

Я. В. Минкявичюс

О СОДЕРЖАНИИ РЕЛИГИИ¹

1. «Странный» вопрос

Вряд ли можно считать странным выдвинутый С. А. Токаревым вопрос о главном содержании религии (с. 88). Наличие множества ее определений свидетельствует о сложности предмета, продолжающихся поисках сути религии, переплетении всевозможных концептуальных ее толкований. Да и едва ли могут эти интерпретации быть однозначными и завершенными, пока существует (и, значит, эволюционирует, существенно изменяется, оказывается в новых условиях) религия, пока при решении этого вопроса сталкиваются различные методологические позиции и различные идеологические ориентации.

Автор обсуждаемой статьи «с некоторым удивлением» замечает, что при всей полярной противоположности теологического и атеистического понимания сущности религии между ними имеется «нечто общее» (с. 87). Общим, по его мнению, является то, что атеизм по сути дела воспринимает теологическую концепцию религии, только в негативном смысле. Следовательно, такой атеизм вообще не имеет своей концепции религии. Разумеется, нельзя не согласиться с тем, что противопоставление атеизма религии лишь в смысле отрицания ее «идей о некой потусторонней силе, стоящей над человеком» (с. 87), является бесплодным и, конечно, не соответствует сущности марксистско-ленинской концепции религии и атеизма. Прав С. А. Токарев, обращая внимание на то, что «мы еще не до конца разделились с богословской традицией в изучении религии» (с. 97).

К сожалению, методологическое давление богословской традиции на атеизм сказывается как в теоретической, так и в практической областях. Сколько энергии практического атеизма направлено на борьбу с «несостоятельностью» религии! В учебной и популярной литературе атеизм зачастую упрощенно представляется как отрицание того, что утверждает религия. Разумеется, следует подчеркивать несостоятельность религиозного миропонимания и соответствующего решения проблем человеческого бытия. Однако если атеистическая критика направлена на образы религиозной фантазии как якобы главное содержание религии, то такая критика отвлекается от рассмотрения религии как социального явления. Сущность религии можно понять с позиций материалистического истолкования социальных явлений, лишь имея в виду философско-идеалистическую «обоснованность» религии, ее гносеологические корни в познавательном процессе (в том числе ее паразитирование в естествознании и эксплуатацию естественнонаучных

¹ По поводу статьи С. А. Токарева «О религии как социальном явлении (мысли этнографа)». — «Сов. этнография», 1979, № 3. Далее ссылки на эту статью даются в тексте.

проблем), историческую закономерность ее существования, ее психологическую природу и т. д. Иное доказательство несостоятельности религии логически повело бы к ее исключению из структуры общественного сознания, отражающего общественное бытие, что действительно было бы философски (материалистически) несостоятельно. Теологическая апология религии, мистифицирующая ее сущность, как раз изымает религию из ее естественного социально-исторического контекста, так что имеется немало аспектов методологического сходства плоского атеизма с богословским толкованием религии.

Такое досадное недоразумение проистекает из того, что плоский атеизм в своем понимании религии исходит прежде всего из комплекса представлений и понятий «бог», «бессмертие души», «личное спасение», «страшный суд», «предопределение», «загробное воздаяние» и т. п. Как мало этим сказано о религии как о социальном явлении, тем более с философско-материалистических позиций! Даже в пределах богословской традиции названные представления и понятия не относятся к религии в целом, ибо во многих религиях они отсутствуют².

Бывает так, что атеистическая критика какой-либо конкретной формы религии, например христианства, расходится с ее сущностью. Допустим, что главное в христианстве — сама вера в Христа. Тогда вся полемика между атеистами и христианами будет вращаться вокруг проблемы Христа. Вопрос о сущности христианства подменяется в таком случае вопросом об историчности или мифологичности Христа. Христианство «разоблачается» атеистами путем отрицания достоверности его основателя. Но разве конфуцианство или ислам более настоятельны, чем христианство, только потому, что Конфуций и Мухаммед — исторические личности, а историчность Христа все еще не доказана?

Когда атеизм в основном бывает направлен на критику образов религиозной фантазии, то не тяготеет ли над ним традиция буржуазного просветительства, разумеется, имевшего свое историческое оправдание? Известно, что ограниченность этой традиции уже в значительной степени была снята немецкой классической философией, притом не только материалистом Фейербахом, но и идеалистами Кантом, Фихте и Гегелем, рассматривавшими феномен религии диалектически. В домарксистской философии лишь Фейербах сумел основательно повернуть вопрос о сущности религии в сферу бытия человека, т. е. в ту сферу, в которой она (сущность религии) только и может проявляться³. Преодолевая абстрактную антропологическую концепцию человека и связанную с ней фейербаховскую теорию религии и атеизма, классики марксизма-ленинизма перенесли этот вопрос в сферу социально-конкретного, классового бытия человека. Превратив вопрос о познании мира в вопрос о его революционном преобразовании и овладении им, марксизм снял просветительскую традицию. Феномен религии означает не столько несостоятельность познания мира человеком, сколько иллюзорную попытку овладения им, выживания в этом отчужденном мире. «Религия есть лишь иллюзорное солнце, движущееся вокруг человека до тех пор, пока он не начинает двигаться вокруг себя самого»⁴.

² При рассмотрении вопроса о содержании религии следует обратить внимание на термины «религия» и «атеизм». В этимологическом смысле термин «атеизм» непригоден для выяснения содержания религии не только потому, что он негативен, но и потому, что он обращен не против всех, а лишь против теистических религий, причем теизм не составляет сущности последних. Что касается термина «религия», то он употребляется весьма многозначно. (См. *R. Tsanoff. Religious crossroads. N. Y., 1942.*) В самых разнообразных смыслах, отнюдь не теистических, термин «религия» значится в сочинениях Цезаря, Горация, Лукреция, Ливия, Петрония, Тацита, Апулея и других представителей древней римской культуры того времени, когда этот термин входил в обиход. Цицерон понимал религию в смысле богопочитания. Христианский (монотеистический) смысл ей придали Лактанций и Августин Блаженный.

³ См. *К. Маркс. Тезисы о Фейербахе.* — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 3, с. 2.

⁴ *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 1, с. 415.

Религия и наука как формы общественного сознания, расходясь по объекту отражения, по форме отражения, по результату отражения, по структуре и функциям, могут сосуществовать и сосуществуют не только хронологически, но и в одной и той же культуре, в одном и том же человеке. Наука и просвещение не только не единственный, но и не главный антифактор (фактор кризиса) религии, тем более в современную эпоху, в век научно-технической революции. Это объясняется тем, что главное в религии — не содержание фантастических представлений, не образы того, отсутствие чего можно доказать научным способом. Конечно, этим не подвергается сомнению принципиальная противоположность религии и науки, но обращается внимание на то, что одной лишь науки недостаточно для преодоления религии.

Религиозная фантазия возникает и складывается не из невежества и существует не как результат незнания, устраняется она главным образом также не путем познания. Религиозные представления о человеке и мире, душе и спасении, символы веры и принципы культового поведения, конфессиональные коммуникации могут быть поняты (в том числе с атеистической точки зрения «обоснования» их так называемой несостоятельности) не сами по себе, но лишь в реальном контексте социальной жизни верующих, культуры народов, этнической структуры общества, идеологического процесса. Религия не существует в «чистом виде», т. е. вне морали и искусства, политического сознания и философии, всей культуры определенного народа с его этническими особенностями, традициями, ценностной ориентацией, психологической структурой, всем образом жизни. Именно в таком контексте можно и должно рассматривать идейное содержание и культовую практику индуизма, буддизма, даосизма, конфуцианства, синтоизма, иудаизма, христианства, ислама, не говоря уже о племенных религиях. Именно в таком направлении развивается советское научное религиоведение, чему главным образом способствуют историческая и этнографическая науки и марксистско-ленинская методология.

Нет, не странный вопрос возник у этнографа, рассматривающего религию как социальное явление. Это вопрос о корректности научной (марксистской) концепции религии в конфронтации с идеалистическим и теологическим ее толкованиями, с традицией просветительской и метафизическо-материалистической ее критики, со scientistской фетишизацией современной науки, с ограниченностью методологии технологического детерминизма в понимании современного научно-технического и социального прогресса и его влияния на религию. Статья «О религии как социальном явлении» ценна прежде всего в методологическом, теоретическом и практическом отношениях.

2. Социально-этнический контекст существования религии

Идейное содержание религии, т. е. образы и понятия религиозной фантазии, не автономно. Оно существует во всем сложном структурно-функциональном комплексе религии, которая в свою очередь вплетается в социально-культурный тип этнически определенного общества. С. А. Токарев рассматривает историю религии, ее периодизацию, исторические типы родо-племенных культов, национальных (национально-государственных) и мировых религий с точки зрения отношений между людьми, складывавшихся в ходе их общественного развития и проецировавшихся в идеологическую сферу, он прослеживает интегрирующую и сегрегирующую функции религии. Все это очень важно для понимания религии как социального явления.

Когда мы говорим, что религия есть форма общественного сознания, и определяем ее известной формулировкой Ф. Энгельса («всякая

религия является... фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними... отражением, в котором земные силы принимают форму неземных»⁵), то мы обращаемся с этой дефиницией как с отвлеченной от конкретно-исторического содержания абстракцией. Она же появилась в результате полемики Ф. Энгельса с Е. Дюрингом, который, «перебисмаркивая самого Бисмарка», декретировал запрет всякой религии «как первобытного детского представления о том, что позади природы или над ней обитают такие существа, на которые можно воздействовать жертвами или молитвами»⁶. Как видим, упомянутая дефиниция религии была задана предметом полемики и она может быть адекватно понята только в соответствующем контексте. Ее смысл в том, что религиозная фантазия отражает положение человека перед лицом господствующих над ним внешних сил, а не просто эти силы (как можно было бы буквально читать текст Ф. Энгельса). При этом Ф. Энгельс говорит не вообще о людях, но о различных народах, упоминая индусов, персов, греков, римлян, германцев, кельтов, литовцев, славян, своеобразно формировавших различные образы культа. Определяя религию как фантастическое отражение внешних сил, Ф. Энгельс главное внимание уделял общественным атрибутам этого отражения, т. е. социальному положению людей и социальной природе религии. Он считал, что сравнительная мифология односторонне видит в богах только отражение сил природы. Его же интересовали религиозные образы прежде всего как отражение исторических сил⁷. Именно этот акцент имеет определяющее значение для понимания сущности религии. Следовательно, лишь генетический и структурно-функциональный анализ исторических форм и типов религии, обнаруживающихся в исторически динамичной социально-этнической структуре родов и племен, народностей и наций, позволяет раскрыть ее содержание и сущность.

Основные компоненты религии — религиозное сознание, религиозный культ и религиозные институты — в свою очередь тоже сложны. Религиозное сознание можно и нужно рассматривать (в вертикальном разрезе) на уровнях обыденного и теоретического сознания, социальной психологии и идеологии, а также (в горизонтальном разрезе) как переплетение и взаимодействие образов, понятий, идей, чувств, настроений, воли, привычек, традиций, концептуального аппарата и т. д. Совокупность компонентов, входящих в религиозное сознание, находится в связи и взаимодействии с другими формами общественного сознания: наукой, философией, моралью, искусством, правом, политикой. Религиозное сознание объективируется весьма разнообразными способами в практике культов, которые отличаются по объекту и по формам.носителем религиозного сознания является социальный субъект со своим духовным миром — всегда конкретный представитель какой-либо этнической общности. Религия выполняет свои специфические (мировоззренческую, компенсаторную, психоамортизационную, регулятивную, организационную, коммуникативную) и неспецифические (экономическую, политическую, юридическую, эстетическую, культурную, каритативную и т. д.) функции не столько по отношению к внутреннему миру верующего индивида, сколько по отношению к его общественному бытию, которое тоже обладает социально-этнической спецификой.

Конкретное содержание религии выступает тогда, когда весь ее комплекс в структурно-функциональном аспекте рассматривается в исторически конкретном контексте его существования в определенной системе этносферы. Этнос с его социальными и натуральными детер-

⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 328.

⁶ Там же.

⁷ Там же, с. 328, 329.

минантами, его компонентами (язык, фольклор, нравы, обычаи, обряды, национальный характер, общность происхождения и исторической судьбы, эндогамия) накладывает существенный отпечаток на весь религиозный комплекс, причем это сказывается неоднозначно: речь идет о разной степени взаимосвязи и взаимодействия различных структурных компонентов и функций религии (в том числе мировых, наднациональных религий), с одной стороны, и этносферы — с другой⁸.

Если иметь в виду интегрирующие и сегрегирующие функции религии и этноса, современные этнические общности можно характеризовать с точки зрения их моно- или поликонфессиональности, а современные конфессиональные общности — как моноэтнические или полиэтнические. Путем сопоставления моно- и полиэтнических конфессиональных структур можно проводить дальнейшую типологизацию родо-племенных культов, национальных (государственных) и мировых (наднациональных) религий. Имея в виду социально-этническую природу религии, следует также отличать в ее содержании различные более или менее выраженные ориентации, такие, как трансцендентальная или натуральная, гуманистическая или культурно-историческая, теоцентрическая или антропоцентрическая и т. п. Например, по своим ориентациям восточные религии (индуизм, буддизм, даосизм, конфуцианство, синтоизм) существенно отличаются от монотеистической традиции иудаизма, христианства и ислама. Сравнительное религиоведение свидетельствует, что для западных религий и ислама характерны дуалистическое разделение мира, креационизм, персонификация божества (монотеизм), индивидуализм и персонализм, строгая определенность доктрины, эксклюзивность, историзм, в то время как восточные религии ориентированы естественно-космически, мир в них понимается как единый и вечный, время ощущается слабо, их божества безличны, мало интереса проявляется к строго определенным доктринам, индивидуальность (личность, единичность) растворяется во всеобщем, они инклюзивны⁹. Столь существенные различия в символах веры, в понимании природы, человека и истории, в культовой практике и религиозном образе жизни, структуре конфессиональной общины, разумеется, не могут быть объяснены в рамках самих религиозных понятий и представлений. Природу специфики восточных религий следует искать в истории и культуре народов Индии, Китая и Японии, в особенностях их этнической жизни и региональных контактов. То же самое относится к иудаизму как моноэтнической конфессии евреев. Арабская культура настолько тесно связана с исламом, что она зачастую отождествляется с мусульманской культурой. Коран и сунна впитали множество элементов культуры народов и этнических групп, населявших арабскую империю — халифат. История и культура романских, славянских и германских народов в значительной степени обусловили специфику трех основных разновидностей самой космополитической религии — христианства: католицизма, православия и протестантизма.

Конечно, это сопоставление конфессиональных и этнических форм общности людей носит весьма приблизительный, схематичный, неточный и неполный характер. Но оно имеет принципиальное значение для изучения содержания и сущности религии, ее природы и функционирования. При таком подходе обращается внимание на то, что плюрализм религиозных понятий и представлений возникает не только в результате филиации идей, догматических споров богословов, доктринальных и институциональных схизм. Ведь появление православия объясняется не доктринальным спором о *filioque*, а условиями Византийской империи. Выступление Мартина Лютера в Виттенберге против индульген-

⁸ Подробнее об этом см. Я. Минкявичюс. Религия в многонациональном мире. Вильнюс, 1978, с. 27—47.

⁹ См. «Exploring religious meaning». Englewood Cliffs, 1973, p. 371—374.

ций послужило лишь поводом для широкого реформационного движения в Германии, ибо потребность реформации христианства созрела в недрах гуманистической культуры Возрождения, когда на пути становления новых общественных отношений, в том числе этнического становления немецкой нации, серьезным препятствием оказалась католическая церковь. Обращение зачинателя протестантизма к аутентичному источнику христианской веры — библии, противопоставление каждого отдельного верующего индивида интегральной церковной институции (обращение непосредственно к богу помимо церкви) могли стать столь действенными лишь в реальном контексте социально-этнических, культурных и идеологических условий Германии XVI в., а не потому, что они имели основу в «чистоте» христианской веры.

Хотя христианство возникло как принципиальное отрицание этнических, культурных и политических различий, хотя оно пыталось интегрировать множество народов, культур и политических систем, тем не менее оно само в большей степени подвергалось дезинтеграции вследствие влияния разных этнических, культурных и политических факторов. При всей претензии католицизма на «вселенность» космополитический католический культ немыслим вне национального организма итальянского или испанского, австрийского или ирландского, польского или литовского, мексиканского или чилийского народов. Этот культ внедрялся и внедряется в национальный организм, впитывая в себя элементы дохристианских верований данного народа, воспринимая национальную форму через сферу быта, традиций и обычаев, фольклор, психический склад народа; этнические и конфессиональные элементы тесно переплетаются в искусстве и моральных нормах народа; национальной спецификой становится какой-либо культовый элемент христианства, наиболее распространенный и укоренившийся, ставший популярным в данной стране¹⁰. Ориентация католицизма на национальную специфику тех или иных стран усилилась после II Ватиканского собора (1962—1965 гг.).

3. Современная эволюция религии

Как известно, идейное содержание религии при всей его консервативности не остается неизменным. Эволюционирует религия в целом, потому что она социальное явление. Вряд ли какую-либо другую эпоху можно сравнить с современной по масштабу и глубине изменений в сознании общества, касающихся его отношения к религии. Условно можно говорить о трех различных глобальных регионах современной религиозной ситуации. Это страны мировой социалистической системы, где религия потеряла свое положение самой массовой и господствующей идеологии, а церковь лишилась своего бывшего весьма прочного социально-политического статуса. Это развитые капиталистические страны, в которых социально-политическая и культурная жизнь более или менее секуляризирована, а религия и церковь находятся в состоянии кризиса. Это развивающиеся страны Азии, Африки и Латинской Америки, где религия имеет большие резервы в массовом сознании верующих, в образе жизни целых народов (особенно мусульманских, буддистских и др.), в их культурной традиции и в политике государств.

И все же, несмотря на эти существенные различия, во всех трех регионах существует некая общая ситуация, которая своей противоречивостью отличается от всех когда-либо бывших кризисных ситуаций. Социальный динамизм и научно-технический прогресс с их противоречивыми последствиями поставили перед человечеством жизненно важные

¹⁰ Подробнее см. Я. Минкявичюс. Католицизм и нация. М., 1971, с. 207—227.

экономические, военные, моральные и иные проблемы, создавшие реальные угрозы его существованию. Это не только подрывает всю многовековую традицию религии, но и по-новому оживляет ее, создает иную почву для ее существования в видоизмененной форме. Происходит модификация гносеологической и социальной природы религии. Воздействию современных факторов подверглось прежде всего и больше всего христианство. Именно в обширных регионах его распространения религиозная традиция оказалась нарушенной секуляризацией и атеизмом.

Но нарушение религиозной традиции отнюдь не означает ее конца. Самое интересное то, как видоизменяется эта традиция. Самая западная и, видимо, больше всего социализированная (наряду с исламом) религия — христианство оказалась под противоречивым воздействием антагонистических социально-культурных факторов, породивших новые формы отчуждения. Человек оказался перед лицом не только создательных, но и стихийно-разрушительных, неуправляемых, хотя и им самим созданных сил (могучего научно-технического потенциала, индустрии, милитаристских средств массового уничтожения, средств массовой информации, мира вещей, массовой культуры, бюрократии и т. д.). Эта неуправляемая сила человека антагонистического общества обернулась его слабостью. Западная немарксистская философия (особенно философия жизни, экзистенциализм, философская антропология, феноменология, герменевтика и др.) драматизировала духовную атмосферу капиталистического общества. Все это и многое другое не только способствовало дехристианизации верующих «пизов», но и взбудоражило некоторые теологические круги, среди которых появились такие неортодоксальные фигуры, как француз П. Тейяр де Шарден, немец Карл Ранер, швейцарец Ганс Кюнг. Голландский катехизис, латиноамериканские варианты «теологии освобождения», «теологии революции», наконец, «теология без бога» — не свидетельство ли это расшатывания строгой доктринальной системы христианства (прежде всего католицизма)?

Короче говоря, эксклюзивное, со строгой теологической доктриной, раздваивающей мир и персонифицирующей божество, теоцентрическое, определено трансцендентально ориентирующееся христианство подтачивается по всем этим его признакам. Оно деформируется вследствие ослабления доктринальной, литургической и институциональной дисциплины; теоцентрическое вероисповедание ослабляется дегеизацией религии, ее внутренней секуляризацией, усилением антропоцентризма. Не случайно ныне на Западе богословская и светская социологии религии широко заговорили о псевдорелигиях, о заменителях религии (*substitute religions*). Не случайно в Западной Европе, США и Канаде стали популярными религиозно-философские и этические идеи восточных культов (особенно буддизма, дзэн-буддизма), системы йога и т. п., в которых нет большого интереса к строгим доктринам, раздвоению мира, персонифицированному божеству, трансценденции и т. п. Не случайно одна из самых консервативных, строго дисциплинированных, нетолерантных, абсолютистских, с космополитическими претензиями, конфессиональных институций — католицизм (Ватикан, папство) — вынуждена сегодня (начиная с понтификата Иоанна XXIII и II Ватиканского собора) пересмотреть свои традиционные позиции, обратиться лицом к реальному миру, фактически признать его идеологический плюрализм, начать диалог с не католиками, с не христианами, с неверующими, отказаться от анафем, даже реабилитировать свои жертвы, признать протестантскую идею экуменизма и т. д. Не случайно в первой энциклике понтификата Иоанна-Павла II «*Redemptor hominis*» (1979 г.) сделан упор на драматическую ситуацию человека в современном мире. В ней даже употребляется основополагающий термин экзистенциализма «отчуждение» (впервые в папских энцикликах),

свидетельствующий об экзистенциалистской модификации католической концепции человека.

Для современной идеологической и социально-психологической ситуации в буржуазном обществе характерна своеобразная синкретизация традиционных, церковью регламентируемых религий и всяческих проявлений оккультизма, астрологии, гороскопии, теософии, мистики, контркультурного экстремизма. Этот процесс размывает ортодоксальные теистические традиции, перемещает акценты с теоцентризма на антропоцентризм, экзистенциализирует религию. Так теряет смысл бывшая объективизация и онтологизация образов религиозной фантазии и символов веры, религия все больше субъективируется во внутренних переживаниях человека, выполняя функцию некой духовно-нравственной терапии. Подчеркивая эти моменты, некоторые буржуазные религиоведы утверждают, что сущность религии совпадает с сущностью человека. Например, профессор психологии университета в Торонто Д. Бакан, пытаясь согласовать психологию, теологию и христианскую религиозную «терапию», полагает, что религия — это «психическое явление, из сущности которого следует, что корни человеческого бытия и того, что в узком смысле представляется как религия, в основном одни и те же»¹¹. Конечно, можно согласиться с тем, что сущность религии заключается в сущности человека, — только в том смысле, что религия иллюзорно восполняет нереализованную сущность человека.

Современные социально-этнические, культурные, политические и идеологические процессы в мире, деформирующие и разрушающие традиционное содержание религии, вызывающие к жизни новые идеологические феномены как признаки отчужденного сознания, дают повод для весьма широкого, расплывчатого толкования религии. Например, группа американских исследователей религии, членов Американской академии религии, исследуя «религию как основное человеческое дело во многих ее измерениях», пришла к выводу: «Религия есть всякая уверенность (надежда — *reliance*) человека в основной ценности, в которой он находит свою сущностную полноту как индивидуум и как общественный человек; для него все другие ценности являются подчиненными этой главной ценности»¹². Таким аксиологическим толкованием религии авторы полагают преодолеть «западный провинциализм» (ассимилировать западные и восточные культы), учесть конфессиональный плюрализм в контексте социально-этнического, культурного и идеологического плюрализма и обеспечить прочную будущность религии в условиях дальнейшего научно-технического и социально-культурного прогресса.

В самом деле, научно-техническая революция, секуляризация и интернационализация культуры и образа жизни поставили весь комплекс этноконфессиональных структур перед лицом не апокалиптического, но естественного драматизма мировой истории, в которой судьба человека оказалась слитой с системой биотехносоциосферы. В таких условиях, как утверждают многие зарубежные немарксистские идеологи и философы, а также некоторые теологи, необходимо глобальное, вселенское, космическое сознание — новая мировая транskonфессиональная и трансэтническая религия.

Все эти новые тенденции свидетельствуют, что в отчужденном мире антагонистического общества отчужденный человек не может преодолеть отчужденного сознания, отчужденного видения мира.

Не свидетельствует ли это о главном содержании религии?

С. А. Токарев верно подчеркивает главную ориентацию религии — ее «претензию на общее осмысление жизни, на решение кардинальных

¹¹ D. Bakan. Mensch im Zwiespalt. Psychoanalytische, soziologische und religiöse Aspekte der Anthropologie. München, 1976, S. 11.

¹² «Exploring religious meaning», p. 366.

философских и философско-этических проблем» (с. 92). Но вряд ли эти проблемы можно сводить к проблеме зла (хотя бы в самом широком смысле) как главной из них. Ибо религия эксплуатирует не только существующее зло, но и аксиологическое, нравственное и эстетическое отношение человека к действительности и стремление к ее познанию.

В религии как социальном явлении отражается не природа, не космос, не человек, не история, а отчужденное положение человека в отношениях с природой, обществом и самим собой. В нынешнюю эпоху социального динамизма и научно-технической революции на первый план все больше выдвигается отчужденность человека перед лицом противоречивых последствий его собственной деятельности, на что и ориентируется религия, эксплуатирующая всякие комплексы отчуждения.

Поэтому можно полагать, что научный атеизм должен уделять больше внимания философскому и социально-культурному исследованию проблем человека как социального субъекта, разумеется, в содружестве с другими общественными науками.

Тот факт, что религия находится в сфере идеологической борьбы двух конфронтирующих социальных систем, что ею мотивируются самые разнообразные классовые, политические, национальные интересы народов и государств, что она входит имманентно в правосознание и моральные отношения, а также в образ жизни многих обществ, свидетельствует, что такая роль религии не может исходить просто из комплекса ее фантастических и иллюзорных идей. Наконец, в вопросе о основном содержании религии весьма важно учесть, что она имеет свое прошлое в социально и культурно мало развитом, а также антагонистическом обществе, но, вероятно, не имеет будущего в коммунистическом обществе.

* * *

Итак, можно кратко подвести некоторые итоги.

Религия как социальное явление представляет собой сложный комплекс. Образы религиозной фантазии, связанные с верой в сверхъестественное, занимают в нем важное место, но они не составляют его главного содержания, ибо не обладают собственной сущностью. Притом все многообразие религиозных представлений не поддается равнозначной унификации. Однако какими бы признаками ни обладала религия, каковы бы ни были ее составные части, она во всяком случае существует в контексте познавательного и ценностного (оценочного) отношения человека как социального субъекта к действительности. Ее специфика в том, что она отражает зависимость социального субъекта от чуждого ему внешнего мира и означает его стремление суеверными средствами все же овладеть им и компенсировать свою отчужденность. В религии человек оказывается ориентированным на себя в аспекте бытия и небытия. Она есть иллюзорный способ самореализации человека при отсутствии адекватного познавательного и ценностного овладения миром и самим собой. Религиозное состояние является субъективным, психологичным, но оно объективируется в исторически конкретном контексте человека и становится определенной социально-культурной и этнической реальностью. Религия не принадлежит человеческой природе — она продукт социально-культурного развития, но лишь в исторически определенных рамках (пока человечество подвержено социальным коллизиям).

Итак, религия — это объективированный в социально-культурном процессе этнически обозначенный синкретичный духовный (интеллектуальный и эмоциональный) феномен, возникший в результате антагонизма между объективной реальностью и идеалами, интересами, стремлениями, субъективными установками и т. д. и существующий как иллюзия.

люзорная форма преодоления этого антагонизма до тех пор, пока общество не разрешит его реальными средствами. Проявляется ли религия в представлениях, образах и понятиях сверхчеловеческой субъективности или сверхъестественной объективности, бессмертия или вечности, рая или ада, божества или злого духа и т. п.— все это второстепенно.

Еще раз (вслед за С. А. Токаревым), ссылаясь на афоризм Спинозы о Петре и Павле, можно сказать, что задача религиоведов-историков, археологов и этнографов, психологов, социологов и философов имеет своего рода герменевтический характер. Она заключается в том, чтобы символический язык религиозной фантазии считать социально-содержательным, конкретно-историческим языком науки.

ON THE CONTENT OF RELIGION

The content of religion as a social phenomenon can only be understood within the context of the culture of an actual people, with its ethnic peculiarities, traditions, system of values, mental structure, its whole way of life, the ideological process of the particular period. Religion represents an intricate complex in which the images of religious fantasy are only one of its components, and not the most important one at that. The actual content of religion only becomes clear when the whole complex regarded in a structural-functional aspect is examined in the concrete historic context in which it has its existence, in a definite ethnosphere system.

In considering the integrating and the segregating functions of religion and of ethnos, present-day ethnic communities may be described according to their mono- or polydenominationalism, and present-day denominational communities as mono- or polyethnic. The interrelations and interweaving between ethnic and denominational factors affect the content of religion which is subject to change in the course of history. Currently it is being strongly influenced by the social dynamism of the contemporary period and the revolution in science and technology; it is becoming changed and modified; this reflects the new forms of alienation engendered by the social-cultural development of an antagonistic society.

In the social-cultural process religion is an objectivized ethnically marked syncretic spiritual phenomenon that has arisen as a result of an antagonism between objective reality and people's subjective attitudes, aspirations, interests, ideals; it exists as an illusory form in which this antagonism is to be overcome.