи в разі, коли треба вказати на будь-яку сталу, обмежену й внутрішньо злагоджену спільноту людей — чи то вже на двісті членів племені добу, чи на двісті мільйонів громадян Сполучених Штатів Америки. Наріжним каменем соціологічного аналізу вже триваліший час є розрізнення *Gemeinschaft* і *Gesellschaft*, тобто місцевої общини та безособової спільноти[5]. Якщо взяти общину як сталу місцеву щільну групу, типовими прикладами котрої є клан або село, то можна протиставити її широкому безособовому політично злагодженому суспільству-державі. Історія Заходу, а можливо, й історія взагалі засвідчує процес, коли місцеві общини зливаються в ширшу систему взаємовідносин, текстура якої переважно складається не зі зв'язків між особистостями, а зі зв'язків між виконавцями ролей. Можливо, спочатку суспільна система була хіба що поширенням непевної політичної влади, яке впливало на місцеве життя лише час від часу та в дуже обмежених рамцях. Перегодом це поширення все більше переростало в повне координування місцевого життя, набувало форми широкої мережі,

[5] Цим розмежуванням завдячують передовсім Фердінандові Тьонісу: Toennies Ferdinand. *Community and Association*. – London: Routledge, 1955, — але подібні думки можна знайти й у роботах інших авторів, зокрема в сера Ґенрі Мейна. Див. про це: Nisbet Robert A. *The Sociological Tradition*. – London: Heinemann, 1967.

яка охоплювала кожен аспект політичної, економічної, судової, освітянської діяльності, а також дозвілля. Місцеві ремесла, місцеві вироби, місцеві звичаї та місцеві діалекти переживають у наш час стрімкий занепад. Процес, коли такий великий колектив общин та індивідуумів утягується до складних зв'язків навзаємної залежності, в яких виконання ролей раціонально визначено, називається процесом *осуспільнення*[6]. У цьому процесі людське життя дедалі більше ускладнюється й організовується не на місцевому рівні, а на рівні суспільства (коли суспільство є державою, не конче національною). я гадаю, що супровідним до процесу осуспільнення є процес секуляризації.

Якщо подати це інакше, то можна сказати, що релігія бере свій початок і черпає силу в общині, у сталих стосунках місцевої, відносно стабільної групи. Звісно, за певних умов релігія може набувати характеру широкомасштабної структури, яка виходить далеко за межі місцевого, реґіонального або національного рівня, як те засвідчить кожен, хто займається історією християнства. Одначе така структура є лише політичним апаратом, придбаним — у випадку з християнством, успадкованим або

[6] "Осуспільнення" не усталилося як постійний термін у соціологічній літературі, але мені здається, що слід вирізняти процес, у ході якого утворюються широкомасштабні, діючі та внутрішньо вреґульовані складні суспільні системи, котрі зазвичай включають, як важливий складник, процес державного формування.

запозиченим — зі світської сфери. По суті, релігія функціонує задля індивідуумів та общин, у гіршому разі — для індивіда, у ліпшому — для громади. Віруючі постають тут цілісними особами, а не виконавцями ролей, а їхня віра, навзаєм, вимагає від них послугу, тобто серйозної особистої відданості.

Хід соціального розвитку, який віднедавна почав робити суспільство, а не общину, ключовою точкою життя індивіда, позбавив релігію її колишньої функції, коли вона підтримувала суспільний лад та виступала джерелом суспільних знань. Звичайно, релігія не зникає: інститути виживають, свідомість почасти залишається, віруючі люди й релігійні групи продовжують існувати. Виникають нові рухи, які часто, подаючи релігію в більш простій та раціональній формі, об'єднують велику кількість послідовників. Проте оскільки релігія раз і назавжди є складником структури общинного життя, у сучасному суспільстві вона може діяти лише в проміжних структурах системи. Постулати, на які спирається сучасна соціальна організація, є світськими постулатами. Процеси виробництва й споживання, координації діяльності, засоби контролю, методи передачі знань та їхня сутність — усе, що колись на значну міру обумовлювалося релігією, у модерному суспільстві організовується, ґрунтуючись на практичних, емпіричних і раціональних засадах. Суспільна організація вимагає мобілізації інтелектуальних здібностей; у цьому вона кон-

трастує з общинним устроєм, який, навпаки, залежить від мобілізації та маніпуляції афективних нахилів. Отже, ці два явища, релігійну общину та світське суспільство, можна вважати за протипокладені.

Очевидні відмінності між життям в общині та життям у суспільстві можна окреслити, використовуючи якщо не суто релігійні поняття, то принаймні слова, які мають у собі релігійні конотації. Общинні відносини між цілісними особами передбачають довіру, лояльність, повагу до старших і чіткі моделі авторитету, засновані на біологічних детермінантах. Окремі особи важать більше, ніж це передбачають ролі, а добра воля — більше, ніж виконання ролі. Суспільство базується на безособових рольових відносинах, координуванні навичок і суттєво формальних та конкретних моделей поведінки, в яких особиста гідність, на відміну від рольового зобов'язання, має невелике значення. Тоді як в общині обов'язки індивідуума окреслювалися концепціями моральності, чиє коріння сягало надприродних джерел і яка стосувалася надприродних цілей, у суспільстві обов'язки й виконання ролей потверджуються вимогами раціональної структури, в якій навички відпрацьовуються, а професіоналізм сертифікується, ролі надаються й координуються, винагороди підраховуються, а час вимірюється й розподіляється.

Суспільна організація є наслідком процесів раціоналізації, і, звичайно, потрібен час, аби переважно

раціональна суспільна система витіснила залишки общинного ладу. Система стає ефективніше раціоналізованою, коли використовуються нові методи й плановані процедури, які перетворюються на інститути. Справді, техніка інкапсулює раціональність. Машина й електронний прилад є раціональними найвищою мірою, кожен зайвий елемент системи й функції знищується. Засоби точно, наскільки це можливо, пов'язуються з цілями, які є належним чином визначеними та які можна емпірично перевірити. Головний удар спрямовано на усунення випадкового, непередбачуваного, афективного, поетичного та традиційного. Погляньте, наскільки наше суспільне начиння стає дедалі більше суто функціональним, усе ефективнішим під оглядом витрат. Менше ніж століття тому всі практичні предмети — від лопат до будинків, від човнів до фабрик — майстерно прикрашалися, незрідка коштом значного часу та зусиль. Естетика мала соціальні підтексти, а процес прикрашання часто був сповнений культурних та релігійних сенсів. Контрольована емоція — а її часто-густо контролювали шляхом безпосереднього звертання до релігійних понять і символів – утілювалася і в найпростіші, і в найдорожчі людські речі. Людина вкладала свої емоції, свої сумніви та свою *joie de vivre* в роботу власних рук, навіть коли її вироби мали щонайперше функціональне призначення. Її раціональні дії витісняло те, що в щиро раціональній перспективі розглядається як непотрібний надлишок,

а саме, обряди та звичаї, традиції та свята, мистецтво та молитви. Культ функціоналізму в архітектурі й дизайні не став модою сучасного суспільства геть випадково, як мимовільний тимчасовий художній стиль. Швидше, його панування завдячує логіці раціонального, економічного та технологічного ладу, який своїми імперативами чимдужче тисне на форму, зміст, стиль і дух кожної галузки людської діяльності. У раціональних артефактах мистецтво перетворюється на зайвину, традиції стають марнуванням часу, звичаї — анахронізмами, ритуали (позбавлені свого емоційного наповнення) — рутиною, і, за винятком добре герметизованих сфер, навіть творчість, якщо її не підігнано під раціональні потреби, може сприйматися як потенційна загроза реґульованому порядку, від якого залежить система.

Раціональні принципи впливають не лише на економічну систему, а через неї — на культурну сферу, вони надзвичайно сильно діють і на політичну організацію суспільного життя. Услід за раціонально побудованою економікою прийшло раціонально побудоване суспільство, і це стало свідомою метою сучасних держав. Соціальні функції все більше систематизуються. Послідовне застосування критеріїв ефективності витрат саме по собі ґарантувало б неухильну раціоналізацію адміністративних процедур у межах усієї державної системи. Незважаючи на те величезне значення, що його мають нераціональні елементи для почуття ідентичності або соціальної

цілісності, принципи, якими дедалі частіше керується сучасна система, не сприяють їхньому збереженню. Усе, що заважає тенденції до повної раціоналізації, зазнає руйнування або підупаду. Ця обставина зумовлена не *особистою* волею похмурих і суворих політиків, вона не є наслідком спеціальної розумової настанови, а спричинена імперативами самої системи. Звичайно, можна сказати, що державна система хоч-не-хоч слугує певним випадковим цілям, які можуть бути виражені у формі політичних лозунгів — свобода, демократія, рівноправ'я тощо. Але зазвичай політична тенденція йде вслід за економічною, несучи із собою примусову й проґресуючу раціоналізацію різноманітних сфер суспільного життя.

Звісно, існують межі, що їх економіка та політика ще не переступили, терени, яких раціональність ще не торкнулася. Наприклад, такі речі, як народження, старіння й смерть людини, а отже, зміна в межах систем виконавців ролей, людські емоції та їхній опір суто раціональним формам контролю, загадки соціалізації. Ці явища все ще треба якомога краще допасовувати до системи, неначе ті пагорби, які витикаються, спотворюють, а часом і руйнують раціональність решітчастої системи вулиць у Сан-Франциско. Схильність до усунення всіх таких завад, до раціоналізації всіх соціальних шляхів не викликає сумнівів, навіть якщо реальні державні суспільства виявлять неоднакову міру раціоналізації. Держава, що розвивається повільно, наприклад,

Британія, на відміну від свідомо організованих держав, таких як Сполучені Штати й Радянський Союз, виявляє меншу наполегливість у раціоналізації, оскільки тут історичні традиції продовжують існувати. Навіть за наявності раціональних конституцій ірраціональність суспільного життя залишається, іноді в драматичній формі, як-от існування рабства в Америці ще тривалий час після конституційно проголошеної рівної свободи. Яскравим прикладом того, як найкраще розроблені плани побудови раціонального суспільства іноді руйнуються ірраціональним, є Бельгія. Іноді такі плани можуть навіть бути приречені на провал, прикладом чого годна служити майже мертвотна система контролю й балансу, наявна в американській правовій системі. Таким чином, на погляд раціональної людини, недосконалості й далі існують, але в напрямку, силі та швидкості біжучого процесу суспільних змін навряд чи можна сумніватися.

У кожному людському суспільстві уявлення про надприродне (хоч би якої форми воно набувало) являє собою довільне припущення. Повністю раціональна соціальна структура має обходитися там, де це можливо, без речей такого ґатунку, оскільки її підложжям є те, що вона повинна бути внутрішньо послідовною й здатною підтримувати себе, не апелюючи до жодних зовнішніх джерел леґітимності. Сучасній державі не потрібні міфи про створення світу, поширені серед племінних або общинних народів. У національній державі такий міф

може й надалі існувати, але цей тип ідеологічної зброї використовується як складник етнічної ідентичності нації, а не як виправдання раціонального фундаменту держави. Ба більше, лізі держав, що прагнуть утворити ще поважніші конґломерати, такий засіб, що символізує єдність і гармонійне функціонування, потрібен ще менше. Міф створення нової держави або нової ліги держав являє собою документ із параграфами, пунктами й тезами, до яких навзагал можна внести поправки, тому що разом зі зростанням раціональності партнери сподіваються краще впоруватися з випадковими ірраціональними проявами, а саме, з економічними негараздами, недоглядом у суспільному контролі або неефективністю соціалізації, шляхом поширення серед населення належного рівня мотивації. Саме до раціонально спланованого законодавства звертається Британія, коли має справу зі своїми схильними до страйків робітниками чи з футбольними хуліґанами, або Сполучені Штати, коли прагнуть контролювати вживання наркотиків в армії, або Радянський Союз, коли намагається впоратися з повсюдним алкоголізмом[7]. Ні національним державам, ні Об'єднаним Наці-

[7] Те, що нераціональна, емоційно зорієнтована поведінка продовжує існувати, набуваючи зокрема й радикальних форм, у суспільстві, що чимдужче програмується, не повинно дивувати. Занепад традиційних процесів соціалізації, у ході яких індивідуальні потреби в емоційному житті обережно дисциплінувалися, призвів до виникнення крайнощів щодо стримування та прояву емоцій, які тепер характеризують усі технологізовані суспільні системи. →

ям, ні навіть Європейському Співтовариству не потрібен рескрипт раю, щоб леґітимізувати своє існування. Вони покладаються на здогадно очевидну раціональність своїх політичних та економічних завдань.

Розпад общини й звичаю

Релігія, під якою я розумію звернення до надприродного, була ідеологією общини. У кожному контексті традиційного життя ми бачимо, що релігійний символізм та релігійний чин використовуються для освячення й леґітимації суспільного життя. Існували релігійні процедури, що захищали місцеві поселення; існували надприродні посередники, до яких сім'я або клан та їх члени могли звертатися. Покликаючись на релігію, люди діставали розраду в своїй бідності, запевнення в своїй владі, їхній статус зміцнювався, їхнє багатство виправдовувалося. Релігія могла дати людям найкращі ґарантії плодючості та багатства засобів існування. Вона уформовувала прояву громадського визнання й приналежність до молоді, зцілення хворих, виказування пошани до старших, а також переборення тяжких утрат. Її точками опори поставили речі місцеві (деякі з них були, звісно, також універсальними). Вона ґрунтувалася на біологічній основі стосунків, а її мова нерідко була мовою емоцій, особливо в християнстві з його символами батька, братів, матері та дитини. Принаймні у своїх найвищих формах релігія

визначала етику суспільної поведінки, надавала основу для спільних моральних сподівань та настанов.

Усі ці колишні функції релігії втратили свою вагу, коли людська діяльність припинила бути переважно місцевою, а людські відносини — общинними. Індустріальному суспільству не потрібні ані місцеві боги, ані місцеві святі, йому не потрібні також ані панацеї, ані засоби від хвороб, ані старі точки опори. Засоби для існування тепер не є локальними. Особиста нажива є універсальним сенсом сучасного життя, що не потребує жодної додаткової леґітимації, тоді як те, що суспільство пропонує сьогодні бідним, є не духовною розрадою, а матеріальним забезпеченням. Плодючість більше не є чеснотою, її треба обмежувати, а не заохочувати. Ґромадське визнання й ідентифікація є неможливими для переважної більшості, і людям навіть подобається їхня анонімність: у наших великих містах з передмістями люди не завжди знають (часто їм просто байдуже), в якому районі вони живуть, і не мають жодного уявлення про те, де пролягають його межі. Тепер місцеве життя не потребує святкування: що святкувати, коли община, яка разом спить, не є общиною, що разом працює або відпочиває? Повсякчасна мобільність і життя в районах, які вимагають демографічного балансу, тепер стають нормою. Навіть нові функціональні общини на взір професійних ґільдій, які не беруть район за структурний принцип, більше

не шукають релігійної леґітимації власної своєрідності. Папа Римський може призначити святого покровителя, скажімо, для директора банку або торговця автомобілями, але навряд чи ці заняття відповідають певним праведним максимам. Щодо сім'ї, то вона захищається страховками іншого ґатунку, ніж ті, що перебувають на небесах, і влада, статус та багатство більше не виправдовуються християнською концепцією звичаєвого права. Уявлення, згідно з яким Бог наказав створити власність людей, умерло, можливо, слідом за архидияконом Пейлі, і сьогодні людей швидше заохочують обстоювати свої претензії на "власність" (те, на що ми тепер посилаємося як на "диференціали"). І тим гірше для тієї настанови, що її за спокійних часів соціологи називали "консенсусом щодо цінностей". Сьогодні хвороба лише в крайніх випадках є приводом для релігійного чину, а для тих, хто тужить, похоронні послуги нерідко виявляються не джерелом розради, а приводом для пригніченості.

Якщо стабільна община занепадає, зважаючи на загальну модель щоденної мобільності у світі приміських пасажирів, на щорічні міґрації та туризм, на безугавні переїзди, що їх вимагає кар'єра, на відокремлення школи від сім'ї, навіть на відокремлення всього того, що люди сьогодні називають "життям", від роботи, то чи існує потреба в громадському посвяченні й ініціації дитини? Справді-бо, куди її посвячувати і як це можна найефективніше зробити? Коли общини немає, ініціація мусить

бути або сентиментальним спогадом, або пародією. Якщо розлучення стає все поширенішим способом припинення шлюбу, так само як аборт перериває вагітність, тоді символи дитини, матері та батька втрачають той ореол найвищої істини, що вони його колись мали в усталених общинах. Ми навчилися використовувати різні категорії, за допомогою яких тлумачимо суспільне життя, і ці категорії — не емоційно виразні партикуляристські символи, а концептуалізовані абстракції, загальність і об'єктивність котрих нерідко підтримуються статистичними даними: клас, роль, вікові групи, трудові одиниці тощо. Ми розвиваємо ці нові концепти, щоб зрозуміти безособовий раціональний порядок, що його старий глибоко особистісний символізм ніколи не міг осягнути.

Широкомасштабна суспільна система не покладається й не намагається покладатися на моральний порядок, натомість вона, де тільки можна, покладається на технічний порядок. У такій формі суспільного ладу набагато меншої ваги набувають особисті нахили, дотримання кодексу звичаїв, виховання емоцій, процеси прищеплення молоді відповідальних гуманних особистих настанов. Зрештою, якщо за допомогою дослідницьких робіт про час і рух, інформаційно-пошукових систем, оцінок кредитоспроможності, стрічок транспортера та індикаторів налаштованості ми можемо реґулювати людську діяльність, зокрема, життєво важливі економічні функції, то навіщо обтяжувати себе болісною, важкою,

втомливою роботою зі стимулювання моральної поведінки? Оскільки соціалізація дітей є таким складним завданням, яке вимагає від самих учителів збалансованості всіх форм впливу, чуйності, витонченості, мужності, терплячості та високих моральних стандартів, чому б тепер, коли в нас є такі ефективні квазіпримусові методи суспільного контролю, не скоротити процес і не покладатися на них? Ходімо далі. Ми припускаємо, що коли існують залишкові моральні проблеми, з якими техніка та інструментальні методи не годні впоратися, можна видавати закони щодо них, як у випадку з кодексами про расову або статеву дискримінацію. Там, де моральність іще потрібна, її політизують і піддають безпосередній примусовій дії з боку держави. Щодо суто особистої моральності — цього дивного поняття, яке відігравало таку важливу роль в общинах минулого, — модерна людина може запитати, а чи не стало воно зайвим? У сучасній мові бути моральним означає бути "скутим", виражати моральне ставлення означає забороняти людям, коли вони хочуть — або, як кажуть сьогодні, мають право хотіти, — "робити свою власну справу". Виступати за підтримку громадської моральності, окрім тих сфер, де моральність може бути політизована, вочевидь, означає погоджуватися з цензурою, примусом або, на погляд деяких соціологів, визнати, що те, чого людина дійсно боїться, — це втратити свій власний нестійкий соціальний

статус[8]. Проповідувати такий шлях означало б поставити себе в опозицію до всіх різноманітних сил сучасної "емансипації".

Баланс общинного порядку досягався в персоніфікованому світі, який був частиною морального всесвіту. Індивід являв собою частину суспільства, в якому моральні судження становили основу рішень або мали її становить. Сказати так, не означає твердити, що ті судження були правильними, а означає лише те, що таким був спосіб прийняття рішення. Світ був сповнений цінностей, а цінності нерідко заважали фактам. У сучасній суспільній системі такі судження втрачають свою релевантність; звичай, що правив за код до багатьох таких цінностей і в якому такі цінності почасти проявлялися, занепадає. Він більше не відіграє роль буферної зони, що захищала людей від абразивної дії закону; він уже не

[8] Теза, згідно з якою моральні хрестові походи особливо приваблюють тих, хто страждає від статусної невпевненості, була розвинута Джозефом Ґусфілдом: Gusfield Joseph. *Symbolic Crusade: Status, Politics, and the American Temperance Movement.* – Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1963 — та Луїсом Зурхером і Джорджем Кіркпатріком: Zurcher Louis, Kirkpatrick R. George. *Citizens for Decency: Anti-Pornography Crusades as Status Defence.* – Austin: University of Texas Press, 1976. Ця теза, вичерпно викладена у "викривальній" традиції прихованого функціоналізму, можливо, проникла б до ширшого соціологічного антиавторитарного канону, якби не різка критика Роя Волліса: Wallis Roy. *Salvation and Protest.* – London: Frances Pinter, 1979 (особливо с. 92–104).

слугує для передання почуття моральності та встановлення умов, за яких люди можуть користуватися прихильністю (або неприхильністю) своїх товаришів. Суспільство покладається не на такі цінності, а на емпіричні факти та на їх раціональне координування: чого вартий звичай, якщо ми винайшли швидший і дешевший спосіб вирішувати справи?

Традиційні моделі порядку підтримувалися тим, що в найкращому випадку являло собою спільні покликання на надприродне та страх перед ним. Моральний порядок був, зрештою, порядком, умотивованим посиланнями (будь-якого ґатунку) на царину надприродного. У розвинутій суспільній системі надприродне не грає жодної ролі в порядку, що сприймається, пізнається та встановлюється. Люди ставляться до надемпіричного вороже: вони спираються на раціональні, домежно сплановані процедури, у виконанні яких немає місця для надемпіричних постулатів або випадкових інспірованих інтуїцій.

Моральна община й раціональне суспільство

Проведене мною зіставлення общини з сучасним суспільством має навмисні пересади. я загострив відмінності, щоб надати їм більшої рельєфності, але я не думаю, що тенденції при цьому викривлено. Очевидно, що в модерному суспільному світі залишки общини все ще не вимерли. Людська воля підтримувати общинні сто-

сунки й особисті зв'язки кидає виклик бюрократичній структурі держави, спілок і великого бізнесу[9]. Минуле, зорганізоване на общинних підмурках (слово "зорганізоване", звісно, є тут анахронізмом), продовжує існувати в суспільно структурованій сучасності. Але общину дуже послаблено, і навіть близькі особисті стосунки тепер потерпають від нашої залежності від технічних пристроїв (наприклад, коли йдеться про контроль народжуваності) та від насильства з боку доконечності раціонального впорядкування дій.

У певному сенсі, община може виявитися більш живою, ніж є насправді, завдяки живучості того, що можна назвати риторикою общини. Жодна асоціація в сучасному світі не є такою вже безособистісною, сухою, позбавленою будь-якого людського почуття, щоби хтось, кому на цьому залежить, не мав можливості описати її як "общину". Директори шкіл або ректори на зборах першокурсників подають сухі конкретні структури, що вони їх репрезентують, як сім'ю; політики намагаються

[9] Іноді бажання захищати общину підривається панівною концепцією належних засобів. Коли 1966 року студенти Берклі зорганізували «Комітет для створення общини», вони не змогли вгледіти парадоксу у використанні ними бюрократичних засобів (комітет) для досягнення мети, якої ніколи не можна досягти шляхом планованих процедур. Община не встановлюється, вона являє собою природний розвиток, для якого сприятливі умови були зруйновані здебільшого внаслідок здатності планованих процедур бути всеосяжними.

викликати емоційне зворушення, використовуючи цей термін для своїх безликих бюрократичних установ; спілки із сумішкою ностальгії за часами спільної боротьби та цинізму, з яким вони дивляться в майбутнє, називають себе братствами, а свої органи на місцях "капелами"; наші нові супердемократи Спільного ринку називають цю конґломеровану масу "сім'єю" народів, Європейським "співтовариством". Таке нав'язування до мови общини в інтересах безособових, раціональних структур суспільства продиктоване лише браком іншої мови, за допомогою якої можна викликати відданість і прихильність, від котрих на залишковій основі (і тут є частка правди) залежать навіть раціональні системи. Риторика не повинна вводити нас в оману. Вона не стосується сучасних реалій, і вона використовується, безпідставно або цинічно, лише тому, що для випадків, коли виникає потреба в прихильності, коли потрібно мобілізувати настрої, раціональна система не заснувала жодного належного закладу. Можливо, ця ахіллесова п'ята суспільної організації — не що інше, як певні залишкові властивості самих людей.

Гіперболізуючи протиставлення общини й суспільства, я геть не прагну ідеалізувати общину минулого. Общини не були такими собі гаванями моральності: існували розпусні люди, так само як і заклики до моральності, і потреба в останніх не була б такою нагальною, якби не існувало перших. Були перекинчики, і були

єретики. Мала місце жорстокість на місцевому рівні, і час від часу запановував безлад. Моїм завданням було, швидше, окреслити якомога рельєфніше засади, згідно з якими працювали такі моделі суспільного життя. Мене цікавить саме моральність як основа законності. Якраз у протиставленні до постулатів морального порядку я намагаюся з'ясувати імпліцитні постулати, що на них спираються норми широкомасштабної внутрішньо скоординованої системи розвинутого суспільства.

Община хоч-не-хоч покладалася на поширення морального почуття, хай навіть їй не вдавалося уникнути примусу та силового тиску. Сучасне суспільство покладається на безособовий, засадничо аморальний раціональний порядок, дарма що й воно час від часу мусить удаватися до примусу. Люди були не більше геть моральними в общині, ніж вони є геть раціональними в суспільстві; я маю на меті лише показати основу законності, закладену в кожній системі, хоча й визнаю, що в сучасному буденному житті всі ми існуємо десь між цими двома крайнощами. Моральність іще не вмерла остаточно, а раціональність іще не зайшла настільки далеко, наскільки прагнення до обчислюваного ладу може примусити її піти.

Моєю метою не є вихваляти общину коштом сучасного суспільства, як і не подавати моральний кодекс (яким би не був його зміст) за такий, що за своєю суттю є набагато кращим від раціональної системи. Погодьмо-

ся, у тому, що до нас ставляться безособово, і в тому, що нас не поціновують, скажімо, з огляду на бородавки на наших носах, є переваги, до яких ми всі звикли й від яких ми тепер залежимо. Хто з-поміж нас хотів би відмовитися від принципів абстрактної справедливості й верховенства права або формальної рівності універсальних норм? Визнаймо, що община виключала, так само як і включала, учиняючи дискримінацію з огляду на родинні зв'язки, етнічну приналежність або місцевість. У "змішаному суспільстві" — якщо дозволено мені скористатися аналогією зі "змішаною економікою", — в якому ми всі живемо, з його елементами общинного життя, котрі все ще існують, кожен з нас може відчути певного часу й за певних обставин, що ці форми дискримінації є досі неуникненними, оскільки ми все ще повністю не втратили того почуття приналежності, яке бере свій початок у родинних зв'язках, національності, мовній групі або навіть місцевості. Суб'єктивні оцінки, які ми робимо стосовно таких речей, будуть різнитися залежно від кожної окремої людини, вікової групи, класу, від давньої общини чи новоспеченого пайового об'єднання. По суті, я маю на увазі те, що ми не можемо ігнорувати факту апеляції до різноманітних джерел і постулатів леґітимності, ані коли йдеться про буденні питання, ані коли йдеться про впорядкування наших суспільних справ. Ми також не можемо нехтувати й ту тенденцію, яка в наш час набуває все більшої сили, а саме того, що общинні норми

відкидаються заради норм суспільних. Спостерігається чимдужче витіснення морального раціональним і технічним. Суспільна система все менше покладається на людей, які чинять добро (згідно з приписами місцевої общини), проте вагомішою мірою покладається на їхню передбачуваність, відповідно до вимог того раціонального порядку, що розвивається. Отож, виходить так, що наше невдоволення вірогідніше фокусується не на цінностях, які ще не були інституйовані, а на цінностях, що їх було витіснено. Воно, найімовірніше, є не проявом нетерплячого очікування нової раціональності, а тугою за старими системами моральності.

Певно, і моральність общини, і раціональність суспільства обидві мають право називатися "системами цінностей". Можна з глибоким почуттям плекати раціональні цінності, так само як і набір необґрунтованих, натхнених релігією правил про належну поведінку та належний порядок. Проте на практиці виявляється, що старі системи моралі породили відданість і прихильність, які не так легко викликати серед загалу людей щодо раціональних моделей порядку. Звичайно, усі ми ставали свідками енергійних і палких закликів до верховенства права, до рівного та об'єктивного ставлення, і все ж в ідеї палкого заклику до безпристрасного приховується певна суперечність: існує точка, в якій ми закликаємо до раціональних процедур, але в якій водночас пристрасть має зникати. Форма утвердження повинна бути співзвучною

з раціональними арґументами; докази сприймаються, а розум править за достатню умову, щоб переконати всіх людей, здатних дотримуватися правил логіки. Навпаки, стара мораль, звичаї або традиції нерідко супроводжуються почуттями, що їх раціоналізатор навряд чи в змозі осягнути. Звикнувши виключно до інструментального, причиново-наслідкового мислення, він не має жодного поняття про внутрішнє почуття, що його викликають звичай і традиція, мало усвідомлює величезну роль емоцій у створенні правил і форм, котрі спираються на такі суто людські цінності, скажімо, на чуйність, співчуття, повагу й шану. Почасти таку розбіжність можна, безсумнівно, пов'язати з тим, що моральні системи часто використовувалися професійними хранителями моралі, старійшинами й навіть професійними наставниками моралі (нерідко духовенством), які намагалися викликати належну поведінку, тимчасом як раціональні процедури вважалися самоочевидними й такими, що для своїх питомо інструментальних принципів зовсім не вимагають спеціальної підтримки з боку почуттів.

Старі моральні принципи займалися переважно афективними питаннями. Вони використовували ідеали кохання, довіри, відданості та патріотизму: емоції були близькими до реальних цінностей, що плекалися. Еміль Дюркгайм, сам по собі раціоналіст, почасти передбачив цю проблему, коли вказував, що за нового суспільного ладу з його розподілом праці та можливою залежністю

від розвитку системи професійної етики, люди мали б любити не свою місцеву общину, а все суспільство. Ця вимога була перенесенням старої емоційної відданості, що народилася в общині, до сучасного суспільства, для якого він намагався створити раціональну етику. Він не міг припустити, хоча й був відданий розуму, що одного тільки розуму буде цілком достатньо. Дюркгайм бачив проблему розвинутого суспільства в тому, що йому так само потрібні прихильність, безкорислива любов, якщо воно хоче існувати, але він не зміг адекватно осягнути міру, до якої раціональні постулати нового ладу зруйнують цей атрибут моральної общини[10].

Стара моральність складала систему реальних цінностей, тим часом нова раціональність складає систему суто процесуальних цінностей. Як-не-як, а раціональність не може бути метою, вона може лише допомогти нам не дбати одночасно за цілі, які суперечать одна одній, а також скористатися найефективнішими засобами досягнення обраної нами мети. Цінності суспільної системи — це процесуальні цінності, і рівень їхньої процесуальності все більше зростає; вищі цілі, моральні зо-

[10] Дюркгайм постійно повторює, що моральність починається там, де починаються неупередженість і відданість, а відданість має бути спрямована до колективу. Через те, що суспільство інтеріоризується, люди повинні любити й бажати його. Див.: Durkheim Emile. *Sociology and Philosophy*. – London: Cohen and West, 1953. – С. 56–57; про це див. також: *Professional Ethics and Civic Morals*. – London: Routledge, 1957 (особливо с. 60–61, 70).

бов'язання відсовуються на другий план у безконечному реґресі через нашу заклопотаність обранням найкращих засобів для досягнення близьких цілей, які, своєю чергою, перетворюються на найкращі засоби досягнення більш далеких цілей. Звичайно, деякі старі цінності все ще діють, але цілі, що їх ставить перед собою розвинуте суспільство, мають тенденцію обертатися на дедалі абстрактніші й нерідко викликають суперечності. І ми розв'язуємо такі суперечності, наскільки це можливо, на технічних засадах, покладаючись на союз технології та формальної раціональності бюрократії, щоб досягти достатньої згоди й перейти до наступного набору питань. Наші тривалі суперечки спричинені не розбіжностями між певними типами вірності (скажімо, патріотизмом), а різними відповідями на питання: "Для кого ми раціональні?". Прикладом цього може слугувати той випадок, коли в інтересах суспільства слід було б запроваджувати нові методи праці, а старе обладнання, процедури або шахти поступово виводити з ладу, одначе в інтересах певних груп суспільства, робітників, менеджерів або шахтарів, обираються геть протилежні політичні курси.

Окрім того, у сучасному суспільстві спостерігається сильна потреба в цінностях ґрунтовнішого ґатунку. Куди не глянь, скрізь видно розчарування в технології. Ностальгію викликати легко, так само легко висміяти її. Утім, ностальгію слід розглядати як важливе, хоч і немічне, суспільне явище, власне — як міру нашого

розчарування. Ми все більше виказуємо стурбованість із приводу систематичного, раціонального винищення довкілля, що знаходить свій вияв у цілій низці питань під загальною назвою "екологія". Час від часу спалахує біль за втраченою общиною й занепадом почуття сусідства, що особливо гостро відчутне, коли люди живуть і працюють у висотних будинках, навчаються у великих і чимраз централізованіших школах та влаштовують своє життя в наших безликих містах. Ми обурюємося з приводу цін і проклинаємо неефективність того, що називаємо "соціальними службами", які є набагато менш ефективними, ніж колись родинні групи та місцеві общини. Можливо, навіть за критеріями технічної ефективності, деякі з цих нових тенденцій розвитку є менш ефективними, ніж витіснені ними общинні структури. Ба більше, вони можуть викликати в людей менш безпосереднє задоволення. Певно, існують і триваліші наслідки, про які ми, можливо, навіть не здогадуємося.

Природа спасіння

Підложжям моїх коментарів стосовно цінностей та общини було питання релігії. Релігія надавала леґітимацію цінностям — цінностям, які бралися на віру й були вказівками щодо того, як люди мусять жити. Ті цінності підсилювалися ідеєю вірності якомусь надприродному порядкові, котрий мав спрямовувати те, що люди вважали за природний лад, але що насправді було суспіль-

ним порядком. Занепад релігії пов'язувався зі змінами в набутому розумінні того, що слід робити, та в способі, яким такі імперативи узаконювалися. Мабуть, жодна релігія не охоплювала структуру порядку в його повному обсязі — деяким це вдавалося ліпше, деяким гірше. Певно, послідовні релігії або послідовні відродження слід розглядати як геологічні шари, що залягають один на одному, а іноді навзаєм просякають один одного, тож було б помилкою ототожнювати, скажімо, західне християнство з релігією взагалі, особливо зважаючи на те, що християнство, передусім його протестантська форма, було засобом секуляризації, знищивши більшу частину колись поширеної магії та таємниці світу. Під "релігією" слід мати на думці величезне розмаїття вказівок на надприродне і, як наслідок, на моральне. Таким чином, релігія закладена не лише у формальних теологічних системах, пишних літургіях або надприродно санкціонованих моральних кодексах, але й у постулатах, які стверджують, наприклад, що "нещасною" є та дитина, котру не охрестили, що їсти м'ясо в п'ятницю є порушенням закону Божого, або що не слід ступати на могильні плити чи говорити погане про померлих з остраху на ті наслідки, що можуть настати. Це є елементи фольклору, але вони є також частиною неодмінного в релігії страху перед надприродним.

Соціологи, як правило, пояснюють живучість релігії посиланням на її приховані функції, оскільки,

на їхній погляд, можна показати цілковиту хибність релігії в її явних претензіях і твердженнях. Щоб пояснити повсюдність релігії, соціологи зверталися до випадкових мотивів[11]. На думку соціологів, релігію було піднесено на геть хибних підставах — в очах віруючих — на найвищі щаблі суспільної драбини. Може, релігія й не є правдою, але для школи функціоналізму вона була фактично невід'ємною. Релігія встановлювала фокус для общинної відданості, вона слугувала приводом для прояву групової єдності, надавала основу суспільному контролю, узаконювала групову діяльність, державний устрій та політичні курси, надавала тлумачення космосу та сприяла, а також реґулювала прояви належних емоцій. Ці функції сприймалися як "суспільні", але навіть тоді, коли релігійні системи набували, як, скажімо, християнство, разючого міжнародного розмаху, можна було легко показати, що вони неодмінно діяли передовсім на місцевому рівні, в общині. Отож, більша частина функціоналістського аналізу базувалася на антропологічних даних про відносно малі племена[12].

[11] Поданий тут розгляд почасти перегукується з главою «Функції релігії в сучасному суспільстві».

[12] Ця традиція закорінена в праці Еміля Дюркгайма *The Elementary Forms of the Religious Life* [Glencoe, Ill.: The Free Press, 1954], яка після подальшого її розвитку в студіях Маліновського та Редкліффа-Брауна справила значний вплив на американських соціологів 1940–1950-х років.

Одначе, як ми вже зазначали десь у наших есеях, процес осуспільнення є таким, за якого приховані функції перетворюються на явні, і дуже важливо осягнути підтексти. Варто пам'ятати, перш за все, про явище секуляризації, оскільки люди більше вже не покладаються на випадкові наслідки або побічні обставини, впорядковуючи суспільне життя. Наголос змістився на самосвідомість та управління, програмування та планування. Єдність більше не виражається в спільному захопленні символами; групи людей є тепер завеликими, а їхні біографії занадто різноманітними, їхні знання є надто широкими й надто докладними для одного тотема, бога, спасителя, діви або святого, щоб значити для них багато. Так звана "громадська релігія" — це жалюгідні залишки прихованих функцій релігії, що надавала суспільної цілісності, це більшою мірою тріумф перетворення держави на інститут, а не народження нації. Хто сьогодні вірить у патріотизм як першорядну чесноту? Коли вимирає місцева община, вимирають також і настрої, які колись можна було поширити на мовну спільноту або національну державу. Не випадково сьогодні патріотизм і націоналізм процвітають лише в менш розвинутих суспільствах та серед меншин, які вважають себе політично пригніченими. (Саме тоді, коли провідні держави Західної Європи намагаються не потурати своїй національній ідентичності заради економічної наживи, баски, бретонці,

шотландці, сардинці, каталонці та валлійці утверджують свій націоналізм як ніколи. Суспільний контроль більше не залежить від посилань на божественний гнів або від майбутніх покарань за сьогочасні переступи, а залежить від усе вагомішої кількості законів, багато з котрих переймаються не так моральними, як суто технічними питаннями. Суспільна діяльність і політичні курси мало зважають на божественну волю; навіть християнські партії континентальної Європи, окрім своєї християнськості, більше нічим не відрізняються від партій будь-якого іншого ґатунку. Релігія більше не пояснює світ, не говорячи вже про космос, і її пояснення суспільних явищ повністю іґнорується. Справді, коли католицькі або англіканські архиєпископи роблять сьогодні заяви щодо суспільних справ, вони не посилаються ані на провидіння, ані на Святе Письмо. Вони утворюють комісії, нерідко спираючись на поради соціологів. І тільки в підтриманні та реґулюванні емоцій приховані функції релігії все ще знаходять своє пряме застосування. Утім, навіть якщо так, то зазвичай це відбувається приватно здебільшого під час одруження або похорону. Загалом, сучасне суспільство використовує різні способи, аби викликати чи заспокоїти емоційні прояви: поп-концерт і фестиваль поп-музики є приводами для оприявнення емоцій у відносно герметичних умовах; засоби масової інформації одночасної дистрибуції, а особливо телеба-

чення, дозволяють притлумлювати емоції, коли ті, хто їх переживає, досить ефективно ізольовані один від одного та від живого суспільного контексту.

Перетворення прихованих функцій на явні та розвиток засобів їх виконання складають частину процесу раціоналізації. Думка, яку я намагався довести вище, полягає в тому, що релігія ніде не пропонує себе як постачальниця прихованих або випадкових вигід — це б суперечило її природі. Релігія подає себе як засіб явного спасіння, що, як ми вже пересвідчилися, незалежно від його культурного контексту, можна подати із соціологічної перспективи як сьогочасну розраду. Звичайно, вищі релігії не завжди з належною обачністю осягали або визначали природу зла, що його відчували чи боялися люди. Їхньою тенденцією завжди було підносити сотеріологію, робити її універсальною та етичною. Різниця між магією та релігією полягає в тому, що вигоди й розрада, що їх надає релігія, залишаються духовними, загальними та абстрактними. Магія утверджує певні наслідки й результати певних дій і, якби не рятівні перестороги, її можна було б піддати прагматичній перевірці. Вона пропонує більш безпосередню розраду, ніж вищі релігії, але й та розрада, що її пропонують вищі релігії, має бути, без огляду на універсальність умов, на яких вона пропонується, наявною на місцевому рівні. Люди прагнуть спасіння, тобто розради, у своєму власному общинному контексті, і саме досвід общинного життя надавав концепції та ма-

терію для сподівань дістати розраду тут або там. Хай би як ми це описували, проте матерія розради випливає з пережитого досвіду та з пережитих емоцій, а цей досвід і ці емоції були сформовані в місцевій общині.

Відтак, діяльні релігії завжди знали: коли треба переконати людей у тому, що вони можуть дати їм розраду, слід задовольнити сьогочасні потреби, пережиті на місцевому й общинному ґрунті. Ця обставина справила неабиякий вплив на вищі релігії, чиї небесні й абстрактні поняття, такі привабливі для наукових кіл та спеціалістів, могли бути геть чужими для буденних уявлень простих людей. Тому великі релігії неодмінно зберігали заради мирян усі ті більш певні й конкретні обіцянки розради, які занадто не підривали доктринальну цілісність їхніх сотеріологічних схем. Оповіді про зцілення та дива, про просту віру та матеріальні блага, хоча вони й мають мало спільного з піднесеними ідеалами спасіння в теологів та коментаторів, слід було зберегти, щоб посилювати віру мирян. Яким би не був рівень цілісності абстрактної доктрини, виведеної вченими, саме ці невід'ємні функції священиків або напутників місцевих мирян завжди допомагали релігії вижити. Те, що інтелектуалісти розробили доктрину християнської Церкви до ледве осяжних тонкощів, те, що буддистські екзеґети привели вчення Ґаутами у відповідність із постулатами сучасної психології та фізики, не повинно затьмарити собою той факт, що далеко не ці досягнення, здебільшого творіння схоластів, притя-

гували величезну більшість мирян до віри. Так само й те, що християнство успадкувало адміністративну структуру від імперії, а історики пильно стежили за боротьбою римських пап і королів, не повинно заступати нам тієї обставини, що релігійне життя завжди більше обумовлювалося здатністю релігії бути ефективним засобом розради на місцевому рівні.

Таким чином, на тлі потужного секуляризаційного натиску церковної та інтелектуальної раціоналізації продовжувала існувати сильна тенденція її врівноваження, доки безпосередня община була основним місцем дії, в якому протікало життя. Коли доктринальні схеми ставали аж надто незрозумілими, коли спасіння виглядало надто неймовірним або віддаленим, або коли воно залежало від умов, засуворих для більшості мирян, як у випадку з раєм, дорога до якого пролягала лише крізь чистилище, або з нірваною, що досягалася лише після тисяч відроджень, тоді миряни (а іноді навіть монахи) починали вимагати коротшого шляху та певнішої надії. Вони зверталися й звертаються до віщунів, астрологів, знахарів, пророків і месій або поводилися так, ніби вічне блаженство є безпосередньо приступним одразу після смерті. З погляду доктрини, можна сказати, що висока схоластика завжди зазнавала корупції з боку земних вимог щодо кращої розради. У буддизмі тгеравада симбіоз відбувався між буддистськими монахами, які перебували в храмах, та астрологами й віщунами, які стояли

на воротах; іноді останні давали поради першим, а іноді й самі ченці займалися магією. Щодо буддизму магаяна, то тут можна бачити, як тантристська магія проникла в релігійну систему та як її було допасовано до цієї системи в різних школах[13]. Народна релігія та місцева магія й далі існували повсюдно в християнському світі впродовж цілих віків, а в деяких римсько-католицьких країнах Латинської Америки вони все ще існують. Люди можуть мати різні мотиви прийняття ортодоксальності, але вони не завжди можуть прийняти те, що самої ортодоксальності достатньо. Таке ставлення влучно виразив ще в XIX столітті один фермер із графства Лінкольншир. Коли місцевий англіканський духівник запитав його, чому він у неділю вранці приходить до англіканської церкви, а вечорами відвідує молільню методистів, той відповів: "Сер, ми приходимо до церки вранці, щоб зробити Вам приємне, але ми ходимо до молільні ввечері, щоб урятувати свої душі"[14].

[13] Див. роботи Річарда Ґомбріча: Gombrich Richard. *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon.* – Oxford: Clarendon Press, 1971; Ґ. Обеєсекере: Obeyesekere G. *Theodicy, Sin and Salvation in a Sociology of Buddhism* // Leach E. R. Dialectic in Practical Religion. – Cambridge: Cambridge University Press, 1968; Мелфорда Е. Спайро: Spiro Melford E. *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes.* – London: Allen and Unwin, 1971; та Роберта Б. Екволла, Ekvall Robert B. *Religious Observances in Tibet: Patterns and Functions.* – Chicago: University of Chicago Press, 1964.

[14] Obelkevich J. Op. cit. – C. 157.

Услід за Вебером, можна сказати, що занепад місцевих культів і магії, з одного боку, та інтелектуальний розвиток і централізована організаційна структура релігії — з другого, самі по собі є рухом у напрямку секуляризації. У церковній структурі та церковній доктрині розвиток гієрархії й системи, згідно з єством релігії, повністю не витісняє сподівання на те, що надприродне має діяти на місцевому рівні, але цей розвиток реґулює та обмежує місцеву сферу дії надприродного. Допоміжні засоби досягнення спасіння, які можна отримати в місцевого священика або духовного напутника, мають бути однаково ефективними в усіх вищих релігіях скрізь; те, що вищий службовець пропонує у своєму центрі, може лише доповнювати засоби, які зазвичай є доступними всім віруючим завдяки місцевим службам. Однак для вищих релігій життєво важливим також є те, що тут, наскільки це можливо, мусить існувати контроль, не повинно бути жодних випадкових місцевих проявів чудесного (винятки є надзвичайно рідкісними й самі підлягають центральному контролю)[15].

[15] Навіть у межах християнства, яке, коли мати на думці його головні конфесії, є найефективніше контрольованим та гієрархічно скоординованим з-поміж усіх релігій, такі осередки надзвичайної святості існують передусім у формі святинь, до яких здійснюються паломництва. Святині, зокрема мощі, священні місця та об'єкти, є залишками магічної іманентної релігії. У християнстві їх інтеґровано до календаря та земної системи контролю: межі чудесного визначаються потребою порядку. Нерідко такі явища просто

Оскільки доктрина та структура стають централізованими, гієрархізованими та все більше координованими, релігійна влада змушена функціонувати головним чином формалізованими шляхами та через визначені канали. Іманентизм поступається місцем трансцендентналізмові, який, своєю чергою, призводить до подальшого усунення надприродної сили із життя звичайних людей у повсякденних ситуаціях. Світ розчаровується. Тим часом, коли осереддям життя була община, де переважна більшість людей жила й помирала в колі своєї рідні, знайомих та сусідів, на шляху централізації, інтелектуалізації та секуляризації завжди існували могутні перепони. Місцева релігія, яку тепер міські мешканці називають релігією села, тобто поганською, та "ідолопоклонством", вимагала, аби офіційна релігія, де б вона не була, ішла на компроміс та пристосовувалася до місцевих потреб. Проте коли люди кинули жити в групах, коли їхнє життя або, принаймні, життя переважної більшості почало протікати в безособових та функціонально спеціалізованих контекстах, те місце, де релігія колись пишно квітла, пе-

терплять, і скептицизм серед віруючих, ба навіть серед самої гієрархії, й далі відчувається, але вони є поступками місцевій потребі, яка являє собою вище джерело життєвої сили віри. Декотрим місцевостям, особам, предметам і датам дозволено претендувати на виняткову вагу як стимулянтам загальної побожності, але не як засобам, що створюють будь-яку реальну різницю в можливості спасіння, котре має бути наявним на місцевому рівні скрізь.

рестало бути для неї гостинним. Хай би як презирливо церковні або інтелектуальні класи ставилися до релігії місцевих общин, історично саме в цих общинах найбільше підтримувалася потреба в релігії, незважаючи на те, що вони були схильні до еклектики, синкретизму та ідолопоклонства. Саме в смерті природних общин, де фактично протікало все життя людей та більша частина їхньої діяльності, ми можемо знайти поважну частину пояснень секуляризації, коли цей термін використовується задля окреслення трансформації релігійної свідомості.

Джерела нашого невдоволення

Сучасна суспільна система не залишає місця для концепції вищого спасіння, так само, як сучасна анатомія не залишає місця для індивідуальної душі. Коли сучасні люди прагнуть близького спасіння, вони все частіше змушені звертатися до раціональних процедур, які перетворено на інститути в межах суспільної системи. Сьогодні між релігійними поняттями та раціональними правилами пролягає хисткий кордон, що стає дедалі менш непомітним. Щоб вижити, великі релігії зробили чимало поступок вимогам раціональності, особливо коли йдеться про питання організації. У лавах носіїв традиційної релігії є ті, хто, як єдино можливий шлях до успіху, активно обстоює потребу в осягненні сучасності, в раціоналізації процедур, реорганізації та перебудови за зразком деяких світських інститутів, серед котрих на певному

місці — армія[16]. Ці радикали намагаються віддалити віру від освяченої віками традиції, яка перетворилася на основу її вічних істин. Нові релігії, що їм традиція стоїть на заваді менше, поширюючи свій вплив, набагато енергійніше поєднали сучасні та раціональні процедури з випадковими цінностями своїх релігійних постулатів. Одначе навіть тут залишається прихована напруга між вірою та розумом у свідомості окремих віруючих. Оскільки буденне життя в сучасному суспільстві вимагає все ширшої відданості раціональним процедурам, особисті, натхнені релігією перестороги віруючої людини можуть поступово зникати, а сама вона найімовірніше набуватиме почуття своєї власної марґінальності. Навіть прихильник нової релігії, яка в численних зовнішніх деталях відповідає потребам раціональної організації, може відчути на собі тиск, тому що десь у серці його віри існують випадкові елементи, що їх за стандартами, притаманними суспільній системі, люди готові проголосити обскурантистськими, ірраціональними, емоційними або навіть магічними.

Дозвольте мені на кількох прикладах коротко з'ясувати тип напруги, яка продовжує існувати поміж розбіжними моделями свідомості, цінностей, стосунків

[16] Приклади, пов'язані з Церквою в Англії, Ви знайдете в книзі Леслі Пола: Paul Leslie. *The Deployment and Payment of the Clergy*. – London: Church Information Office, 1964, — в якій Церква послідовно порівнюється з військом.

і способів дій, що беруть свій початок, відповідно, у релігійних та раціональних настановах щодо світу. Спасіння завжди опосередковується особистими стосунками під час виконання дій, звернених до інших, чи вже до богів, чи до людей. У християнстві самого Спасителя слід знати як людину, і віра в нього та ставлення до товаришів є тим критерієм, за яким людину поціновують. У буддизмі, незважаючи на його набагато абстрактніші принципи, згідно з якими на людей чекає спасіння, обов'язок щодо інших виступає не менш чітко. Навіть якщо в буддистській доктрині поняття індивідуального божества відсутнє, періодично виникали тенденції обожнення чи то Будди або бодхісатви, чи то, як у народному буддизмі, давніх богів, повагу до яких не намагався порушити навіть Будда Гаутама. Ці відносини, а також прояви милосердя та доброї волі, наполегливий самокритичний аналіз власних дій вимагають від віруючого бачити своє місце не просто як виконавця ролі, а як цілісного та цілком відданого створіння. Ця вимога перебуває в гострій суперечності з вимогами сучасного життя. У будь-якій діяльності, за винятком лише певних родинних питань, індивідуум просто грає роль: від нього очікують, що в певній ситуації він буде послуговуватися тільки куцим набором своїх властивостей і навичок.

Те, що відданість релігії має бути цілковитою, можна добре показати на прикладі релігійного службовця, приміром, християнського священика або напутника.

Його покликання — щось набагато більше, ніж робота чи навіть професія: воно передбачає повну моральність, високі обов'язки щодо способу життя та цінностей віри. Його робота перевершує всі контрактні зобов'язання, вона належить до давнього порядку, до стосунків, закладених в общині. Критерії, що їх достосовують до релігійного покликання, не є критеріями ефективності, витрат, швидкості або координування; вони не є також питаннями здобуття найдієвіших засобів досягнення окреслених цілей[17]. Вони є неабияк складними й сусідять із усім, що притаманне людині як такій. Отож, спонуки до такого покликання не можна виводити з тих міркувань, що переважають майже в усіх інших сферах сучасного життя. Для служителя релігії люди є самі по собі остаточними цілями, достоту як релігійна діяльність є метою в собі. Одначе у сучасному суспільстві люди не є метою в собі: як виконавці ролей, вони перетворюються на деталі машини, одиниці витрат у системі, яка важить більше, ніж вони самі. Їхні особисті властивості, чутливість, природні нахили та суто особистісні потреби не стосуються їхніх ролей; у такій системі люди є просто засобами. Протипокладеність релігійної концепції людини та її обов'язків і концепції будь-якої сучасної суспільної системи (капіталістичної або комуністичної) уже не може бути гострішим.

[17] Виклади щодо ролі священика подибуємо в книжці Ентоні Рассела: Russel Anthony. *The Clerical Profession.* – London: SPCK, 1980.

Розвинуте технологічне суспільство не є сприятливим контекстом для релігійного *Weltanschauung*'у. Релігійні інститути на все гірших умовах конкурують із тими установами, які намагаються мобілізувати людські ресурси часу, енергії та багатства й маніпулювати ними. Ті інші установи можуть набагато ефективніше, ніж традиційна релігія, використовувати всі методи сучасної науки та організації; вони є вільними від різних труднощів, пов'язаних із прийняттям раціональної систематизації, які можна добачити навіть у нових релігіях. Виявляється, що релігійні поняття та цілі, викликана релігією чуйність, натхнена релігією моральність та релігійна соціалізація не відіграють жодної безпосередньої ролі у функціонуванні сучасної суспільної системи. Стосовно кожної суспільної проблеми, чи то тієї, що пов'язана з економікою, державним устроєм, законодавством, освітою, сімейними стосунками, чи тієї, що пов'язана з відпочинком, пропонується таке разв'язання, яке є не лише нерелігійним, але й таким, що залежить від знаття технічного боку справи та бюрократичної організаційної структури. Планування, а не свідчення, раціональний порядок, а не натхнення, систематична рутина, а не харизматичні або традиційні дії є імперативами на арені громадського життя, яка повсякчас розширюється.

Утім, як ми вже побачили, раціональної системи недостатньо. Якщо, купно застосувавши свої професійні навички, люди побудували структуру, що є незрівнянно

раціональнішою, ніж будь-яка окрема людина взагалі, за цим раціональним порядком буде приховуватися невдоволення людей, спраглих чогось більшого. Ірраціональна людина мешкає в раціональному суспільстві, у чужому їй суспільному контексті, створеному за допомогою досконалого розподілу праці, який вимагає від кожної окремої особи лише раціонально обчисленого виконання ролі. Невдоволення сучасної людини багато в чому пов'язане з почуттям відчуження, викликаним раціональним порядком. Джерела незбіжності між засадничими принципами та зрілим досвідом не треба шукати десь далеко. Основа, на якій дитина соціалізується, залежить від афективних здібностей, що їх не можна піддати раціональним процедурам. Люди навчаються впоруватися зі світом, покладаючись на довіру, на любов батьків, на особисті стосунки та залученість до місцевих справ; свої ранні роки вони проводять у колі невеликої постійної спільноти, де мають місце щільні стосунки та стале почуття прихильності. Колись той світ, до якого вступала дитина, мав міцні зв'язки зі світом, в якому доросла людина мусила жити, виказуючи набуті в дитинстві схильності, іноді серед тих самих людей. Однак у сучасному світі існують глибокі розриви між ситуацією соціалізації та тими безособовими контекстами, в яких окрема людина живе більшу частину свого життя. Рання підготовка, котра має прищеплювати людські якості для впорядкованих особистих стосунків у дорослому житті, стає

менш співзвучною зі світом, що існує тепер. Прищеплені в дитинстві моральні та гуманні якості притлумлюються та змінюються, а можливо, у певному сенсі й геть заступаються технічними критеріями раціональної ефективності. Особисті стосунки стають менш важливими, ніж безособове виконання ролей. Довіра, колись закладена в людях, передається системам і методам.

Одначе, як можна виконати бодай мінімальні вимоги навіть найраціональнішої системи без довіри, без взаємності, без нехай малої та крихкої надії на сталі стосунки? Звідки прийде громадська свідомість, незалежна добра воля, без якої не можуть функціонувати навіть раціональні суспільні системи? Процес осуспільнення, що, на мою думку, несе із собою секуляризацію та деморалізацію, може загрожувати самому єству основних людських нахилів, від котрих залежить суспільство будь-якого ґатунку.

Занепокоєність суспільним ладом виникає серед людей час від часу. Історія повсякчас є сюжетом про те, як старі покоління жаліються на зміни, збурення звичаїв, занепад традиції та зростання аморальності. Ми маємо дозволити людям поринати в ностальгію та песимізм; ми можемо щось поставити на карб вікові, оскільки старі люди, мабуть, згадують нормативну структуру краще, аніж те, як вони в молодості її порушували. Ми повинні брати до уваги нормальний стан неспокою,

що його викликає будь-який процес змін. Однак, попри це, слід бачити явні розриви, викликані процесами осуспільнення та секуляризації. Ця тривога має багато форм. Вона включає стурбованість деморалізацією та повним занепадом громадського порядку в міських контекстах, організованих на ширших теренах і складніше, ніж будь-які інші, що взагалі хоч коли існували. Вона викликана також новими методами суспільного контролю, громадським наглядом та втручанням у приватну сферу. Вона живиться зрослим усвідомленням експлуатації та забрудненням довкілля, до якого людина втратила своє давнє почуття поваги. Вона є відповіддю на те, що насильство в незнаних досі масштабах може систематично організовуватися урядами й навіть терористами. Вона охоплює поширену невпевненість, викликану періодичною зрадою демократичних принципів шляхом відмовок та корупції. Наше сучасне невдоволення включає всі ці питання, які належать до громадської сфери. Воно також включає усвідомлення нами змін в характері особистих стосунків, почуття втрати общинного життя, розчарування, яке відчувають люди, коли помічають, наскільки принципи, що регулюють ринок та виробництво, утручаються в їхнє особисте життя, та як багато було втрачено людської чуйності. Здається, причини наших різноманітних та численних проявів невдоволення полягають у розриві між тими ідеалізованими концепціями

нормативного порядку, почуттям надприродних цілей і ширших прагнень та контекстами, в яких ці речі набули своїх сталих значень.

На Заході та в інших повністю модернізованих країнах традиційна релігія поступилася місцем трансформації соціальної організації. Ніде в сучасному світі традиційна віра не впливає, хіба тільки залишково та випадково, на функціонування суспільства, ба навіть, для більшості людей, на якість їхнього буденного життєвого досвіду. Були спроби відродити релігійне життя в нових релігійних рухах, створити контексти, де можна б перебороти безособовість та анонімність і відтворити, нехай навіть на дуже короткий час, щось подібне до общинних почуттів. Не дивно, що так багато нових релігій роблять наголос на невеликих групах, зборах-бесідах, комунах або наявності потужних особистих зв'язків між відносно малим числом людей. Ці спільноти не є часто ані місцевими, ані сталими, але за інтенсивністю взаємодії вони відтворюють принаймні якийсь шматочок общинного життя. Вони прагнуть нового синтезу між універсалізмом, який перетворився на могутнє інтелектуальне та раціональне підложжя модернізованого світу, і силою місцевого патріотизму, хай навіть місцеві інтереси віддзеркалюють лише якусь незначну частину природної близькості та повноти залученості, характерних для общини минулого, коли всі її члени брали участь в її щоденному житті.

Досі такі намагання, звісно, і на Заході, є лише показовими виявами нашого невдоволення та наших спроб заспокоїти його. Малоймовірно, що людям удасться наново створити світ, який ми втратили, і якщо не стануться докорінні зміни в наших серцях, якщо не відбудеться справжня революція думок та почуттів та добровільна відмова від багатьох зручностей модерного життя й організації, важко уявити, як саме сучасну модель суспільного порядку можна знову наповнити релігійним духом. Поки що такі спроби були ефективними лише на марґінесах, головним чином у сфері приватного життя, дозволяючи людям принаймні подолати сьогочасне невдоволення та через поширення прихильності й відданості створювати ту сіль земну, яка конче потрібна для підтримання суспільного порядку.

Покажчик авторів

Айзенштат С. Н. 161 (Eisenstadt, S. N.)
Баннеґ Дж. 135 (Bunnag, Jane)
Баркер Е. 254 (Barker, Eileen)
Бедкок К. 165 (Badcock, C.)
Бекфорд Дж. А. 207 (Beckford, J. A.)
Белла Р. Н. 90, 161 (Bellah, R. N.)
Беннетт Дж. В. 195 (Bennett, J. W.)
Берґер П. 26 (Berger, Peter)
Бруєр Е. Д. К. 189 (Brewer, E. D. C.)
Булард Ф. 57 (Boulard, F.)
Вайтлі В. М. 168, 236 (Whiteley, W. M.)
Вайтлі К. Г. 168, 236 (Whiteley, C. H.)
Варденбурґ Ж. 54 (Waardenburg, J.)
Вебер М. 42, 149, 183 (Weber, Max)
Вебер Т. П. 229 (Weber, T. P.)
Велс К. Е. 142 (Wells, K. E.)

Вілсон Б. Р. 67, 93, 112, 155, 188, 191, 203, 207, 221, 237, 243, 252, 260, 264, 274, 280 (Wilson, B. R.)
Вільямс Дж. Г. 229 (Williams, G. H.)
Вітлі О. Р. 189 (Whitley, O. R.)
Вітлі В. М. 168, 236 (Whitley, W. M.)
Вокер Д. П. 83 (Walker, D. P.)
Волліс Р. 209, 221, 246, 257, 295 (Wallis, Roy)
Гайн В. 221 (Hine, V.)
Гаррісон Дж. Ф. К. 229 (Harrison, J. F. C.)
Ґелен А. 232 (Gehlen, Arnold)
Ґерлах Л. 221 (Gerlach, L.)
Ґеррод Р. 160 (Harrod, Sir Roy)
Ґілберт А. Д. 280 (Gilbert, A. D.)
Ґлок Ч. 34, 219 (Glock. C. Y.)
Ґобгаус Л. Т. 25, 34, 37 (Hobhouse, L. T.)
Ґолленвеґер В. Дж. 258, 280 (Hollenweger, W. J.)
Ґомбріч Р. 135, 228, 313 (Gombrich, R.)
Ґостетлер Дж. А. 195 (Hostetler, J. A.)
Ґросс Л. 32 (Gross, L.)
Ґусфілд Дж. 295 (Gusfield, J.)
Давнтон Дж. В.-молодший 253 (Downton, J. V., Jr.)
Давез К. 168 (Davies, Christie)
Дейвіс В. 101 (Davis, Winston)
Дейвіс К. 32, 79 (Davis, Kingsley)
Джонсон Б. 182 (Johnson, B.)
Джуда Дж. С. 254 (Judah, J. S.)
Дюмон Л. 66 (Dumont, L.)
Дюмулен Г. 131 (Dumoulin, H.)
Дюркгайм Е. 30, 75, 232, 303, 307 (Durkheim, E.)
Еванс-Прічард Е. Е. 23 (Evans-Pritchard, E. E.)
Еймс М. М. 228 (Ames, M. A.)
Екволл Р. Б. 228, 313 (Ekvall, R. B.)

Еліас Н. 124 (Elias, N.)
Еліот Ч. 66 (Eliot, Sir Charles)
Еллал Ж. 232 (Ellul, J.)
Еллвуд Р. С.-молодший 246 (Ellwood, R. S., Jr.)
Енґельс Ф. 27 (Engels, F.)
Зурхер Л. 295 (Zurcher, L.)
Ікадо Ф. 266 (Ikado, F.)
Інґліс К. С. 279 (Inglis, K. S.)
Ісаїв В. В. 33 (Isajiw, W. W.)
Їнґер Дж. М. 187 (Yinger, J. M.)
Каррі Р. 279 (Currie, Robert)
Каттен К. Б. 258 (Cutten, C. B.)
Кебедо Р. 146, 258 (Quebedeaux, R.)
Кент Дж. 279 (Kent, John)
Кіркпатрік Р. Дж. 295 (Kirkpatrick, R. G.)
Конз Е. 66 (Conze Edward)
Конт О. 12, 21, 23, 24, 26, 28, 31 (Comte Auguste)
Крістенсен Дж. Б. 231 (Christensen, J. B.)
Кросс В. Р. 229 (Cross, W. R.)
Кюнґ Г. 181 (Küng, Hans)
Ле Бра Ґ. 57 (Le Bras, G.)
Леґран Г. 181 (Legrand, H.)
Лепслі Дж. Н. 68 (Lapsley, J. N.)
Ліч Е. Р. 145, 313 (Leach, E. R.)
Лукманн Т. 91 (Luckmann, Thomas)
Лукс С. 30, 53 (Lukes, S.)
Маусс А. Л. 246 (Mauss, A. L.)
Макдонелл К. 146 (McDonnell, K.)
МакІнтайр А. 168 (MacIntyre, A.)
МакКіні Дж. К. 183 (McKinney, J. C.)
Малалґода К. 128 (Malalgoda, K.)
Малиновський Б. 202, 307 (Malinowski, B.)
Маркс К. 26, 27, 35 (Marx, Karl)

Марті М. Е. 34, 217 (Marty, Martin E.)
Мартін Д. 112, 242 (Martin, David)
Маршалл Ґ. 149 (Marshall, Gordon)
Мейн Г. 281 (Maine, Sir H.)
Мертон Р. К. 32, 151 (Merton, R. K.)
Мілл Дж. С. 23 (Mill, J. S.)
Молл Г. 77, 91 (Moll, H.)
Морґан П. 237 (Morgan, Patricia)
Моріока К. 266 (Morioka, Kiyomi)
Найкол Дж. Т. 280 (Nichol, J. T.)
Нельсон Дж. 199 (Nelson, G.)
Нібур Г. Р. 162, 185 (Niebuhr, H. R.)
Нізбет Р. А. 232, 281 (Nisbet, R. A.)
Обеєсекере Ґ. 313 (Obeyesekere, G.)
Обелькевіч Дж. 280, 313 (Obelkevich, J.)
О'Ді Т. Ф. 155 (O'Dea, T. F.)
Олівер В. Г. 229 (Oliver, W. H.)
Парсонс Т. 90 (Parsons, T.)
Петерсен Д. В. 246 (Petersen, D. W.)
Пікерінґ В. С. Ф. 30 (Pickering, W. S. F.)
Пол Л. 317 (Paul, Leslie)
Поппер К. 53 (Popper, Sir Karl)
Равла В. 66 (Rahula, Walpola)
Райт А. Ф. 66, 128 (Wright, Arthur F.)
Рассел Е. 319 (Russell, Anthony)
Редкліфф-Браун А. Р. 307 (Radcliffe-Brown, A. R.)
Ріфф Ф. 27 (Rieff, Philip)
Робертсон Р. 203, 280 (Robertson, R.)
Сандин Е. Р. 229 (Sandeen, E. R.)
Сен-Сімон А. 21, 23 (Saint-Simon, H.)
Сміт Д. Е. 143 (Smith, Donald E.)
Сміт Р. Дж. 266 (Smith, Robert J.)
Спайро М. Е. 228, 313 (Spiro, M. E.)

Спенсер Г. 25 (Spencer, Herbert)
Старк В. 174 (Stark, Werner)
Тамбіаг С. Дж. 140 (Tambiah, S. J.)
Тірякян Е. А. 90 (Tiryakian, E. A.)
Товбі А. 254 (Tobey, Alan)
Томас К. 67, 120 (Thomas, Keith)
Трьолч Е. 173, 174, 176, 184, 215 (Troeltsch, E.)
Тьоніс Ф. 281 (Toennies, F.)
Фелпс Браун Е. Г. 160 (Phelps Brown, E. H.)
Фройд З. 26, 27, 165 (Freud, S.)
Чедвік О. 112 (Chadwick, Owen)
Шуман Г. В. 66 (Schumann, H. W.)
Юнґман Дж. А. 181 (Jungmann, J. A.)

Предметний покажчик

А

Австралія 75
Адвентисти сьомого дня 178, 207, 214
Америка 25, 26, 82, 175, 185, 288
Англіканська Церква 158, 181, 258
Англія 162, 251
Анкетування 47
Армія порятунку 202, 279
Аскетизм 150, 261, 263
Асока 138
Астрологія 129, 228, 312

Б

Баски 308
Бельгія 57, 288
Бог 22, 83, 102, 126, 130, 144, 146, 153, 163, 166, 173, 259, 292
Бодхісатва 67, 136, 140, 318

Божі діти 210, 257, 262
Бретонці 308
Британія 81, 108, 203, 245, 277, 288. *Див. також* Англія
Будда
  Аміда 155
  Гаутама 70, 116, 127, 129, 311, 318
Буддизм 82, 116, 127, 130, 132, 141, 145, 148, 160, 228, 318
  магаяна 67, 136, 139, 159, 167, 313
  народний 318
  північна традиція 66
  тгеравада 66, 76, 127, 132, 134, 138, 140, 143, 147, 159, 228, 312
  японський 148, 155, 157, 230
Буддистська асоціація молоді (YMBA) 128, 143

B

Валійці 309
Виконання ролей 99, 102
Відвідування церкви 277
Відданість (зобов'язання) 77, 106, 182, 183, 193, 197, 204, 221–224, 248, 252, 317, 318
  диференційована 262
  релігійна 119
Відповідальність
  етика В. 159, 161
  моральна 160
  суспільна 106, 160
Відповіді світові 191, 196, 209
Відродження
  буддизму 128, 142
  в нових релігійних рухах 249

Вірування 33, 38, 41, 42, 48, 50, 54, 55, 58, 68, 73, 120, 130, 176
Віруючі 41, 44, 48, 50, 74

Г

Гедонізм 253
Гіпі 214, 246
Гріх 160, 163, 166, 230
Гутерійські брати 194

Д

Даосизм 116
Джодо Шу 155
Джоду Шіншу 156
Діва Марія 230
Добровільність 178, 180, 183, 194, 224
Дуалізм 119, 127
Духовенство 60, 120, 121, 141, 157, 181, 278
  система Д. 230

Е

Ексклюзивізм (виключність) 50, 115, 117, 120, 121, 159, 183, 197
Емішські меноніти 194, 195, 201
Емоції 36, 78, 259
  контроль над Е. 206
  маніпулювання Е. 88, 89
  прояв 88, 90, 132
  формування 279
Емпіризм 24, 36, 38
Етика
  нейтральність Е. 28, 32, 39
  питання Е. 188
  раціональна 32, 35
  трудова 150, 153, 159, 160

Є

Євангельська Церква 134, 257
Євреї 116, 125
Європа 26, 58, 124, 148, 149, 160, 161, 175, 213, 234, 275, 308
Європейське Співтовариство 290, 298
Єресь 119, 121, 257

Ж

Життя після смерті 67, 83, 84, 150, 163
Жрецтво 157, 279

З

Здорова, щаслива, священна організація 253
Зцілення 67, 70, 311

І

Ідентичність 91, 233, 276, 278, 286
Іманентизм 145, 146, 148, 279, 315
Індивідуалізм 134
  методологічний 53
Індуїзм 65, 76, 116, 132, 144, 145, 195
Інтерв'ю 46, 48
Ірраціональність 31, 35, 288
Іслам 115, 139, 195
Ісусові рухи 246, 255, 256

Й

Йога Бхаян 253

К

Кальвінізм 149, 150, 153, 164
Канада 201

Капіталізм 29, 151, 152, 153
Карибський басейн 260
Карма 135, 166
Каталонці 309
Кенія 260
Китай 116, 127, 128
Класова боротьба 26
Консерватизм 251
Контркультура 215, 254
Конфесії 82, 116, 156, 180, 182, 185, 187, 258
Конфуціанство 116

Л

Латинська Америка 260, 313
Леґітимація 22, 41, 86, 98, 113, 139, 164, 242, 291

М

Магія 67, 115, 119, 127, 228, 229, 310
Марксизм 27
Методизм 153, 157, 205, 243, 251, 279, 313
Методологія 39, 56
Мистецтво 36, 133
Місія божественного світла 253, 262
Міф 33, 74, 75, 79, 114, 288
Молодіжна культура 254, 259
Монахи 137, 138, 141, 149, 150, 312
буддистські 134
Монотеїзм 143, 145
Мораль 23, 82, 84, 89, 121, 151, 264
Мормонізм 51, 156, 178, 250
Мотивації 53, 111

Н

Навернення 216, 221–223
на іншу віру 41, 52
у свою віру 125, 134, 145, 186, 207, 255
Наука 28, 113
конфлікт із релігією 114
Нідерланди 201
Німеччина 185
Нірвана 68, 70, 127, 138, 144, 149, 312
Нові релігійні рухи 160, 197, 199, 283, 324
звернення до молоді 214, 250–255
функції 265

О

Обділеність відносна 33, 217–221
Обов'язок 22
Обряди 231
Організація Об'єднаних Націй 289
Осуспільнення 98, 308

П

Пантеїзм 144
Південна Африка 260
Північна Ірландія 86
Плюралізм 81, 87, 127, 128, 180
Позитивізм 24, 26, 36, 56
Порівняльний аналіз 44, 50, 55, 269
Пресвітеріанство 258
Природний порядок 22
Прихильна відстороненість 42, 44
Провина 163, 164, 165, 167
Протест проти церкви 175, 178, 179, 183, 186

Протестантизм 130, 132, 147,149, 151, 156, 158, 160, 162, 166, 181, 230, 257
Психологія 53, 311
Пуританство 137, 147, 151, 166, 167, 205
П'ятидесятництво 210, 279

Р

Радикальність 251
Радянський Союз 288, 289
Раціоналізація 288
Раціональність 29, 35, 93, 108, 204
Реінкарнація 66, 68, 166
Релігії
визначення 90, 91
вплив спілкування на Р. 240
заяви Р. 50, 51, 52
мова та Р. 37, 97, 242
народна 132
організаційна структура Р. 41, 52, 54, 314
пояснення Р. 22, 26, 32, 33, 52, 54, 57, 76
рухи 51, 95, 154, 189, 193, 197
Див. також: нові релігійні рухи
службовці Р. 86, 141, 226, 318. *Див. також:* священники
толерантність Р. 127, 132, 133, 145
традиційні 225, 235, 239, 241, 260, 324
Р. як предмет соціології 35, 47
Реформація 119, 148, 153, 156, 164
Римський католицизм 21, 130, 157, 158, 159
Ритуали 33, 41, 75, 78, 157, 227, 286
Різшо Косей-кай 250
Робота 45, 100, 149
Розкол 117, 175
Рух свідомості Крішни 210, 253, 262

С

Саєнтологія (Церква саєнтології) 208, 210, 246, 262
Сардинці 309
Свідки Єгови 178, 207, 210, 214, 244, 250, 262
Свідомість 24, 25, 26
  громадська С. 108
Священики 41, 58, 83, 119, 121, 137, 150, 157, 158, 164, 173, 179, 181, 227, 230, 245, 260, 278, 311, 318.
  Див. також: Релігійні службовці
Сексуальність 84, 163
Сектантство 179, 184, 187, 193, 197, 209, 216, 220
Секти 82, 196, 266
  бідність та С. 213
  комунні 195, 215
  конфесіоналізація 186, 189
  організаційні риси 204
  типи С. 191, 192
  С. в християнстві 191
Секуляризація 98, 112, 147, 156, 158, 169, 180, 271–325
  унутрішня С. 175
Символи 37, 61, 242
Синкретизм 127, 144, 316
Синтоїзм 116
Сім'я 80, 247
Смерть 65, 276
Сока Ґаккаї 243, 250
Соціалізація 35, 84, 103, 136, 168, 189, 216, 289
Соціологія 24, 38–48
  С. відносно релігії 24
  нейтральність С. 28
  позитивістська 25
  поняття С., християнські з роду 60
  упередження С. щодо релігії 28

Соціальна структура 76, 112, 231
Спасіння 65–73, 81, 96, 120, 122, 148, 149, 153, 227, 228, 263, 310, 311
місцеві концепції 69
общинне 71
С. з погляду соціології 73
С. та нові релігійні рухи 230
у вищих релігіях 69
Спокутування 160, 164
Сполучені Штати 51, 98, 189, 201, 246, 261, 277, 281, 288
Статус 217, 248, 292
Страждання 73, 218
Суб'єктивні оцінки 22, 55
Суспільство
єдність 75
контроль 36, 76, 78, 84, 92, 136, 215, 289, 307, 323
організація 25, 29, 48, 75, 98, 105, 169, 276, 278, 280, 322
система 99, 293
цілісність 31, 82, 308

Т

Таїланд 135, 138, 142
Теологія 23, 117, 134
християнська 22
Терапія 27, 206
Терпимість 51, 98, 116, 127
моральна 167
Токаґава Шоґунате 148
Традиції 144, 226, 256, 286
буддизму 136
релігійні 53, 82
сектантська 120
юдейсько-християнська 76, 82–83

Трансценденталізм 145,147, 315
Трансцендентальна медитація 210

Ф

Франклін, Бенджамін 152
Франція 57, 201
Функції релігії 29, 30, 36, 37, 65, 170, 245, 249, 261, 291
Ф. надання ідентичності 77, 86
приховані 30, 31, 74, 76, 79, 81, 268, 306
Ф. прояву й регулювання емоцій 78
соціальні 60
явні 31, 73, 80, 96
Функціоналізм 32, 33, 76, 307

Х

Харизматичне відновлення 257, 260, 279
Християнство 58, 82, 114, 115, 117, 124, 126, 127, 129, 131, 144, 145, 162, 173, 197, 200, 218, 228, 257, 263, 268, 282, 290, 307, 318
Християнська Наука 156, 206, 208
Христос, Ісус 69, 130, 163

Ц

Цейлон 128, 138, 143
Целібат 157
Церква
об'єднання 211, 253, 262
римсько-католицька 58, 83, 118, 119, 121, 122, 124, 128, 130, 132, 133, 146, 158, 164, 165, 174, 181, 229, 241, 258.
Див. також: римський католицизм
Ц. саєнтології 262

Цінності 34, 40, 42, 56, 63, 74, 82, 87, 90,101, 103, 105, 107, 112, 132
консенсус щодо Ц. 87, 267, 292
раціональна підстава Ц. 38
системи 29, 87, 301

Ч

Чаклунство 66, 120, 129
Чеснота 25

Ш

Швейцарія 201
Швеція 277
Шотландія 162
Шотландці 309

Ю

Юдаїзм 116, 125, 144

Я

Японія 116, 139, 148, 155, 160, 235, 251, 252, 261, 264, 265, 267, 268
Японці 160

Наукове видання

Браян Вілсон
СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

Переклад з англійської *Марини Хорольської*

Редактор: Наталка Бордукова
Макет: Денис Ткаченко

Видавництво «АКТА»
E-mail: we@acta.com.ua
www.acta.com.ua