

РОЗДІЛ IV СУСПІЛЬСТВОЗНАВЧЕ ВИТЛУМАЧЕННЯ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЇ

ТЕМА XVII РЕЛІГІЯ ЯК СУСПІЛЬНИЙ ФЕНОМЕН

Проблема “релігія і суспільство” має неозорну літературу. І попри звернення до неї як класиків соціології релігії, так і сучасних релігієзнавців, ця тема лишає в центрі наукових дискусій, адже запропонувати скільки-небудь задовільну модель взаємодії цих феноменів можна лише попередньо визначившись в тому, що таке релігія і, відповідно, що являє собою суспільство. А дефініцій тут є величезна кількість, як і конфесій.

1. Релігія і суспільство

Важко не погодитися з реальністю невідокремленості релігії від тканини суспільного буття. Між тим кожне суспільство стикається з необхідністю трансляції об’єктивованих значень наступним поколінням. У процесі такої трансляції (соціалізації) нова генерація засвоює суспільну програму, але успішність цього засвоєння залежить від того чи знайдено гармонію між об’єктивною реальністю суспільства і суб’єктивною реальністю індивіда. Американський соціолог релігії П.Бергер пропонує розглядати соціально побудований світ як упорядкування досвіду. Значущий порядок, який він називає номосом, також привноситься в досвід індивідів; порядок-номос постає основою кожного суспільства. Коли номос сприймається як щось іманентне, сприймається космологічно і водночас антропологічно, то він здобуває таку стабільність, яка виходить з більш потужних джерел аніж ті, що їх здатні забезпечити людські зусилля. І саме тут, на думку П.Бергера, необхідно вводити поняття релігії. Релігія стає такою дією людей, якою забезпечується Священний Космос.¹ Цією якістю-святістю можуть наділятися природні об’єкти, тварини, люди, простір і час, зрештою вона може втілюватися в священних сутностях. Релігія стає забралом, що захищає від сил хаосу, певною узаконюючою силою.

Вміщуючи соціальні інституції в священну і космічну структуру відносин, релігія виявляється історично найпоширенішим і найбільш ефективним засобом узаконення, адже завдяки їй ці інституції отримують надійний онтологічний

¹ Бергер П. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество.- М., 1996.- С.346-356.

статус. В ієрархії космічного порядку соціальні інституції стають вищими за реальні феномени, що діють у повсякденному житті і на яких відображається плин часу й вплив земної кон'юнктури. В такий спосіб соціальні інституції, в певному сенсі, стають безсмертними.

Обґрунтування розуміння релігії як чинника стабільності суспільства було здійснене одним з найбільш відомих в наш час соціологом Т.Парсонсом (1902-1979 рр.). За концепцією Парсонса, відомою в літературі як схема AGIL, визнається, що стабільність суспільства залежить від виконання відповідних функцій на чотирьох рівнях: "A" – забезпечення адаптації; "G" – усвідомлення мети (англійською "goal attainment"); "I" – інтеграції суспільства і "L" ("latency"), який надалі Парсонс замінив більш зрозумілим терміном "підтримання інституалізованих культурних взірців" ("pattern maintenance"). Саме останній елемент цієї структури має безпосереднє відношення до релігії.

Якщо адаптація – це пристосування суспільства до довкілля в найширшому розумінні, то це завдання виконує економічна підсистема. Усвідомлення мети забезпечується політичною підсистемою і родиною, які мають узгоджувати суспільні та індивідуальні інтереси, регулюючи неминучий конфлікт між ними. Інтеграція блокує можливість атомізації суспільства, подальше зіткнення його окремих фрагментів шляхом створення такої структури, яка сприяє взаємодії і взаємообміну між окремими її елементами. Цю функцію виконує правова підсистема, яка унормовує соціальну ієрархію і визначає рольову структуру суспільства. І, нарешті, важливою складовою стабільності суспільного організму є визначення всієї системи унормування, відношення до установлень, які виходять за мирські рамки. Тобто знову ж йдеться про норму, яка виходить за межі емпіричного людського досвіду, і є, за Т.Парсонсом, кінцевою дійсністю. Саме цю функцію соціолог і відводить релігії.²

Зв'язок між релігією і суспільством однак є дуже складним і по-справжньому діалектичним. Релігія тісно вкорінена в суспільну дійсність, однак вона не є механічним, хоч і опосередкованим, віддзеркаленням суспільних процесів. На думку того ж П.Бергера, саме діалектичність зв'язку між релігією і суспільством перешкоджає доктринерському підходу до "ідеалізму" чи "матеріалізму". Історія людства знає чимало прикладів того, як релігійні ідеї, навіть дуже важкі до розуміння, призводили до змін соціальної структури. Відомі також приклади, коли структурні соціальні зміни призводили до помітних змін у релігійній свідомості.

Говорячи про соціальну реальність релігії і про її зв'язок з суспільством на теоретичному рівні, не можна не дійти висновку, що релігія не тільки стабілізує суспільство і постає силою, яка утверджує в ньому порядок, але й тим чинником,

² Див.: Парсонс Т. Современный взгляд на дюркгеймову теорию религии // Там само. – С.170-189.

який цей порядок підтримує. Релігія розглядає соціальні інституції з точки зору вічності, але саме з цієї точки зору вони виглядають відносними і тлінними. Релігія була і залишається щитом проти аномії, і водночас агентом відчуження, бо стверджує наявність сторонніх людині сил і сутностей.

Релігія, будучи інтегративним консолідуючим чинником, що сприяє самовизначенню людини, засобом усвідомлення людством себе, як моральної спільноти, зцементованої спільними поглядами на те, що є “добро” і “зло”, поза всяким сумнівом лишається реальністю. В чистому вигляді ця реальність зумовлена традиційним доіндустріальним суспільством. До того ж, за умов релігійного плюралізму жодна з релігій не може виконати цю функцію цілком і повністю.

Проблема “релігія і суспільство” розкривається також через зв’язок і взаємодію релігії з різними сферами суспільної діяльності – політичною, економічною, сімейною. Цей зв’язок значною мірою залежить від рівня розвитку суспільства. Соціальний фокус релігії змінюється відповідно до досягнень суспільством певних рівнів розвинутості. Так, на думку соціолога релігії Дж.К.Бурга, в аграрному типі суспільства релігія – це засіб виправдання людського існування, а в індустріальному – вже пов’язана з соціальною ієрархією і підтримує в ньому встановлений порядок. Для постіндустріального суспільства ця функція релігії стає вже проблематичною, оскільки праця як необхідність, дедалі більше замінюється працею як засобом самовияву і творчості; виробничий сектор поступається невиробничій сфері діяльності – освіті, обслуговуванню, науці, охороні здоров’я. В такому суспільстві релігія більш тісно пов’язується з безпосередніми потребами людей.

Водночас змінюється також зв’язок релігії з іншими сферами суспільної діяльності, відповідно до соціальної диференціації і різних ускладнень, що притаманні соціальному організму. Якщо ми прослідкуємо взаємодію релігії й політики, то побачимо, що для традиційного суспільства релігійні інституції були носіями сакрального авторитету, який ніяк не міг бути оскарженим. Влада, яку мали ці інституції, була значимою цілком і, як така, могла поставати лише в ролі транслятора і знаряддя могутніх надприродних сил. Звідси випливало, що влада знаходиться в руках тих, хто є носієм сакрального авторитету. Світський монарх легітимізує свій статус шляхом “помазання на царство”. Це стало традицією з часів біблійного царя Саула аж до європейських монархів XX ст.

Варто підкреслити, що відносини між релігією і політикою майже завжди склалися напружено – як відносини між горнім і долішнім, сакральним і профанним. Цей антагонізм лишається попри те, що влада президентів сучасних держав докорінно відрізняється від влади, скажімо, візантійських імператорів – не лише обсягом повноважень і механізмами реалізації влади, а й тим, що вона є вже не священною, а суто світською.

Однак конфлікт між релігією й політикою в сучасних демократичних

суспільствах укорінений насамперед в різних уявленнях про природу авторитету. Для демократії воля народу є вищим джерелом цього авторитету; для релігії найвищий авторитет принципово не може бути в самому суспільстві, а постає чимось зовнішнім щодо нього і має взагалі трансцендентний статус. Взаємодія релігії й політики лишається дійсною і для постіндустріальних суспільств.

Проте гострі дискусії ведуться щодо суголосності політики й християнства, яке, як відомо, виокремило себе із “світу цього” і встановило, на відміну від деяких інших релігій, певну дистанцію щодо політики. Так, відомий французький богослов Ів.Ледюр зауважує, що Євангеліє не закликає уникати будь-якої політики, навпаки аполітичність, якщо ми візьмемо це поняття в тому значенні, яке йому дійсно належить, тобто байдужість до того, що відбувається навколо, не відповідає духові Євангелія. Політична вимога християнського звернення засвідчує той факт, що свобода і справедливість впливають одне з одного: не можна заради одного руйнувати інше, бо свобода особи можлива лише за наявності справедливості.

Християнське осмислення політичного дискурсу зрештою об’єктивувалося в соціальних доктринах релігійних інституцій. Так, в римо-католицькій церкві, чия соціальна доктрина вважається однією з найбільш розвинених, під цим розуміють сукупність настанов, вчень та розвідок, запропонованих церквою в соціальній сфері впродовж останнього століття, починаючи від енцикліки папи Лева XIII “*Rerum novarum*” 1891 року.

Природно, що зазначені соціальні настанови (які, однак, не можна порівнювати з політичними програмами) відносяться не лише до політики, а й до всього спектру суспільної реальності і, зокрема, господарювання. Питання зв’язку економіки з релігією і навіть з релігійною ментальністю викликають гострі дискусії фахівців уже майже століття, власне, з часу виходу в світ в 1905 році книги М.Вебера “Протестантська етика і дух капіталізму”.³ Ця книга зробила автора знаменитим. В ній і в інших своїх працях, зокрема в книзі “Господарча етика і релігії світу”, М.Вебер намагається встановити характер зв’язків між релігією і способами господарювання.

Насамперед його цікавить питання: чому поза західним ареалом ніде не було встановлено раціональної моделі суспільного життя? В “Протестантській етиці...” мислитель доходить висновку, що саме протестантизм і передовсім кальвіністське вчення про напередвизначення дали потужний імпульс розвитку капіталізму. Професійна діяльність лишалася для послідовника ідей Ж.Кальвіна ознакою обраності. Праця стала самодостатньою річчю, а успіх в ній передумовою спасіння. Капіталізм став можливий лише завдяки тому духовному стимулові, який походив від релігії, в даному випадку – від протестантизму.

На подальший розвиток досліджень зв’язку між релігією і економікою

³ Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. – К., 1994.

вплинула праця Р.Белла “Релігія Токугава” (1957 р.), яка стала сенсацією. Автор доводить, що буддизм, синтоїзм і конфуціанська етика відіграли величезну роль в процесі модернізації Японії, індустріалізації країни і перетворення її на одну з найрозвинутіших країн світу.

Розуміння зв'язку релігії й суспільства з необхідністю вбирає в себе також з'ясування взаємовідносин між релігією і сім'єю, як найстарішою соціальною інституцією, між релігією і соціальною мобільністю.

2. Форми соціально-функціональних виявів релігії

Вище вже говорилося про соціально-функціональні вияви релігії. Більшість дослідників погоджується, що релігія відіграє в суспільстві сенсотворчу, інтегративну, легітимуючу, регулюючу, ціннісно-орієнтаційну і нормативну функції. Водночас для більшості дослідників спільною є думка про те, що ці функції не вичерпують соціального виміру релігії, бо ж вона здатна виконувати ще й функції, які прямо або опосередковано протистоять згаданим. Так, інтегруючій функції релігії цілком очевидно протистоять її дезінтегруюча функція. Релігійний ексклюзивізм (англ. exclusive – винятковий), притаманний багатьом (хоча і далеко не всім) релігіям, виходить з істинності лише одного шляху до істини, а відтак – і до спасіння. В цьому приховане найпотужніше джерело суспільної дезінтеграції, яка може розпочатись на релігійному ґрунті. З одного боку, релігія забезпечує зв'язок індивіда зі світом як цілісним організмом, допомагає саме такому його сприйняттю, створює загальну систему координат і моральних орієнтирів, котрі сприяють людській єдності. З іншого ж боку, на більш низькому структурному рівні, вона постає могутнім чинником “вузької” ідентифікації, а відтак – і протиставлення представникам інших ідентифікаційних систем і взагалі – цілим системам.

Релігійні конфлікти, а також соціальні конфлікти на релігійному ґрунті або політичні та міждержавні конфлікти, які набирають релігійного забарвлення, є константою суспільного розвитку і так чи інакше притаманні всім станам людської історії. Однак в процесі соціальної диференціації і розвитку секуляризації релігійний компонент конфліктного ядра безумовно що зменшується. Він з очевидністю виступає вторинним щодо політичних, економічних і соціальних чинників появи конфлікту навіть тоді, коли конфлікт спалахує між спільнотами або державами з відмінною релігійною орієнтацією.

У другій половині XX ст. підпорядкування релігійного компоненту суспільного конфлікту іншим його складовим виявлялось найбільш очевидним тоді, коли конфліктуючі сторони активно експлуатували релігійні символи і риторичу (війна між Іраном та Іраком, війна в колишній Югославії тощо).

Поруч зі стабілізуючою функцією, релігії також притаманна й функція

соціальних змін. Релігія, як вже зазначалося, відіграла серйозну роль у становленні капіталізму в Європі, в модернізації групи далекосхідних країн (т.зв. “азійських тигрів”), у формуванні феномену Сполучених Штатів Америки. Природно, релігія може відігравати і зворотню функцію – функцію супротиву соціальним змінам. На думку деяких дослідників, саме таку функцію відіграло православ’я в Росії і деяких балканських країнах.

Відомий історик А.Тойнбі в своїй знаменитій праці “Дослідження історії” відзначав, що релігія відіграла помітну функцію у безперервному процесі народження й загибелі цивілізацій, хоч і відводить їй в цьому роль “вторинного феномену”. Вона займає стабільне місце в тойнбівській шкалі критеріїв змін цивілізацій. Класифікація за релігійним критерієм дала змогу А.Тойнбі сконструювати такий історичний ряд суспільств, що змінюють одне одного: “По-перше, суспільства, які жодним чином не пов’язані ані з наступним, ані з попередніми суспільствами; по-друге, суспільства, ніяк не пов’язані з попередніми, але пов’язані з наступними суспільствами; по-третє, суспільства, пов’язані з попередніми, але менш безпосереднім, менш інтимним, аніж синовній зв’язок, через вселенську церкву, зв’язком, обумовленим пересуванням племен; по-четверте, суспільства, що пов’язані через вселенську церкву з попередніми суспільствами синовніми узами; по-п’яте, суспільства, пов’язані з попередніми зв’язком більш глибоким, ніж батьківсько-синовній, а саме – через передання, з незначними змінами або й без них, організованої релігії керуючої меншості.”⁴

Поруч з функціями стабілізації і продукування соціальних змін у релігії є й “середина”, похідна від перших двох функцій – функція пом’якшення наслідків соціальних змін, залагодження і врегулювання конфліктів. Щодо християнства, то ця функція, за образним висловом теолога А.Швейцера, полягає в тому аби залагодженням і примиренням перетворити революцію на еволюцію.⁵

Але, говорячи про соціально-функціональний вияв релігії, ми розуміємо, що він не може бути абсолютно тотожним для різних типів суспільства. Можливо, що ці відмінності не варто перебільшувати. Так, деякі автори, зокрема американський соціолог Е.Грілі, вважають, що соціальні зміни під впливом релігії є мінімальними. З цієї точки зору найбільш важливою є доба неоліту: саме тоді людина твердо стала на шлях освоєння природи. До того ж, різниця між соціальними функціями релігії в традиційному і сучасному суспільствах все ж є істотною. Для традиційного суспільства з його безпосередністю контактів, майже тотальним соціальним контролем групи, спільноти, суспільства за життєдіяльністю своїх членів, ізолюваністю соціального оточення особи від інших соціальних колективів та ін., інтегративна функція релігії в рамках певного

⁴ Тойнбі А. Постигание истории. – М., 1991.

⁵ Швейцер А. Вопрос об историчности Иисуса // Классики мирового религиоведения. – М., 1996. – С.372-390.

суспільства є очевидною. В такому суспільстві індивід успадковує звичні моделі соціалізації, всілякі зміни в ньому відбуваються надзвичайно повільно. Сама ця незмінність набуває вже сакрального значення.

Суспільство Нового часу відзначається раціоналізацією, сегментацією суспільного організму, індивідуалізмом, витісненням безпосередніх контактів опосередкованими, високою мобільністю і суспільними рухами або способами мислення, які самі претендують на сакральний вимір. Якщо говорити стисло, то це надто плюралістичне суспільство, в якому традиційна релігія втрачає функції, що були для неї до цього часу дуже важливі, вірніше, ці функції переносяться з суспільного рівня на індивідуальний. Суспільна диференціація, ціннісний плюралізм і секуляризація викликають до життя процес, який в соціології релігії отримав визначення приватизації релігії. Ідентичність релігійного вияву зміщується з централізованої, ієрархічної, інституалізованої сфери до сфери особистісної. Людина сама вирішує те, чи бути їй релігійною. Відтак визнання релігії перестало бути обов'язком, а стало проблемою особистісного вибору. Водночас особа може вибірково приймати настанови тієї релігійної інституції, до якої вона належить. Як свідчать дослідження, проведені в багатьох європейських країнах, така вибірковість відноситься не лише до соціального вчення церкви, але й наріжних догматів. Результатом процесу приватизації релігії є приватна релігія, яка, однак, не існує в чистому вигляді (як не існує в чистому вигляді релігія інституційна), бо релігія є значною мірою суспільним, а не лише індивідуальним феноменом.

3. Інституалізація релігії. Типологія релігійних інституцій

У первісних суспільствах ми ще не зустрічаємо виокремлення з них певних релігійних організацій. Релігійна група, по суті справи, повністю співпадає з групою плем'яною, релігійні і суспільні рамки є тотожними. Отож розглядати релігію як специфічний соціальний феномен, який вирізняється в низці інших – мораль, мистецтво, право тощо – щодо цього періоду було б передчасним.

Соціальна організація релігії нерозривно пов'язана з історією соціальної диференціації. Теорію еволюції релігії в рамках світової історії розробив американський соціолог Р.Белла.⁶ Він виокремив п'ять головних етапів, кожний з яких відрізняється від попереднього ступенем диференціації релігійних символів.

Перший етап – це так звана “примітивна релігія”, якій притаманна міфологічна нерозчленована свідомість, де природне не відокремлене від сакрального. Відповідно “природний” колектив не виокремлює зі свого середовища якусь групу, прагнення й очікування якої були б скеровані на іншу, не

⁶ Белла Р. Основные этапы эволюции религии в истории общества // Общество и религия. – С.665-676.

посейбічну реальність.

Другий етап – це “архаїчна релігія”, яка відзначається більшою диференціацією та систематизацією релігійної свідомості і культу. Тут по мірі розподілу праці з’являються особи, які посідають особливі суспільні позиції. Загальновідомим прикладом є роль батька родини (*pater familias*) в індоєвропейських суспільствах, який водночас був і священником свого роду. Проте, як бачимо, суспільна диференціація на цьому етапі розвинута ще дуже слабо.

Ось лише на третьому етапі еволюції релігії за схемою Р.Белли – “історичні релігії” – сфера мирського і священного розрізняються цілком виразно. До “історичних релігій” він відносить іудаїзм, християнство, іслам. На цьому етапі священство не тільки постає як окрема верства з чітко визначеними функціями, але й формується ієрархія позицій всередині цієї верстви. Поділ праці, професіоналізація, делегування специфічній групі функцій і видів відповідальності, які належали раніше всім – такий процес пришвидшує формування організації, яка виокремлюється з цілого суспільства.

Остаточно організація формується, очевидно, з появою спеціальних сакральних об’єктів (стаціонарних святилищ, храмів), які потребують сталої опіки. На думку дослідників, найяскравішим і найкраще задокументованим прикладом тут може стати Єрусалимський храм доби царя Соломона і пізніших часів. У часи Ісуса Христа кількість священників Храму сягала 7 тисяч, а Левітів – 9 тисяч осіб. Але, як це справедливо підкреслює німецький соціолог Г.Кехлер, це ще не була соціальна інституція, яку нині визначають як Церкву. Бо високоорганізованою і структурованою тут є лише священницька верства; миряни до цієї організації не належали. Релігійна організація, яка обіймає і священників, і мирян, інтегруючи їх у єдину структуру, постає вже серед іудеїв діаспори, які гуртувалися навколо синагоги. Релігійна громада постає з часом лише як частка того світу, в якому вона функціонує, а іноді – як то було у ранньому християнстві – як частина, що знаходиться в конфлікті з цілим.

Наступний, четвертий етап за класифікацією Р.Белла – “ранньосучасна релігія”. Цей етап найбільше об’єктивований у протестантизмі, характеризується подальшою, динамічною диференціацією релігійних організацій. Їхня множинність стає своєрідною передвісницею сучасного, тобто п’ятого етапу еволюції релігії, який, на думку Р.Белла, вирізняється релігійним плюралізмом. Релігійність дедалі більше індивідуалізує вибір релігійних символів і стає скоріше добровільним актом. На думку деяких дослідників, на цьому етапі ми можемо стати свідками своєрідної деінституалізації релігії, втрати значущості організаційної релігії перед релігією приватною.

Отже, процес інституалізації релігії пов’язаний з її історичним розвитком, кодифікацією релігійної доктрини, становленням і ускладненням культу, розбудовою релігійної організації. В об’єктивному вимірі, як це відзначає

польський соціолог релігії І.Боровик, інституалізація релігії є певним етапом розвитку всього релігійного комплексу, а на суб'єктивному рівні цей процес постає як інституалізована (церковна) релігійність. Приватизація ж релігії також є об'єктивним процесом, що спирається на такі явища як подальша соціальна диференціація, ціннісний плюралізм і секуляризація. Виразом приватизації релігії стала не лише свобода релігійного вибору, але й вільне еклектичне формування особистістю “власної” чи “приватної” релігії, вибіркова орієнтація у рамках релігійної доктрини (вірю в Бога, але не бажаю вірити в пекло). Така селективність для багатьох ще не означає, що вони перестали бути католиками чи православними.

Процеси інституалізації і приватизації зрештою не є взаємозаперечуючими хоча б тому, що в чистому вигляді ані інституалізація, ані приватизація релігії не існує. Інституалізована релігія існує лише через і в діяльності вірних християн, мусульман чи індуїстів, тоді як приватна релігія також об'єктивується в їхніх діях і, зрештою, більш або менш розвинутих формах.

Надзвичайно важливим етапом інституалізації релігії є усвідомлення членами тієї чи іншої релігійної організації власної самотності, відмінності від інших і потреби встановлення певних стосунків з соціальним оточенням, які б (стосунки) не здатні були руйнувати групову ідентичність. Водночас надмірний ригоризм групи створював загрозу втрати нею своєї суспільної значущості. Ця проблема найбільш гостро постала свого часу перед християнами, викликаючи запеклі дискусії між прибічниками інтеграції у “цей світ” і тими, хто відстоював необхідність різкого дистанціювання від нього. У своїх крайнощах ці дві настанови призвели до появи двох форм організації, котрі можуть бути представлені як “Церква” і “секта”, але в такому вигляді ці типи є “типами ідеальними”.

Вже у ранній період християнство існувало в різних організаційних формах: поруч з відносно стабільними спільнотами, які перебували в рівновазі з суспільством і не висували до своїх членів якихось надзвичайно суворих вимог, діяли радикальні угруповання, які не визнавали якихось компромісів з довкіллям і рішуче рухались своєю дорогою. Останніх називали єретиками, есхуматами, сектантами тощо.

Наукове обґрунтування ця дихотомія знайшла насамперед у Е.Трільча, який 1912 р. звернув увагу на дві форми функціонування християнської релігії – церковну і сектантську. Він же зауважив, що кожна з них не можна зрозуміти без врахування іншої.⁷ Згодом М.Вебер вказав на низку рис, які вирізняють секту і церкву. Він виокремив такі індикатори як універсальність, членство, ставлення до світу, організаційну будову тощо. Якщо членами церкви потенційно є всі люди, то для секти – це група обраних; секта відкидає будь-які домовленості з оточенням,

⁷ Трельч Э. Церковь и секта // Религия и общество. – С.226-237.

церква скерована на компроміс; церковна дисципліна є гнучкою, сектантська – надто жорсткою.⁸

Секта в своїй суттєвій формі, відзначає американський соціолог В.Старк, є релігійною опозицією або опозиційною релігією. Вона є притулком для всіх відступників, які висловлюють у релігійній формі власне відчуження від світу.

Кожна епоха, кожне століття мало специфічний ґрунт для релігійного протесту і витворювало свої секти. Сектоутворення не є процесом детермінованим виключно соціально-економічними чинниками. Джерелами релігійного радикалізму можуть бути як політичне приниження, етнічна чи расова дискримінація, відчуття меншовартості і приниження, так і незадоволення наявною напругою релігійного життя, його бюрократизацією, формалізмом, ієрархізацією.

Початковий етап розвитку секти, як правило, пов'язаний з напруженим очікуванням кінця світу – який настільки поганий, настільки гріховний, що Бог не дозволить йому надалі існувати. Все життя членів секти обертається навколо встановленої дати кінця, але секта, яка існує скільки-небудь тривалий час, вимушена визначитися у своєму ставленні до оточення. Вона діє в суспільстві і водночас проти суспільства. Це ставить її членів перед необхідністю вибору.

Залежно від спрямованості цього вибору дослідники вирізняють підтипи сект. Перший – це прийняття соціуму без супротиву, за умови незлиття з ним. Секта не викриває навколишній соціум, але його вади вбачає у недостатній вірі. Другий етап – це агресивний супротив суспільству, прагнення перебудувати його на засадах релігійного радикалізму.

З сектою генетично пов'язаний і такий різновид релігійної організації як культ. Він виникає на ґрунті об'єднання прихильників якоїсь конкретної особи, котра проголошує себе і визнається іншими як носій особливої харизми. Засновник і керівник такої організації оголошується богом або його посланцем. Культ, як правило, є нечисленними, але вирізняються підвищеною екзальтованістю, містицизмом та ізоляціонізмом своїх членів, фанатичною відданістю лідерові.

Опозиційна спрямованість таких груп доволі швидко призводить до їхньої руйнації або переходу до третього підтипу. Виразною рисою його є ескапізм (англ. escape – спасатися, бігти). Нemoжливiсть удосконалення свiту викликає захисну реакцію і нею стає прагнення втекти від суспільства, перенести центр своїх очікувань на потойбічний світ, знецінити вартісність земного існування. Еміграція з суспільства може здійснюватися і буквально – в історії ми постійно зустрічаємося з намаганнями втечі сектантів за кордон або в глухі куточки своєї країни.

⁸ Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества. – М., 1994.

Як зазначає В.Старк, загибель секти на шляху змирщення закладено у самій меті її заснування: роди тут є водночас і смертельним ударом. Коли секта еволюціонує, вона насамперед майже завжди розколюється. Одна частина йде шляхом інституалізації, інша – чинить опір інституалізації. Однак інституалізація супроводжується більш-менш інтенсивною інтеграцією в суспільну структуру, а це вже процес протилежний сектоутворюючому. Нерідко радикально орієнтована частина секти з часом повторює шлях поміркованої частини.⁹

Кінцем секти є те, що Р.Нібур визначив як деномінацію. У контексті дихотомії між церквою і сектою він, крім всього іншого, взяв до уваги фактор часу. Власне, вже М.Вебер поставив питання про рутинізацію харизми, але Р.Нібур пішов далі і поставив питання: чи секта здатна пережити першу генерацію? Чи не з'являється по мірі соціалізації другої генерації також і певна рутинізація? Він вважав, що секта може існувати лише в рамках першої генерації, перетворюючись потім у щось інше, в деномінацію.

В.Старк досить образно визначає деномінацію як секту, що примирилася зі своїми ворогами. Звичайно, вона ще зберігає в собі щось від своєї минулої сектантської історії – інакше б вона зовсім зникла. Але це вже не той полум'яний дух бунтарства, який був притаманний її прабатькам". Деномінація ще зберігає принцип добровільності, суворого контролю за різними сферами життєдіяльності своїх членів, елементи винятковості, дистанції між своїми членами і зовнішніми, але вона вже достатньо централізована і структурована і поступово відмовляється від політики ізоляціонізму.

Найбільш структурованою з-поміж релігійних організацій є Церква, де вже виразно окреслено керуючу і керовану підсистеми, взаємини між якими здійснюються за допомогою організаційно-інституційних норм. Церква має складну, чітко централізовану систему, ієрархізований механізм взаємодії між двома підсистемами, високу ступінь згоди з суспільними цінностями і традиційну модель рекрутування вірних. Вже самим фактом народження в тому чи іншому середовищі (етнічному чи конфесійному) особа через посередництво специфічних таїнств (або обрядів) стає членом церкви. Членство дуже часто є номінальним і у більшості випадків реально допускається мінімальна участь у функціонуванні організації. Церква не наполягає на виконанні всіх своїх принципів всіма своїми членами.

Американський соціолог Дж.Йінгер запропонував до дискусії три змінних, на основі яких він склав власну типологію релігійних організацій: 1) вимір участі членів суспільства у тому чи іншому визнанні; 2) вимір згоди з суспільними цінностями; 3) вимір організаційного устрою. Спираючись на цю модель, він запропонував вирізняти універсальну церкву, яка охоплює всіх членів

⁹ Stark R. and Bainbridge W. The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. – 1985.

суспільства, сприяє інтеграції соціуму, задовольняє більшість індивідуальних запитів членів суспільства на різних соціальних рівнях. Універсальна Церква характеризується своїм інтернаціоналізмом та інклюзивністю (включеністю). Класичним прикладом універсальної церкви можна вважати католицьку церкву XIII ст.

Інший тип церкви – екклесія – визначається Дж.Йінгером як “універсальна Церква в стані закріплення”. Вона не в змозі підтримати “рухливу рівновагу” в суспільстві в такий спосіб як універсальна Церква і більшою мірою пристосовується до потреб пануючих верств. Екклесія радше здатна упуштовувати вплив названих механізмів соціальної інтеграції, аніж виконувати ті функції релігії, що звернуті безпосередньо до особистості. Вважається, що до екклесіального типу тяжіють національні церкви (але, звичайно, не всі). У крайньому вияві екклесія прагне злитися з державою. Вона тісно пов’язана з інтересами нації.¹⁰

Проблема типології релігійних організацій викликає жваву дискусію в наукових колах. Вона особливо поживалася, починаючи з 70-х років, коли у центрі уваги опинилися новітні релігійні утворення.

4. Аксіологічний статус релігії

В енциклопедії “*Dominum et vivificantem*” (“Господа животворящего”, 1986 р.) папа Іван Павло II відзначає, що сучасна цивілізація стає все більше пронизаною гнітючими рисами матеріалізму, який створює загальну картину смерті. Вона прослідковується і в гонці озброєнь, що може спричинити ядерне самознищення людства, і в розгулі міжнародного тероризму, і в голоді й бідності народів слаборозвинених країн. Чинником, який зумовлює всі ці катастрофічні явища, на думку Папи, є матеріалізм, який за своєю сутністю відноситься до “ідеології смерті”. А це тому, що такий погляд не сприймає концепцію “існування після смерті” і вважає смертними як окремих індивідів, так і все людство вцілому. Матеріалізм віддає перевагу насамперед матеріальному, духовним і моральним цінностям він відводить другорядну роль. Ми не можемо повністю погодитися з подальшою думкою папи, що високоморальною може бути лише людина віруюча. Адже і серед атеїстів – багато людей високої моралі (і навпаки – аморальних серед віруючих). Але досить слушним є його міркування, що насамперед релігія і Церква за нинішніх умов здатні відігравати визначальну роль в духовному відродженні людської спільноти, її моральному розвитку.

Релігія з давніх-давен була регулятором морально-етичного життя суспільства. В кожній релігії є система моральних настанов, які складають основу

¹⁰ Yinger J.M. *Sociology Gooks at Religion*. – New York, 1963.

релігійної моралі. Як правило, релігійна мораль стверджує, що духовні цінності даровані людству з Вищого світу і є обов'язковими для людського виконання. Потім вони фіксувалися в священних книгах релігій і передавалися із покоління в покоління. Так, згідно Старого Завіту, пророк Мойсей одержав на горі Сінай готовий кодекс моральної поведінки – Скрижалі із заповідями Декалогу. В Новому Заповіті Ісус Христос особисто звертається до народу з моральними проповідями, найбільш яскраво це виявляється в його Нагорній проповіді. В мусульманстві пророк Мухаммед також отримує духовні настанови через ангела Джебраїла від самого Аллаха. В буддизмі Будда в процесі просвітлення досягає вищі духовні цінності, які потім передає своїм послідовникам у вигляді повчань і притч.

Таким чином, релігійна мораль створює систему цінностей, які мають божественне походження і обов'язкові для кожного віруючого. Важливою особливістю релігійної моралі є її подвоєність. Оскільки в релігійній картині світу наявні і світ земний і світ небесний, то й в релігійній моралі існує дві групи цінностей – земні, людські і небесні, божественні. При цьому земні цінності підпорядковані вищим цінностям – Божественним. Це досить чітко проглядається в Декалозі, перші чотири заповіді якого характеризують відношення людини до Бога. В них відстоюються принципи монотеїзму (єдинобожжя) і необхідність тижневого спілкування з Богом у відведений для цього вихідний день. Потім уже йдуть інші шість заповідей, які постулюють моральну поведінку людини в суспільстві і в спілкуванні з іншими людьми.

Релігійна мораль узагальнювала досвід побудови морально-етичних цінностей, вироблених людством за весь період його розвитку. Вона регулювала принципи соціального життя, правила відносин людини з природою, узагальнювала спостереження над вічними моральними проблемами, а головне – давала вирішення таких глибинних питань, як “в чому сенс буття?”, “що є добро та зло?” та ін.

В релігійних формах людство тисячоліттями накопичувало поняття про такі духовні цінності як милосердя, любов, благоговіння, втішення, формувало почуття відповідальності і обов'язку перед людьми та Богом, які потім набували значення богоданних.

Розглядаючи систему релігійних цінностей, можна виділити такі основні їх групи. Вищу групу благ репрезентує Божество, яке в ролі ідеалу вважається цінністю абсолютною і для віруючого раціонально недосяжною. Другу групу складають “потойбічні цінності” – Царство Боже, рай, безсмертя душі, які постають для віруючого як мета, ідеал. Третя група цінностей, які функціонують у земному житті, виступає засобом досягнення “Царства небесного”. Ними є Церква, віра в надприродне, цінності релігійних обрядів тощо. Четверта група – цінності життя як такого, життєві цінності.

В основі релігійної системи цінностей лежить ідея теоцентризму. Згідно неї,

Бог постає як основа і центр усього існуючого. Природа цінностей релігією містифікується, визначає смисл всього світу в цілому, і кожної особи, кожної події зокрема.

Важливими релігійними цінностями є терпіння, страждання, смирення, аскетизм, жертовність. Богослови стверджують, що людина є гріховна істота, бо ж покарана за першогріх своїх прабатьків Адама і Єви. Але завдяки жертвній смерті Ісуса Христа і проходженню через цілий ряд випробувань й страждань людина зможе досягти Царства небесного і зрештою здобути вічне спасіння.

Одними із основних в релігії постають ще й такі цінності, як віра, надія, любов – віра в Бога, надія на спасіння, любов до ближнього. Вони розглядаються богословами як умова наближення до Бога і спасіння людини.

У земному житті християнина ці три добродієвності необхідні насамперед для спасіння душі.

Критерієм релігійних цінностей виступає воля Бога, тлумачами якої є релігійні організації. Тому на Землі “воля Бога” реалізується в церковних навчаннях і настановах. Людина повинна надати можливість самому Богу визначати, що є добро, а що – зло, і діяти у відповідності до його настанов – тих моральних приписів, які дають священні книги. Але вона також має і свободу волі, яка отримана нею від Бога. Тому вона може поступати також всупереч божественній волі, проявляючи цю свободу. Проте такі вчинки зможуть привести до духовного падіння людини і її загибелі. Російський релігійний філософ В.Соловйов також вважав, що свобода людини проявляється у її здатності відходити від божественної передвизначеності, яка полягає в тому, що людина, згідно своєї суті, повинна творити тільки добро.¹¹

Богословська думка стверджує, що релігійні цінності не формуються в процесі діяльності, а, як вічні і незмінні істини, самі визначають життєдіяльність людей. Прагнення до цінностей і сприйняття явищ довкілля як цінностей притаманні людині тією мірою, якою вона виступає спадкоємницею божественної сутності в акті творіння. Відтак релігійна цінність розглядається як усвідомлене благо.

Релігійні цінності – це засіб евфоризму, тобто наближення до Бога і Царства Божого. У системі релігійних цінностей людина є вищою за будь-які матеріальні тіла цього світу. Цінність її релігійні аксіологи вбачають у тому, що людина створена за образом і подобою Божою. Крім того, душа людини має також божественне походження і спрямовує людину до Царства Божого.

Богослови визначають також ієрархію особистісних цінностей. Людина, яка керується лише матеріальними цінностями, відноситься ними до нижнього ступеня цієї ієрархії. Наступний ступінь складають задатки людського розуму, людський геній. Вершиною ієрархії релігійних цінностей є переважаюче своєю

¹¹ Див.: В.С.Соловьев “Оправдание добра”. – М., 1996.

цінністю все інше Божественне начало, втілене в Христі.

Але не слід вважати, що система релігійних цінностей різних конфесій була весь час незмінною і непорушною. З розвитком людства змінювалися соціальні й економічні чинники формування суспільного життя. Відповідно цьому змінювалися і деякі релігійні цінності. Зокрема, з початком формування буржуазної системи відносин у суспільстві виникають нові вимоги до людини і до системи її цінностей. В цей час виникає протестантизм, система цінностей якого повністю відповідає вимогам нової системи господарювання. Досить важливе місце в цій системі займають такі цінності як працелюбство, активність, ініціативність, організованість та організаторські здібності, що відповідають рисам підприємливих ділків, які хотіли б побільше займатися своєю справою і в той же час не вводити в конфлікт із своєю релігією, для якої головне – це насамперед внутрішня віра. Зовнішня атрибутика (спороди, обряди і т.п.) відіграють в цьому тільки допоміжну роль.

Провідній ролі релігії у формуванні системи цінностей приділяється значна увага у багатьох сучасних філософських і релігійно-філософських працях з аксіології. Зокрема, представники неокантіанства Г.Ріккерт та В.Віндельбанд відзначали, що в ієрархії цінностей найвище місце належить релігії. Щоб звільнити існування суб'єкта від недосконалості, необхідно і особистий і соціальний моменти винести за межі тимчасового, віднести їх до Божества як досконалої цінності особистості. Тільки релігія, твердить Г.Ріккерт, підтримує і змінює життя в теперішньому і майбутньому, надаючи йому цінності.¹²

Подібні погляди на релігію мав і представник філософської антропології М.Шелер. Сутність людини він вбачав у дусі як особливому онтологічному і аксіологічному принципі, що протистоїть емпіричному буттю. Людина у нього – це особистість, яка є центром вищих емоційних актів, єдина істота, яка “не байдужа до багатства із царства цінностей”, вищою духовною цінністю серед яких є Бог. Основна особливість людини, за М.Шелером, – це спрямованість до Бога, уявлення про якого пов'язане з переживанням абсолютної цінності. Віра у його поглядах постає вічним антропологічним ядром особистості, первинним щодо суспільства.¹³

Цікаві аксіологічні погляди також має і Е.Трьюльч. Він вважає, що пізнання культури здійснюється з певних світоглядно-ціннісних позицій, але для цього потрібно мати точку опори – ту галузь життєдіяльності, яка дає змогу витлумачувати всі інші явища і процеси. У розумінні Е.Трьюльча, таку роль може виконувати тільки релігія. Культурно-історичний розвиток, згідно міркувань філософа, можна розглядати тільки на основі релігійних цінностей.

¹² Див.: Риккерт Г. *Философия жизни: Введение в трансцендентальную философию*. – Киев, 1998.

¹³ Див.: Шелер М. *Избранные произведения*. – М., 1994.

Представники релігійної думки М.Бердяєв, В.Соловйов та інші також закликають до створення нової системи цінностей, яку може здійснити лише християнська Церква, що є “організмом істини і любові”. Саме в колі церкви, в лоні “соборності” зможе зародитися нова боголюдина, яка прокладе дорогу людству до Царства небесного, де поєднується Божественне і людське, небесне і земне, природне, світське входить як матеріал у ту боголюдську будову, яка іменується “Царством Божим”.¹⁴

Проте світ, в якому функціонує релігія, не є незмінним. Саме тому, виконуючи протягом всього свого історичного розвитку важливі культурно-творчі та ціннісно-зберігаючі функції, релігія на сучасному етапі історії повинна по-новому осмислювати свою роль в духовному відродженні людства і дієво виявити весь свій ціннісний потенціал в процесах становлення нової людини. В основу цього мають бути покладені універсальні, вищі духовні цінності релігії.

5. Природа і особливості світських релігій

Про існування світської релігії можна казати тоді, коли в межах певного суспільства чи держави відбувається сакралізація окремих соціальних груп, індивідів, суспільних структур, відносин тощо. Світська релігія є суто соціальним феноменом, виникає за підтримки держави і є державною ідеологією. Тому її потрібно відрізнати від релігії громадянської, оскільки, на відміну від неї, світська релігія протистойть релігійному синкретизму, а як суспільне явище, для якого є характерним перебирання державою на себе функцій церкви, вона протиставлена і позацерковній релігійності. В її межах виникають і діють цілі інституціональні установи, які борються з характерною для громадянської релігії тенденцією до приватизації релігійного життя. Світська релігія відрізняється також і від теократії, оскільки не є владою духовенства, церкви взагалі, а навпаки, в ній представники влади виконують функції священнослужителів. Світська релігія має свій культ, релігійні свята, які відзначаються як загальнодержавні, священників (так званий “світський клерикалізм”), систему ритуалів, священне писання та традицію, яка виступає як священна історія, має розроблене віровчення та своєрідну етику. Становлення та утвердження світської релігії в суспільстві супроводжується паралельним процесом секуляризації всіх сфер суспільного буття, оскільки викорінення принципу трансценденції священного із свідомості, створює умови для наділення сакральними рисами певного суцього.

Протягом історії окремі риси світської релігії виявлялись і в релігійній реформі єгипетського фараона Ехнатона (Аменхотеп IV), і в обожненні римських

¹⁴ Див.: Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. – Л., 1991.

імператорів, і в наділенні імператора надлюдськими силами в Японії, де принцип “сайсей ітті” (єдності відправлення ритуалу та керування державою) є одним з головних. Але вперше вона встановлюється після Великої французької революції наприкінці XVIII ст. Революційна держава перейняла на себе всі церковні функції та замінила християнство “культу розуму”. Тут вже свідомо заперечувалось божественне походження світської влади, а герої та ідеали революції сакралізувались. У XIX столітті відомий французький філософ О.Конт розробив систему нової світської релігії, так званої “релігії людства”, в якій любов до Бога була замінена на любов до Людства. Найбільш яскравим прикладом світської релігії є марксизм.

Не викликає сумніву, що К.Маркс є одним з найвпливовіших філософів минулого, вчення якого визначало духовний та соціальний розвиток майже всього людства протягом XX століття. Унікальність марксизму в тому, що він являє собою не лише певний філософський напрям чи методологію соціальної дії, а є однією із сучасних світських релігій. Останнім часом, коли він втрачає свої позиції в більшості країн, де був державною ідеологією, дедалі гостріше почав проявлятися, характерний як для багатьох релігій, зокрема і для марксизму, фанатизм його прихильників. Саме тому надзвичайно важливо усвідомити ті принципи, що конституують марксизм як релігію.

Принциповою особливістю марксизму, яка відрізняє його від багатьох інших філософських і політичних напрямів, є те, що, як вірно відзначають С.Булгаков та М.Бердяєв, він є цілісним світоглядом, побудованим певною мірою за принципами християнського світоспоглядання. Марксистська теорія ґрунтується на основах певного розуміння сутності людини. К. Маркс виходить з того, що в сучасних йому умовах сутність людини є відчуженою від неї самої. Тому він виступає за подолання цієї відчуженості, за цілісну людину, і водночас саму цю людську сутність усвідомлює як сукупність всіх суспільних відносин. К.Марксу не вдається досягти своєї мети, оскільки через його принцип соціального детермінізму людина, як конкретна особистість, знову втрачається, але вже не завдяки релігійному та економічному відчуженню, а через таку редукцію всієї людської сутності до соціальних відносин, коли конкретна особа “розчиняється” в цих відносинах. Відтоді мова йде вже про людину взагалі.

Релігійність людини зводилась марксизмом до таких відносин у суспільстві, коли продукти діяльності людської фантазії та серця впливають на людину як чужа щодо неї сила. Релігію Маркс розумів як природний результат панування над людьми зовнішніх сил, що протистоять їм як щось чуже, що закабляє їх. В релігії відображається певна напруженість в існуванні людини, яка породжена цією загостреною ситуацією її життя, що потребує свого вирішення. Марксизм вбачає єдиний можливий вихід із цієї суперечності у зміні суспільних відносин таким чином, щоб людині в її житті вже нічого не протистояло.

Марксизм закидає релігії “нелюдськість”. Одним із головних своїх

досягнень він вважає те, що йому вдалося піднести на вищий рівень гуманізм. Цей гуманізм став одним з головних принципів нового світогляду, коли, як зазначив С.Булгаков, релігії Бога розп'ятого протиставляється доктрина розп'ятої богоподібної людини. Думку про марксизм як про феномен, що має всі риси релігії, вперше висловив М.Бердяєв у праці “Витоки і сенс російського комунізму”. Там він, зокрема, відзначає близькість світоглядних принципів марксизму іудео-християнській традиції. М. Бердяєв виокремлює месіанізм як одну з характерних рис марксистської релігії. За своєю суттю месіанська ідея марксизму, згідно з поглядами мислителя, є секуляризованим виявом месіанізму іудейського. Так само як в останньому наголошується на богообраності єврейського народу, в марксизмі поняття “народ” підмінюється поняттям “пролетаріат”, і він уже постає як месіанський клас.

Впевненість К.Маркса в тому, що йому вдалося досягнути сутності історичного розвитку та розкрити його мету, дала йому можливість робити передбачення щодо майбутнього історії. Марксистське пророцтво було сприйняте з великою зацікавленістю, оскільки на кінець XIX ст. Європа переживала період нігілізму як втрати межових цінностей, а відповідно — і втрати мети. Марксизм тоді виступив не лише як теорія та практика соціальної боротьби пролетаріату, але і як антинігілізм. К.Маркс розкрив новий сенс історичного процесу, іманентний щодо нього. Історія трактується в марксизмі хоча й матеріалістично, але схематично, так само, як вона виступає в християнстві. Історичний процес є насамперед есхатологічним, оскільки є принципово заданим з самого початку і має свій кульмінаційний момент. З іншого боку, марксизм наповнений відчуттям катастрофізму, краху епохи і претендує на ексклюзивність спасіння. І якщо, як писав Бердяєв, нігілізм у своїй основі є своєрідним запереченням світу, з чим у принципі не можна погодитись, то й тоді марксизм є антинігілістичним за суттю, оскільки базується на світоствердженні, через прийняття цього світу та його зміни.

Як і в кожній релігійній системі, в марксизмі присутня своя аксіологія, формулюється своєрідна етична система. Цінність моральних принципів вбачається саме в здатності їх реального історичного втілення. Християнство ж критикується за трансцендентність своїх ідеалів. Відзначимо, що намагання замінити мораллю загальнолюдською мораль надлюдську мали місце в історії ще до появи марксизму. Проте лише в ньому (і це особливо виявилось в ленінізмі) вони реалізуються як соціальна етика, коли моральним виступає все те, що слугує інтересам певного класу.

Матеріалістично витлумачена марксизмом історія постає як головний принцип теодицеї, як виправдання існування зла. Завдяки цьому в ньому реалізуються можливості для вираження активної діяльної позиції перемоги добра над злом. Виправдання дії закономірністю історичного розвитку, необхідністю моменту (а в цій виправданості і виявляється заснована на “історичному”

підході теодицея марксизму) породила ті форми нетерпимості та жорстокості, які є характерними для багатьох ортодоксальних прихильників цього вчення. Марксистська етика є полярною і таким же полярним є сьогодні ставлення до самого марксизму, коли, з одного боку, можна бачити підхід до нього як до абсолютної істини, яке ґрунтується на релігійному його шануванні, а з іншого – як до втілення абсолютного зла.

Принциповим є те, що етична концепція марксизму базується на вірі в те, що історія є зрозумілою в своїй сутності. Віра, положення якої не піддаються процедурі верифікації, є одним з важливих компонентів цього світогляду. Так, багатьом послідовникам марксового вчення притаманна абсолютна віра в його дієвість. Ще В.Ленін висунув відоме гасло: “Вчення Маркса є всесильним, тому що воно вірне”.

Віра в марксизм є, насамперед, одним з наслідків віри в могутність науки. Ця віра була легко сприйнята, оскільки марксизм є універсальною філософською системою і, як такий, базується на принципі універсальності істини та дає такі критерії науковості, згідно з якими сам марксизм виступає як найбільш адекватне наукове вчення. Як антинігілізм і всупереч процесам, наслідком яких стало утвердження ідеї плюралізму світопоглядань, він “заганяв” всіх в одиничність, абсолютність сенсу. На цій основі виник марксистський догматизм.

Як і в будь-якій іншій релігійній системі, що не може уникати догматичного елемента, ревні прихильники марксизму, які вірили в це вчення як у єдиний засіб спасіння, перетворили його положення в доктрини, які не можна було оспорювати, а тексти творців цього вчення набули для них сакрального характеру, стали своєрідним Священним писанням. Принципи єдності історії, єдності сенсу, єдності долі, на яких базується марксизм, зумовили сприйняття цих текстів як єдиного джерела одкровення істини. А оскільки істина вважалась вже явленою, то послідовникам Маркса-Леніна залишалось лише продовжувати втілювати в життя це вчення, витлумачувати його тексти та слідувати за виконанням їх положень. Необхідність оберігання марксистських істин, пропаганди й поширення їх, керівництва побудовою на їх основі нового життя породило “світський клерикалізм” (Р.Арон), тобто світський варіант релігійних наставників.

Пафос боротьби з релігією, як боротьби з марновірством, який був взятий на озброєння марксистами, звеличував настання царства Розуму і водночас насаджував марновірство самого Розуму на місці оцінюваних ним марновірств релігійних. При цьому боротьба за перемогу цього ідеалу набула священного характеру, загородивши собою зрештою сам ідеал. Така її сакралізація породила сакралізацію її методів, самопожертва в ній заради ідеї сприймається як нормальна практика, оскільки саме ідея стає тут регулятивним принципом поведінки. Апологія боротьби породжувала нетерпимість не лише до іншої точки зору, але й до будь-яких форм релятивізму та скептицизму. Вихідний історичний релятивізм Маркса виразився в абсолютизації історичності та нетерпимості до

всіх форм релятивізму, породив релігійний фанатизм марксизму.

Отже, марксистський лаїцизм не звільнив суспільство від будь-якого впливу взагалі, а лише від впливів конкретних релігійних рухів. Зрештою марксизм зайняв їхнє місце, охопивши в країнах соціалізму своїми догмами всі сфери суспільних відносин.

Ставши державною ідеологією, марксизм призвів до того, що Церква злилась з державою. Як це вірно відзначає М.Бердяєв, держава за таких умов просто перейняла на себе функції, які виконувала в суспільстві Церква. Завдяки цьому така держава і взагалі таке суспільство, де певний клас під керівництвом марксистської партії виконує роль спасителя людства, стає тоталітарним, бо охоплює і підпорядковує собі всі сфери суспільних відносин. Вона намагається контролювати погляди всіх своїх членів.

Ще однією характерною рисою марксизму як світської релігії є створення в його межах особливої міфології, що має своїх героїв та легенди. В ньому відроджується навіть особливий ритуал бальзамування тіл своїх вождів. Поклоніння тілу та створення відповідних мавзолеїв стало одним з ключових моментів марксистського культу, який взагалі відзначається багатою атрибутикою та ритуалами. В соціалістичних країнах фактично кожна подія, визначна для суспільства чи індивіда, супроводжувалась ритуальними діями. А оскільки марксистські ритуали підміняли собою ритуали релігійні, які були традиційними для суспільств, де вчення К.Маркса утвердилось як державна ідеологія, то вони так само відбувалися майже у всіх сферах життя людини. Серед характерних для марксизму, як світської релігії, ритуалів можна назвати передусім демонстрації, що супроводжували всі значні державні свята, хорове виконання гімнів на з'їздах партії, особливі церемонії зустрічі вождів (керівників держави) та народу, прийому в партію тощо. Як і в релігії, в марксизмі перехід людини у нову стадію життя відбувався через певні ритуальні дії, вони також забезпечували і включення індивіда в суспільство через церемонії посвячення. Люди, які брали в них участь, відчували власну причетність до загальної справи, до боротьби за утвердження "священих" ідеалів марксизму, що наповнювало їх власне життя сенсом та надавало йому цінності. Людська особистість при цьому поглиналась тотальністю того, що відбувалось.

Марксизм має також і свою релігійну традицію, яка стала принципом легітимації його догматичних положень, оскільки вона виступає як певна священна історія. Вождь, який виконує функції духовного лідера та керівника держави, тут має харизматичні атрибути. В уявленні людей він наділяється надлюдськими якостями (наприклад, міф про абсолютну доброту та геніальність Леніна або сприймання Сталіна як "батька всіх народів" тощо), віра в які є загальнообов'язковою для всіх членів комуністичної держави.

Така ситуація є наслідком того, що для марксизму характерним є знеособлення індивіда. Християнському обожненню людської особистості тут

протиставляється індивід, як представник конкретного класу, особистісне редукується до соціальних структур. Цим пояснюється і те, що, на відміну від християнства, месіанізм марксизму (хіба що за винятком ранніх творів К.Маркса, де мова йде про спасіння людини взагалі і які тому найближчі до християнства) покликаний на спасіння цілого класу. І тут М.Бердяєв правий, відзначаючи близькість марксизму швидше до іудаїзму, ніж до християнства.

Саме на знеособленні тримається і авторитаризм, своєрідна світська теократія, оскільки держава сама перетворюється в церкву. Такому стану справ певною мірою відповідає положення Маркса, висловлене ним у праці “До єврейського питання”, згідно з яким дійсна держава може абстрагуватися від релігії, оскільки в ньому “здійснена світським способом людська основа релігії”.

Таким чином, істинна держава передбачає подолання релігійного відчуження й вираження в світській формі тієї сутності людини, яку перебрало на себе християнство. Переведення релігії у світську сферу відповідно породило й світську релігію.

Марксизм, як він представлений у працях самого К.Маркса, виступає з критикою відчуження людської сутності в релігії, зовнішніх форм її існування і, як вірно зауважив К.Поппер у своїй праці “Відкрите суспільство та його вороги”, сприяв тому, що християнство переглянуло свої позиції з багатьох питань, переоцінивши багато своїх етичних норм. Проте, як це засвідчила історія, марксизм зрештою сам перетворився в позитивне релігійне утворення, що є чужим людській сутності. Боротьба К. Маркса проти утопізму призвела згодом до редукції всього марксизму до рафінованих утопічних положень. Маркс виступав проти раціонального планування майбутнього людства, за прочитання дійсних законів історичного процесу і при цьому саме його вчення розглядається його послідовниками як позаісторичне, трансцендентне історії. Потойбічний світ, уявлення про наявність якого є обов'язково присутнім у релігійних вченнях, наявне в марксизмі у зміненій формі. В ролі такого тут виступають об'єктивні закони розвитку природи та історії. Це в свою чергу слугує однією з основ, на якій ґрунтується фанатизм марксистської релігії. Наявність фанатичних послідовників свідчить про некритичність щодо зайнятої позиції, принципову адіалогічність, деперсоналізованість, коли сутність людини залишається поза нею самою. І тут слушним є зауваження, зроблене Г. Марселем: “День, в який середній марксист визнав би, що праці Маркса є результатом особливого історичного періоду, який відтоді глибоко змінився, а відтак праці ці не мають легітимності, яка перевищувала б час, позначив би кінець комуністичного фанатизму”.¹⁵

Контрольні завдання і запитання

1. Що засвідчує невідокремленість релігії від тканини суспільного

¹⁵ Marcel G. Man against mass society. – Chicago, 1967. – P.143.

- життя?
2. Яку роль відіграє релігія в змінах суспільного життя?
 3. Назвіть причини інституалізації релігії і розкрийте особливості типів релігійних інститутів.
 4. Яку роль відіграє сектантство в релігійному житті?
 5. В чому виявляється суспільна цінність релігії?
 6. Розкрийте особливості світських релігій.

Тематика рефератів

1. Сучасна соціологія релігії про суспільну природу релігії.
2. Суспільні функції релігії.
3. Типологія релігійних інституцій.
4. Марксизм як світська релігія.
5. Релігія як моральна цінність.
6. Критика марксизму М. Бердяєвим та С. Булгаковим.
7. Феномен світських релігій.

Рекомендована література

1. Гараджа В.И. Социология религии. – М., 1996.
2. Арон Р. Мнимый марксизм. – М., 1993.
3. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990.
4. Марксизм: pro и contra. – М., 1992.
5. Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. – М., 1992.
6. Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. – М., 1996.
7. Классики мирового религиоведения. – М., 1996.
8. Кулик В.С. Исторические структуры религии. – Херсон, 1997.
9. Малерб М. Религии человечества. – СПб, 1997.
10. Религия и общество. – М., 1994.
11. Полосин В. Миф. Религия. Государство. – М., 1999.
12. Фурман Д. Религия в США. – М., 1981.
13. Самыгин С. и др. Религиоведение: социология и психология религии. – Ростов, 1996.