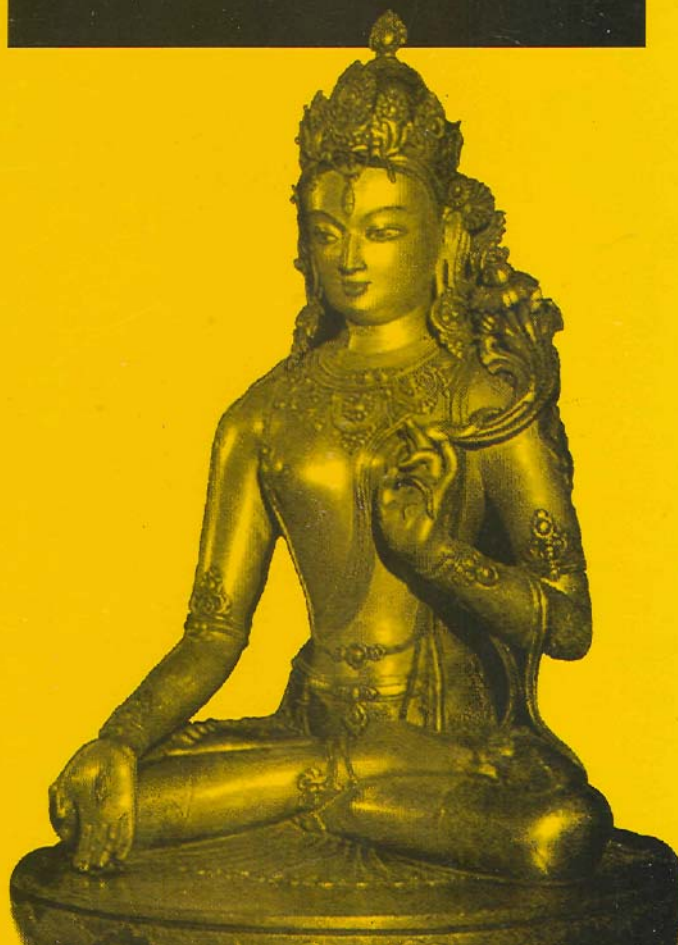


Е. А. Островская-мл.

РЕЛИГИОЗНАЯ МОДЕЛЬ ОБЩЕСТВА

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ
ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИИ
ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ
ИДЕОЛОГИЙ



ББК 60.56 О-77

Рецензенты: д-р филос. наук С. Н. Иконникова (С.-Петербург. гос. ун-т культуры и искусства), д-р филос. наук В. И. Рудой (С.-Петербург. филиал ин-та востоковедения РАН)

Печатается по постановлению Редакционно-издательского совета
УН Ц социологии С.-Петербургского государственного университета
Островская-мл. Е. А.

0-77 Религиозная модель общества: Социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. - СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. - 377 с. ISBN 5-288-03857-0
Монография посвящена проблеме институционализации религии — анализу процессов зарождения, социокультурного оформления и воспроизводства традиционных религиозных идеологий, детерминирующих социальную реальность в обществах различного типа. В книге рассматриваются классические и современные концепции социальных институтов и процессов институционализации, теории религии и индивидуальной религиозности. Большое внимание уделяется основным теоретико-социологическим понятиям, характеризующим способы функционирования традиционных религиозных идеологий в глобализирующемся мире. Выдвигаемая автором теория институционализации религиозной

модели общества иллюстрируется на уникальном историко-культурном материале тибетского буддизма. Для преподавателей, студентов и аспирантов, специализирующихся в социологии, религиоведении, социальной философии, культурологии и востоковедении.

ББК 60.56

ISBN 5-288-03857-0

© Е. А. Островская-мл., 2005

© Издательство С.-Петербургского университета, 2005

ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемая вниманию читателей книга посвящена изучению процессов институционального оформления религий в различных типах обществ. Ее замысел направлен на теоретико-социологическое выявление стадий институционализации религии и роли религиозной модели общества в эволюционных социальных изменениях. Этот замысел реализуется в двух взаимодополняющих аспектах исследования: в разработке теоретико-методологического инструментария, пригодного для социологического анализа процессов закрепления, функционирования и самовоспроизведения религий в обществе, и в применении такого инструментария к изучению конкретного объекта — институционализации буддизма в Тибете VII-XVII вв. и в современной тибетской диаспоре на территории Индии.

Истекшее десятилетие ознаменовалось непрерывно нарастающей тенденцией вовлечения национальных государств Азии в глобализацию—интеграцию в единый мирохозяйственный комплекс на основе либерально-рыночной экономики и либерально-демократической системы ценностей. Как показали события текущей политической истории, этот процесс, сопровождающийся размыванием историко-культурного своеобразия и традиционного уклада незападных обществ, протекает отнюдь не бесконфликтно. Экономические и социально-политические противоречия глобализации породили международный терроризм, межэтнические конфликты и локальные войны, принимающие в общественном сознании форму религиозно-идеологического противостояния Востока постхристианскому Западу. Это указывает, в частности, на серьезную нехватку социологических знаний о роли традиционных религиозных идеологий в эволюционных изменениях незападных обществ.

Несмотря на отчетливое осознание чрезвычайной важности этой проблемы в сфере политических практик, она до сих пор не полу-

чила своего теоретического разрешения с позиций социологии религии. И на то существуют причины, коренящиеся в истории становления данной дисциплины — ее предмета и методологии.

Социология религии как научная дисциплина гюлучила свое преимущественное развитие в странах Западной Европы и США в ходе изучения роли христианства в западных обществах. Свои теоретико-методологические подходы и понятийно-терминологический аппарат она черпала непосредственно из макроуровневых социологических теорий общества. Важность разработки теории среднего уровня, объясняющей процессы институционализации традиционных религиозных идеологий в различных типах обществ, вплоть до нашего времени не осознавалась специалистами в области социологии религии. А между тем, без создания такой теории невозможно обрести адекватное научное понимание историко-культурного и социально-политического становления незападных обществ, в которых религиозный фактор выполняет весьма значительную роль.

Религиозные модели обществ, возникшие в рамках различных традиционных религиозных идеологий и институционально внедренные на определенном историческом этапе в социально-политическую практику западных и незападных обществ, обусловили собой историко-культурное разнообразие человеческих социумов, устойчиво воспроизводящееся на протяжении многих и многих столетий. Однако процессы институционализации традиционных религиозных идеологий и органичные для этих идеологий религиозные модели общества оказываются неисследованными, так как социология религии не располагает теоретико-методологическим инструментарием, приспособленным для их изучения.

Современные социологические, социально-антропологические, политологические и религиоведческие исследования различных аспектов функционирования традиционных религий в современных обществах обнаруживают настоятельную методологическую потребность в разработке теории, пригодной для междисциплинарного, комплексного анализа традиционных религиозных идеологий в реальности глобального пространства культур.

Актуальность разработки теории институционализации традиционных религиозных идеологий, учитывающей органичные религиозные модели общества, обусловлена как минимум четырьмя факторами. Во-первых, слабой социологической изученностью процессов функционирования традиционных религиозных идеологий, механизмов их закрепления и воспроизводства в эндемичных зонах

4

(т. е. в зонах первичного возникновения) и в зонах последующего распространения. В этой связи современная дискуссия в области социологии религии о процессах глобализации религии и о судьбах традиционных религий в современном мире представляется весьма ограниченной именно по своим теоретико-методологическим основаниям. Она практически сведена к обсуждению таких частных вопросов, как возникновение внецерковных форм религиозности, «приватизация» и «индивидуализация» религии. Во-вторых, существующие теоретико-методологические подходы к исследованию религии, религиозных институтов и организаций в большинстве своем оказываются несостоятельными применительно к изучению

нехристианских религиозных идеологий. Такие характерные для современного мира проблемы, как этнорелигиозные конфликты, возникновение новых детерриторизованных этнорелигиозных сообществ, появление исторически беспрецедентных форм институционализации традиционных религиозных идеологий в глобальном масштабе требуют для своего разрешения разработки такого теоретического инструментария, который обладал бы определенной универсальностью, т. е. соответствовал бы задачам исследования различного социокультурного материала. Именно теория институционализации традиционных религиозных идеологий только и может служить — как теория среднего уровня — источником такого инструментария.

В-третьих, изучение комплексных социально-экономических, политических и культурных изменений, которые происходят в настоящее время в незападных обществах в связи с глобализацией, настоятельно нуждается в социологическом анализе типов и способов институционализации традиционных религиозных идеологий, характерных для этих обществ, поскольку религиозный фактор может тормозить подобные изменения либо стимулировать их.

И, наконец, в-четвертых, потребность в теории институционализации традиционных религиозных идеологий продиктована необходимостью теоретически валидного осмысления понятия «традиционное общество». Ни в теоретической социологии, ни в культурной/социальной антропологии до сих пор не выдвинуто эксплицитное определение этого понятия. Социологические и антропологические исследования процессов социального изменения в различных типах обществ оперируют аналитическими категориальными оппозициями «община — общество», «бесписьменная культура — современное общество». Но такие категории предельно абстрактны

5

и в силу этого бедны содержательно. При методологической опоре на них неплодотворно вытесняется из фокуса исследовательского внимания атрибутивная характеристика традиционных обществ — внутренняя обусловленность их институциональной структуры исторически конкретной формой религиозной идеологии, которая воспроизводится в соответствии с письменно зафиксированной и канонизированной инвариантной моделью функционирования данной религии в обществе.

Эта атрибутивная характеристика традиционных обществ отчетливо отмечена в трудах классиков теоретической социологии — К. Маркса и Ф. Энгельса, М. Вебера, Э. Дюркгейма, Т. Парсонса (и его ученика Р. Беллы, внесшего значительный вклад в методологию изучения традиционных социумов), разработавших наряду с мак-роуровневыми теориями общества и социологические концепции религии. Однако указанная характеристика традиционных обществ, выявленная классиками теоретической социологии и социологии религии, не была подвергнута дальнейшей аналитической интерпретации.

Необходимо отметить, что обращение западных социологов к всестороннему сравнительному изучению теоретического наследия Маркса и Энгельса, Вебера и Дюркгейма намечилось только в 70-х годах XX в., а ревизия содержащихся в их трудах концепций религии началась десятилетием позднее — в середине 80-х годов XX в. В современной отечественной социологии концепции религии Маркса и Энгельса, Вебера, Дюркгейма, Парсонса и Беллы обследованы лишь фрагментарно, и преобладает тенденция их интерпретации на основе результатов изысканий зарубежных ученых по данной проблеме.

С учетом вышесказанного можно утверждать, что теоретико-социологическое изучение процессов институционализации традиционных религиозных идеологий и, в частности, религиозных моделей общества — это крупная актуальная научная проблема, не нашедшая вплоть до настоящего времени своего разрешения ни в теоретической социологии, ни в социологии религии.

Вопрос теоретического исследования институционализации религиозных моделей общества еще не был сформулирован ни в отечественной, ни в зарубежной социологии религии, и соответственно работы, посвященные данной теме, отсутствуют. Незнание проблемы институционализации традиционных религиозных идеологий в отечественной социологии религии объясняется тем, что становление этой научной дисциплины в качестве собственно социологической в России только начинается. В советский период социология религии рассматривалась как эмпирический подраздел религиоведения, и такая точка зрения сохранилась до настоящего времени. В силу этого в исследовательской практике отечественных ученых анализ процессов функционирования религий в обществе оказывается искусственно отъединенным от методологических подходов, характерных для теоретической социологии. Сравнительно немногочисленные современные отечественные исследования в области социологии религии имеют преимущественно конкретно-эмпирическую направленность и довольно слабо связаны с теоретическим фундаментом, заложенным в трудах ее классиков, — с концепциями религии К. Маркса и Ф. Энгельса, М. Вебера, Э. Дюркгейма, Т. Парсонса.

Процессы институционализации традиционных религиозных идеологий не обрели своего теоретического освещения и в зарубежной социологии религии, хотя в странах Западной Европы и в США она начала оформляться в самостоятельную область социологического знания раньше, нежели в нашей стране, — в конце 60-х годов XX в. Особенность развития западной социологии религии состояла в непосредственном внедрении концепций религии, созданных в рамках классических и современных теорий общества, в методологию изучения эмпирической проблематики христианства, прикладных исследований христианских церквей и деноминаций. Соответственно этому сконструированные в западной социологии религии специальные теории оказались пригодными лишь для исследования частных задач — социальной

организации христианских общин, деноминаций или так называемых «неоориентальных культов». Аппликативные объясняющие возможности таких теорий заведомо ограничены, а их релевантность иному историко-культурному материалу весьма проблематична.

Анализ специфики развития социологии религии, ее предмета и концептуального аппарата показывает, что развитие теоретического аспекта этой дисциплины было напрямую связано с возникновением новых теорий общества. Социология религии находится в подчиненном положении по отношению к теоретической социологии, в задачи которой и входит создание теоретико-методологических подходов исследования всей полноты социальной реальности. Разработка теорий, нацеленных на макроуровневое изучение только одной сферы жизнедеятельности общества—религии, с необходимостью предполагает использование теоретико-методологических подходов, концепций и понятийного аппарата теоретической социологии.

В теоретической социологии проблема институционализации традиционных религиозных идеологий затрагивалась только как производная от построения теорий общества и процессов институционализации социальной реальности. Тем не менее, в теоретической социологии накоплены значительные результаты осмысления социальной сущности и функций религии, динамики ее историко-культурного развития как формы общественной саморефлексии, структуры и динамики процесса институционализации социальной организации общества. Собственно институционализация религии как неотъемлемая структурная компонента становления социальной реальности всегда учитывалась в социологических теориях общества. Нами выделены три группы социологических теорий и концепций, которые могут рассматриваться в качестве фундаментальных предпосылок для разработки теории институционализации традиционных религиозных идеологий.

Первую образуют концепции религии, созданные К. Марксом и Ф. Энгельсом, М. Вебером, Э. Дюркгеймом, Т. Парсонсом. Именно ими и определяется направленность и тематика теоретических разработок в современной социологии религии, и именно эти концепции образуют ее теоретический каркас. В них содержатся разъяснение и обоснование специфики социологического аспекта исследования религий, определения религии как социального феномена, детерминирующего развитие, закрепление и изменение социальной реальности, дается классификация различных типов религий и моделируется динамика их историко-культурного развития.

Во вторую группу нами включены классические для социологии аналитические разработки, ориентированные на изучение институционального аспекта социальной реальности, — теории институтов М.Орио, Б.Малиновского, А.Гелена, Х.Шельского, а также концепции институционализации Т. Парсонса, Т. Лукмана и П. Бергера, Н. Лумана. В данных теориях и концепциях разрабатывалось понятие «институт» и проводился анализ институционализации в ее процессуальном, функциональном и историческом измерениях.

Теоретико-социологические разработки процессов институционализации общества отнюдь не исчерпываются названными концепциями. Однако проблема институционализации религии затрагивалась только в теориях Парсонса, Лукмана и Бергера, Лумана, каждым из которых была выдвинута — наряду с социологическим конструированием процесса институционализации — и собственная концепция религии. Кроме того, именно указанные теории институтов и концепции институционализации применяются в современной социологии для изучения отдельных сфер жизнедеятельности общества (их институционального измерения) — политики, права, экономики, семьи и др.

Третью группу составляют те теории и концепции религии, в которых предпринималась попытка синтезировать центральные тезисы различных классических концепций религии на основе определенного теоретико-методологического подхода к исследованию общества. К таковым относятся концепции религии Т. О'Деа, Р. Беллы, а также теории религии Т. Лукмана, Н. Лумана. Концепции религии О'Деа и Беллы были созданы в русле структурно-функционального подхода и по существу представляют собой дальнейшую разработку осуществленной Парсонсом конвергенции концепций религии Вебера и Дюркгейма. Так, О'Деа предложил аналитическое рассмотрение введенного Парсонсом понятия «дилемма институционализации» применительно к функционированию религии. Этот анализ увенчался, однако, лишь более дробным членением возможных аспектов анализа религиозных институтов в современном обществе. Концепция, разработанная Беллой, имела своей целью теоретическую экспликацию динамики эволюционного развития религии в различных типах обществ. Принципиальная новизна этой концепции заключается в том, что Белла вводит понятие «религиозная модель общества», отражающее специфику эволюционного развития и институционального закрепления исторических религий (национально замкнутых и мировых).

Теории религии Лукмана и Лумана представляют сравнительно новое направление поиска в социологии религии. Оба эти исследователя осуществили теоретическое конструирование религиозной составляющей социальной реальности через посредство конвергенции центральных тезисов классических концепций религии (Маркса и Энгельса, Вебера, Дюркгейма, Парсонса), опираясь на собственные теоретико-методологические подходы к изучению общества.

Анализ отечественных и зарубежных публикаций, посвященных проблемам изучения структурного и институционального изменений западных и незападных обществ, подтверждает, что указан-

ные три группы теорий и концепций находятся в фокусе научной рефлексии о теоретико-методологических основаниях развития теоретической социологии. Однако тенденция ревизии наследия классиков, наметившаяся в теоретической социологии в 80-х гг. XX в., лишь опосредованно затронула социологию религии. В дискурсе социологии религии эта проблема была осмыслена как необходимость «осовременивания» лишь отдельных тезисов и понятий, введенных классиками.

Итак, проблема разработки теории институционализации традиционных религиозных идеологий не могла быть поставлена в дисциплинарных рамках социологии религии в силу особенностей развития этой сравнительно молодой дисциплины. Вопрос изучения процессов институционализации традиционных идеологий затрагивался только в макроуровневых теориях общества, но не осмыслялся в качестве комплексной проблемы, сочетающей в себе теоретико-социологический аспект анализа институционализации социальной реальности и аспект теоретического рассмотрения классических концепций религии, специфичный для социологии религии. Вплоть до настоящего времени не были осуществлены ни реконструкция классических концепций религии, ни их сравнительный анализ с целью выявления пунктов конвергенции этих концепций — содержательно сходных тезисов, фиксирующих одни и те же социальные процессы и явления. То же самое можно утверждать и относительно степени изученности существующих концепций институционализации социальной реальности. И именно это затрудняло постановку и разрешение проблемы разработки теории институционализации традиционных религиозных идеологий.

В настоящей книге мы сконцентрировались на проблеме социологического изучения процессов институционализации традиционных религиозных идеологий в различных типах обществ. Такое изучение предполагает в качестве обязательного условия разработку теоретико-методологических оснований, логической структуры и концептуального аппарата теории, нацеленной на выявление процессов социального закрепления, воспроизводства и изменения структуры и функций религиозной системы в обществе.

10

Глава I

ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЕ УЧЕНИЯ В ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ XX в.

§ 1. От «теории институтов» к представлениям об институционализации общества

Анализ методологических положений социологической теории институтов мы начнем с рассмотрения «теории института» французского правоведа и философа М. Орио и метода институционального анализа, введенного английским антропологом Б. Малиновским.

Определения понятия «институт», предложенные М. Орио в контексте его концепции философских и социологических оснований теории институционального права и В. Малиновским в рамках его антропологической теории культуры, представляют значительный интерес, поскольку именно они послужили содержательной предпосылкой последующего собственно социологического моделирования понятия «институт». Мы затронем только те положения концепций Орио и Малиновского, которые послужили отправным пунктом социологического теоретизирования в работах А. Гелена, Х. Шельского, Н. Лумана, Т. Парсонса, Т. Лукмана и П. Бергера, а также — некоторых современных интерпретаций содержания институциональной теории.

В перспективе выявления теоретико-методологических оснований понятия «институт» и «институционализация» принципиально важны две ключевые составляющие «теории института» — определение понятия «институт» и рассмотрение динамики процесса возникновения и установления институтов. Мы выделяем эти два ключевых компонента его теории, поскольку именно они получили дальнейшее развитие в работах А. Гелена и Н. Лумана.

Примечательно, что «теория института» М. Орио стимулировала развитие социологического моделирования понятия «институт» отнюдь не во Франции, где господствовала традиция дюркгеймовской школы.

Основные положения концепции социального институ-

11

тута, введенные Орио, оказались providentialными для немецкой социологической традиции, надолго определив специфическую направленность теоретизирования и круг тем, обсуждаемых в контексте дискуссии об институтах.

Понятие «институт» в том виде, как оно было сформулировано М. Орио, проникло в немецкую социологию благодаря работам философа права К. Шмитта (Nagel 1965, s. 21) и получило свою дальнейшую разработку в трудах А. Гелена, Н. Лумана как специалиста в области социологии права заинтересовала интерпретация динамики процесса возникновения и установления институтов, предложенная Орио, и на основе этой интерпретации он занялся моделированием понятия «институционализация».

Определение понятия «институт» введено Орио в работе «Теория института и учреждения. Эссе о социальном витализме» (La Theorie de l'Institution et de la Fondation. Essai de Vitalisme social. 1925)¹ как необходимая компонента научного инструментария, нацеленного на выявление социальной природы правовых институтов и учреждений. В этой перспективе Орио проводит краткий обзор концепций институтов, наиболее авторитетных на тот период в теории и философии права, подразделяя эти концепции на субъективные и объективные (Nagel 1965, s. 26-34). В контексте нашего рассмотрения принципиально важно отметить, что Орио подвергает решительной критике философские и социологические основания

понятия «институт» как в трактовке так называемого объективного права, так и в интерпретации субъективного права.

Воспроизводя центральные положения современной ему дискуссии правоведов о генезисе правовых институтов, Орио вскрывает их гносеологические предпосылки. В качестве таковых он указывает на имплицитно присутствующую в теории права апелляцию к учениям Ж.-Ж. Руссо и Э. Дюркгейма. Гносеологические предпосылки и методологический подход «крайне субъективистской» теории права он возводит к идеям Ж.-Ж. Руссо об общественном договоре между индивидами, лежащем в основаниях государства

1 Научное наследие М. Орио остается вплоть до настоящего времени все еще малоизученным и доступным в полном объеме исключительно в оригинале — на французском языке. К сожалению, труды этого яркого мыслителя переводились лишь фрагментарно и только на немецкий язык. Наш анализ проводился с опорой на немецкий перевод указанной работы М. Орио — «Die Theorie der Institutionen und der Grundung» // Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze von Maurice Hauriou / Hrsg. von R. Schnur. Berlin, 1965.

12

и институтов, и о первичности «естественного права», получающего юридическое закрепление.

Определение «института», использовавшееся в «объективной правовой системе», Орио интерпретирует как связанное напрямую с социологической теорией «коллективных представлений» Э. Дюркгейма.

Оба эти подхода к определению социальной природы институтов представляются ему категорически неприемлемыми, поскольку первый выводит происхождение государства и институтов из генерализации воли отдельных индивидов в спонтанно возникающем общественном договоре, а второй постулирует примат объективных идей над индивидуальным сознанием, всецело подчиненным социальной среде (Hauriou 1965, s. 31).

Оставляя в стороне подробности каждого из подходов, проанализированных в указанной работе Орио, подчеркнем, что в ней было осуществлено категорическое размежевание и с определением социальных институтов Э. Дюркгейма, и с различными версиями философской теории гражданского общества. Такое размежевание обусловило и специфику социологического подхода к определению институтов.

В этой связи необходимо указать, что конструирование экономических теорий института и, в частности, методологические посылки неинституциональной теории современной политической экономики, как правило, предполагают апелляцию к философским и политэкономическим учениям — Ж.-Ж. Руссо, Дж. Локка, Д.Юма, А.Смита, А.Фергюсона и т.д. (Priddat 1990; Buchanan 1975; Ebbighausen 1990).

Важно отметить, что в современной социологии определение институтов Орио упоминается по преимуществу в связи с указанием на генеалогию институциональной теории. В статьях, посвященных рассмотрению истории становления социологической теории институтов, изложение концепции Орио сводится, как правило, к интерпретации института как «направляющей идеи труда», причем акцент делается на этой интерпретации как «платонической» — воспроизводящей в общем виде учение Платона об идеях (Waschkuhn 1987; Davy 1968). В этой связи следует особо подчеркнуть, что сам Орио не только не апеллирует к Платону, но отнюдь не ограничивает свое определение института «направляющей идеей труда».

Орио указывает, что критерием определения понятия «институт» выступает сочетание трех элементов: 1) идеи труда, который надлежит выполнять социальной группе; 2) организованной вла-

13

сти, возникающей с целью реализации этой идеи, и 3) проявлений общности социальной группы относительно этой идеи и ее воплощения. Таким образом, определение института не сводится им к «направляющей идее труда», он лишь подчеркивает, что разворачивание процесса возникновения и установления института начинается с идеи труда, выполняемого совместными усилиями. И только в этом смысле приоритет отдается первому элементу определения института (Hauriou 1965, s. 36).

Идея выполнения работы социальной группой, или «направляющая идея предприятия» («*idee directrice de l'entreprise*»), трактуется Орио как «программа действия», а не его цель. По отношению к действию «направляющая идея» — это организация и программа действия, т. е. направляющий, а не управляющий принцип (Hauriou 1965, s. 37-38). Орио подчеркивает, что «направляющая идея труда» выступает и объектом деятельности. Именно как объект деятельности «идея совместной реализации какого-либо дела» и объединяет своих носителей в социальную группу.

Забегая вперед, отметим, что эта часть определения института — ее первый элемент (то есть объективно существующая «направляющая идея» деятельности социальной группы) — принципиально важна. Именно она и получила дальнейшую разработку в концепциях А. Гелена, Н. Лумана.

Сложность трактовки этого элемента определения заключается в том, что Орио приписывает «направляющей идее труда» объективное существование в мире, поскольку она передается от человека к человеку без искажений и возникает в творческом процессе постижения мира. Вместе с тем, он напрямую увязывает существование «направляющей идеи» с обязательным наличием группы лиц, заинтересованных в ее воплощении (*groupe d'interesses*). Итак, первая составляющая любого социального института — это «направляющая идея» деятельности, объединяющая социальную группу.

Два других элемента определения понятия «институт», введенного Орио, видятся нам не менее важными для развития последующих собственно социологических его трактовок. Недооценка их значимости

некоторыми современными теоретиками обусловлена, на наш взгляд, тем, что в концепции Орио они формулируются в терминологии права.

Так, вторая составляющая любого института, по Орио, заключается в «организованной руководящей власти», которая есть не что иное, как оформление воли социальной группы к воплощению

14

«идеи труда». Руководящая власть— это организация института, или принуждение к деятельности. Вторым элементом определения понятия «институт» предполагает, согласно Орио, трактовку института как идеи деятельности социальной группы и как собственно деятельность—организованную и руководимую моральным престижем (Naugiou 1965, s. 43).

И, наконец, третья составляющая института—«проявления общности» социальной группы —закрепление приемлемых для всех членов социальной группы «субъективных трактовок» направляющей идеи деятельности и форм организации этой деятельности. Разъяснение третьего элемента определения понятия «институт» проводится Орио через противопоставление «направляющей идеи» и дюркгеймовского понятия «коллективное сознание». Направляющая идея существует объективно, вне зависимости от ее конкретных субъективных трактовок, необходимых для учреждения организационной структуры института.

«Коллективное сознание», по мысли Орио, напротив, трактуется как формирование усредненного мнения в социальной среде (Naugiou 1965, s. 30-32). Таким образом, исходный пункт теоретической рефлексии дюркгеймовской школы о социальной природе институтов — коллективные представления — рассматривается в концепции Орио в качестве заключительного этапа формирования института. Более того, этот третий элемент определения — «проявления общности» — представляется Орио субъективным аспектом существования института. Сущность трех составляющих института разъясняется Орио посредством анализа динамики возникновения и становления социальных институтов в тексте общества.

Процесс возникновения и установления социального института видится Орио как сопоставимый с тремя стадиями формирования «моральной личности» в результате самонаблюдения. Правомерность такой аналогии обосновывается им через определение общества как «психологической паутины, связующей человеческий дух и объективные идеи, и создающей таким образом институты» (Naugiou 1965, s. 45). Орио выделяет три стадии возникновения и становления любого социального института— «воплощение», «персонализация» и «включение». Он подчеркивает, что каждая из них растянута во времени. Последовательность стадий распределяется соответственно трем составляющим института — направляющей идее труда, организованной властью групповой деятельности, нормативно зафиксированным проявлениям общности.

15

Первая стадия—«воплощение»: направляющая идея обретает четкую организационную форму. Вторая— «персонализация»: правила/нормы, регулирующие деятельность группы, обретают фиксацию. Орио трактует первую стадию как процесс объективации «направляющей идеи» института, а вторую — как процесс ее субъективации. Он подчеркивает, что объективация института означает обретение им легитимного закрепления в обществе путем установления «организованной власти». Субъективация, «воплощение» института, — это правовая или религиозная фиксация той трактовки «направляющей идеи», которая была установлена изначально в социальной группе (Naugiou 1965, s. 45-50). Таким образом, Орио, в противоположность теоретикам общественного договора, считает, что источником возникновения институтов выступает деятельность группы, определенным образом организованная и нормативно регулируемая. Об институте можно говорить только тогда, когда эта групповая деятельность получает поддержку со стороны властных структур, признающих ее легитимность, а групповые нормы становятся общественными.

Установление, прочное закрепление института осуществляется, по мысли Орио, на третьей стадии — стадии «включения», когда начинается процесс воспроизведения трех составляющих института. Орио, апеллируя к историческим примерам, показывает, что каждая из стадий может быть весьма продолжительной (Naugiou 1965, s. 51-57).

Институт — это произведение трех его составляющих: идеи деятельности, организации деятельности, подчиняющейся моральному авторитету власти, и зафиксированных проявлений общности.

Подведем краткий итог рассмотрения «теории института» М.Орио. В теоретико-методологическом аспекте принципиально важными для дальнейшего социологического моделирования институциональной теории оказались, во-первых, размежевание концепции Орио и социологической теории Э. Дюркгейма, а также отказ от прямых или косвенных апелляций к политэкономическим концепциям и теориям гражданского общества. Во-вторых, обращение к психологии и биологии при трактовке происхождения и природы социальных институтов. И, наконец, в-третьих,— введение в анализ таких аспектов, как динамика и процессуальность в существовании общества.

Собственную «теорию института» Орио методологически увязывает с идеями современной ему социальной психологии, из кото-

16

рой он заимствует и обозначение для ключевого компонента определения «институт» — «направляющая идея» (*idee directrice* — термин К. Берднера), и рассмотрение динамики возникновения, развития и разрушения института.

Принципиальную значимость для понимания причин популярности концепции Орио в контексте дискуссии

германских социологов о природе институтов имеет, на наш взгляд, указание на соотношение социальных институтов и общества — Орио подчеркивал, что процесс возникновения и постепенного укоренения трех обязательных составляющих любого социального института обеспечивает непрерывность существования общества.

Специфической чертой формирования немецкой и американской теоретических традиций определения и использования понятия «институт» стало обращение к трудам классиков английской социальной антропологии — Б.Малиновского (1884-1942) и А. Р. Рэдклиффа-Брауна (1881-1955). Необходимо отметить, что теории, созданные этими учеными, принято причислять к функционализму — одному из наиболее влиятельных теоретико-методологических подходов как в социологии, так и в антропологии. Более того, в американской теоретической социологии крепко утвердилась традиция рассмотрения «биопсихологического функционализма» Малиновского и «структурного функционализма» Рэдклиффа-Брауна в качестве идейных источников и методологических предпосылок структурно-функциональной теории Т. Парсонса (Merton 1968; Gouldner 1971; Turner 1991). В контексте настоящего исследования нас будут интересовать только те аспекты теорий и понятийного аппарата Малиновского и Рэдклиффа-Брауна, которые получили свое дальнейшее развитие в трудах основоположников социологических концепций институтов.

Обращение к понятию «институт» и методу институционального анализа, введенных Малиновским в рамках предложенной им теории культуры, необходимо нам в двух отношениях — для выявления теоретико-методологических оснований концепций институтов, сложившихся как в германской социологической традиции, так и в американской теоретической социологии, и для обнаружения общих идейных истоков социологического моделирования институциональной теории.

В германской социологической традиции идеи Малиновского обрели прямую преемственность в теориях институтов А. Гелена и Х. Шельского. В интерпретации последних они во многом обусло-

17

I

вили специфику определений понятий «институт» и «институци-нализация» в концепции Т. Лукмана и П. Бергера.

Влияние концепции Малиновского на американскую социологическую традицию имеет опосредованный характер — оно прослеживается в теоретических разработках Т. Парсонса, опиравшегося на теорию культуры Малиновского.

Структурно-функциональный подход Рэдклиффа-Брауна оказался не столь востребованным и популярным в среде немецких социологов, сконцентрировавших свое внимание в основном на осмыслении теории культуры Малиновского. Однако введенные Рэдклиффом-Брауном понятия «структура», «функция», «система социальных отношений» обрели свою социологическую интерпретацию в рамках теории социальной системы Парсонса и в дальнейшем во многом содействовали развитию структурализма в американской антропологии².

Особенности теоретико-методологических подходов Малиновского и Рэдклиффа-Брауна к исследованию институтов обусловлены задачами полевого изучения бесписьменных обществ. Оба исследователя стремились к созданию теории, непосредственно применимой для сбора и анализа этнографического материала. Совокупность теоретико-методологических положений, выдвинутых ими, имела характер дескриптивной теории, понятийный аппарат которой был в значительной степени заимствован из немецкой и французской философии эпохи Просвещения и Нового времени, французской социологии (Э.Дюркгейм и М. Мосс), английской и американской институциональной экономики.

Общим для обоих подходов выступает постулат о необходимости создания аналитической схемы для исследования эмпирической реальности. В качестве таковой Малиновским была предложена теория культуры, а Рэдклиффом-Брауном — теория социальной системы и структуры.

В рамках выдвинутых теорий понятие «социальный институт» становится одним из ведущих. Однако определения этого понятия (и его методологическое использование) в теориях Малиновского и Рэдклиффа-Брауна различны, что обусловлено в первую очередь расхождением в теоретико-методологических подходах. Фундаментальное различие между этими подходами зави-

2А. Р. Рэдклифф-Браун выступил основателем кафедры социальной антропологии в Чикагском университете. Подробнее о влиянии Рэдклиффа-Брауна на американскую социологию и антропологию см.: Turner 1991.

18

сит, в свою очередь, от трактовок предметной области, антропологии.

Малиновский полагал, что антропология должна заниматься изучением культуры, т. е. ее базовой научной задачей является построение теории культуры и разработка методов полевого сбора и анализа информации. Объектом эмпирического исследования он считал «изолированные единицы культуры» — «институты» (Малиновский 1999, с. 16, 46). Соответственно этому основными методами исследования должны были выступать, согласно Малиновскому, институциональный анализ и анализ функциональный.

Рэдклифф-Браун считал, что предметной областью антропологии является «изучение человеческого общества», причем основанное на эмпирическом исследовании. В перспективе полевого изучения социальной реальности он полагал необходимым определять общество как интегрированную социальную систему, конституированную структурой социальных взаимоотношений (Рэдклифф-Браун 2001). Таким

образом, объектом эмпирического анализа, а также «изолированной единицей» теоретического осмысления оказывалась именно социальная структура.

Необходимо отметить, что понятие «социальная система» было заимствовано Рэдклиффом-Брауном из французской философии права, в частности, из трудов Монтескье. Понятие «система», по Рэдклиффу-Брауну, является сугубо аналитическим, предназначенным для обозначения совокупности «устойчивых черт той или иной формы общественной жизни». В качестве такой устойчивой черты выступает социальная структура социальной системы (Рэдклифф-Браун 2001, с. 13-14).

В отличие от Малиновского, Рэдклифф-Браун выстраивал свои теоретические положения в прямой преемственности от социологии Э.Дюркгейма, Г. Спенсера и О.Конта. В силу этого ведущими для него становятся понятия «процесс», «структура» и «функция» (Рэдклифф-Браун 2001, с. 22). Изучением процесса непрерывного воспроизведения социальных отношений должна была, по его мнению, заниматься социальная антропология, трактуемая им как интегральная часть социологии, сконцентрированная на анализе структуры социальных отношений.

В полевой работе антрополога основным методом, по мысли Рэдклиффа-Брауна, следовало считать структурно-функциональный. Поскольку система всей «сети социальных отношений» не может быть зарегистрирована в непосредственном наблюдении, в фокусе

19

изучения и оказывались социальные структуры, функционирующие в реальности. Иными словами, антрополог, согласно Рэдклиффу-Брауну, должен исследовать «сеть действительно существующих отношений, связывающих воедино некоторое число человеческих индивидов» (Рэдклифф-Браун 2001, с. 223).

Понятие «институт» используется Рэдклиффом-Брауном только применительно к описанию морфологии социальной структуры. Он полагал, что социальная структура как таковая может быть выявлена только путем наблюдения и описания социальных отношений. Понятие «социальные отношения» обозначает взаимодействие двух и более индивидов. Согласно Рэдклиффу-Брауну, такое взаимодействие имеет нормативный характер и предстает в наблюдении как реализуемые индивидами «модели поведения». В непосредственном наблюдении необходимо устанавливать те типы взаимодействия, в которые индивиды вступают регулярно, руководствуясь «общими интересами» и «социальной значимостью» (Рэдклифф-Браун 2001, с. 230-231). Дальнейшему теоретическому анализу, таким образом, подлежат те социальные отношения, которые имеют нормативный характер и укладываются в рамки установившихся форм поведения, признаваемых определенной социальной группой. Именно такие социальные отношения Рэдклифф-Браун и обозначает понятием «институт».

В теории Рэдклиффа-Брауна этим понятием обозначаются и морфологическая единица социальной структуры, и способ организации социальной структуры. В качестве аналитической единицы институт — это нормативная модель поведения, установленная группой и регулирующая взаимодействие в ней.

Рассмотрение института как способа организации структуры социальных отношений предполагает изучение его функционального значения. И здесь принципиально важным является определение понятия «функция», данное Рэдклиффом-Брауном. Функция — это способ взаимосвязи между социальной структурой и процессом общественной жизни.

«Социальная жизнь общества» представляется Рэдклиффу-Брауну как функционирование социальной структуры, ее воспроизведение и замена новой. Таким образом, функциональный анализ структуры нацелен на выявление роли/вклада (функции) структурных единиц в процесс воспроизведения системы в целом.

Подводя итог рассмотрению антропологической теории общества Рэдклиффа-Брауна, отметим, что в рамках его теоретико-методологического подхода понятие «институт» имело скорее при-

20

кладное значение, нежели смыслообразующее. Вместе с тем, для дальнейшего развития социальной антропологии и в перспективе появления концепции институционализации Т. Парсонса особую значимость приобретало рассмотрение института в качестве обязательной единицы социальной структуры и способа ее упорядочения в систему.

В отличие от Рэдклиффа-Брауна, специфика подхода Малиновского к исследованию социальных институтов заключается в том, что институты трактовались им как неотъемлемая и базовая составляющая любой культуры. В теоретико-методологическом отношении оригинальность сформулированного подхода состояла в увязывании биопсихологических и культурных детерминант социального действия. В качестве идейных предпосылок выдвинутой им теории сам Малиновский указывает на ряд идей З.Фрейда и Э. Тайлора. Отправным пунктом рассмотрения социальной природы институтов, их структуры и функций выступало для него определение понятия «культура».

Обращение Малиновского к теоретическому осмыслению институтов было обусловлено его стремлением создать аналитическую схему для полевого исследования культур бесписьменных обществ. Именно поэтому одной из центральных проблем, решаемых им в монографии «Научная теория культуры» (1937), становится поиск и установление минимальной изолированной единицы анализа социокультурного целого. В качестве таковой Малиновский обозначил «единицу организации в человеческом обществе» — институт. Таким образом, полевое изучение любой культуры предполагало установление номенклатуры составляющих ее институтов и их структуры, а также выявление их функций. Теоретическое исследование культуры, по

мысли Малиновского, должно было дать методологические основания для полевой работы, т. е. вычленив универсальные критерии культурного института (Малиновский 1999, с. 46-47). Предложенная им теория культуры, следовательно, моделировалась как дескриптивное осмысление структуры и функций институтов, которое, будучи абстрагированным от конкретики полевого материала, могло бы послужить инструментом анализа любой культуры.

В полном соответствии с намеченными направлениями исследования — структуры и функции — Малиновский предложил два типа анализа: институциональный и функциональный. Теоретически оба они предназначались для разработки определения понятия «культура», а методологически должны были задавать схему полевой работы (Малиновский 1999, с. 47).

В своем построении основ обоих типов анализа Малиновский исходит из понимания культуры как искусственной среды, создаваемой человеком в силу его биологической и психофизической обусловленности. Она возникает как результат деятельности человека, направленной на удовлетворение базовых/первичных потребностей. Таким образом, функциональной предпосылкой возникновения культуры выступает био-психологическая природа человека, руководствующегося в своей деятельности необходимостью удовлетворения потребностей. В этой связи «первичные потребности» определяются Малиновским как «биологические условия и условия окружающей среды, которые должны обеспечивать выживание индивида и группы» (Малиновский 1999, с. 77).

Подчеркнем, что в понятийный аппарат разработанной Малиновским теории культуры не входит понятие «общество». При конструировании понятия «культура» Малиновский исходит из толкования социальной реальности как изначально существующей и представленной организованной деятельностью групп и коллективов. Вопрос о генезисе социальной данности и ее динамике вообще остается за пределами его рассмотрения. Более того, социальные группы трактуются им как типы коллективной деятельности, организованной и нормативно регулируемой, всегда нацеленной на конкретный результат. Объединение индивидов в группы осуществляется посредством традиций, обычаев или «общественного договора». Иными словами, в этом вопросе Малиновский всецело следует за Ж.-Ж. Руссо (Малиновский 1999, с. 49), и эта его методологическая установка послужила основанием для последующей критики телеологичности его теории (Merton 1968; Turner 1991).

Ввиду того, что Малиновский создавал свою теорию, опираясь на эмпирическое изучение деятельности отдельных коллективов, подобные коллективы рассматривались им также в качестве функциональной предпосылки культуры. Методологически принципиальным ему представлялся тот факт, что в эмпирической реальности индивидуальные потребности человека могут быть удовлетворены только благодаря его включенности в группу. В этой связи он выдвинул следующий постулат: «всякое действие, результат которого — удовлетворение потребностей и интересов индивида, будет эффективно только как организованная деятельность в рамках организованной группы» (Малиновский 1999, с. 52). Рассмотрение

того, каким образом упорядочивается деятельность групп и их взаимодействие друг с другом, приводит Малиновского к выводу о существовании так называемых вторичных потребностей, от удовлетворения которых напрямую зависит воспроизведение и функционирование сообщества. Вторичные потребности — это ограничивающий поведение набор фактов (Малиновский 1999, с. 89).

В перспективе сложения теоретико-методологических оснований концепции институтов, предложенной в работах А. Гелена и Х. Шельского, первостепенное значение имело введенное Малиновским определение культуры как искусственной среды, создаваемой человеком. В основу этого определения были положены три составляющие жизнедеятельности человеческого общества — материальная («инструменты производства и предметы потребления»), нормативная («учредительные установления для разных общественных организаций») и ценностная («человеческие мысли, верования и обычаи»). Воспроизведение этих трех компонентов и создает искусственную среду, необходимую для выживания человека. По мысли Малиновского, для человека специфично удовлетворение своих потребностей через создание артефактов, организацию действия сотрудничающих индивидов и развитие «знания», т. е. ценностной ориентации и этики (Малиновский 1999, с. 45). Именно так он и подходит к идее культурной детерминированности социальной деятельности, что в дальнейшем послужило теоретической рефлексии в концепции институционализации Т. Парсонса.

В качестве центральных единиц анализа культуры Малиновский вводит понятия «функция» и «институт». Функция — это «удовлетворение некоторой потребности путем деятельности, в рамках которой люди сотрудничают, используют артефакты и потребляют плоды своего труда» (Малиновский 1999, с. 46). Институт — это «соглашение по поводу некоторого ряда традиционных ценностей, которые объединяют группу людей». Люди находятся в определенных отношениях друг к другу, подчиняются специфическим нормам группы и действуют сообща ради удовлетворения определенных потребностей (Малиновский 1999, с. 46-47). Таким образом, изучение культуры предполагает анализ составляющих ее институтов и их функций. Исследование культурной статистики Малиновский опосредует институциональным анализом. Этот тип анализа должен использоваться для уяснения внутренней структуры институтов и создания их типологии.

Для изучения культурной динамики предназначался функциональный анализ, нацеленный на выявление функций конкретного института или «роли института в целостной схеме культуры» (Малиновский 1999, с. 54). Функциональный анализ следовало применять для изучения того, каким образом институты и их сочетания друг с другом увязаны в единое культурное целое. В этом смысле Малиновский и обозначает институт в качестве функционально обособленной единицы анализа культуры. В теоретико-методологическом плане весьма важно проводимое им различие между внутренней структурой института как такового и институциональной структурой культуры (Малиновский 1999, с. 57-59). Малиновский подчеркивает, что институт, рассматриваемый в качестве обособленной единицы анализа, обладает жесткой структурой, универсальной для всех типов институтов (Малиновский 1999, с. 146-148). Рассмотрение универсальной структуры институтов и определение ее компонентов и составляют содержание его концепции институтов.

Определение понятия «институт» выводится Малиновским из установления «универсальных критериев» (или компонентов) любого культурного института. И в качестве таковых ему видятся организованная деятельность, «хартия», функция, «личный состав», нормы и материальный субстрат.

Организованная деятельность — это деятельность, нацеленная на удовлетворение потребностей индивида и группы. Такая деятельность всегда детерминирована своей целью или идеей, которую надлежит воплотить. Малиновский считает, что в каждом сообществе обнаруживаются четыре инструментальных типа деятельности — экономический/хозяйственный, образовательный, религиозный/правовой и политический. Эти четыре типа трактуются им в качестве универсальных, кросскультурных детерминант жизнедеятельности людей. Идеи (или цели) этих четырех типов деятельности являются изначально заданными культурной традицией (Малиновский 1999, с. 58, с. 106-107). Идея деятельности, будучи зафиксированной в культуре, имеет характер ценности и обозначается Малиновским термином «хартия».

Хартия — «система ценностей, ради которых люди организуют группу или вступают в уже организованные группы» (Малиновский 1999, с. 57). Этот основополагающий компонент института задает параметры двух других его составляющих — «личный состав» и «правила и нормы». «Личный состав» института — группа людей,

24

организованных в соответствии с конкретными принципами власти, разделения функций, распределения привилегий и обязанностей. «Правила» и «нормы» института — это технически приобретаемые навыки, привычки, правовые нормы и этические обязательства, которые принимаются членами группы или им предписываются. В связи с разъяснением понятия «норма» Малиновский подчеркивает, что деятельность имеет тенденцию отклоняться от правил, диктуемых хартией, и поэтому нормы выступают «фактором принуждения, побуждающим следовать предписаниям» (Малиновский 1999, с. 107).

Итак, в структуру института включаются типовая деятельность, ценности, «правила и нормы», а также сама социальная группа. К этим четырем обязательным компонентам любого института Малиновским добавляет еще два — материальный субстрат деятельности и ее функцию. Под «материальным субстратом» подразумеваются орудия и средства труда, а также часть материальных благ — плодов совместной деятельности (Малиновский 1999, с. 57).

Понятие функции определяется Малиновским через указание его отличий от хартии. Хартия — это цель институциональной деятельности, а функция -- ее результат. Функция, таким образом, предстает в качестве институционально закрепленного способа удовлетворения потребностей. И здесь необходимо отметить, что понятие «функция» фиксирует в теории культуры, созданной Малиновским, два различных аспекта анализа — статический и динамический. В первом функция интерпретируется как обязательный структурный компонент института, во втором — как способ разворачивания динамики культурного развития.

Рассмотрение культуры в статике предполагает, как говорилось выше, выявление типов институтов, составляющих ее целостность. В этой связи Малиновский и демонстрирует, каким образом надлежит использовать метод институционального анализа, нацеленный на выявление общих принципов связи между индивидами и образованием групп. Каждому принципу связи соответствует определенный универсальный институт. Малиновский выделяет семь таких принципов: принцип интеграции, территориальный, физиологический (различие пола, возраста, телесные особенности), принцип добровольного объединения, трудовой/профессиональный, принцип ранга/статуса, принцип всеобъемлющей интеграции. Любой из этих семи обладает своим набором институтов (Малиновский 1999, с. 64-68). Подробное изложение производимых таким образом ка-

25

талогов институтов выходит за рамки настоящего исследования, будучи частным ответвлением проблемы. Гораздо более значима в контексте нашего рассмотрения предложенная Малиновским схема динамического развития институтов.

Динамический аспект функционирования культуры заключается, по мысли Малиновского, в процессе возникновения, воспроизводства и нового порождения институтов. Институты, взятые в данном аспекте, анализируются им с точки зрения функции, т. е. как закрепленные в культурной традиции или создаваемые ею вновь способы удовлетворения первичных и вторичных потребностей. Малиновский утверждает, что номенклатура первичных потребностей имеет свое соответствие в культуре — культурные институты, поскольку биологические побуждения, поведенческие акты и удовлетворение «действуют в среде

культурных установлений». Культурная детерминация — это ограничение сферы практически возможных и этически приемлемых способов удовлетворения потребностей (Малиновский 1999, с. 85). Динамика культурного развития и функционирования культуры задается способом удовлетворения первичных потребностей — через установление «первичных институтов». Следующий этап — появление производных, собственно культурных потребностей («культурные императивы»), удовлетворяемых посредством производных институтов.

Сравнительный анализ «теории институтов» М. Орио и концепции культурных институтов Б. Малиновского позволяет сделать вывод о принципиальном сходстве предложенных ими определений понятия «институт». Смыслообразующим элементом обоих определений является категория «деятельность», используемая и в той, и в другой теории в качестве инструмента анализа социальной реальности. И Орио, и Малиновский толкуют «институт» как нормативно установленную, закреплённую во времени традицию деятельности группы. Объективный характер институционально закреплённой деятельности обусловлен ее целевой направленностью — «направляющей идеей труда» в теории Орио, «хартией» в концепции Малиновского. «Направляющая идея»/«хартия» — это ценностный аспект института, или то, ради чего индивиды объединяются в группу. Институт, в отличие от деятельности инструментальной (т. е. индивидуально обусловленной), предполагает наличие общего интереса у членов группы, «проявлений общности». И этот интерес с необходимостью нуждается в общественном признании, достигаемом посредством политической легитимации. Итак, центральными

26

элементами обоих определений оказываются целенаправленная деятельность группы, сама группа, общие ценности и нормы, регламентирующие деятельность.

Сходство рассмотренных концепций видится нам также и в том, что они предполагают два обязательных аспекта анализа институтов — статический и динамический. Задача изучения институтов в статике предполагает выявление их базовых составляющих. Динамический анализ и в том, и в другом случаях нацелен на уяснение этапов становления институтов, или образца деятельности, нормативно регламентированной и закреплённой во времени.

В перспективе формирования концепций институтов в рамках теоретической социологии принципиально значимо сближение обеих теорий в определении института именно в качестве целенаправленной, нормативно регламентированной деятельности.

Формирование германской традиции социологического моделирования понятия «институт» принято связывать с работами А. Гелена и его ученика Х. Шельского (Firsching 1998; Rehberg 1999; Gebhardt 1999). Необходимо акцентировать то обстоятельство, что концепции институтов, созданные Геленом и Шельским, возникли на стыке социологии и антропологии. Эта теоретико-методологическая особенность моделирования понятия «институт» обусловила специфику дальнейшего развития институционального анализа в рамках германской социологической традиции. И в этой связи особенно существен тот факт, что теоретико-методологическим источником обеих концепций послужила теория культуры Б. Малиновского. Так, институциональное учение Гелена выстраивается им поначалу как критическое переосмысление теории культуры Малиновского, в то время как концепция институтов Шельского всецело опирается на ее базовые положения.

Различия между этими двумя концепциями заключаются прежде всего в том, что учение об институтах мыслилось Геленом как составная часть антропологии, а в трактовке Шельского оно должно было составить ядро социологической теории общества.

Именно через посредство концепции институтов, разработанной Геленом, институциональная тематика впервые вошла в немецкий социологический дискурс. Эта концепция представляет собой ядро его антропологического учения о культуре. Анализ научного наследия Гелена показывает, что для предпринятого им социологического моделирования понятия «институт» на первый план выступало понятие «культура», а отнюдь не «общество». Это объясняется ге-

27

леновской трактовкой социологии как части философской антропологии. Антропология в аспекте ее дисциплинарных рамок определялась Геленом как соединение философии и социологии, или «учение, синтезирующее философское осмысление духовных оснований культуры и социологическое рассмотрение форм и типов действия» (Gehlen 1986, s. 8). В теоретико-методологическом аспекте антропология интерпретировалась им как учение о категориях культуры, наделяющих смыслом социальное действие. Прежде чем перейти к содержательному рассмотрению институционального учения Гелена, необходимо отметить ряд специфических черт, свойственных его методологическому подходу.

В германской социологии Гелена принято квалифицировать как консервативного мыслителя, научная деятельность которого была в значительной степени подчинена проведению в жизнь его личных политических установок и идеологических настроений Германии 1930-1940-х гг. (Rehberg 1990; Brede 1980). Об этом свидетельствует прежде всего тот факт, что предложенное им институциональное учение — а именно оно считается главным теоретическим вкладом этого ученого в германскую социологию — изначально преподносится им самим как плод развития немецкой национальной философской традиции. В качестве предмета своего исследования Гелен заявляет «природу человека», что соответствует мыслительной традиции, восходящей к И. Канту, М. Шелеру и И. В. Ф. Гегелю. Кроме того, он признает за

философской антропологией статус главенствующей социогуманитарной дисциплины, задающей направление развития для остальных и обеспечивающей их методологией и понятийным аппаратом.

Антропоцентризм как методологическая установка, предполагающая анализ человеческой деятельности, подробное рассмотрение картины мира и следующих из нее обоснований мировоззрения, вообще весьма характерен для германской философской и социологической традиций. Столь же значимой для немецкой социологии в теоретической ретроспективе оказалась и ее тесная связь с философией³. И в этом смысле Гелен вслед за Х. Фрейером, Х. Плеснером и многими другими лишь воспроизводит позиции, утвердившиеся в немецкой академической традиции. Специфика его собствен-

³Эта специфика развития и содержания германской социологии была впервые отчетливо артикулирована и подвергнута разностороннему анализу Р. Да-рендорфом в статье «Социология и национал-социализм». Подробнее см.: Да-рендорф 2002, с. 121-174.

28

ного подхода заключается в том, что формулировка смыслообразующих понятий, а также центральных теоретических положений производилась им при учете и активном использовании концепций и теорий зарубежных ученых. Так, практически все его крупные монографии содержат значительное количество ссылок на работы французских, американских, английских ученых — антропологов и социологов. Особого внимания заслуживает подбор авторов — это В. Парето, М. Мосс, Т. Парсонс, Дж. Г. Мид, М. Мид, К. Кребер, П. Радии, К. Леви-Строс. Из немецких социологов Гелен апеллирует по преимуществу к М. Веберу, А. Веберу, В. Зомбарту, причем не столько к их теоретическим положениям, сколько к методологии препарирования историко-культурного материала. Вклад Гелена в германскую социологическую традицию состоит также и в обогащении ее понятийного аппарата за счет переосмысления центральных положений теории культуры Б. Малиновского, теории действия Т. Парсонса, концепции «реципрокального взаимодействия» М. Мосса, понятия «социальности» Дж. Г. Мида, «теории института» М. Орио.

Теория института была введена Геленом в его монографии «Первобытный человек и поздняя культура» (1956), первая часть которой всецело посвящена осмыслению понятия «институт». Понятие «институт» становится одной из «аналитических категорий», с помощью которых Гелен предлагает проводить исследование культуры и религии, начиная от их первобытного состояния и вплоть до современности. Под категориями Гелен понимает «нерасчленимые далее аналитические понятия, отражающие сущность человека в культурном, социальном и историческом аспектах» (Gehlen 1986, s. 8). В качестве таковых он выделяет понятия «действие», «институт», «реципрокальность», «продолжительность». Гелен выстраивает эти категории в иерархию, главенствующее место в которой отводится институтам. Категория «институт» содержит в себе три другие, она вскрывает историчность человека, уникальность и специфичность его природы. Сама теория институтов должна была, по мысли Гелена, послужить инструментом анализа исторической реальности в перспективе установления «элементарных» и «сложных» типов социального действия.

Самобытность теоретико-методологического подхода Гелена проявляется в том, что, выдвигая категорию «действия» в качестве центрального теоретического понятия, он отнюдь не апеллирует к социологии М. Вебера. Более того, введение этого понятия,

29

его интерпретация и предложенное «учение о действии» — исходная методологическая схема всех последующих работ — преподносятся Геленом без каких-либо ссылок на других теоретиков.

Собственное «учение о действии» и биолого-антропологической природе человека было изложено Геленом в монографии «Человек» (Gehlen 1940). Исходной посылкой теоретизирования стало положение о «двойственной природе человека», который, будучи ведом инстинктами и потребностями, приходит к самому себе, своей «второй природе» через целенаправленное действие. Вслед за немецкими философами-идеалистами, и в первую очередь Кантом, Гелен трактует человека как «существо окультуренное», руководствующееся «волей» и законом. Руководствуясь мотивом необходимости «упорядочения мира», человек создает самого себя и специфическую «картину мира» (Gehlen 1986, s. 336). Страх перед хаосом, бессилие перед природой побуждают его к формулировке и производству «высшей системы руководства» — религиозной картины мира. Именно она и становится познавательным инструментом, детерминирует и направляет деятельность человека (Gehlen 1940, s. 448).

Необходимо отметить, что «учение о действии», сформулированное Геленом впервые в 1940 г., подвергалось значительной переработке в его последующих трудах и обрело свой окончательный вид лишь в теории институтов. Стремясь элиминировать из своей антропологической концепции элементы расистской/националистической трактовки природы человека, Гелен обращается к понятию «институт» (Rehberg 1990, s. 121-123).

Именно в работе «Первобытный человек и поздняя культура» (1956) он отчетливо демонстрирует сущность своего теоретико-методологического подхода. Принципиально новым для современной ему социологической традиции стало постулирование необходимости различения двух понятий — инструментального, целенаправленного действия и действия нормативного, имеющего идеативный характер.

Вслед за М.Орио и Б. Малиновским Гелен начинает свое рассмотрение понятия «институт» — «идеативного действия» — с указания на то, что институт воплощает «направляющую идею» (Leitidee) деятельности, ее

ценностный аспект. Он также считает, что основу любого института составляет и сама деятельность. Однако, в отличие от Малиновского, Гелен подчеркивает необходимость методологического вычленения двух типов действия —

30

инструментального, направленного непосредственно на удовлетворение первичных потребностей, и действия институционального. Это различие базируется в первую очередь на ценностных характеристиках каждого из двух типов. Первый тип действия, посредством которого человек абстрагируется от своей биологической природы, создает самого себя и искусственную среду обитания, обозначается Геленом как обладающий «наличной ценностью». Ценность и цель этого действия исчерпываются удовлетворением возникающих потребностей. Второй тип действия — «институт» — заключает в себе «самоценность в бытии», является самоцелью. Этот тип трактуется Геленом как «высшая»/«объективная» ценность, поскольку постоянное его воспроизведение гарантирует саму возможность потенциального удовлетворения потребностей. Таким образом, институт — это деятельность, воплощающая «собственную ценность в бытии», т. е. нацеленная на самовоспроизведение (Gehlen 1986, s. 14).

Базовая характеристика институтов состоит в том, что они представляют собой деятельность «опривыченную» (хабитуализированную), подчиненную определенным требованиям и нормам. Здесь Гелен исходит из противопоставления биологической и культурной природ человека. Культурный детерминизм человеческой деятельности, по мысли Гелена, проявляется в том, что инстинктивная реакция животного замещается у человека привычкой — практически привычным действием. Социальный контакт индивидов становится возможным только через посредство установленных во времени отчетливых действий, вошедших в привычку. Исходя из этого, Гелен определяет институт как закрепленную во времени, универсализированную селекцию привычных видов деятельности и ситуаций. Кроме того, он подчеркивает, что ценностный и нормативный аспекты институциональной деятельности придают ей характер императива (Gehlen 1986, s. 28-29).

Итак, Гелен, выявляя черты институциональной деятельности, использует, по сути дела, критерии, предложенные Малиновским для определения производных институтов. Важным элементом здесь выступает характеристика институтов как императивного действия, т. е. закрепленного в традиции в виде обычаев, правил, норм и т. д. и предстающего как объективированная реальность. Однако именно в этом пункте прослеживается и главное расхождение теории институтов Гелена и теории культуры Малиновского. Критика идей Малиновского и выдвижение Геленом собствен-

31

ных тезисов относятся к трактовке механизмов возникновения и установления институтов. Гелену представляется неприемлемым положение Малиновского о том, что институты есть производная от удовлетворения потребностей, а также идея зависимости возникновения первичных институтов от первичных потребностей, которые в свою очередь порождают вторичные потребности и вторичные институты. Кроме того, он отвергает главный тезис Малиновского — то, что функция институтов заключается в удовлетворении потребностей.

В противовес идеям Малиновского Гелен выдвигает положение о возникновении и функционировании институтов в соответствии с их собственными законами. Он указывает, что удовлетворение потребностей — это лишь подоплека возникновения института, первичный импульс к инструментальной деятельности. Одним из главных механизмов возникновения института он полагает закон «разъединения мотива и цели». О формировании института можно говорить тогда, когда первоначальный мотив деятельности — удовлетворение первичной потребности — превращается в средство, которое используется деятельностью для самовоспроизведения. Вместе с тем деятельность постепенно становится самоцелью.

Разъясняя природу институтов — деятельности, мотивом и основанием которой выступает ее ценностный аспект, — Гелен апеллирует к теории игр Дж. Г. Мида⁴. Вслед за Мидом он трактует групповую деятельность как имеющую прежде всего социальную природу, воспроизводимую ради самой себя. Гелен подчеркивает, что, подобно групповым играм, институциональная деятельность не замкнута на удовлетворение потребностей как на конечную цель. Ее функция заключается в стабилизации социальных отношений и воспроизведении их во времени (Gehlen 1986, s. 37-43).

Институты, согласно Гелену, воплощают категорию «продолжительности», что дает человеку чувство уверенности и защищенности. И эта «продолжительность», историчность институтов — деятельности, воспроизводимой из поколения в поколение, — наделяет их особой ценностью. Ценность в бытии, которой обладают институты, объясняется потребностью человека в стабильности мира и уверенности в непрерывности жизненного континуума (Gehlen 1986, s. 56).

Гелен ссылается на монографию американского социолога, основоположника теории символического интеракционизма Дж. Г. Мида «Mind, Self and Society» (1947).

32

Другая не менее важная функция институтов состоит в том, что они освобождают индивида от ответственности за субъективные мотивы и от бесконечной импровизации, предлагая ему нормативно установленный способ деятельности. В отличие от Малиновского, Гелен считает, что новые/производные потребности появляются только тогда, когда институты воспринимаются и функционируют как «тривиализированная» и запланированная деятельность, ограничиваемая своей целью и регулируемая

нормами. Полемизируя с Малиновским, он подчеркивает, что появление новых потребностей (мотивов) отнюдь не влечет за собой возникновение новых институтов. По мысли Гелена, каждый институт предлагает и может создавать бесконечный набор инвариантных способов удовлетворения потребностей (Gehlen 1986, s.62, 65-68).

Центральное положение Гелена, касающееся динамики формирования институтов, заключается в указании на опосредованный характер их происхождения. Он указывает на отсутствие прямого соответствия между действием инструментальным и институциональным. Возникновение институтов обусловлено такими антропологическими категориями, как «реципрокальность» и «продолжительность». По мысли Гелена, именно эти две категории человеческого существования и воплощаются в институтах.

Реципрокальность как базовое условие любого социального взаимодействия формирует представление о других деятелях и о структуре ожидаемого действия. Вслед за М. Моссом Гелен подчеркивает, что реципрокальность задает границы возможного социального взаимодействия. Категория «продолжительность» обуславливает взаимозависимое существование институтов. Превращение институциональной деятельности в «самоценность в бытии» означает не что иное, как ценность института для общества в целом.

В институциональном учении Гелена категория «реципрокальность» получает новое наполнение. Согласно Малиновскому, первичные институты возникают прежде всего в силу потребности в социальности, удовлетворение которой и превращает действие в реципрокальное. В интерпретации Гелена потребность в социальности может быть осознана человеком только при условии функционирования институтов как данности. Институт сам представляет собой деятельность реципрокальную, или ограниченную нормами и санкциями, воспроизведение которых свидетельствует о необходимости учитывать «других».

Реципрокальность, воплощаемая в нормах, обязанностях, ограничивающих и регулирующих отношения

33

людей, является одной из центральных характеристик института (Gehlen 1986, s. 49).

Динамика возникновения институтов предстает у Гелена следующим образом. Начало формирования института маркировано превращением хабиитуализированной деятельности в самоцель. Ценность этого типа действия заключается в том, что удовлетворение потребностей составляет лишь его подоплеку, оно освобождает человека для продуцирования новых идей и мотивов. Затем институт обретает характер образцовой, нормативной деятельности, освобождающей человека от субъективной рефлексии и ответственности за субъективную мотивацию. И, наконец, воспроизведение институтов из поколения в поколение придает им характер «продолжительности», и сами они являются ее выражением.

Завершая рассмотрение концепции институтов Гелена, укажем еще раз на ее центральные положения. Институты трактуются Геленом как исторически закреплённая во времени реципрокальная деятельность, воплощающая «*idee directrice*» («направляющую идею»). Институты — это определенная деятельность, через которую человек приходит к пониманию самого себя. Она освобождает индивида от субъективной рефлексии, поскольку представляет собой способ ориентации индивидуального действия в соответствии с закрепившейся в культуре картиной мира. Антропоцентризм геленовского учения состоит в утверждении единства генезиса антропологической природы человека и институтов. Гелен исходил из того, что социальность человека производна от опосредованного осмысления мира. Человек познает себя и природу благодаря конструированию определенной картины мира, которая на уровне действия воспроизводится институтами.

Обратимся теперь к рассмотрению проблемы института в трудах Х. Шельского. Строго говоря, им не была создана самостоятельная теория институтов. Шельский лишь привнес новые акценты в социологическое и антропологическое конструирование понятия «институт» (Waschkuhn 1987; Rohl 1990). Его теоретико-методологическим вкладом в формирование концепции институтов стало социологическое осмысление функции институтов в процессе возникновения и преобразования общества. В контексте нашего исследования социологических оснований определения понятий «институт» и «институционализация» весьма прегнантным представляется тезис Шельского о социальных- условиях стабильности институтов и их роли в социальном изменении.

34

Необходимо отметить, что концепция институтов . виделась Шельскому как альтернатива системным теориям, подчеркивавшим детерминированность индивидуального действия объективной реальностью общества. Начиная с 1950-х гг. Шельский в ряде статей, посвященных социологии права, говорит о необходимости пересмотра прежнего «консервативного учения» об институтах и введения понятий «субъективность» и «рефлексия». Настоятельная необходимость ревизии концепций институтов обосновывалась им через апелляцию к реалиям послевоенного общества Германии, отказавшейся от национал-социалистической идеологии (Schelsky 1952,8.38-63).

Специфика методологического использования понятия «институт» в контексте социальной теории Шельского заключается в том, что оно противопоставляется понятию «социальная система», отражающему «исключительно только объективные содержания социального мира». Согласно Шельскому, понятие «институт» позволяет установить соотношение между индивидуальной субъективностью и социальной объективностью, а также выявить функцию «критической субъективной рефлексии» в процессе социального изменения. Именно этим и обусловлен его отказ от использования статических теорий общества, к которым

он причисляет в первую очередь определение общества и институтов Г. Спенсера (Schelsky 1970, s. 11-12). Теоретическим основанием концепции «институционального изменения», предложенной Шельским, выступает теория культуры Б. Малиновского, философское обоснование понятия «институт» А. Гелена, понятие «рефлексия» Н. Лумана. Он разворачивает собственное рассмотрение «критически рефлексивной субъективности» как обязательного компонента институциональной динамики общества через пересказ и анализ теории культуры Малиновского. Центральным положением его концепции становится тезис о том, что динамика возникновения и изменения институтов обуславливает как стабильность общества, так и социальное изменение.

Стабильность общества выводится Шельским из объективного характера институтов, воплощающих идеативный («направляющая идея» М. Орио, «хартия» Б. Малиновского) и нормативный аспекты действия. Социальное изменение, проистекающее из изменения институционального, объясняется тем, что носителем «институциональных идей»/ценностей является субъективное сознание (или индивидуальные деятели).

Институциональные идеи обретают свое

35

воплощение в intersубъективной коммуникации и социальных связях (Schelsky 1970, s. 17). Критическая субъективная рефлексия, возникающая в процессе институционального развития общества, влечет за собой, таким образом, социальное изменение.

Необходимо иметь в виду, что понятие «рефлексия» трактуется Шельским, вслед за Луманом, как «использование определенных социальных механизмов или структур действия применительно к самим себе». Intersубъективная коммуникация, согласно Шельскому, — это «обобщенная и объективированная субъективность» (Schelsky 1970, s. 26). Понятие «критически рефлексивная субъективность» фиксирует, таким образом, феномен дистанцирования субъекта от функционального принуждения «опредмеченной институциональной деятельности». В данном тезисе и содержится главное отличие концепции институтов Шельского от институционального учения Гелена.

Согласно Гелену, рефлексия о нормативных установлениях и нарастающая субъективность — два главных фактора грядущего разрушения институтов, а в пределе и гибели культуры (Gehlen 1986, s. 105-107).

Шельский, напротив, считал, что «критическая рефлексия» субъекта является обязательным функциональным компонентом институционализации. В учении Гелена институты — и это главный аспект критики его концепции Шельским — представляли как некая объективированная реальность, лишенная отчетливой временной перспективы и исторического измерения. Субъективность, воплощаемая в рефлексии индивида, в нарастании «приватизации жизни», трактовалась Геленом в качестве «симптома современности», разворачивающейся в направлении деинституционализации. В интерпретации Шельского практическая рефлексия изначально заложена в институтах и непрерывно воспроизводится институтом права. В правовом характере институтов Шельский усматривал изначально содержащуюся в каждом институте потенцию к изменению (Schelsky 1980, s. 95-146).

Согласно Шельскому, понятие «институт» должно было включать в себя не только фиксацию объективных, установленных во времени нормативных комплексов, но также учитывать способы ориентации индивидуального действия. Он противопоставляет понятие «институт» понятию «система», утверждая, что последнее не учитывает индивида, не дает возможности социологического изучения субъективной рефлексии. Институт определялся им как ре-

36

зультат взаимодействия «индивидуальной субъективности и социальной объективности» (Schelsky 1970, s. 11).

В целом собственную концепцию институтов Шельский отчетливо артикулировал в статье «В направлении социологической теории институтов» (1970), которая вошла в состав сборника «К теории институтов», задуманного им первоначально в качестве проекта междисциплинарной дискуссии об институтах. В этой статье Шельский подробно излагает теорию культуры Малиновского с целью продемонстрировать ее аргументативный потенциал. Принимая полностью концепцию институтов Малиновского, Шельский акцентирует свое внимание на рассмотрении содержания и функций социальной динамики.

Институциональная динамика — непрерывное генерирование новых потребностей и соответствующих им культурных ответов (институтов) — это основа социального изменения. Шельский подчеркивает, что благодаря порождаемым институтами новым потребностям и осуществляется развитие общества.

Отличительной особенностью обществ современных — и это уже собственное теоретическое положение Шельского — выступает потребность в «критически рефлексивной субъективности». Главный тезис концепции Шельского состоит в утверждении, что и стабильность институтов, и их изменение находятся в прямой зависимости от «включения в институционально опредмеченную деятельность субъективной рефлексии». По мысли Шельского, именно институционализация «критически рефлексивной субъективности» гарантирует обществу стабильность (Schelsky 1970, s. 20).

Сравнительный анализ концепций институтов Гелена и Шельского показывает, что центральное их отличие как раз и заключается в трактовке соотношения социальной объективности, воплощенной институтами, и индивидуальной субъективности действия. Согласно Гелену, субъективная рефлексия противостоит институциональной деятельности, само ее появление неизбежно приводит к разрушению институтов и в пределе — всей культуры. Шельский, критикуя статичность институционального учения Гелена, указывает

на необходимость методологической переработки этого положения. Он утверждает, что социальное изменение, переход от одного типа общества к другому непременно предполагает анализ идеативного уровня социальной реальности — институтов. Согласно мысли Шельского, социальное изменение проистекает из напряжения, возникающего между потребностями «старого» и «нового» сознания, и это напряжение присуще любому типу общества — на-

37

чиная от архаического, традиционного и вплоть до современного. Возникновение новых потребностей — «претензии на индивидуальную субъективность и материальную функциональность» — влечет за собой преобразование старых институтов или возникновение новых (Schelsky 1970, s.22).

Итак, теоретико-методологический вклад Шельского состоит в указании на социальные условия институционального изменения. Первым условием является существующее во всех типах обществ напряжение между субъективной рефлексией и объективной институциональной деятельностью. Причем претензия субъективной рефлексии, согласно Шельскому, нацелена отнюдь не на тотальное изменение института. Субъективная рефлексия претендует быть институционализированной (Schelsky 1970, s. 25). Второе, не менее важное условие социального изменения проистекает из материальной («технический аппарат культуры») и информативно-коммуникативной составляющих любого института. Обе они могут превращаться в самостоятельные институты. Источником их обособления являются «направляющие идеи» (ценности) института, которые воплощаются в интересующей коммуникации. Таким образом, любое усиление или обновление информативной, языковой и символической интеракций, зафиксированных в институте нормативно, влечет за собой его изменение в ценностном аспекте.

В целом и концепция институтов Шельского, и институциональное учение Гелена представляют собой определенный этап развития немецкой социологической традиции моделирования понятия «институт». Благодаря Гелену данная проблематика была введена в социологический дискурс Германии и сделалась обязательным компонентом теорий общества. Важно учитывать тот факт, что и современные попытки социологического моделирования общей теории институтов с неизбежностью предполагают содержательную оценку теоретического наследия Гелена и Шельского. В статьях немецких социологов, посвященных этой теме, как правило, учитывается проведенное Геленом различие двух типов действия, а также предложенное им рассмотрение идеативной природы институтов (Waschkuhn 1987; Rehberg 1990; Firsching 1998). Заслуга Шельского состоит именно в указании на необходимость анализа институтов в аспекте их роли в социальном изменении. Кроме того, тезис Шельского о неизбежности институционализации «субъективной рефлексии» и его теоретическое обоснование являются своего рода методологическим ответом на вопрос о применимости

38

концепций институтов для анализа содержания социальных изменений.

Итак, мы подробно рассмотрели те концепции институтов, в которых содержались теоретико-методологические предпосылки социологического моделирования концепций институционализации, сформировавшихся в дальнейшем в рамках макроуровневых теорий общества. Изучению подверглись «теория институтов» М.Орио, институциональное учение Б.Малиновского, концепция «социальной структуры» А. Р. Рэдклиффа-Брауна, концепции институтов А. Гелена и Х. Шельского.

Проведенный анализ позволяет заключить, что первоначально понятие «институт» конструируется как неотъемлемая часть теорий, направленных на решение проблемы генезиса и структуры социальной реальности, общества. Специфика подходов, сформулированных Орио, Рэдклиффом-Брауном и Малиновским, состояла прежде всего в том, что концепции институтов выстраивались в теориях этих мыслителей как контртезис дюркгеймовской концепции коллективных представлений и теориям общественного договора. Методологически принципиальным для последующего развития собственно социологического моделирования понятия «институт» представляется тот факт, что осмысление генезиса общества было впервые выведено за пределы гносеологических оснований и понятийного аппарата социальной философии Просвещения и Нового времени. Характерное для социальной философии XVII-XVIII вв. осмысление проблемы генезиса общества через противопоставление «досоциального» состояния человечества и общественного договора (•меняется принципиально иной постановкой проблемы. И в теории институтов Орио, и в теории культуры Малиновского, и в концепции социальной структуры Рэдклиффа-Брауна центральной становится проблема выявления универсальных форм закрепления и воспроизводства социальной реальности. Понятие «институт» вводится прежде всего для фиксации способа взаимопроникновения и взаимообусловленности общества и индивида.

В методологическом аспекте основополагающим в рамках теорий Орио, Рэдклиффа-Брауна и Малиновского является формулирование субстанционального определения понятия «институт». В определение его включаются в качестве обязательных такие компоненты, как ценности, нормы, реципрокальная деятельность, функция.

39

Сравнительный анализ «теории институтов» М.Орио и концепции культурных институтов Б. Малиновского позволяет сделать вывод о принципиальном сходстве предложенных этими мыслителями определений понятия «институт». Смыслообразующим компонентом этих определений является категория «деятельность», используемая и в той, и в другой теории в качестве инструмента анализа социальной

реальности. И Орио, и Малиновский понимают институт как нормативно установленную, закрепленную во времени/традиции деятельность группы. Объективный характер институциональной деятельности объясняется через ее ценностный компонент — «направляющей идеей труда» в теории Орио, «хартией» в концепции Малиновского. Центральными компонентами обоих определений оказываются: целенаправленная деятельность группы, сама группа, нормы, регламентирующие деятельность. Сходство рассмотренных концепций видится нам также и в том, что они предполагают два обязательных аспекта анализа институтов — статический и динамический. Изучение институтов в статике означает становление их базовых компонентов. Динамический анализ и в том и в другом случаях нацелен на уяснение этапов становления институтов, или нормативно регламентированной и закрепленной во времени в качестве образца деятельности.

В перспективе формирования концепций институционализации в рамках теоретической социологии принципиально важным оказалось сходство обеих теорий в определении института именно как целенаправленной, нормативно регламентированной деятельности. Методологически значимым оказалось также и постулируемое в теориях Малиновского и Рэдклиффа-Брауна определение института в качестве изолированной единицы анализа.

В теории Рэдклиффа-Брауна понятие «институт» используется для обозначения морфологической единицы социальной структуры и способа организации социальной структуры. В качестве аналитической единицы институт — это нормативная модель поведения, установленная группой и регулирующая взаимодействие в ней. Рассмотрение института как способа организации структуры социальных отношений предполагает изучение его функционального значения, и здесь принципиально важным является определение понятия «функция», данное Рэдклиффом-Брауном. Функция — это способ взаимосвязи между социальной структурой и процессом общественной жизни.

40

Формирование германской традиции социологического моделирования принято связывать с работами А.Гелена и его ученики Х. Шельского. Необходимо отметить, что концепции институтов, предложенные Геленом и Шельским, создавались на стыке таких дисциплин, как социология и антропология. Эта теоретико-методологическая особенность моделирования понятия «институт» обусловила специфику дальнейшего развития институционального анализа в рамках немецкой социологической традиции, и в связи с этим принципиально важен тот факт, что исходным теоретико-методологическим материалом обеих концепций стали концепции институтов Орио и Малиновского.

Институты трактуются Геленом как закрепленная во времени реципрокальная деятельность, воплощающая «*idee directrices*». (Педифической чертой геленовской концепции институтов являлся ее принципиальный антропоцентризм, состоящий в постулировании единства генезиса антропологической природы человека и институтов. Гелен исходил из того, что социальность человека это производная от опосредованного осмысления мира. Человек познает себя и природу через конструирование религиозной картины мира, которая на уровне действия воспроизводится институтами. Стагичность институционального учения Гелена состоит в определении институтов в качестве объективной реальности, лишенной отчетливой временной перспективы и исторического измерения.

Теоретико-методологическим вкладом Шельского в формирование концепции институтов стало социологическое осмысление функции институтов в процессе социального изменения. В интерпретации Шельского практическая рефлексия «обобщенного субъекта» изначально заложена в институтах и постоянно воспроизводится институтом права. В правовом характере институтов Шельский усматривал содержащуюся в каждом институте потенцию к изменению.

Сравнительный анализ концепций институтов Гелена и Шельского показывает, что центральное их отличие как раз и заключается в трактовке соотношения социальной объективности, воплощенной институтами, и индивидуальной субъективности действия. Согласно Гелену, субъективная рефлексия противостоит институциональной деятельности, само ее появление неизбежно приводит к разрушению институтов и, в пределе, всей культуры. Шельский утверждал, что социальное изменение, переход от одного типа об-

41

щества к другому, неизбежно предполагает разрешение проблемы напряжения между субъективной рефлексией и объективной институциональной деятельностью.

Проведенный нами анализ концепций институтов позволяет сделать вывод, что они представляют собой лишь этап развития теоретической социологии в направлении формулировки макроуровневых теорий общества. Созданное в их рамках понятие «институт» становится в дальнейшем обязательным компонентом анализа социальной структуры общества. Сходство предложенных трактовок этого понятия — в определении института как модели нормативного действия, ценностная ориентация которого детерминируется культурой.

§ 2. Концепция институционализации Т. Парсонса

и ее дальнейшая разработка в трудах Р. Дарендорфа и П. Блау

Понятие «институционализация» было впервые введено в теоретическую социологию в самом начале 50-х годах XX в. Т. Парсонсом, с научным вкладом которого связано формирование теоретической социологии как самостоятельной дисциплины и одновременно — проявления «кризисных тенденций в западной социологии» (Gouldner 1971, Hamilton 1983, Turner 1991). Противоречивость и неоднозначность современных

оценок и методологического значения наследия Парсонса обусловлены в первую очередь тем, что предложенный им теоретико-методологический подход четко обозначил совершенно новый вектор развития социологии.

Принципиальная новизна этого подхода отчетливо проглядывала в попытке создания многоуровневой парадигмы социологического анализа, основанной на конвергентном использовании научных теорий, разработанных в Европе и Америке (Alexander 1993, Hamilton 1983, Turner 1991). Исключительно благодаря таким монографическим трудам Парсонса, как «Структура социального действия» (1937) и «Социальная система» (1951), в научный дискурс США и Канады вошли концепции М. Вебера, Э. Дюркгейма, В. Парето, З. Фрейда, Б. Малиновского.

Неустанный теоретический поиск, свойственный Парсонсу, был подчинен единой цели — созданию аналитической схемы (парадигмы), пригодной для всего комплекса социогуманитарных наук, — 42 цели обоснованного вычленения собственно социологической проблематики и разработки специфически социологического подхода к отдельным ее аспектам и соответствующего понятийного аппарата, (Lidtz 1991, p. 109). В качестве такой общей парадигмы им была предложена «теория действия», в соответствии с которой Парсонс провел разграничение предметных областей социологии, экономики, психологии, политологии и антропологии. «Теория действия» выдвигалась им в качестве методологического основания, позволявшего осуществить непротиворечивый синтез («конвергенцию») европейских и американских концепций, разработанных в каждой из этих наук и признаваемых классическими (Robertson, Turner 1991, p. 14-15).

Необходимо иметь в виду тот факт, что в 30-40-е годы XX в. социология США представляла собой «сплав сциентизма и социальной журналистики» (Bannister 1987). Соответственно социология как таковая считалась прикладной наукой, а эмпирические исследования, проводимые социологами, «должны были вносить непосредственный вклад в политические процессы, а также способствовать реформам городского образа жизни» (Paris 1945). Достижения европейской теоретической мысли не вызывали вплоть до 50-х годов XX в. сколько-нибудь заметного научного интереса в среде американских социологов.

Только благодаря работам Парсонса, а также ряда ученых, эмигрировавших в США из Европы, — Э. Фромма, Т. Адорно, П. Маркузе, А. Шюца, К. Мангейма и других — интеллектуальная ситуация в американской социологии начала меняться в пользу значительного развития теоретической мысли. В послевоенный период на английский язык были переведены наиболее важные труды немецких и французских ученых, что в немалой степени послужило постепенному становлению американской теоретической социологии как самостоятельной отрасли социогуманитарного знания. К началу 60-х годов XX в. в крупных университетах США появились центры социологических исследований, деятельность которых имела преимущественно теоретическую направленность — в Чикагском университете, в Гарварде, Беркли, Сан-Диего, а кроме того, возникли Новая Школа социальных исследований и социологический центр в Технологическом Институте Карнеги. В этот период получили значительное распространение и пользовались авторитетом парсонсовская теория действия, неомарксизм, символический интеракционизм, феноменологическая социология, функцио-

43

нализм, теория обмена, этнометодология (Berashady 1991, p. 69-70)5.

В 1950-1960-е гг. в американской теоретической социологии занимает доминирующее положение разработанная Парсонсом структурно-функциональная теория общества. Но вместе с тем, именно она подвергалась такой жесткой и неустанной критике, какой не подвергалась, пожалуй, ни одна из известных социологических теорий. Критика со стороны коллег сопровождала работы Парсонса на протяжении всей его научной деятельности. Однако в контексте нашего рассмотрения принципиально важен тот факт, что развернувшееся в начале 70-х годов XX в. фронтальное критическое обсуждение парсонсовского теоретико-методологического подхода имело своим печальным следствием направленное занижение значимости и плодотворности целого ряда выдвинутых им концепций. В их числе оказалась и концепция институционализации, содержащая обоснование таких фундаментальных для парсонсовского теоретического моделирования понятий, как «ценностно-нормативная система», «статусно-ролевые отношения», «институт», «социальная динамика» и «социальная интеграция»6.

Уяснение причин явной недооценки концепции институционализации, выдвинутой Парсонсом, предполагает рассмотрение двух основных факторов, роковым образом повлиявших на судьбы его идей в истории теоретической социологии. В качестве первого из них выступало принципиальное непонимание того обстоятельства, что созданная Парсонсом парадигма состояла по сути дела из трех относительно автономных теоретических блоков. Разрабатывая новый «собственно социологический» подход, Парсонс предложил три теории — волюнтаристскую теорию действия, теорию социальной системы и теорию общества. Именно нежелание критиков увидеть относительную генетическую автономность этих трех теорий, зна-

5 Подробнее о проблеме формирования американской теоретической социологии см.: Paris 1945, p. 538-561; Mannheim 1953; Gouldner 1971; Bannister 1987.

6 Гигантский массив научной литературы — статей и монографий, нацеленных на критическое переосмысление теорий Т. Парсонса, можно условно разделить на два крупных блока. Первый, который принято обозначать как «идеологически мотивированная критика» (термин Дж. Александера), представлен

работами Э. Гоулднера, Р. Дарендорфа, Г. Милза и многими другими. Второй блок составляют теории, созданные в рамках неофункционализма и выстраиваемые их авторами как критическая переоценка центральных концепций и понятий Парсонса. К этому направлению критики относятся работы Дж. Александера, У. Бакстона, П. Гамильтона, Р. Мюнха, Н. Лумана, Р. Робертсона и др.

44

чительно отличающихся друг от друга постановкой исследовательских задач, вводимыми аналитическими категориями и непрерывно пополнявшимся понятийным аппаратом, и провоцировала их резкие выпады против парсонсовской версии структурного функционализма. Одним из главных объектов подобной критики послужила теория социальной системы и ее логическая консистентность. Критика теоретико-методологического подхода Парсонса имела своим следствием для американской социологии «конвенциональный отказ» от использования теорий, предложенных в рамках этого подхода (Robertson, Turner 1991, p. 10-11).

Примечательно, что в статьях и монографиях, появившихся в 80-е годы XX в. на волне апологетического переосмысления теоретического наследия Парсонса, неэсплицированность взаимосвязи трех теорий объяснялась через отсылку к поэтапности становления теоретико-методологического подхода. Так, относительная автономность этих теорий и неочевидность их логической и методологической взаимосвязи комментируется, как правило, в контексте трех фаз формирования структурно-функционального анализа⁷. Меж тем совершенно упускается из виду опосредующая роль парсонсовской концепции институционализации. Игнорирование того методологически принципиального факта, что именно концепция институционализации является связующим звеном между тремя

⁷ В теоретическом наследии Парсонса принято выделять три основные фазы: 30-40-е годы — создание волонтаристской теории действия; 50-е годы — формирование теории социальных систем; 60-70-е годы — теория общества. Считается, что появление этих трех относительно автономных теоретических блоков связано с обращением Парсонса к различным дисциплинам и концепциям. Так, волонтаристская теория действия базируется на выдвинутом Парсонсом теоретико-методологическом тезисе о возможности сближения (конвергенции) социологической и экономической теорий, в том виде как они представлены в Квропе, в рамках единой аналитической схемы. Появление этого тезиса, как правило, трактуется как следствие глубокого интереса Парсонса к философии И. Канта, институциональной теории неоклассической экономики, социологии М. Вебера и Э. Дюркгейма. Формирование теории социальной системы принято связывать с тем, что в 50-е годы Парсонс активно изучал последние разработки клинической психологии и теоретической биологии. В этот период он разрабатывает собственную версию структурно-функциональной теории, где центральное положение занимают понятия «система», «структура», «функция», «институционализация». Биологическая теория «самоорганизующихся»/«эмерджентных» систем, а также теория кибернетического контроля в иерархических системах были использованы им для обоснования собственной теории общества. Подробнее о трех фазах формирования теоретического подхода Парсонса см.: Jensen 1980; Hamilton 1983, p. 22-31; Turner 1991, p. 51-78.

45

теориями, и обусловило, на наш взгляд, критические нападки на понятийный аппарат этой концепции. Второй фактор, спровоцировавший отказ от теоретического подхода Парсонса и прежде всего от его концепции институционализации, — это критика, развернувшаяся в 1950-1970-х годах. Подробное рассмотрение данного вопроса выходит за рамки настоящего исследования. Мы ограничимся лишь указанием на те центральные пункты критики, которые безосновательно затенили концепцию «институционализации» и в конечном итоге привели к недооценке ее важности для адекватного понимания содержательной целостности теоретического наследия Парсонса. В связи с этим необходимо обозначить четыре основных направления критики⁸.

Во-первых, критика «логической неконсистентности» теоретических построений Парсонса и «диахронической непоследовательности» структурно-функционального подхода как такового. Это направление критики базировалось на усмотрении противоречия между теорией целенаправленного, нормативно ориентированного действия и теорией самоорганизующейся социальной системы (Scott 1963; Dawe 1978) и окончательно закрепило свою позицию в формулировке Д. Ронга, упрекнувшего Парсонса за создание концепции «сверхсоциализированного человека» (Wrong 1961).

Во-вторых, критика парсонсовской теории социальной системы в качестве «претенциозной и безосновательной», игнорирующей «исторические проблемы» развития общества и несприложимой ввиду своей абстрактности и сложности к эмпирическому исследованию социальной структуры (Merton 1967, Mills 1959).

В-третьих, критика, тесно сопряженная с доказательством необходимости отказа от «тупиковой» и «редукционистской» теоретической установки Парсонса. Данное направление критики подчеркивало несостоятельность его концепции «ценностно-нормативной детерминированности» общественных систем и обвиняло Парсонса в «наивном оптимизме» воспеания американских ценностей (Gouldner 1971), в «аморальном» теоретическом обосновании социального неравенства (Mills 1959).

И, наконец, в-четвертых, критика собственно концепции институционализации. В рамках этого критического направления отвер-

⁸ К работам, оказавшим наибольшее влияние на сложение определенной негативной установки по

отношению к теоретическому наследию Парсонса, относятся: Scott 1963, p. 716-735; Dawe 1978; Mills 1959; Merton 1967; Dahrendorf 1959; Coser 1956; Wrong 1961, p. 183-192; Horowitz 1983; Gouldner 1970.

46

гались парсонсовские интерпретации понятий «ценность», «культурная интеграция», «равновесие» и «социальная стабильность» (Horowitz 1983), а возглавляли его основоположники теории конфликта, упрекавшие Парсонса в непонимании решающей роли социального конфликта для развития общества (Coser 1956; Dahrendorf 1959)⁹.

Четыре указанные направления критики в своей совокупности и оттеснили на задний план проблему конструктивного анализа вклада Парсонса в разработку проблемы институционализации.

В перспективе настоящего исследования необходимо рассмотреть основные содержательные компоненты парсонсовской концепции институционализации в том виде, как они были сформулированы в рамках трех его теорий. Стартовым пунктом нашего анализа выступает «волюнтаристская теория действия».

Первый теоретический блок научного наследия Парсонса образуют доклады, статьи и монографии 1930-х гг., которые и легли в основу предложенной им волюнтаристской теории действия. Данная теория получила свое окончательное оформление в монографии «Структура социального действия» (1937), где обрели свое первичное концептуальное воплощение три основных вектора теоретических разработок ученого. Это, во-первых, — методологическое обоснование разграничения предметной области экономики и социологии¹⁰, остававшееся в фокусе внимания Парсонса на всем протяжении его изысканий в области построения новой парадигмы социальных наук. Во-вторых, — определение эпистемологических оснований теории «системы действия», образующей таковую парадигму. И, в-третьих, — разработка понятийного аппарата волюнтаристской теории действия (Парсонс 2000, с. 43-92).

В контексте исследования концепции институционализации

⁹Подробный анализ различных направлений критики парсонсовской теории см.: Robertson, Turner 1991, p. 1-22.

¹⁰В автобиографической статье «О создании теории социальной системы: личная история» (1970) Парсонс отмечает, что его «обращение» в гуманитарии началось с институциональной экономики У. Гамильтона, курсов по биологии, а также изучения философии И. Канта. Непродолжительное обучение в течение года в Лондонской Школе Экономики имело своим результатом знакомство с теорией культуры В. Малиновского и его функционалистско-институциональным подходом. После изучения экономики и биологии в Амстерме Парсонс начинает работу над диссертационным исследованием в Гейдельберге. Темой диссертации стала «концепция капитализма в современной немецкой литературе», которая была развернута им на базе анализа теоретических положений К.Маркса, В.Зомбарта и М.Вебера. См.: Parsons 1970, p. 826-827.

47

принципиально важно рассмотреть центральные понятия волюнтаристской теории действия — понятие «телеологическое действие», которое образует смысловое ядро этой теории и является исходным для последующей формулировки концепции институционализации, и понятие «эмерджентная система действия», с помощью которого осуществляется разграничение предметных областей социологии, экономики, психологии и антропологии.

В монографии «Структура социального действия» Парсонсом выдвигается базовый теоретико-методологический тезис об имманентном возникновении («эмерджентности») в европейской традиции социальных наук новой «теоретической системы», названной им «волюнтаристская теория действия» (Парсонс 2000, с. 53). Этот тезис обосновывается путем последовательного анализа центральных положений и структурных компонентов теорий, созданных классиками европейской социально-экономической мысли — А. Маршаллом, В.Парето, Э.Дюркгеймом и М.Вебером. Одним из ведущих критериев отбора анализируемых теорий выступала для Парсонса «причастность» их авторов к разработкам теории действия, причем им были отобраны теории, созданные в рамках различных европейских интеллектуальных традиций и социальных сред, не оказавших прямого влияния друг на друга (Парсонс 2000, с. 55-57). Необходимо всемерно подчеркнуть, что организующая идея всего исследования заключалась в аксиоматическом постулировании возможности конвергенции структурных компонентов отобранных теорий в рамках новой теоретической системы — системы действия.

Представленный в «Структуре социального действия» анализ теорий Маршалла, Парето, Дюркгейма и Вебера не имел своей целью монографическое изучение научного наследия этих авторов. Систематической интерпретации были подвергнуты только те концептуальные понятия этих теорий, которые трактовались Парсонсом в качестве структурных элементов общей схемы действия, или волюнтаристской теории действия. Результаты проделанного анализа, сформулированные в пяти тезисах, осмыслились в качестве «эмпирического» доказательства методологической правомерности и верифицируемости как самой теории действия, так и ее структурных компонентов (Парсонс 2000, с. 265). Согласно этим пяти тезисам, в отобранных теориях обнаруживается присутствие общей концептуальной схемы, или социальной теории, предметом которой является действие человека в обществе. Проанализированные цен-

48

тральные понятия этих теорий и составили структурные элементы волюнтаристской теории действия.

Принципиальная специфика и сущность волюнтаристской теории действия заключались, по мысли Парсонса, в том, что действие трактуется прежде всего в аспекте своих нормативных компонентов и при

учете соотношения объективных факторов ситуации и субъективных представлений актора. В волюнтаристской теории действия Парсонс обосновывает теоретико-методологическую позицию, интегрирующую достижения «позитивистской» (Дюркгейм), «идеалистической» (Вебер) и «утилитаристской» (Маршалл, Паре-то) теорий действия.

Главным эпистемологическим основанием новой теории выступает введенный Парсонсом «аналитический реализм». Это эпистемологическая позиция, согласно которой понятия («аналитические элементы» — термин Парсонса), выдвигаемые в рамках теории, адекватно описывают аспекты объективно существующего мира. Референтность концептуальных понятий эмпирической реальности и определяется как реализм. Вместе с тем Парсонс подчеркивает, что понятия соотносятся не с конкретными явлениями, а с их элементами, аналитически отделенными от других элементов. Применительно к волюнтаристской теории действия позиция аналитического реализма предполагает выстраивание структурных компонентов (аналитических элементов) этой теории в рамках общей системы соотнесения (frame of reference) — схемы действия. При этом Парсонс подчеркивает, что схема действия и ее структурные компоненты обладают особым онтологическим статусом — статусом фактичности, или релевантности эмпирической реальности (Парсонс 2000, с. 271-272).

Волюнтаристская теория действия трактуется Парсонсом как теоретическая система, поскольку включает в себя три типа понятий, логически тесно связанных друг с другом: аналитические элементы, система координат и структура. Их соединение образует логически замкнутую систему — систему действия (Парсонс 2000, с. 51).

Основной аналитической единицей (аналитическим элементом) системы действия является «единица действия». Она представляет собой совокупность четырех обязательных (нормативных для ее вычленения) структурных компонентов: «актор» (деятель, совершающий действие); «цель», на которую ориентировано совершаемое действие; «ситуация», включающая условия совершения дей-

49

ствия и используемые для достижения цели средства; «нормативная ориентация» действия. «Нормативная ориентация» — это определенный способ взаимоотношения всех элементов друг с другом, указывающий на телеологический характер действия. В противоположность бихевиористским схемам, Парсонс подчеркивает, что действия людей не укладываются исключительно в рамки схемы «стимул-реакция»: «люди не просто реагируют на стимулы, но в определенном смысле стремятся согласовывать свои действия со стандартами» (Парсонс 2000, с. 136). Вслед за Вебером Парсонс считает, что действие всегда субъективно, поскольку совершается индивидуальным актором и детерминировано устанавливаемыми им целями и выбираемыми средствами для их достижения. Вместе с тем объективное, научное понимание действия становится возможным благодаря существованию «нормы рациональности», т. е. логического отношения между целью и средствами действия. Таким образом, понимание действия достигается с позиции нормы, которую наблюдатель вменяет актору в связи с выполняемым им действием.

Собственно вклад Парсонса заключается в указании на тот факт, что действие всегда разворачивается как система, включающая в себя нормативные и ненормативные элементы. К ненормативным, но обязательным аналитическим элементам системы действия относятся ситуативные условия совершения действия и разнообразие средств достижения поставленной цели. Действие телеологично в силу того, что отношение четырех его структурных компонентов предопределяется нормативной ориентацией. Соотношение аналитических элементов действия — нормативных (цели и нормы) и ситуативных (ненормативных) — предполагает существование общей для них системы соотнесения (Парсонс 2000, с. 273).

Система соотнесения — это способ организации аналитических элементов действия в единую концептуальную схему. Иными словами, аналитически действие может быть представлено только в системе соотнесения. Вместе с тем система соотнесения схемы действия субъективна — «она имеет дело с явлениями, предметами и событиями в том виде, как они представляются тому актору, действие которого анализируется» (Парсонс 2000, с. 97). Парсонс выделяет четыре основных характеристики системы соотнесения действия. Во-первых, существование минимального набора структурных элементов действия — целей, средств, условий и норм, без которых научное описание и анализ действия вообще невозможны. Во-вторых, отношение этих элементов друг к другу, определяемое

50

нормативной ориентацией действия. Действие трактуется Парсонсом как процесс «изменения ситуативных элементов в направлении соответствия нормам». В-третьих, непереносимое присутствие в действии временного измерения — темпоральной координаты, соотносящей нормативные и ненормативные элементы. Временная координата является, согласно Парсонсу, коррелятом телеологического характера действия, поскольку нормативные компоненты (цели и нормативные правила) присутствуют в сознании актора возникновению конкретной ситуации и «применению средств». В-четвертых, схема действия имеет субъективный характер, т. е. ее нормативные элементы существуют только как «элементы сознания действующего лица» и доступны наблюдению лишь в процессе их реализации (Парсонс 2000, с. 273-275). Анализ четырех базовых характеристик системы соотнесения действия позволяет сделать вывод, что объективное познание действия возможно только в пределах установления его нормативной и темпоральной координат. Нормативная координата действия предполагает выявление того, каким образом норма рациональности управляет отношениями между целью и средствами. Временная координата указывает на

необходимость учитывать специфику субъективной реализации норм применительно к ситуации. Нормативно-временная система соотношения выстраивает систему действия в социальных науках, позволяя рассматривать его как процесс. Парсонс прямо говорит, что данная система соотношения аналогична пространственно-временной системе координат в физике, без которой невозможно говорить о физических процессах. Система соотношения схемы действия имеет, по мысли Парсонса, «феноменологический статус», будучи онтологической структурой, в рамках которой только и возможны описание и понимание действия (Парсонс 2000, с. 275).

Итак, согласно Парсонсу, действия индивидов могут быть подвергнуты научному анализу только посредством привлечения волонтаристской теории действия. Исходным смыслообразующим понятием этой теории является понятие телеологического действия, т.е. действия, состоящего из нормативных и ситуативных элементов, вычленяемых благодаря феноменологически данной логической структуре, или системе соотношения. Единичные действия могут образовывать системы «определенного уровня сложности» — «эмерджентные системы действия». Они, согласно Парсонсу, являются «органическими», поскольку располагают собственной струк-

51

турой и эмерджентными свойствами. Для различения единиц действия и систем действия Парсонс вводит в теорию третий важный компонент — структура действия. Структура действия определяется и анализируется либо по элементарным свойствам, либо по эмерджентным свойствам. Элементарные свойства присущи единицам действия, структурируемым аналитическими элементами в системе соотношения. Эмерджентные свойства — свойства сложных систем действия, включающих в качестве структурных элементов единичные действия. Эмерджентные свойства системы — условия, при которых множество единиц действия составляют интегративную систему действия (Парсонс 2000, с. 283). Эмерджентные свойства системы отсутствуют/исчезают на уровне единиц действия.

Понятие «эмерджентная система действия» используется Парсонсом в разработанной им классификации наук, где оно выступает методологическим основанием определения предметной области социологии, политологии и экономики. Среди так называемых эмпирических наук Парсонс выделяет науки исторические и аналитические. Исторические науки, занимающиеся исследованием «исторических индивидуальностей» — объектов, событий, людей и действий, методологически опираются на науки аналитические. Отличие последних состоит в том, что их цель заключается в «развитии логически последовательных систем общей теории». Вслед за немецким социологом Х. Фрейером, Парсонс подразделяет аналитические науки на три вида: науки о системе природы, о системе действия и о системе культуры. Все они изучают процессы, протекающие во времени, но по-разному строят свои системы соотношения. Так, науки о природе (естественные науки) учитывают время в связи со схемой «цель-средства». А науки о культуре исходят из того, что культурные системы «непространственны и нетемпоральны», и тем самым вынуждены выстраивать свои схемы в жестком соответствии с науками о действии. Здесь Парсонс ограничивается лишь указанием на тот факт, что культурные системы являются отчасти продуктами действия, выступая, в свою очередь, в качестве его условия (Парсонс 2000, с. 313-314).

Науки о действии классифицируются Парсонсом в рамках предложенной им волонтаристской теории действия, их общей теоретической схемы. Различение этих наук, т.е. определение их предметных областей, связано с вычленением самостоятельных эмерджент-

52

ных систем действия. Таким образом, методологическим принципом, применяемым для классификации аналитических наук о действии, является установление тех структурных элементов общей системы действия, которые находятся в центре внимания данной науки. Под структурными элементами Парсонс понимает эмерджентные свойства каждой из систем действия. Так, эмерджентным свойством экономической системы действия является «свойство экономической рациональности», и, следовательно, экономика будет заниматься изучением переменных, которые наиболее важны для исследования изменений действия в экономических системах (Парсонс 2000, с. 317-318).

Наука о политике будет заниматься изучением политических систем, или системы действия в связи с такими ее эмерджентными свойствами, как «рациональное принуждение» и «распорядительный порядок». И, наконец, социология нацелена на исследование социальных систем, эмерджентным свойством которых выступает «интеграция вокруг общих ценностей». Принципиально важен тот факт, что социология трактуется Парсонсом как ведущая наука о действии, поскольку возникновение и функционирование социальных систем является условием образования экономической и политической систем. Согласно Парсонсу, социология — это «наука, которая пытается разработать аналитическую теорию систем социального действия в той мере, в какой эти системы могут быть поняты в терминах свойства интеграции на основе общих ценностей» (Парсонс 2000, с. 319-320).

Подводя краткий итог вышесказанному, отметим, что созданная Парсонсом в 1930-1940-е гг. волонтаристская теория действия уже содержала (в эксплицитном или имплицитном виде) практически все центральные понятия, получившие свое дальнейшее оформление в теории социальной системы и теории общества. Из них наиболее важными для формулировки концепции институционализации оказались понятия телеологического действия и эмерджентных систем. Уже в контексте моделирования теории

действия, как она изложена в монографии «Структура социального действия», Парсонс проводит четкое различие между системой действия и эмерджентной социальной системой. Система действия — это логически взаимосвязанные аналитические элементы, отношение между которыми детерминировано феноменологической системой соотнесения. Она интерпретируется Парсонсом прежде всего как методологический инструмент анализа человеческого действия. Теория действия

53

мыслилась Парсонсом в качестве общей научной парадигмы социологии, экономики и политологии, в его классификации наук все они были отнесены к наукам о действии. Понятие эмерджентных систем предназначалось для уяснения предметных областей этих наук, призванных исследовать феномен сложных интегрированных систем в социальном, экономическом и политическом аспектах их функционирования. Иными словами, понятием «эмерджентные системы» на уровне теоретического моделирования и анализа обозначаются эмпирические реальности социального действия.

Теория социальной системы была разработана Парсонсом во второй период его научного творчества, всецело посвященный созданию теоретико-методологического подхода, пригодного для социологического изучения систем действия. Таким подходом и стал структурно-функциональный анализ. В статьях и крупных монографиях 1950-х гг. с помощью этого подхода Парсонс обосновывает теорию социальной системы, смыслообразующим ядром которой и явилась концепция институционализации.

Необходимо отметить, что концепция институционализации выступает связующим звеном между теорией социальной системы и появившейся в работах Парсонса в 60-70-х годах XX в. теорией общества. Кроме того, она позволяет уяснить теоретико-методологическую и логическую последовательность развития трех относительно автономных теоретических блоков, обнаруживаемых в научном наследии Парсонса.

В соответствии с методологической установкой на дальнейшую разработку теории действия в дисциплинарных рамках различных социогуманитарных наук, Парсонс сосредоточил свое внимание в 1950-е гг. на создании социологической теории социальной системы — теории структурно-функционального анализа¹¹. Разви-

В 50-е годы XX в. теоретические исследования Парсонса разворачивались в двух основных направлениях — построение социологической теории систем действия и применение общей теории действия в рамках различных дисциплин. Второе направление реализовывалось им в тесном сотрудничестве с учеными, работавшими в различных областях гуманитарных знаний — социологии, антропологии, психологии и экономики. В 1946 г. в Гарвардском университете был создан факультет социальных отношений, деканом которого стал Т. Парсонс. Этот факультет задумывался как центр междисциплинарных исследований, куда были приглашены для преподавания и научной деятельности видные психологи, социологи и антропологи из различных американских университетов. Преподаватели факультета социальных отношений и вошли в рабочую группу под руководством Парсонса, занимавшуюся разработкой общей теории действия. Так, в течение продолжительного времени в нее входили: ан-

54

те этой теории логически вытекало, на наш взгляд, из методологических выводов волюнтаристской теории действия. Насколько можно судить по методологическим выводам, предложенным в монографии «Структура социального действия» (глава XIX), необходимость построения теории социальной системы проистекала из двух центральных теоретико-методологических положений. Парсонс считал, что возникновение социальной системы — это необходимая предпосылка образования эмерджентных свойств экономической и политической систем. Кроме того, последние являются относительно автономными системами, но существующими внутри социальной системы (Парсонс 2000, с. 315-319). Эти положения, отчетливо артикулированные в монографии «Структура социального действия», легли в основу дальнейшего развития парсонсовского моделирования социологической теории. В силу того, что социальная система выступает причиной выкристаллизовывания двух других относительно автономных систем действия — экономической и политической — ведущая роль в формулировке теоретической схемы/парадигмы социогуманитарных наук отводилась социологии. Социология виделась Парсонсу наукой, занятой разработкой теории, с помощью которой может быть исследована эмерджентная социальная система — система, возникающая через интеграцию систем действия на базе общих ценностей.

В монографии «Социальная система» (1951) Парсонс прямо говорит, что социология изучает социальные системы исключительно в аспекте «анализа феномена институционализации образцов ценностной ориентации социальных систем, условий этой институционализации и изменений в образцах» (SS, p. 552)¹². Создаваемая теория должна была ответить на вопросы о том, что же такое социальные системы, как они возникают и устанавливаются, каковы принципы их функционирования.

Необходимо отметить, что конструирование нового теоретико-методологического подхода базировалось на эпистемологических принципах, введенных Парсонсом в «Структуре социального действия» К.Клаухон и Р. Шелдон, психологи Э.Толман, Г. Аллпорт, Ф.Сирс, Г. Мюррей, социологи Э. Шилз, С. Штоуфер, Т. Парсонс. Первые результаты апробации теории действия как парадигмы для различных социогуманитарных наук были зафиксированы в монографии парсонов «Toward a General Theory of Action», опубликованной в 1951 г. В дальнейшем мы будем цитировать ее, используя аббревиатуру названия, — TGTA.

¹²The Social System. Glencoe, 1951. В ходе нашего изложения данная монография будет цитироваться как

ствия». Руководствуясь «аналитическим реализмом», он последовательно перерабатывает современные ему социологические, антропологические и психологические теории, авторы которых использовали понятия «система», «структура» и «функция». Структурно-функциональная теория социальной системы была создана Парсонсом при опоре на работы английских антропологов Б. Малиновского и А. Р. Рэдклиффа-Брауна, французского социолога Э. Дюркгейма, основателя психоанализа З. Фрейда, американского психолога Э. Толмана, американских социологов У. Томаса, Р. Линтона, Ч. Кули, Э.Мейо, Дж.Г.Мида (Парсонс 2000, с. 400-401, 676, 689). Структурные компоненты теории социальной системы являются производными от центральных понятий, введенных в работах вышеназванных авторов, и в этом совершенно отчетливо прослеживается методологический прием, примененный Парсонсом для построения волонтаристской теории действия, «эмпирическим материалом» которой выступили работы М. Вебера,

3. Дюркгейма, В.Парето, А. Маршала. Центральными понятиями теории социальной системы становятся «социальные отношения» (У.Томас, Э.Мейо), «структура» и «функция» (Б.Малиновский и А. Р. Рэдклифф-Браун), «социальный порядок» (Э.Дюркгейм,

4. Кули), «ценностная установка», «культурные нормы», «определение ситуации» (У.Томас, Э.Дюркгейм, М.Вебер), «статусно-ролевые связи» (Р. Линтон), «социализация», «значимый другой», «девиация»/«аномия» (З. Фрейд/Дж. Г. Мид), «целенаправленное поведение» (Э. Толман). Все эти понятия были интегрированы Парсонсом в рамках структурно-функционального подхода к исследованию эмерджентных «саморегулируемых» систем.

Разъясняя принципы нового социологического подхода, Парсонс подчеркивал, что центральное смыслообразующее понятие «саморегулирующаяся система» было заимствовано им из биологии. В его собственной теории понятие «система» означает структуру элементов, находящихся в состоянии подвижного равновесия. Главные характеристики системы — взаимозависимость постоянных структурных элементов и функциональных переменных, а также определение/утверждение собственных границ по отношению к своей среде. Для поддержания равновесия система нуждается в двух процессах — аллокации и интеграции. Аллокация — это размещение структурных компонентов системы, а интеграция — возникновение и установление собственных свойств границ системы (Парсонс 2000, с. 546-549). Оба эти процесса составляют последовательные стадии

установления социальной системы — стадии институционализации.

Институционализация, по мысли Парсонса, — это и процесс, и структура. Функционально она является условием возникновения социальных систем (их эмерджентным свойством), а структурно — способом организации внутренних компонентов и связей между ними. Необходимо подчеркнуть, что концепция институционализации является организующим стержнем как теории социальной системы, так и теории общества. Именно в ней и содержится ответ на «гобб-совский вопрос» (термин Парсонса. — Е.О.) как возможен социальный порядок.

Концепция институционализации была нацелена на рассмотрение того, каким образом устанавливаются относительно стабильные модели социального взаимодействия акторов — носителей статусов и как такие модели затем выстраиваются в структуру социальной системы. Наряду с этим концепция институционализации открывала возможность рассмотрения социальной системы на микро- и макроуровнях. Этот важный концептуальный аспект теоретического моделирования Парсонса, как правило, упускается из виду его критиками. И, как следствие, одним из значимых пунктов неприятия структурно-функциональной теории становится указание на ее «статичность» и неспособность объяснить динамику возникновения общества и источники социального изменения (Turner 1991, p. 71-72).

Концепция институционализации в своем наиболее полном виде излагается Парсонсом в монографии «Социальная система» и коллективном труде «В направлении общей теории действия. Теоретические основания социальных наук» (1951). В фокус внимания Парсонс ставит элементарную социальную систему. Это система, «состоящая из множества индивидов, взаимодействующих в ситуации, которая обладает по меньшей мере физическим аспектом или находится в среде действующих лиц, мотивации которых определяются тенденцией к "оптимизации удовлетворения", а их отношения к ситуации, включая отношение друг к другу, опосредуются системой общепринятых символов, являющихся элементами культуры» (SS, p. 6). Из этого определения и сопутствующих ему разъяснений становится очевидным, что элементарной аналитической единицей социальной системы выступает не действие, а «взаимодействие акторов» в соответствии с культурно установленным образом нормативных отношений. Само взаимодействие, «смысловая коммуникация» акторов, возможно благодаря наличию общепринятой симво-

лической системы знаков. Парсонс отмечает, что о социальном взаимодействии можно говорить только в том случае, если уже имеется относительно стабильная символическая система, в которой смысл предстает как «некоингентный» в отдельных ситуациях.

Под элементарной символической системой (культура) подразумеваются «конвенции языка и система религиозных верований» (SS, p. 11). В силу того, что во взаимодействии участвуют как минимум два актора, возникающая система может быть понята только при учете базовых характеристик такой аналитической

единицы, как действие. Действие трактуется в контексте теории социальных систем как динамический процесс, главными компонентами которого являются «удовлетворение» и «ориентация». Удовлетворение отражает реципрокальный характер всех видов социального действия, так как раскрывает содержание обмена действующего лица с миром. Ориентация — это отношение к миру объектов, содержащее прежде всего когнитивный аспект. Парсонс отмечает, что каждый из участников взаимодействия руководствуется как мотивом удовлетворения, так и оценением возможных последствий. Он подчеркивает, что система взаимодействия предполагает установление определенных правил (норм), в соответствии с которыми акторы обладают возможностью проводить селекцию смыслов, заложенных в ситуации. Иными словами, элементарная социальная система — взаимодействие — требует нормативного установления ситуации и пределов селекции, т. е. упорядоченности возможностей ориентации действия. Подробное рассмотрение ситуации взаимодействия необходимо Парсонсу для указания на тот факт, что порядок проблематичен даже на уровне простейшего взаимодействия. Таковая проблематичность обусловлена в первую очередь «двойной контингентностью»¹³ взаимодействия. «Двойная контингентность» — это бесконечный набор возможных ожиданий с обеих сторон вступивших в коммуникацию акторов. Суть «контингентности» составляют, во-первых, ожидания со стороны деятеля и альтера («другого»), а во-вторых, — необозримое количество возможных ответных реакций. И ожидания — «удовлетворение» и «ориентация» на достижение цели, и ответные реакции — санкции — являются контин-

¹³ «Двойная контингентность» как технический термин не подлежит переводу, поскольку содержит ряд значений, равно важных для понимания описываемого феномена, но не имеющих единого лингвистического эквивалента в русском языке. «Контингентный» — букв. означает «случайный», «возможный».

58

гентности, т. е. «случайными»/«возможными» (TGTA, p. 105; SS, p. 36).

В теории Парсонса именно «двойная контингентность», затрудняющая взаимодействие акторов и делающая проблематичной коммуникацию, и является «функциональной предпосылкой» возникновения социальной системы. Наряду с ней в качестве такой предпосылки рассматривается также био-психическая природа человека — его пластичность и обучаемость (SS, p. 26).

Необходимо отметить, что впервые введенный в теоретическую социологию Парсонсом термин «двойная контингентность» довольно прочно утвердился в теоретической социологии. Именно постулирование «двойной контингентности» открыло возможность моделирования таких понятий, как «система коммуникации» (Н. Луман), «жизненный мир» (Ю. Хабермас), «взаимодействие-перформанс» (Хоманс) и др. В контексте парсонсовского рассмотрения «двойная контингентность» взаимодействия — предпосылка императивности установления социального порядка, т. е. начала процесса институционализации. В данной связи Парсонс определяет институционализацию следующим образом: «это интеграция ожиданий актора в соответствующую роль, имеющих общий нормативный образец ценностей» (TGTA, p. 20). Она есть «основополагающий интегративный механизм социальной системы» и «способ организации систем действия внутри социальной системы» (TGTA, p. 150; SS, p. 51).

Возникновение, установление и развитие социальной системы и составляют сущность процесса институционализации. Парсонс подробно рассматривает динамику развертывания этого процесса, включающего стадии стабилизации, генерализации и интеграции социальной системы. Стадия стабилизации характеризуется возникновением отношений интеракции, в которых деятели участвуют как носители статусов, руководствующиеся «ролевыми ожиданиями». В процессе стабилизации взаимодействие становится реципрокальным и культурно детерминированным. Парсонс апеллирует к антропологическим теориям Рэдклиффа-Брауна и Малиновского, в которых биологическая природа человека — потребности — учитывается в качестве одной из важных предпосылок реципрокально-сти взаимодействия. Кроме того, Парсонс говорит о пластичности и обучаемости человека как об аспектах его психической природы, выступающих предпосылками установления социальной и культурной систем действия.

59

В социологическом смысле реципрокальность — это «взаимодополняемые ожидания» акторов в ситуации взаимодействия. Стабилизация взаимодействия содержательно представляет собой установление ситуаций, в которых «двойная контингентность» отчасти элиминируется «взаимодополняемыми ожиданиями». «Взаимодополняемые ожидания» предполагают, что действие каждого из акторов ориентировано на ожидания другого. На стадии стабилизации ситуация интеракции приобретает реципрокальный характер, а ее повторение приводит к установлению конвенциональных нормативных образцов (TGTA, p. 15-16). Вторая стадия установления социальной системы — генерализация нормативных ролевых ожиданий, т. е. упорядочение взаимодействия. Генерализация предполагает появление системы культуры. Парсонс подчеркивает, что интеракция никогда не бывает одинаковой, в ней всегда имплицитно содержится элемент контингентности. В силу этого генерализация смысла коммуникации возможна только при условии абстрагирования этого смысла от конкретики ситуации. Стабильность коммуникации появляется только с течением времени, когда конвенционально установленные образцы взаимодействия — ролевые ожидания и санкции — усваиваются в процессе социализации. И, следовательно, генерализация системы смысла предстает в качестве культурной традиции, т. е. разделяемой всеми символической системы (SS, p. 11, 36-37).

Культура, состоящая из систем верований, систем экспрессивных символов и систем ценностной

ориентации, выступает гносеологическим основанием для коммуникации. Развиваясь как продукт интеракции, культура делает возможной коммуникацию, поскольку содержит нормативный стандарт упорядочения и селекции смыслов (SS, p. 327-328).

Итак, вторую стадию институционализации составляют процессы генерализации и интернализации, выступающие условием коммуникации. Генерализация заключается в закреплении образцов нормативных стандартов ориентации действия и селекции смысла, т. е. в абстрагировании ценностной ориентации от конкретной ситуации взаимодействия. Интернализация предполагает усвоение нормативных стандартов ценностных ориентации в процессе социализации (TGTA, p. 160-161). На этой стадии и возникают институты. Генерализация нормативных образцов ожиданий достигается через институционализацию общей системы оценивания, заключающейся в установлении системы статусно-ролевых отношений. Иными

60

словами, на микроуровне социального взаимодействия следует говорить о закреплении системы статус-роль, а на макроуровне эта система предстает как «комплекс институционализированных ролевых интегралов», или институтов (SS, p. 38). Институт, согласно Парсонсу, является единицей более высокого порядка, нежели роль; он состоит из плюральное™ взаимозависимых ролевых образцов. Парсонс проводит отчетливое различие между институтом и коллективом: «коллектив — система конкретно интерактивных специфических ролей. Институт — комплекс образцовых элементов в ролевых ожиданиях, который приложим к бесконечному количеству коллективов» (SS, p. 38-39).

И, наконец, третья стадия институционализации социальной системы—это «интеграция набора общих ценностных образцов и интернализированных в структуре личности потребностных установок». Согласно Парсонсу, интеграция составляет «ядро феномена динамики социальных систем» (SS, p. 40-41). На этой стадии достигается взаимопроникновение и интеграция ценностных образцов, воплощенных в социокультурных институтах, и нормативных стандартов взаимодействия — статусно-ролевых отношений — в единое целое социальной системы (TGTA, p. 191).

Анализ динамики процесса институционализации (как она изложена Парсонсом в монографии «Социальная система») позволяет сделать следующие выводы:

— и система культуры, и социальная система возникают и устанавливаются в процессе взаимодействия индивидов. Содержание процесса институционализации составляет поэтапное закрепление состояния взаимопроникновения этих двух систем;

— состояние взаимопроникновения обеих систем может быть проанализировано и на микроуровне — личности и взаимодействия двух акторов, и на макроуровне социальной системы в целом — социальных институтов (AU, p. 36-37)¹⁴. На микроуровне социальной системы взаимопроникновение ее культурного и социального аспектов оформляется как интернализированная нормативная установка личности, референтом которой во взаимодействии двух акторов является «статусно-ролевой узел». На макроуровне — это институты, или схемы действия, ролевые ожидания и санкции;

¹⁴ Здесь мы опирались на работу «Американский университет», написанную Парсонсом в соавторстве с Г. М. Платтом. В ней концепция институционализации уже в своем законченном виде применяется для изучения американской образовательной системы (см.: Talcott 1973). Работа цитируется как AU.

61

— объединение, интеграция этих двух уровней функционирования социальной системы достигается, согласно Парсонсу, благодаря действию двух механизмов — социализации и институционализации. Социализация — это усвоение и интернализация индивидом ценностных образцов культуры, что оформляется на уровне действия как поведение в соответствии со статусно-ролевыми предписаниями (SS, p. 31). Институционализация как главный механизм стабилизации социальной системы — это оформление образцов ценностной ориентации в институты (SS, p. 52).

Как уже отмечалось, Парсонс разворачивает концепцию институционализации в двух аспектах — динамическом и статическом. Институционализация как процесс характеризует динамику возникновения и установления социальной системы. А институционализация в аспекте статики выступает как способ организации структурных компонентов социальной системы. Обратимся к анализу институционализации в качестве главного механизма стабилизации социальной системы, т. е. ее установления и воспроизводства во времени.

Институционализация, рассматриваемая как способ организации социальной системы, — это выстраивание единиц социальной системы и закрепление «стандартных» отношений между ними. Парсонс указывает в соответствии с разработанным им методом анализа на структурное и функциональное измерения институционализации как способа организации социальной системы. И здесь важно принимать во внимание тот факт, что структурный компонент анализа — статика — предполагает, по мысли Парсонса, рассмотрение формы, т. е. единиц, составляющих систему. Функциональный уровень анализа нацелен на установление отношений между этими единицами (Парсонс 2000, с. 384, 702-703). Структурное измерение институционализации — единицы социальной системы, которыми и являются роли, ценности, нормы и коллективы (TS, p. 40-41)¹⁵. Функциональное измерение — это структуры институтов, т. е. их типологизация по функциям (SS, p. 52-53).

¹⁵ Наиболее отчетливое изложение трактовок структуры социальных систем — и прежде всего общества — обнаруживается в двухтомном сборнике, содержащем выборку текстов американских и европейских

социологов, снабженную обширным введением Т. Парсонса (см.: Theories 1961). В этом сборнике наибольший интерес представляет статья самого Парсонса «An Outline of the Social System» (р. 30-85). В нашем изложении мы будем цитировать ее по сокращенному названию всего сборника — TS.

62

«Статусно-ролевой узел» представляет мельчайшую единицу измерения социальной системы — взаимодействия акторов. В ситуации взаимодействия актер участвует «лишь посредством данного дифференцированного «сектора» своего целостного действия», в силу чего социальная структура предстает как «система стандартизированных отношений акторов, выполняющих роли относительно друг друга» (Парсонс 2000, с. 405). Участие индивида в системе интеракции рассматривается Парсонсом в двух аспектах — позиция актора в социальной структуре (статус) и функциональное значение действий актора по отношению к другим акторам (роль). Различение статуса и роли в социальной структуре, которое Парсонс проводит вслед за Р. Линтоном, отражает реципрокальный характер взаимодействия. Актор в социальной системе предстает не в качестве личности, а как комплекс статусов и ролей (SS, р. 24-26). В работах 60-70-х годов XX в., в которых Парсонс излагал уже свою теорию общества, как правило, проводится четкое различие между структурой социальной системы и социальной структурой общества. Социальная структура общества предстает как система статусно-ролевой стратификации, принципы которой варьируются в зависимости от степени дифференциации общества на подсистемы. Общество определяется Парсонсом как «система конкретного взаимодействия индивидов, носителей особой институционализированной культуры» (TS, р. 44). От всех других социальных систем общество отличается тем, что отвечает всем существенным функциональным требованиям, связанным с продолжительным существованием за счет собственных ресурсов» (Парсонс 1994, с. 461).

Функциональные требования, или «потребности» системы, — это «утверждение образца» функционирования, «целенаправленность», «интеграция» и «адаптация» к собственным внутренним изменениям и внешним, провоцируемым средой (TS, р. 38-40). Смысловое ядро теории общества, разработанной Парсонсом в 60-е годы XX в., — это концепция четырех функциональных «потребностей» социальной системы. Подробный ее анализ выходит за рамки предмета настоящего исследования, и поэтому мы ограничимся лишь указанием на суть связи социальной стратификации и «четырех функциональных потребностей»¹⁶. В соответствии с последними социальная система (общество) дифференцируется на четыре под-

¹⁶ О четырех функциональных императивах социальной системы, а также о функциях каждой из подсистем см.: Theories, р. 30-85. Кроме того, теория общества также подробно изложена в работе: Parsons, Platt 1973, р. 1-90.

63

I

системы — почитительную, социетальную, политическую и экономическую.

В каждой из подсистем обнаруживается определенная иерархия статусно-ролевых отношений, причем за каждым из статусов соци-етальной, экономической и политической подсистем закреплён набор фиксированных ролей (TS, р. 49-53; Парсонс 2000, с. 361-362). Именно поэтому Парсонс и говорит о том, что актер представлен в социальной системе «комплексом статусов и ролей». Кроме того, все статусы Парсонс подразделяет на «аскриптивные» и «дескриптивные».

Аскриптивные, данные от рождения, обусловлены кровнородственными отношениями и соответствующими правами наследования привилегий, имущества и т. п. Дескриптивные статусы приобретаются индивидом через достижения, авторитет и личные характеристики. Аскриптивные статусы всегда иерархичны и ранжированы в соответствии с происхождением. Дескриптивные статусы выстраиваются в соответствии с иными принципами. Институционализация стратификации в единую непротиворечивую систему выступает одной из составляющих интеграции социальной системы (Парсонс 2000, с. 337, с. 363-365).

Следующие две важные единицы социальной системы — ценности и нормы. Согласно Парсонсу, «ценность — категория отношений между актором/системой и ситуацией». В данном определении подчеркивается, что ценность не приписана ни актору, ни ситуации. В этой связи Парсонс особо отмечает, что его трактовка «ценности» отличается и от обнаруживаемой в работах М. Вебера (где «ценность» включена в действие индивида), и от определения этого понятия, данного У. Томасом и Ф. Знанецким (включавших ее «в объект или ситуацию»). В терминологии Парсонса «ценность является свойством процесса оценивания» (Parsons 1991, р. 38).

Концепция ценностно-нормативного комплекса фиксирует форму и содержание взаимопроникновения культурной и социальной систем. По сути дела ценностно-нормативный комплекс и институционализация являются смыслообразующими концепциями в каждой из трех созданных Парсонсом теорий.

Ценности — нормативные компоненты культуры, имеющие символическое воплощение. С позиции актора ценности рассматриваются как аспекты нормативного определения ожиданий. Парсонс указывает, что не все нормативные компоненты культуры являются ценностью. Здесь имеется в виду иерархическое соподчинение

64

1

четырех подсистем общества, каждая из которых располагает собственной ценностной шкалой. Однако

приоритетными в иерархическом соподчинении подсистем друг другу являются именно культурные ценности. Только они могут быть названы «принципами, относительно которых производятся менее генерализованные нормы и ожидания» (Parsons 1991, p. 38-39). Культурные ценности находятся на таком уровне генерализации, который не зависит от какой-либо «специфически ситуативной объектной структуры». Ценностная шкала каждой из подсистем общества является производной от генерализованной ценностной системы.

Генерализованная ценностная система объединяет все подсистемы общества в единое целое. Культурная интеграция социальной системы напрямую зависит от степени включенности ее ценностей во все части социальной структуры общества (Parsons 1991, p. 39).

Ценностно-нормативный комплекс, согласно Парсонсу, есть социокультурное оформление институционализации. Ценности отражают генерализованный уровень социальной системы и не зависят от ее внутренней дифференциации. Нормы — это набор универсальных правил, определяющих ролевые ожидания; они дифференцированы функционально и легитимированы ценностями (TS, p. 43).

Применительно к структуре социальной системы ценности выступают «нормативным стандартом, который определяет желаемое поведение системы относительно ее окружения без дифференциации функций единиц или их частных ситуаций». Нормы представляют собой «стандарт, определяющий желаемое поведение для единицы или класса единиц в специфических для них контекстах» (Parsons 2000, с. 703).

Четвертый компонент, единица структуры социальной системы — коллектив. Это «организованные системы действия, характеризующиеся исполнением ролей множеством человеческих индивидов» (Parsons 2000, с. 702). Иными словами, коллектив также, как и роль, есть аналитическая единица действия социальной системы. Однако это аналитическая единица более высокого порядка, нежели роль, поскольку включает в себя разнообразие статусов и соответствующих ролей, объединенных генерализованной ценностно-нормативной системой общества (SS, p. 34; TS, p. 43).

Парсонс проводит функциональное различие концепции «социальная система» и «коллектив», подчеркивая их нетождественность. Наиболее отчетливо их отличие проявляется в рамках его

65

теории общества¹⁷. Каждая из подсистем общества дифференцируется внутри тотальной социальной системы в соответствии со своей функцией, выполнение которой необходимо для сохранения и воспроизводства общества.

Так, в соответствии с потребностью общества в утверждении стабильности институционализированной культуры — основы структуры системы — вычленяется «попечительная система». Попечительная подсистема общества, в отличие от трех других, и выступает зоной взаимопроникновения культурной и социальной системы, именно в ней формируется генерализованная ценностно-нормативная система, в соответствии с которой выстраиваются ценностно-нормативные блоки экономической, политической и социетальной подсистем общества.

Функционирование социоэкономической подсистемы подчинено необходимости решения проблемы адаптации общества к его «среде». Выполнение экономикой функции адаптации предполагает разработку различных способов взаимодействия со средой, а также «ресурсов среды» в интересах системы.

Две другие функциональные потребности общества — достижение цели и интеграция — удовлетворяются за счет деятельности со-циополитической и социетальной подсистем. Политическая подсистема разрабатывает способы артикуляции и постановки единого для всего общества комплекса целей, мобилизует «целенаправленное поведение» других подсистем. Социетальная подсистема ответственна за установление и постоянное поддержание взаимосвязи всех подсистем общества, их вклада в эффективное функционирование общества как единого целого (TS, p. 40).

В контексте сказанного становится очевидным, что Парсонс использует понятия «роль», «коллектив», «социальная система» и «подсистема» в качестве аналитических единиц, предназначенных для двух различных уровней анализа. Так, роль и социальная система — это микроуровневое изучение структуры общества. На этом уровне анализ нацелен на установление содержания и формы взаимодействия двух акторов.

Макроуровневый анализ предполагает использование единиц более высокого порядка — «коллектив» и «подсистема». Коллектив — единица действия общества, включающая плюральность ак-

¹⁷Подробное изложение структурно-функциональной теории общества и ее смыслообразующих концепций см.: Parsons, Platt 1973, p. 1-90.

66

торов в качестве участвующих членов социальной системы. В отличие от монофункциональной подсистемы, коллектив выполняет множество функций. Применительно к статусно-ролевым отношениям в подсистемах Парсонс использует понятия «субколлектив» (TS, P.18; AU, p. 42).

Возвращаясь к обсуждению структурно-функциональной концепции институционализации, отметим ее центральные звенья. Концепция институционализации позволяет проследить динамику процесса возникновения и установления социальной системы на микро- и макроуровнях. Кроме того, она нацелена также на вычленение структуры социальной системы позволяет проанализировать последовательность появления ее составных элементов. Здесь очень важно иметь в виду тот факт, что схема процесса институционализации элементарной социальной системы и общества одна и та же — стабилизация,

генерализация, интеграция. Согласно Пар-сонсу, на каждом из этапов процесса институционализации выкристаллизовываются структурные компоненты социальной системы. Так, о появлении социокультурной системы можно говорить, когда имеются стабильные ролевые ожидания и санкции, генерализированные в единый ценностно-нормативный комплекс и интегрированные статусно-ролевые отношения.

Динамика процесса институционализации общественной системы выглядит следующим образом. На этапе стабилизации формируется попечительная система — генерализированная ценностно-нормативная система, нормативные стандарты «схем действия» и ролевых ожиданий (институты), система стратифицированных статусно-ролевых отношений (коллектив). На этапе генерализации происходит вычленение экономической и политической подсистем общества, спецификация их собственных ценностно-нормативных комплексов, структуры институтов и стратификации. Социетальная подсистема возникает на стадии интеграции трех подсистем в единое, непротиворечивое целое — общество.

Механизмами интеграции Парсонс называет социализацию и институционализацию. И этот последний пункт требует дополнительного разъяснения. Функциональный аспект концепции институционализации — это рассмотрение способов организации отношений между структурными единицами социальных систем общества. Именно в таком ракурсе анализа Парсонс и говорит об институционализации как механизме интеграции. Содержательно речь идет о формировании и установлении институтов и их структуры. Отме-

67

тим, что парсонсовская трактовка институтов и их функций сложилась в результате объединения и новой интерпретации институциональных теорий неоклассической экономики и социальной антропологии (ES, p. 102)18.

Парсонс придерживался той позиции, что отношения между структурными компонентами подсистем общества устанавливаются и регулируются институтами. Каждая из подсистем располагает собственной номенклатурой институтов, а их структурное вычленение производится по типологической схеме, задаваемой попечительной подсистемой общества. Именно в ней закрепляются наиболее генерализированные нормативные стандарты, устанавливаемые как результат стабилизации и генерализации взаимопроникновения социальной и культурной систем.

Согласно Парсонсу, «институты — это способы интеграции ценностных образцов общей культуры социальной системы в конкретных действиях ее единиц, взаимодействие которых таким образом достигается через определение ролевых ожиданий и организацию мотивации» (ES, p. 102). В институтах содержатся предельно общие определения условий баланса между выполнением ролей и санкциями. Они также определяют условия стабильности каждой из подсистем. Парсонс указывает, что описание и анализ институтов напрямую зависит от установления ценностных образцов общей культуры.

Социологическая специфика определения понятия «институт» заключается, по мысли Парсонса, в том, что институты следует анализировать как продукт взаимопроникновения культурной и социальной систем.

Кроме того, социологическая классификация институтов проводится в соответствии с критерием степени генерализации подсистемы. Парсонс подчеркивает, что в качестве главного аспекта рассмотрения социальной структуры должны выступать именно институты, поскольку «это нормативные модели, которые определяют, что в данном обществе считается должным, законным или ожидаемым образом действия и взаимодействия» (Парсонс 2000, с. 334). Парсонс предлагает три критерия, используя которые социальный ученый может выявить среди различного рода

18В монографии «Экономика и общество», написанной Парсонсом в соавторстве с американским экономистом и социологом Н. Смелзером, содержится подробное разъяснение сущности социологической реинтерпретации институциональной теории неоклассической экономики и антропологической версии теории институтов (см.: Parsons, Smelser 1973).

68

нормативных моделей, управляющих действием человека, те, что имеют институциональное значение. Во-первых, институты — это модели, основанные на принятом в данном обществе нравственном чувстве, пользующиеся «всеобщим признанием». Конформизм по отношению к ним есть производная не только целесообразности, но и чувства морального долга. Во-вторых, институциональные модели «неутопичны» — им следуют все члены общества. Такие модели содержат «всеобщую ценностную систему», относительно которой выстраиваются нормативные стандарты общества и индивида. И, в-третьих, это «обязательные модели, которые в полном смысле слова определяют действие». Благодаря институционализации этих моделей прекращается неупорядоченность действия, так как оно направляется и осуществляется в согласии с ними (Парсонс 2000, с. 334-335; ASnM, p.220)19.

Институты, по мысли Парсонса, являются «общими схемами действия» и «системой стандартизированных ролевых ожиданий». В структуре общества институты представляют собой базовый стабильный элемент социальной системы (Парсонс 2000, с. 406).

Структура самих институтов выявляется аналитически с помощью установления принципов их функциональной дифференциации. Каждая из подсистем общества располагает собственным набором институтов, и все они в совокупности образуют институциональную структуру общества. Однако типология институтов в каждой из подсистем выстраивается в соответствии со схемой их функциональной дифференциации, закрепленной в рамках попечительной подсистемы. Парсонс подчеркивает необходимость методологического различения общей аналитической типологии институтов и их структурных схем в

подсистемах.

Общую аналитическую типологию институтов Парсонс выстраивает следующим образом. Системой соотнесения для классификации институтов служат ролевые ожидания и санкции (реципро-кальное взаимодействие акторов), нормативные ценностные стандарты (ориентиры селекции смыслов) и моральные стандарты (образцы ценностной ориентации). Дифференциация институтов производится путем закрепления дифференцированных культурных образцов в фиксированных статусно-ролевых отношениях. Дифференциация культурных образцов, выступающая, таким образом,

19) Подробное рассмотрение понятия «институт» содержится в работе Парсонса «Актор, ситуация и нормативный образец», написанной в 1936 г. Данная работа была впервые опубликована в качестве монографии только в 1939 г.

69

точкой отсчета, выстраивается в соответствии с тремя модусами мотивационной ориентации действия: когнитивным, катектическим и оценочным. В культуре они представлены тремя системами — «экспрессивных символов», «верований и идей» и «ценностными ориентациями». Три модуса ориентации действия обретают свое содержательное воплощение в каждом из трех культурных образцов. Отличие образцов друг от друга заключается в превалировании одного из трех модусов (SS, p. 46-52).

Взаимопроникновение социальной и культурной систем оформляется в три типа социокультурных институтов — «институты взаимоотношений» «регулятивные институты» и «культурные институты». Функционально каждый из типов выделяется в соответствии с тем, каким образом в нем достигается соединение социальной и культурной систем. В этой связи необходимо помнить, что институты есть продукт интеграции ценностно-нормативной системы и статусно-ролевых ожиданий (SS, p. 52-53).

Итак, институты взаимоотношений задают фундаментальную парадигму социальной интеракции. Они составляют структурное ядро системы, поскольку представляют реципрокальные ориентации акторов — ролевые ожидания и санкции, сцепляющие акторов в систему. Регулятивные институты содержат нормативные определения ценностных стандартов, в соответствии с которыми устанавливается направление социально приемлемой деятельности по достижению частных целей. Кроме того, они содержат и определения пределов возможной селекции средств для достижений целей. И, наконец, культурные институты обеспечивают интеграцию двух первых, так как определяют моральные стандарты, легитимируют ролевые ожидания и нормы (SS, p. 52-53, 137-141, 142-148).

Согласно парсонсовской теории общества, институты — главный центр интеграции социальной подсистемы. Они специализируются функционально в дифференцированных подсистемах общества — экономической, политической и социетальной. Такая специализация институтов обусловлена тем, что каждая из подсистем общества настроена на разрешение четырех функциональных потребностей — адаптация, достижение цели, утверждение образца и интеграция. В структурном измерении общество предстает как состоящее из ролей, норм, ценностей и коллективов, и все эти единицы специфицируются в подсистемах. Функционально общество следует анализировать, согласно Парсонсу, с точки зрения институциональной структуры.

70

Итак, анализ концепции институционализации в контексте трех теорий, созданных Парсонсом, позволяет выявить логическую и теоретико-методологическую связь между ними. Концепция институционализации в логике парсонсовских построений вскрывает, во-первых, динамику развития социетальной системы, а во-вторых, дает возможность выявить и проанализировать структурные компоненты системы. Институты рассматриваются Парсонсом как продуктивный результат процесса институционализации. И это положение представляется нам принципиально важным методологическим вкладом в теоретическую социологию, проторившим путь становления собственно социологической теории институционализации.

В нашем дальнейшем рассмотрении концепций институционализации, разработанных в рамках теоретической социологии, основное внимание будет сосредоточено на тех из них, которые были применены к исследованию социальных функций и роли религии в обществе. К таковым наряду с концепцией Парсонса относятся схемы процесса институционализации, разработанные в контексте макроуровневых теорий общества Т. Лукмана и П. Бергера, а также Н. Лумана. Концепции, обнаруживаемые в теориях данных авторов, представляют собой переработку и дальнейшее теоретическое расширение парсонсовской трактовки структуры и функций процесса институционализации. Однако анализ становления концепции институционализации в теоретической социологии в целом и в теориях общества указанных выше авторов в частности будет неполным без учета теоретических конструктов, предложенных Р. Дарендорфом, П. Блау.

Рассмотрение концепций институционализации, выдвинутых в теории социального развития Дарендорфа и в теории социального обмена Блау, обусловлено тем фактом, что обе эти концепции обнаруживают попытку аппликации парсонсовских идей, изолированных из контекста структурно-функционального подхода.

Анализ того, каким образом парсонсовская концепция институционализации была переработана в теориях нефункционалистской направленности, позволяет выявить направление ее дальнейшего развития.

Примечательно, что концепция институционализации Парсонса внедрялась в 50-60-е годы XX в. в макроуровневый анализ общества усилиями самых яростных его критиков. И этим, на наш взгляд, отчасти объясняется парадоксальное свя-

звание концепций институтов и институционализации в рамках американской социологии того периода прежде всего с теориями Г. Хоманса и П. Блау, а в немецкой социологии — с именами А. Гелена, Х. Шельского, Р. Дарендорфа.

Весьма характерна в данном контексте концепция «институционализации конфликта», разработанная Дарендорфом в рамках его теории социальных изменений. Дарендорф предпринял попытку синтезировать теорию классового конфликта К. Маркса и парсонсовскую концепцию институционализации. Теория общества, созданная Блау, представляла собой синтез парсонсовского структурно-функционального подхода, теории социального обмена Хоманса, а также центральных идей теорий развития в версиях Козера и Дарендорфа.

Многочисленные статьи Дарендорфа, нацеленные на критику «социальной системы» Парсонса в качестве утопичной модели общества, вместе с тем содержат и фиксацию бесспорных методологических преимуществ этой модели. И в данном контексте важен тот факт, что сходному типу критики Дарендорф подвергает и работы К. Маркса.

Особенно показательна статья «Отказ от утопии: в направлении переориентации социологического анализа»²⁰, написанная в 1958 г. с целью демонстрации методологических оснований «нового подхода к теории социального конфликта» (Дарендорф 2002, с. 331-359). Необходимо отметить, что в данной статье уже достаточно четко очерчена методологическая установка Дарендорфа на объединение теоретической модели общества Парсонса и теории классового конфликта Маркса. Подобное соединение виделось Дарендорфу возможным в системе соотнесения «конфликтной модели общества», центральными понятиями которой выступают «социальный конфликт», «принуждение» и «социальное изменение» (Дарендорф, с. 357). Согласно мысли Дарендорфа, для объяснения социальных проблем в равной степени необходимы «как равновесная модель общества, так и конфликтная».

Главным объектом критики Дарендорфа в созданной Парсонсом равновесной модели общества становится понятие «институции»

²⁰См.: Darendorf R. Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis // American Journal of Sociology. 64. September 1958. — В нашем анализе мы использовали перевод этой статьи, включенный в сборник эссе Дарендорфа по теоретической социологии, опубликованный под общим названием «Тропы из утопии. Работы по истории и теории социологии». М., 2002.

72

онализированного ценностного консенсуса». Он отнюдь не отвергает само понятие «ценностно-нормативный комплекс», но считает методологически непродуктивным постулирование «всеобщего консенсуса, имплицитно подразумевающего отсутствие структурно порожденных конфликтов» (Дарендорф 2002, с. 333).

Заимствуя у Маркса теорию классового конфликта как источника социального изменения, Дарендорф считает необходимым расширить ее за счет введения понятия «структурно порождаемые отношения противоречия». Содержательно это понятие раскрывается им через переработку парсонсовской модели социальной структуры.

В своей статье «функции социальных конфликтов» Дарендорф прямо говорит о том, что в отличие от Маркса он не полагает возможным рассмотрение конфликта только в рамках схемы «производительные силы и производственные отношения». Развитие общества, согласно Дарендорфу, является результатом конфликта различных компонентов социальной структуры. Он утверждает, что конфликт — это «структурно порожденные отношения противоречия между нормами и ожиданиями, институтами и группами» (Дарендорф 2002, с. 371).

Таким образом, в теории социальных изменений Дарендорфа развитие общества стимулируется в первую очередь конфликтом структурных компонентов социальной системы. Под структурными компонентами понимаются роли и соответствующие им противоречивые ожидания, несовместимые друг с другом нормы, региональные и конфессиональные отличия, система социального неравенства, господствующие и подавляемые группы (Дарендорф 2002, с. 371-372). В этой связи и ставится центральный для его теории вопрос, каким образом конфликт может быть определен в качестве источника «социального движения» (Дарендорф 2002, с. 373). Для решения этой проблемы и была создана концепция «институционализации конфликта», сформулированная им в работе «Класс и классовый конфликт в индустриальном обществе» (1959).

Отметим, что указанная выше монография, как, впрочем, и сама теория социальных изменений, имела своей целью разработку теоретико-методологического подхода к изучению социальных изменений в индустриальных и постиндустриальных обществах. В силу этого центральным понятием выдвинутой Дарендорфом теории становится «классовый конфликт». Однако анализ этой работы показывает, что Дарендорф стремился к формулировке универсаль-

73

ной теории конфликта, применение которой не ограничивалось бы историческими рамками индустриальных обществ. Он прямо указывает, что для этого необходимо создание теории, связывающей понятия «интеграция» и «принуждение».

Логическим основанием построения такого рода теории выступала в логике социологического

моделирования Дарендорфа концепция «институционализация конфликта», направленная «на объяснение того, каким образом формирование конфликтных групп обусловлено социальной структурой» (Dahrendorf 1959, p. 164). И здесь необходимо учитывать тот факт, что Дарендорф в своей формулировке понятия «общество» исходил из постулирования онтологического характера конфликта, заложенного изначально в природе человека. Общество трактуется им как «социальная система», структура которой выстраивается через фиксацию различных типов конфликтных отношений власти в политической, экономической, религиозной и прочих сферах жизнедеятельности (Dahrendorf 1959, p. 237). Центральная идея Дарендорфа обретает свое выражение в тезисе о характерном для всех типов обществ выстраивании социальной структуры через закрепление стратификации и отношений власти (Dahrendorf 1959, p. 70).

Дарендорф считал, что при построении теории социальных изменений необходимо проводить методологическое разграничение понятий «социальная стратификация» и «классовая структура». Социальная стратификация определяется им в качестве обязательного структурного компонента любого типа общества. Ее критерием, согласно Дарендорфу, является «неравное распределение вознаграждений». Кроме того, социальная стратификация предполагает формирование и закрепление определенных ролей. Она основана на различии профессиональных занятий, в силу чего не является «ни целым, ни частью классовой стратификации» (Dahrendorf 1959, p. 70-71).

Дарендорфу представлялось неприемлемым определение классовой структуры, закрепившееся в марксистской традиции. Он считал, что понятие «класс» не может быть категорией социальной стратификации и должно быть заменено понятием «императивно координируемые ассоциации» (Dahrendorf 1959, p. 167). Дарендорф полагал, что понятие «класс» — как оно определялось в марксистской литературе, — подразумевало сведение содержания понятия «власть» к контролю над средствами производства. Согласно его теории, само формирование социальных классов опосредовано

74
образованием структуры власти в обществе. Структура власти — это «структурная детерминанта формирования классов и классовых конфликтов». Классовый конфликт, по мысли Дарендорфа, является лишь частным случаем социального изменения, провоцируемого неравновесным распределением диспозиций власти в институциональной структуре общества (Dahrendorf 1959, p. 136).

В теории Дарендорфа классы выступают элементом социальной структуры, детерминируемым властью и ее распределением. Он считает, что не существует прямого соответствия между классовой структурой и социальной стратификацией. Так, социальная стратификация увязывается Дарендорфом прежде всего с отношениями собственности и закреплением соответствующей социально-экономической иерархии, а классовая структура является производной от отношений власти и их институционализации в обществе (Dahrendorf 1959, p. 140).

Предложенная Дарендорфом концепция институционализации конфликта была нацелена на опровержение одной из фундаментальных идей теории классового конфликта Маркса — утверждения о том, что «капиталистическое общество не в состоянии разрешить классового конфликта, порождаемого его структурой». Согласно Дарендорфу, во всех типах обществ обнаруживается механизм разрешения любого вида конфликта, и этим механизмом является процесс институционализации (Dahrendorf 1959, p. 65).

Процесс институционализации толкуется Дарендорфом и как способ организации общества, и как механизм «рутинизации» новых социальных феноменов. Именно в процессе институционализации происходит закрепление социальной структуры общества. Институционализация предполагает упорядочивание конфликта интересов посредством формирования властных диспозиций в группах. Первичной формой институционализации является возникновение «политического гражданства» (Dahrendorf 1959, p. 64-65).

Институционализация конфликта — это, согласно Дарендорфу, способ существования общества.

Следовательно, конфликт рассматривается не в терминах «девиации», а в качестве императива социального движения.

Дарендорф подчеркивает, что в его теории единицей анализа выступает отнюдь не «социальная система как добровольная ассоциация людей, разделяющих определенные ценности, воплощенные в институтах» (Dahrendorf 1959, p. 167). Аналитической единицей теории социальных изменений становится «силовое принуждение,

75

делающее социальную организацию согласованной». В аспекте институционализации социальной структуры это означает необходимость в «спецификации релевантной единицы социальной организации по аналогии с концепцией социальной системы при анализе интеграции» (Dahrendorf 1959, p. 167). Иными словами, анализ условий интеграции предполагает рассмотрение социальной системы и ее ценностно-нормативного комплекса, в то время как изучение социального конфликта базируется на рассмотрении социальной организации принуждения. Таким образом, аналитической единицей в теории социальных изменений становятся конфликтные группы.

По мысли Дарендорфа, маркером институционализации социальной структуры является возникновение конфликтных групп через установление властных отношений в «императивно координируемых ассоциациях». Императивная координация, или власть, детерминирует все типы социальных отношений. Дарендорф считает, что все без исключения социальные ассоциации — государство, церковь, предприятие, политическую партию и т. д. — необходимо рассматривать в качестве «императивно координируемых ассоциаций». И здесь следует отметить, что в своем анализе структуры общества Дарендорф использует в

качестве синонимичных понятия «институт», «ассоциация», «организация». Отдельному осмыслению подвергается только вводимое им понятие «императивно координируемые ассоциации» — объединенные конфликтные группы, «координация которых осуществляется посредством организации агрегатов ролей через доминирование и подчинение» (Dahrendorf 1959, p. 170-171). Императивная координация означает, что интеграция групп в ассоциацию возможна только посредством принуждения.

Дарендорф указывает, что введенное им понятие «императивно координируемые ассоциации» имеет в первую очередь характер аналитической единицы, требующей уточнения в контексте конкретного эмпирического исследования. В методологическом плане их вычленение необходимо, поскольку «в социологическом изучении группового конфликта единицей анализа выступают специфические ассоциации и дихотомия позиций внутри них» (Dahrendorf 1959, p. 171).

В своем теоретизировании Дарендорф руководствуется аксиоматическим постулированием тезиса «власть — это универсальный элемент социальной структуры», т. е. самый общий и значимый тип

76

социальных отношений. Он подчеркивает, что ни источник и уровень доходов, ни акцентируемая Марксом собственность на средства производства не могут рассматриваться в качестве детерминант отношений конфликтных групп. Только власть, «легитимный авторитет», согласно Дарендорфу, определяет диспозиции конфликтных групп во всех типах социальных ассоциаций. И соответственно институционализация властных отношений внутри императивно координируемых ассоциаций и выступает основанием функциональной интеграции общества (Dahrendorf 1959, p. 169-172).

«Институционализация конфликта», таким образом, представляет собой организацию и закрепление отношений доминирование-подчинение. Установление таких отношений является необходимым компонентом возникновения императивно координируемых ассоциаций, в которых отношения власти получают ролевое закрепление. Общество видится Дарендорфу как образуемое большим количеством этих ассоциаций, где роли подчинения и доминирования распределяются в соответствии с видом власти (политической, экономической, религиозной, бюрократической и т.д.), детерминирующим отношения групп в ассоциациях. Те, кто доминируют в одном типе ассоциации, оказываются подчиненными в другом (Dahrendorf 1959, p. 170-172).

Необходимо указать на тот факт, что сам Дарендорф признавал абстрактность своей теоретической модели в аспекте критериев выделения конфликтных групп, подчеркивая важность ее соотнесения с конкретным историческим материалом. Он считал, что главный методологический элемент в этой теоретической модели — это указание на прямую связь между властными диспозициями и конфликтными интересами. Индивиды, группы, занимающие противоположные позиции, являются одновременно и представителями противостоящих интересов (Dahrendorf 1959, p. 174).

Итак, концепция институционализации в версии Дарендорфа нацелена на установление условий возникновения классового конфликта и способов его разрешения. Основополагающая идея его теории состоит в постулировании прямой зависимости социального развития от институционального закрепления властных отношений. Конфликт интересов «правлящих» и «подчиняющихся», будучи институционально закрепленным в императивно координируемых ассоциациях, и открывает возможность для активного развития скрытой тенденции к перераспределению власти в различных сферах жизнедеятельности общества. Таким образом, институцио-

77

нализация конфликтных интересов выступает функцией социального изменения. Дарендорф не рассматривает отдельно динамику институционализации, поскольку полагает ее процессом циклическим, непрерывно возобновляющимся.

Концепция «институционализации конфликта» имеет, тем не менее, ряд методологических сходжений с парсонсовской трактовкой процесса институционализации. Так, Дарендорф исходит из того, что закрепление социальной структуры предполагает «императивное» закрепление ролей и связанных с ними ролевых ожиданий. В качестве результата институционализации он выводит установление различных институтов (Dahrendorf 1959, p. 177-178).

Достоин внимания и тот факт, что Дарендорф напрямую заимствует определение института у Малиновского, подчеркивая при этом тождественность понятий «институт» и «ассоциация». Институт в концепции Дарендорфа — это «группа, характеризующаяся хартией, личным составом, определенными нормами, материальным инструментарием, регулярной деятельностью и объективной функцией» (Dahrendorf 1959, p. 184-185). И здесь, на наш взгляд, уже совершенно отчетливо проглядывает апелляция теории Дарендорфа к функционалистскому подходу и принятому в нем понятийно-терминологическому аппарату.

Дарендорф признает, что для формирования «группы интересов» необходима «система ценностей», которая в его терминологии обозначается понятием «манифестируемые интересы» конфликтных групп. «Латентные интересы» (нормы) — это, согласно Дарендорфу, те типы ролевого поведения, которые предписаны индивиду (Dahrendorf 1959, p. 178).

В контексте нашего исследования концепция Дарендорфа представляет интерес только в аспекте того, каким образом она дополняет парсонсовскую концепцию институционализации. И в этой связи следует подчеркнуть, что Дарендорф разъясняет сущность процесса институционализации при учете лишь одного

фактора—социального конфликта. В его теории социальный конфликт через посредство институционализации становится функцией социального развития.

Дарендорф оставляет без внимания историческое измерение институционализации, никак не исследует ее процессуальный аспект. В силу этого его концепция сводится по сути дела к рассмотрению того, каким образом происходит закрепление конфликта интересов в диспозициях власти. Стремление Дарендорфа уйти от парсон-

78

совской терминологии приводит к тому, что активно используемые им понятия «ценности», «социальная система», «институты», «социальная структура» остаются неэксплицированными.

Сходство концепций институционализации, предложенной Дарендорфом, с парсонсовским прототипом неоднократно отмечалось в социологической литературе, посвященной сравнительному анализу теорий социального изменения и структурно-функционального подхода. Более того, некоторые исследователи считают, что по своей сути концепция Дарендорфа представляет собой аналог парсонсовской функционалистской версии институционализации, изложенный в терминах марксистской теории классового конфликта (Weingart 1969, Bernard 1983, Turner 1991).

В перспективе дальнейшей разработки концепции институционализации в теоретической социологии принципиальной оказалась сама постановка проблемы — каким образом институционализация открывает возможность развития потенциала социального конфликта. Кроме того, благодаря Дарендорфу в социологический дискурс вошло осмысление институционализации в качестве диалектического процесса, стимулирующего как тенденцию к закреплению определенного типа социальных отношений и структур, так и тенденцию к их реинтерпретации.

В 60-е годы XX в. в американской теоретической социологии развернулась напряженная дискуссия о соотношении макро- и микроуровневых теорий общества, имевшая своим следствием вывод о необходимости преодоления господства парсонсовской парадигмы социологического анализа и выхода за пределы структурно-функционального подхода (Gouldner 1971, Turner 1991). Теории, сформулированные в этот период — к ним относятся в первую очередь созданные И. Гофманом, Г. Гарфинкелем, Г. Хомансом, П. Блау, — получили обозначение «micro versus macro» (Turner 1991). Здесь важно то обстоятельство, что в этих теориях также присутствовало осмысление понятий «институт» и «институционализация». В контексте нашего исследования наибольший интерес представляет концепция институционализации, выдвинутая Блау. Концепция институционализации изложена Блау в его монографии «Обмен и власть в социальной жизни» (1964), нацеленной на создание «макросоциологической теории социальной структуры» (Blau 1987, p. 2). Блау исходил из методологического тезиса о возможности непосредственного перехода с уровня теории обмена в малых группах к анализу форм непрямого обмена в слож-

79

ных социальных структурах. Исходный комплекс идей и понятий, переработанных в рамках теории Блау, был заимствован им из теории социального обмена Хоманса, концепции институционализации Парсонса, теорий социальных изменений Козера и Дарендорфа.

Необходимо отметить, что и Хоманс, и Блау в своих версиях теории социального обмена использовали понятия «реципрокальности» М. Мосса, антропологические концепции реципрокального непрямого обмена К. Леви-Строса, Б. Малиновского. Ключевое отличие методологической позиции Хоманса состояло в том, что, по его мнению, социологическая теория общества могла быть выстроена только при условии анализа непосредственного взаимодействия акторов, осмысляемого им в терминах «прямого обмена». Он категорически отвергал концепцию непрямого реципрокального обмена Леви-Строса (взаимодействие групп в форме непрямого реципрокального обмена способствует символическому воспроизведению и интеграции разнообразия социальных институтов). Согласно Хомансу, социальное взаимодействие возможно только в форме прямого обмена акторов в ситуации соприсутствия, а социальные структуры производятся и закрепляются поведением индивидов (Homans, Schneider 1955, p. 15).

Теоретико-методологический подход Хоманса базировался на утверждении, что эмпирические исследования служат цели создания микроуровневых теорий общества, в то время как макроуровневое изучение социальной реальности должно базироваться исключительно на дедуктивно выведенных аксиоматических положениях (Homans 1967, p. 73).

Апелляция к работам Малиновского и Леви-Строса имела сугубо критическую направленность. Принимая в целом разработанную антропологами концепцию реципрокального характера социального взаимодействия, Хоманс отвергает понятия «генерализованный обмен» и «символический не прямой обмен». Неприятие этих понятий связано с тем, что в своем моделировании теории общества он стремился уйти от рассмотрения «структур и функций», пытаясь перевести дискурс в плоскость изучения «психологической природы» социального взаимодействия.

В отличие от Хоманса, Блау не отказывался от суммы понятий, введенных в рамках структурного функционализма, подчеркивая самое возможное изучение макроструктур по аналогии с формами прямого обмена. Развертывание методологического конструи-

80

вания теории общества у Блау весьма сходно с парсонсовским — базовым объектом анализа становится модель элементарного обмена и ее система соотношения, далее через концепцию институционализации

осуществляется переход к рассмотрению структуры непрямого обмена в сложных социальных системах (Blau 1964).

Вслед за Хомансом Блау выстраивает модель элементарного обмена по аналогии с «экономической моделью обмена», в соответствии с которой акторам приписывается «рациональное» учтенное степеней вознаграждения, обретаемых в процессе обмена. Однако в противовес Хомансу, подчеркивавшему психологическую подоплеку обмена, Блау стремился выявить социальные механизмы закрепления и воспроизведения форм взаимодействия. В качестве первичной и основополагающей причины (механизма) стабилизации взаимодействия Блау полагал «потребность в реципроке ради приобретаемых через него вознаграждений» (Blau 1964, p. 88). По мере стабилизации обмена устанавливается обобщенная «всепронизывающая норма реципрокальности», регулирующая социальное взаимодействие. Блау считал, что постепенно, по мере закрепления форм реципрокального прямого обмена у акторов формируются «ролевые ожидания» относительно вознаграждений, обретаемых через обмен (Blau 1964, p. 156-157). В отличие от Хоманса Блау утверждал, что ожидания акторов являются нормативно регулируемыми («нормы справедливого обмена»), а нарушение этих норм с неизбежностью приводит к конфликту.

Модель элементарного обмена, разработанная Блау, по сути воспроизводит парсонсовскую схему теоретического построения «элементарной социальной системы». Как и Парсонс, Блау задается вопросом, каким образом устанавливаются социальные отношения, пытаясь определить стадии этого процесса в терминах теории обмена. Он выделял четыре стадии закрепления отношений внутри организованных коллективов — привлечение, конкуренция, дифференциация и интеграция. Первые две описывают процесс возникновения коллективов и установления ролевых отношений между членами таковых. Третья стадия маркирует выкристаллизовывание властных отношений в группах и соответствующую дифференциацию членов (Blau 1964, 118-119). И здесь Блау воспроизводит идею, обнаруживаемую в теориях социального изменения, согласно которой дифференциация власти порождает две противоположные тенденции: первая — это «склонность к интеграции», а вторая — «склонность к оппозиции и конфликту» (Blau 1964, 208-211).

Чет-

81

вертая стадия, таким образом, заключается в интеграции группы на новых основаниях.

От рассмотрения модели элементарного взаимодействия -- прямого обмена—Блау переходит к анализу обмена на макроуровне. И переход этот осуществляется через концепцию институционализации, которая должна была, по мысли Блау, выявить «эмерджентные силы», стимулирующие развитие сложных форм непрямого обмена.

Необходимо отметить, что в поздний период своей научной деятельности, в 80-е годы XX в., Блау отказался от предложенного им ранее теоретико-методологического подхода к изучению макроструктур общества по аналогии с моделью элементарного обмена. Однако это никоим образом не затронуло постулируемую им методологическую необходимость использования концепции институционализации применительно к анализу общественных социальных процессов. Блау ввел ряд методологических тезисов о специфике формирования макроструктур общества (Blau 1987).

Стремясь преодолеть «редукционализм» хомансовского подхода, Блау в своем теоретизировании значительно сближается со структурным направлением в теоретической социологии. Так, он исходит из того, что эмпирическое изучение общества должно базироваться на учете эмерджентных свойств социальной структуры. Само общество трактуется им как социальная структура, «тождественная эмерджентным свойствам комплекса составляющих ее элементов, т. е. свойствам, не характеризующим отдельные элементы этого комплекса» (Блау 1994, с. 17-24). Блау подчеркивал, что социальные общности не могут быть изучены на основании анализа элементарных свойств социального взаимодействия, т. е. с точки зрения психологических понятий и принципов, управляющих поведением индивидов. В силу этого вслед за сторонниками структуралистского подхода Блау полагал необходимым выделение эмерджентных свойств сложных структур.

Согласно Блау, возникновение и функционирование общества/крупных общностей опосредовано каким-либо из четырех видов эмерджентных свойств. Первое из них — это «численность элементов социальной совокупности». Применительно к малой группе следует говорить о численности ее членов. Однако численность группы не является эмерджентным свойством социальной структуры. Таковым следует считать, согласно Блау, совокупность компонентов, составляющих структуру (Блау 1994, с. 20-21). 82 Вторым видом эмерджентных свойств структуры он называет «социальные отношения между людьми, представляющие собой прямые связи между элементами структуры социальной группы». В макросоциологических исследованиях общества социальные отношения выражаются категорией «социальное положение», выстраивающей структурные компоненты в определенных иерархии. Третьим видом эмерджентных свойств, по мысли Блау, является «состав социальной совокупности», выражающийся в различиях ее компонентов. Основанием дифференциации компонентов выступают: обладание каким-либо ресурсом (богатством, доходом, властью, образованием), неравномерность его распределения, провоцирующая социальное неравенство в различных формах.

И, наконец, четвертый вид — это «композиционные характеристики» социальной структуры (Блау 1994, с. 22-23).

Дополнительно подчеркнем, что посредствующим звеном между микро- и макроанализом выступает,

согласно Блау, концепция институционализации. Он рассматривал общество как сеть сложных структур, находящихся в состоянии непрямого обмена друг с другом. Специфика обмена между структурами заключается в нарастании «контингентности» реципрока. В силу этого «межличностное привлечение» — посредник обмена в элементарном взаимодействии заменяется своим «функциональным эквивалентом» в макроструктурах. Этим эквивалентом здесь выступают общие «связующие ценности», опосредующие обмен между макроструктурами. Связующие ценности становятся гарантиями соблюдения главных принципов обмена на макроуровне. Согласно Блау, в условиях непрямого обмена «ожидаемые вознаграждения» приобретают контингентный характер, что стимулирует формирование общих ценностей как связующего звена обмена. Данный тезис по сути дела повторяет идею Парсонса об эмерджентных свойствах социальной системы — интеграция индивидов по отношению к общей системе ценностей. И в этом пункте осуществляется смычка теории Блау со структурно-функциональным подходом Парсонса — институционализация «связующих ценностей» рассматривается Блау в качестве условия развития сложного непрямого обмена (Blau 1964, p. 255-264).

Общие связующие ценности — это «звено социальных транзакций», так как они создают общие стандарты продуцирования сложных цепочек непрямого обмена между компонентами социальной структуры. Блау подчеркивает, что они имеют тотальный харак-

83

тер, поскольку интериоризируются индивидами в ходе социализации. Законодательная кодификация «связующих ценностей» и принуждение, осуществляемое властными группами в направлении их поддержания, и приводят к тому, что таковые опосредуют обмен между компонентами социальной структуры. Кроме того, в аналитической схеме, созданной Блау, именно общие ценности и задают стандарты «ожидаемых вознаграждений», «реципрокальности» и «справедливого обмена» (Blau 1964, p. 255-260).

Институционализация представляет собой, согласно Блау, процессы стабилизации и регулирования сложных систем обмена, или социальной структуры. Динамика этих процессов разворачивается в соответствии с тремя стадиями институционализации. Первая стадия — это «стабилизация» отношений непрямого обмена между различными коллективами в целях обретения вознаграждения. Вторая стадия — «формализация» отношений обмена в эксплицированных нормах. Условиями формализации выступает интернализация «общих ценностей» в процессе социализации и включение этих ценностей в основания обмена, т. е. установление его нормативных стандартов. Третья стадия — это установление общих нормативных образцов непрямого обмена, институтов (Blau 1964, p. 273-278).

Институты, утверждает Блау, — это «относительно стабильные и общие нормы», которые являются исторически закрепленными, передаваемыми из поколения в поколение образцами регулирования отношений непрямого обмена. Таким образом, институционализация предстает как процесс, в ходе которого осуществляется формализация норм и установление институциональных образцов взаимодействия, гарантирующих индивидуальным акторам «вознаграждение». На третьей стадии институционализации осуществляется фиксация преобладающей в данный исторический период системы ценностей, выражающаяся в закреплении трех типов институтов. Процесс стабилизации и интеграции институтов сопровождается, согласно Блау, оформлением «контринституционального компонента» (Blau 1964, p. 274). Подобно тому, как в теоретической модели социальной системы типология институтов выстраивается Парсонсом в соответствии с видами «оценочных установок», Блау классифицирует институты по трем типам ценностей, воплощающихся в них. Кроме того, Блау считает, что консенсус относительно социальных ценностей выступает главным условием выхода социального взаимодействия за рамки прямых социальных контактов, а также является основой

расширения социальных структур за пределы человеческой жизни. Социальные отношения, согласно Блау, формируются в контексте ценностного консенсуса, выражающегося в оформлении четырех типов ценностей. К этим типам ценностей относятся ценности партикулярные, универсальные, «легитимный авторитет» и «оппозиционные». Данные типы выделяются по тем функциям, которые ценности выполняют в формировании общественных структур (Blau 1964, p. 263-264).

Партикулярные ценности выполняют функцию интеграции организованных коллективов. Они выступают основанием солидарности коллективов и их дифференциации относительно друг друга. Этот тип ценностей воплощается в интегративных институтах, которые закрепляют солидарность внутри коллективов и воспроизводят их отличительные характеристики. Универсальные ценности — это стереотипы, устанавливающие сравнительную ценность объектов обмена, позволяя тем самым определить ценность индивидуального вклада. Второму типу ценностей в схеме Блау соответствуют «дистрибутивные» институты, которые сохраняют социальные условия воспроизведения социальных сил, вкладов и вознаграждений. Третий тип ценностей — «легитимный авторитет» — предстает в «организационных» институтах. Функцией легитимного авторитета является обоснование распределения властных диспозиций в группах, они служат основанием социального контроля. Организационные институты, таким образом, опосредуют воспроизводство власти, координируют коллективные усилия (Blau 1964, p. 278-279).

Введение четвертого типа ценностей в схему институционализации социальной структуры обусловлено стремлением Блау теоретически обосновать идею социального конфликта как источника социального развития. И здесь Блау внедряет в свое моделирование элементы теории социальных изменений. Вслед за

Козе-ром и Дарендорфом он утверждает, что институциональная фиксация социальной структуры всегда вскрывает «контринституциональный компонент» — оппозиционные ценности. Оппозиционные ценности — это «базовые ценности и идеалы, которые не были реализованы и не обрели своего воплощения в эксплицитных институциональных формах, в силу чего и становятся силой социального изменения» (Blau 1964, p. 279).

Функция оппозиционных ценностей заключается в стимулировании контринституциональной тенденции развития общества. Согласно Блау, те социальные группы, которые интернализировали

85

ценности, не получившие воплощения в институтах, оказываются тем самым в оппозиции к господствующим нормам. Однако вместе с тем в самих оппозиционных ценностях всегда выявляются содержательные элементы превалирующей культуры, а значит, как считал Блау, даже в случае их последующего оформления в институтах, они изначально несут в себе «потенциал собственного разрушения» (Blau 1964, p. 279-280).

Вышеизложенный анализ концепций институционализации, присутствующих в теориях Дарендорфа и Блау, позволяет сделать следующие выводы. Несмотря на массивную критику в адрес Парсонса, его концепция институционализации всемерно учитывалась даже в теориях, изначально конструировавшихся в русле жесткого противостояния структурно-функциональному подходу. Парсонсовская концепция институционализации выступала, по сути дела, прототипом последующего социологического моделирования институционализации. Смысловым ядром теории социальных изменений Дарендорфа и теории социального обмена Блау являлась концепция институционализации социальной структуры. Анализ того, каким образом конструируется эта концепция в обеих теориях, показывает, что и Дарендорф, и Блау оперируют именно тем кругом понятий, который утвердился в парсонсовском прототипе, — «социальная структура», «ценности», «нормы», «институты», «социальная стратификация».

Необходимо также отметить, что по существу концепции институционализации Парсонса, Дарендорфа и Блау являются взаимодополняющими, поскольку в них соответственно акцентируются различные аспекты одного и того же процесса. По сравнению с парсонсовской концепцией Дарендорфа представляется несколько редуцированной. В ней не выявлены ни динамический, ни процессуальный аспекты институционализации. Ее детерминантой становится изучение условий, при которых конфликт, изначально заложенный в природе социальных отношений, становится функцией социальных изменений. Таким условием в теории Дарендорфа является институционализация отношений власти — конфликтной диспозиции доминирование-подчинение — в различных видах императивно координируемых ассоциаций. Введение такой важной переменной социальной структуры, как отношения легитимной власти, оказалось чрезвычайно продуктивным для дальнейшего развития концепции институционализации в теоретической социологии.

Однако сама по себе версия Дарендорфа не может быть напря-86

мую использована для изучения процесса институционализации социальных структур в различных типах общества. Этому препятствует ее крайняя схематичность, выражающаяся в выдвигании постулатов без их дальнейшего рассмотрения. Так, например, Дарендорф не задается вопросом о социальной природе императивно координируемых сообществ, их структуре и принципах организации.

К сказанному следует добавить, что применение концепции Дарендорфа ограничено структурными рамками индустриальных и постиндустриальных обществ. Утверждая исторический характер институционализации, он не предлагает каких-либо критериев для выделения историко-культурных составляющих этого процесса. Более того, в своем анализе институционализации как способа организации социальной структуры Дарендорф исходит из того, что нормативные отношения уже некоторым образом сложились. Иными словами, его концепция не позволяет проследить процесс установления и воспроизводства устойчивых социальных институтов, и в этом смысле она может рассматриваться лишь в качестве дополнения к парсонсовской концепции институционализации.

Концепция институционализации, предложенная Блау, изначально нацелена на анализ двух независимых переменных социальной структуры — ценностного консенсуса и отношений власти. Блау пытался объединить центральные положения концепций институционализации Парсонса и Дарендорфа. Логической предпосылкой, оправдывающей такую попытку, выступает, на наш взгляд, методологическое сходство построений Парсонса и Дарендорфа. Оба они моделируют свои теории общества, анализируя компоненты социальной структуры. Однако теория Парсонса направлена преимущественно на выявление условий социального порядка и его стабильности, а теория Дарендорфа — на обнаружение условий, чреватых социальным конфликтом и изменениями. И тот и другой концентрируют свое внимание главным образом на изучении социальной структуры и процесса ее институционализации. Таким образом, и условия стабильности, и условия развития изначально присутствуют в социальной структуре общества.

Разработанная Блау модель общества обнаруживает значительную степень сходства с парсонсовской моделью тотальной социальной системы. Организованные общности составляют в теории Блау макроструктуру общества, развитие которого стимулируется их реципрокальным взаимодействием по типу непрямого обмена. В

87

теории Парсонса подсистемы также находятся в состоянии обмена друг с другом, выполняя при этом различные функции, благодаря чему и сохраняется состояние равновесия системы. И в той и в другой теории концепция институционализации служит инструментом анализа процесса установления определенной социальной структуры. Отдельному изучению подвергается динамика институционализации социальной структуры, выделяются три последовательных стадии.

Анализ концепции Блау показывает, что она создавалась путем внедрения идеи социального развития в парсонсовский прототип. Созданная Блау типология ценностей и институтов, методологически выстроенная по аналогии с парсонсовской, содержит такой компонент, как «оппозиционные ценности». Именно этот компонент в теории Блау и ответствен за возникновение социального конфликта и формирование оппозиционных групп. В целом концепция Блау в своих основных положениях воспроизводит парсонсовскую.

Принципиально новым становится введение в анализ диалектической составляющей — институционализация рассматривается и в аспекте стабилизации, и в аспекте изменения. Следуя идеям Козера и Дарендорфа, Блау подчеркивает, что конфликт и оппозиция составляют регенерирующие силы социального изменения (Blau 1964, p. 302).

Концепция Блау представляет интерес именно потому, что в ней предпринимается попытка объединения двух базовых составляющих, почерпнутых им в теориях Парсонса и Дарендорфа. Однако сама по себе эта концепция оставляет неразрешенным и целый ряд вопросов — например, каким образом формируются общие ценности, связующие коллективы, и каково происхождение коитрценно-стей? Кроме того, как и в концепции Дарендорфа, в ней не учитывается темпоральная характеристика процесса институционализации.

§ 3. Радикальная социологизация концепции институционализации в теориях общества

Т. Лукмана и П. Бергера, Н. Лумана

Германская теоретическая социология второй половины XX в. внесла весьма значительный вклад в разработку именно тех теорий общества, непременным компонентом которых выступают концепции институционализации. В перспективе нашего анализа социологических теорий религии такие концепции исключительно важны и заслуживают самого серьезного внимания. И в этой связи следует рассматривать теории общества Т. Лукмана и П. Бергера, а также Н. Лумана, поскольку в них и было произведено осмысление роли и функций религии в процессе институционального закрепления социальной реальности.

Выбор данных концепций дополнительно обусловлен и тем, что в германской социологической традиции они представляют две противоположные по своей теоретико-методологической направленности тенденции и вызывают неослабевающий интерес научного сообщества. Теории общества, выдвинутые Луманом, Лукманом и Бергером, в равной степени претендуют на статус теоретико-методологических парадигм не только для социологии, но и для всей совокупности социогуманитарных наук. Кроме того, в своих изысканиях как Луман, так и Лукман и Бергер опирались на одни и те же теоретические источники — философское наследие Г.В.Ф.Гегеля, К.Маркса, Э.Гуссерля, философскую антропологию А. Гелена, структурно-функциональный анализ Т. Парсонса.

В контексте нашего исследования особенно важно то методологическое обстоятельство, что выдвинутые этими теоретиками модели изучения общества содержат в качестве обязательного компонента концепции религии и что эти концепции в теориях общества Лукмана и Бергера, Лумана напрямую соотносятся с интерпретациями содержания и направленности процесса институционализации.

В данном параграфе нами поставлена задача рассмотрения концепций институционализации, созданных Лукманом и Бергером, Луманом, в контексте выдвинутых ими теорий общества, что позволяет осуществить последовательный анализ их теоретико-методологических подходов к исследованию процесса институционализации.

Наряду с этим мы планировали определить методологический статус концепций институционализации в теориях указанных мыслителей и провести сопоставительный анализ этих концепций с соответствующими по тематике разработками Парсонса.

Решение этих задач должно иметь своим результатом выявление различий между рассматриваемыми концепциями институционализации и их новизны относительно парсонсовского прототипа. Кроме того, мы попытались оценить возможности применения этих концепций для исследования процесса институционализации традиционных религиозных идеологий.

89

В конце 60-х годов XX в. в Западной Европе и США особую популярность начали приобретать именно те теории, в которых на передний план выдвигалось рассмотрение роли индивида, intersubъективного взаимодействия, субъекта социальных отношений в процессе формирования общества (Коркюф 2002). Среди социологических построений такого рода наибольшую известность получила теория общества, выдвинутая совместно Т. Лукманом и П. Бергером.

В контексте нашего исследования принципиально важно, что эти авторы активно оперируют в своей теории понятиями «институт» и «институционализация». Теория общества Лукмана и Бергера интересна для нас и еще в двух отношениях. Во-первых, в ней представлена своеобразная компиляция именно тех концепций институтов, которые составляют единый мыслительный континуум германской социологической традиции.

А во-вторых, в этой теории предпринята попытка синтеза идей, возросших на почве германской социологии, и достижений американской теоретической социологии.

Вышедшая в 1966 г. в США (на английском языке) монография Лукмана и Бергера «Социальное конструирование реальности» (Berger, Luckmann 1966) немедленно привлекла к себе всеобщее внимание, и для того были веские причины. В ней обнаруживалась отчетливая тенденция соединения идей, сформулированных в рамках совершенно различных теоретико-методологических подходов, и были эксплицитно представлены концепции авторитетных немецких социологов, труды которых еще не обрели в то время значительной известности в США.

Необходимо отметить, что одной из специфических особенностей научного дискурса Лукмана и Бергера выступает стремление к отчетливому выявлению концептуальных источников разрабатываемого ими подхода. Так, во введении к монографическому изложению собственной теории общества они говорят о своей преемственности относительно философской антропологии в трактовках М. Шелера, Х. Плеснера и А. Гелена, ранних работ К. Маркса, феноменологической социологии А. Шюца, социологии знания К. Мангейма, социологических концепций Э. Дюркгейма и М. Вебера. Кроме того, свои центральные теоретические положения Лукман и Бергер оснастили тщательно выверенным ссылочным аппаратом. Теоретическая новизна предлагаемого подхода виделась авто-

рам в том, что они предложили рассматривать проблематику возникновения общества в диалектическом процессе конструирования объективно и субъективно релевантного знания именно в контексте социологии знания. А это в свою очередь открывало возможность нового «прочтения» тех концепций общества, которые в тот период подвергались значительной критике, поскольку разворачивались лишь в рамках теоретической социологии.

Анализ основополагающих тезисов теории, предложенной Лукманом и Бергером, и ее источников отчетливо демонстрирует тот факт, что эта теория опирается на концепцию идеологии К. Маркса, теорию институтов А. Гелена, феноменологию знания в трактовке А. Шюца, концепцию социальности Дж. Г. Мида и структурно-функциональную теорию общества Т. Парсонса. А синтез важнейших идей Э. Дюркгейма и М. Вебера, о чем Лукман и Бергер говорят как о собственной инновации, можно обнаружить уже в наиболее ранних работах Парсонса (Парсонс 2000, с. 154-258). Объединение теории действия, сформулированной Парсонсом, и концепции символического интеракционизма Дж. Г. Мида, которое они также считают своей научной заслугой, в неэксплицированном виде присутствует в теории институтов А. Гелена.

Подход, сформулированный Лукманом и Бергером, — и это необходимо подчеркнуть — отличается не столько теоретико-методологической новизной, сколько попыткой новой компоновки крупных достижений немецких и американских социологов, теории которых в силу различных причин не учитывались в качестве релевантных в социологическом дискурсе второй половины 60-х гг. XX в. И здесь мы имеем в виду в первую очередь осуществленное этими мыслителями объединение теоретической модели общества, созданной в рамках феноменологического подхода Шюца, и концепции институционализации Парсонса. Общество определяется Лукманом и Бергером как социальная реальность, конструируемая людьми в процессе их повседневного взаимодействия. Соответственно этому теория общества разворачивается создателями нового подхода через подробное рассмотрение социальной реальности — конструированного порядка объектов, или общего запаса знания, и через анализ субъективной стороны конструирования, предстоящей в процессе социализации. Экспликация понятий «институт» и «институционализация» увязывается Лукманом и Бергером с анализом объективной реальности общества.

91

Общество как объективная реальность, утверждают они, — это продукт опредмеченной человеческой деятельности, объективированной исторически и распределенной в процессе социализации. Общество в интерпретации этих авторов предстает в качестве совокупного запаса знания, конструируемого индивидами в процессе взаимодействия и закрепляемого социально в виде институтов — «объективированных, обладающих статусом фактичности типизации действий и деятелей» (Бергер и Лукман 1995, с. 92-101). Объективированная социальная реальность институциональна и имеет принудительную силу над индивидом. Такая интерпретация общества обусловлена тем, что Лукман и Бергер исходят в своих рассуждениях из антропологических предпосылок возникновения социального мира. Вслед за Геленом они подчеркивают изначальную открытость человека по отношению к миру. Отличие человека от окружающей природной и животной среды конструируется посредством специфического способа взаимодействия с миром (Бергер и Лукман 1995, с. 80-81).

Рассматривая антропологические основания социальной реальности, Лукман и Бергер практически дословно воспроизводят базовые положения «элементарной антропологии» А. Гелена. Так, геле-новский тезис «человек создает сам себя через целенаправленную деятельность» (Gehlen 1986, s. 11) лишь переформулирован ими и возведен в статус аксиомы: «создание человеком самого себя всегда и неизбежно предприятие социальное. Люди вместе создают социальную среду» (Бергер и Лукман 1995, с. 86). Таким образом, человек, будучи существом социальным, трансформирует свою биологическую открытость миру в относительную закрытость социальной реальности. Социальная закрытость обусловлена тем, что поведение человека становится управляемым и стабильным благодаря наличию социального порядка (Бергер и Лукман 1995, с. 88). И в этом пункте своих рассуждений Лукман и Бергер задаются вопросом: каким образом

возникает, поддерживается и воспроизводится социальный порядок, предстающий как объективная реальность в социальной повседневности индивида?

Социальный порядок (т. е. общество, создаваемое человеком) возникает, согласно Лукману и Бергеру, именно в процессе ин-ституционализации. В этой связи концепция институционализации должна выступать инструментом анализа происхождения социального порядка, форм его поддержания и воспроизведения. По существу Лукман и Бергер осуществляют тот же самый методологиче-

92

ский ход, который обнаруживается у Парсонса. Именно в «теории социальной системы» им впервые была дана социологическая интерпретация «гоббсовского вопроса» о природе социального порядка. В парсонсовской версии механизмы установления социального порядка выступают институционализация и интернализация. В теории общества Лукмана и Бергера данная трактовка также принимается в качестве исходной, а отличие от парсонсовской версии в этом пункте рассуждения состоит в объяснении предпосылок институционализации.

У Парсонса предпосылками институционализации выступают «двойная контингенция» взаимодействия и проблематичность селекции смысла ввиду его многообразия. А Лукман и Бергер рассматривают генезис институциональной реальности сквозь призму геленовской интерпретации «двойственной природы человека».

Институционализация, по Лукману и Бергеру, — динамический процесс возникновения, установления и передачи социального порядка. В этом процессе они вычленяют три последовательных этапа — типизацию, объективацию и легитимацию, руководствуясь в значительной степени теоретическими положениями К.Маркса и А. Гелена. Так, Лукман и Бергер утверждают, что необходимым антропологическим условием типизации (т. е. возникновения институтов) является хабиитуализация деятельности, высвобождающая энергию индивида для инноваций (Gehlen 1986, s. 19-21, 66). Процессы хабиитуализации, «опривычивания» действия предшествуют институционализации, задают ее социальные основания.

С типизации начинается первый этап институционализации, сопровождающийся возникновением первичного социального контроля, обусловленного существованием института. Институт, согласно Лукману и Бергеру, — это «взаимная типизация опривыченных действий деятелями разного рода» (Бергер и Лукман 1995, с. 92). Взаимные типизации деятельности и деятелей — институты — принимаются всеми членами социальной группы, они историчны и воплощают социальный контроль. Лукман и Бергер особо подчеркивают, что зачатки институционализации содержатся в каждой социальной ситуации, продолжающейся какое-либо время. Однако историчность социального порядка, т. е. его установление и закрепление во времени, является результатом следующего этапа институционализации — объективации.

Объективация—процесс, посредством которого экстернализи-рованные продукты человеческой деятельности приобретают ха-

93

актер объективности. Второй этап институционализации предполагает превращение институтов в объективную социальную реальность, называемую Лукманом и Бергером «социальным миром» (Бергер и Лукман 1995, с. 101-102).

Объективация типизации достигается благодаря «седиментации» и посредством общедоступной знаковой системы. В памяти поколения оседает интерсубъективное знание типизации (седиментация), закрепляющееся в лингвистической форме (общедоступной знаковой системе). Общедоступная знаковая система — и это в первую очередь язык — придает статус анонимности таковому опыту посредством его отделения от индивидуальных биографий. Знание, отделенное от индивидуальных биографий основателей институтов, становится общедоступным, объективно существующим (Бергер и Лукман 1995, с. 113).

Объективность институтов, согласно Лукману и Бергеру, порождается их воспроизведением в поколениях, их историчностью. Кроме того, она обретается институтами благодаря их статусу «анонимных фактичностей», воспринимаемых индивидом как социальный мир. Только на втором этапе институционализации и возникает «социальный мир вообще, в смысле всеобъемлющей и данной реальности, с которой индивид сталкивается наподобие реальности природного мира» (Бергер и Лукман 1995, с. 99). В этой связи Лукман и Бергер, следуя за К.Марксом, подчеркивают, что социальный мир, воспринимаемый индивидом в качестве объективно данного, не обретает, тем не менее, самостоятельного онтологического статуса, независимого от человеческой деятельности. Взаимосвязь между человеком и социальным миром имеет диалектический характер: производитель социального мира (человек) и продукт человеческой деятельности (общество) взаимодействуют.

Таким образом, Лукман и Бергер указывают на три базовые измерения социального мира. Социальный мир — это и социальная среда, созданная человеком, и объективированная им реальность социального порядка, и сам человек как социальный продукт. Первые два измерения социального мира создаются в процессах экстер-нализации и объективации, а третье — в процессе интернализации, посредством которой объективированный социальный мир переводится в индивидуальное сознание в ходе социализации (Бергер и Лукман 1995, с. 102).

Третий этап институционализации — легитимация социального порядка. Согласно Лукману и Бергеру, этому этапу соответствует

94

расширение институционального порядка за пределы жизни одного поколения. Потребность в легитимации — объяснении и оправдании существующего порядка — появляется в силу того, что историческая реальность наследуется новым поколением как традиция. Первоначальный смысл институтов недоступен новому поколению в терминах памяти, в то время как поддержание социального порядка напрямую зависит от усвоения в ходе социализации смысловых содержаний деятельности. Легитимации — это когнитивные и нормативные интерпретации институционального порядка, заучиваемые в процессе социализации (Бергер и Лукман 1995, с. 103-104).

Итак, как и Парсонс, Лукман и Бергер трактуют институцио-нализацию как динамический процесс, в котором выделяются три стадии. Отличие заключается в определении содержательного наполнения этого процесса. В концепции Парсонса институционализация — это процесс закрепления социальной структуры и способ ее организации. Лукман и Бергер ограничивают содержание институционализации функцией установления социального контроля — объективацией институтов и легитимацией институционального порядка. В силу этого первая стадия институционализации понимается ими как типизация реципрокальной деятельности членов социальной группы. Типизированная деятельность и обозначается в теории Лукмана и Бергера понятием «институт». Вторая стадия — объективация — представляет собой историческое закрепление типов реципрокальной деятельности, достигаемое благодаря ее воспроизведению в поколениях. В феноменологической теории общества, восходящей в своем теоретико-методологическом генезисе к работам Шюца и Мида, социальная реальность, как правило, понимается как возникающая в процессе смысловой и деятельностной интеракции индивидов. Противопоставление микро- и макроуровней взаимодействия заменяется противопоставлением: субъективная реальность опыта и объективное функционирование общедоступного, разделяемого всеми знания. Проблематичным как в теории социального бихевиоризма Мида, так и в феноменологической теории Шюца остается решение проблемы того, каким образом выстраивается объективная реальность общества, каковы механизмы ее воспроизведения. В теории Лукмана и Бергера эта проблема решается путем имплицитного заимствования парсонсовской методологической схемы интерпретации эмерджентных свойств общества — концепции институционализации. Именно этим и обусловлено введение в теоретическую мо-

95

дель рассмотрения стадий институционализации и трактовки институтов.

По сути дела схема динамики процесса институционализации та же, что и у Парсонса. Первая стадия парсонсовского варианта — стабилизация ценностно-нормативного комплекса, обуславливающая закрепление нормативных образцов действия. В теории Лукмана и Бергера ей соответствует типизация. Вторая стадия в концепции Парсонса — генерализация нормативных моделей действия, или возникновение институтов, — предстает у Лукмана и Бергера как объективация институтов. Базовое отличие состоит, на наш взгляд, в том, что Лукман и Бергер отождествляют саму деятельность с понятием института, в то время как Парсонс использует это понятие в сугубо аналитических целях. В теории Парсонса понятие «институт» маркирует собой переход с уровня анализа элементарной системы взаимодействия на уровень социальной структуры общества. В самой социальной системе этот переход осуществляется посредством генерализации ценностной системы, т.е. ее нормативного закрепления в институциональных моделях действия. В своей трактовке объективной реальности общества как реци-прокальной типизированной деятельности Лукман и Бергер наследуют немецкой традиции институциональных интерпретаций генезиса общества. Вслед за Х. Фрейером, А. Геленом, Х. Шельским они постулируют возникновение институтов в качестве маркера возникновения объективной социальной реальности. Таким образом, в их концепции институционализации остается нерешенным вопрос о том, каким образом типизированная деятельность группы преобразуется в общепринятый тип деятельности. Кроме того, трактовка института в качестве объективно данных типизации деятельности не дает возможности для артикуляции критериев общей классификации институтов и их спецификации в соответствии с различными сферами жизнедеятельности общества.

Сравнительная новизна теоретико-методологического подхода Лукмана и Бергера состоит, на наш взгляд, в определении специфики третьего этапа процесса институционализации. В противоположность своим предшественникам Б. Малиновскому, Х. Шельскому и А. Гелену они указывают на тот факт, что сами институты отнюдь не выполняют интегративной функции. Институты могут сосуществовать, не будучи функционально связанными друг с другом, и восприниматься при этом как самостоятельные пространства

96

лов. Интеграция институтов в единый, неразрывный, социальный мир («общедоступный запас знания») достигается не за счет их внешней функциональности, а посредством социальной рефлексии по их поводу (Бергер и Лукман 1995, с. 108). Рефлексия такого рода и составляет содержание легитимации, представляющей индивиду мир в качестве «совокупности общепринятых истин относительно реальности» (Бергер и Лукман 1995, с. 110).

По сравнению с парсонсовским пониманием третьей стадии институционализации (интеграция) версия Лукмана и Бергера представляется более проработанной. Так, в парсонсовской концепции обнаруживается по сути дела только схематическая фиксация того, что содержание третьей стадии составляет институциональная интеграция подсистем общества. Остается нерешенным вопрос, каковы механизмы этой

интеграции.

В теории Лукмана и Бергера таким механизмом служит легитимация - смысловая объективация второго порядка. Легитимация, таким образом, представляет собой рефлексию о существующем институциональном порядке. Она толкуется Лукманом и Бергером как смысловая интерпретация сложившегося порядка, причем интерпретация, предполагающая свою фиксацию.

Именно на третьем этапе институционализации выкристаллизовывается знание об обществе, предстающее как понимание социальной реальности и как ее непрерывное созидание. Понимание социальной реальности — это легитимации, а созидание этой реальности производится социальными ролями. По мысли Лукмана и Бергера, историзация и объективация институтов делают необходимой разработку процедуры легитимации и социального контроля (Бергер и Лукман 1995, с. 118).

Именно на третьем этапе институционализации решаются две основные проблемы, возникающие в связи с необходимостью воспроизведения социального порядка: проблема логической связности институциональных значений и проблема социального контроля. Первая обретает разрешение через создание легитимации социального мира и в процессе их усвоения в ходе социализации. Вторая проблема решается через типизацию деятеля — роли, т.е. посредством установления нормативных образцов поведения. Таким образом, поддержание и воспроизведение социального порядка делаются возможными за счет институционализации ролей и создания легитимации. В силу этого третий этап институциональной динамики представлен в теории общества Лукмана и Бергера анализом

97

функций ролей и легитимации. И здесь имеются в виду прежде всего функции интеграции и стабилизации. Необходимо отметить тот факт, что идея включения ролевых типологий в понятие «институт» восходит к Парсонсу и составляет одно из базовых теоретико-методологических положений его структурно-функционального анализа. Согласно Парсонсу, одним из типов интеграции социальной системы является «институциональное определение ролей, т.е. того, что, как ожидается, данные индивиды должны делать в различных условиях и взаимоотношениях» (Парсонс 2000, с. 335).

Понятие «институт» в теории социальной системы Парсонса определяются двояко. Институты, во-первых, — это нормативные модели образа действия и взаимодействия, а во-вторых, — это комплекс образцовых элементов ролевых ожиданий. Институт представляет собой единицу более высокого порядка, нежели роль, поскольку он состоит из множества взаимозависимых ролевых образцов или их компонентов. Различение, проводимое Парсонсом между ролью и ролевым ожиданием, соответствует логике рассмотрения общества как системы интеракции и общества как макросистемы. На уровне интеракции социальная система предстает в качестве структуры статусно-ролевых отношений между акторами, причем Парсонс отдельно подчеркивает, что статусы — это место/позиция актора в системе, а роль — это собственно деятельность актора и ее ориентация. На уровне институциональной структуры общества, согласно Парсонсу, следует говорить не о ролях, а о ролевых ожиданиях (Parsons 1991, p. 25, 39).

Примечательно, что Лукман и Бергер в контексте рассмотрения третьего этапа институционализации никоим образом не ссылаются на Парсонса, хотя предлагаемая ими интерпретация представляет собой упрощенную версию парсонсовского анализа интегративной функции ролевых ожиданий, дифференциации ролей и стратификации. Отсутствие ссылок может быть объяснено, на наш взгляд, критической установкой по отношению к теории общества Парсонса, господствовавшей в американской и западноевропейской социологии 60-70-х гг. XX в.

Согласно Лукману и Бергеру, роли — это типы деятелей в контексте объективированного запаса знания, общего для данной совокупности деятелей. Конструирование ролевых типологий трактуется ими в качестве коррелята институционализации поведения (Бергер и Лукман 1995, с. 122). Роли интерпретируются с точки зрения

98

них их функции: ими репрезентируются институты, или институциональная обусловленность индивидуального поведения, и именно роли позволяют институтам существовать в опыте индивидов. Таким образом, роли репрезентируют институциональный тип поведения в повседневности.

Вместе с тем, благодаря типологизации ролей и их исполнению, осуществляется, согласно Лукману и Бергеру, интеграция институтов в осмысленный мир. Она достигается, в частности, вследствие выделения символических ролей, представляющих институциональный порядок во всей его целостности.

Необходимо подчеркнуть, что, в отличие от Парсонса, Лукман и Бергер не проводят различия между институциональным уровнем функционирования общества и уровнем элементарной интеракции. Именно этим, на наш взгляд, и обусловлено рассмотрение ролей только в качестве функционального опосредующего звена между макроскопическими смысловыми универсумами («общим запасом знания») и субъективной реальностью. По сути дела Лукман и Бергер не выходят в своем анализе за пределы рассмотрения общества в аспекте субъективно постигаемой реальности повседневности. Обращение к объективной стороне этой реальности — исследование институтов и легитимации — нацелено сугубо на уяснение статуса и функции общего запаса знания для индивида.

Итак, согласно Лукману и Бергеру, общий запас знания предстает в субъективной реальности общества в виде «специфически ролевого знания». Роли - коррелят институционализированного типа поведения — опосредуют распределение общего запаса знания. Наряду с типологией действия институты содержат

типологию специалистов, репрезентируемую ролями (Бергер и Лукман 1995, с. 128-129). Социальное распределение знания, представленное ролями, утверждается только благодаря легитимациям. Именно в них содержится разъяснение институтов, т. е. разъяснение когнитивного аспекта деятельности и типов деятелей, а также их нормативное обоснование. Потребность в легитимациях возникает, согласно Лукману и Бергеру, когда имеются сегментация институционального порядка (т. е. определенные типы индивидов совершают определенные действия) и социальное распределение знания (закрепление специфически ролевого знания за определенными типами деятелей). Следовательно, в динамике институционализации легитимация выступает третьей обязательной составляющей.

99

Легитимация осуществляется в результате субъективной рефлексии, которая в силу своей связанности с социальными объективациями приводит к установлению связей между значимыми темами, укорененными в институтах. Взаимосвязь между институтами может быть установлена только рефлектирующим сознанием и объективирована только в виде легитимации. В силу этого Лукман и Бергер называют легитимации смысловой объективацией «второго порядка». И в этом они следуют за А. Шюцем, согласно которому любые теории общества будут конструктом второго порядка относительно тех значений, которые уже объективированно функционируют в обществе. Функциональное содержание легитимации заключается, таким образом, в придании общему запасу знания статуса знания, объективно доступного для всех и субъективно вероятного (Бергер и Лукман 1995, с. 151).

Лукман и Бергер полагают, что сугубо аналитически можно выделить четыре уровня легитимации, которые на практике зачастую пересекаются: дотеоретические легитимации, теоретические в зачаточной форме, явные теории и символические универсумы. Первый уровень легитимации характеризуется тем, что институты функционируют как «массив знания рецептов», передаваемых по наследству. Дотеоретические легитимации составляют мотивационную динамику институционализированного поведения. Они аккумулярованы в мифологиях, моральных принципах и предписаниях, в пословицах, поговорках, ценностях и верованиях. Этот уровень легитимации является основой «самоочевидного знания», на которое опираются все последующие теории (Бергер и Лукман 1995, с. 109).

В связи с рассмотрением предложенной авторами типологии легитимации достойно внимания то, что они выстраивают определенную иерархию уровней легитимации. Так, второй уровень предполагает уже появление объяснительных схем относительно ряда объективных значений, здесь происходит закрепление когнитивной и нормативной интерпретаций действий. Третий уровень легитимации содержит «явные теории» для объяснения институционального сектора в терминах дифференцированной системы знания. Такие легитимации создаются специальным персоналом, который передает их с помощью формализованных процедур посвящения. На этом уровне сфера легитимации достигает сравнительной автономности от легитимируемых институтов. И, наконец, четвертый уровень — символические универсумы — предполагает интеграцию всех секто-

100

ров институционального порядка во всеобъемлющую систему отсчета (Бергер и Лукман 1995, с. 154). Разработанная Лукманом и Бергером аналитическая модель легитимации дает возможность установить иерархию институционально зафиксированных значений в пределах конкретно взятой социокультурной модели общества. И только в этом своем операциональном смысле она и может быть, на наш взгляд, применима. Однако самим теоретикам соотношение четырех выделенных уровней легитимации со стадиями исторического развития конкретного общества представляется «абсурдом» (Бергер и Лукман 1995, с. 157). В связи с этим возникает вопрос, на который Лукман и Бергер не дают ответа: каким образом возможно установление самих легитимации, их институционализация? Тема легитимации обсуждается этими теоретиками в связи с необходимостью ответа на вопрос о способах решения проблемы интеграции общества в целом — «обеспечения интегративных значений, которые будут охватывать все общество и придавать всеохватывающий контекст объективного смысла фрагментарному социальному опыту и знанию индивида» (Бергер и Лукман 1995, с. 109).

По мысли Лукмана и Бергера, объективация институционального порядка достигается посредством реификации — восприятия человеческих феноменов в качестве вещей. Таким образом, социальное закрепление легитимации возможно в силу присущей индивидуальному сознанию «реификационной модальности», т. е. способности человека овеществлять (реифицировать) реальность. Введение понятий «реификация» и «легитимация» в теоретический анализ проблемы социальной интеграции позволяет, на наш взгляд, ответить на вопрос, каким образом становится возможным на уровне индивидуального сознания восприятие социального мира как единого смыслового универсума, и соответственно — проанализировать механизмы интеграции общества и поддержания социального порядка. Однако нерешенными в рамках теории Лукмана и Бергера остаются вопросы о том, как процессуально, исторически устанавливается социальный порядок и каковы социальные механизмы институционализации общедоступного запаса знания. Реификационная модальность человеческого сознания и вычленение различных уровней легитимации являются, на наш взгляд, необходимыми предпосылками интеграции институционального мира, но еще не его институционализацией.

101

Вышеуказанное методологическое затруднение совершенно отчетливо проявляется при попытках

использования предложенной Лукманом и Бергером схемы институциональной динамики применительно к конкретно-историческому материалу. В своем анализе институционализации они оставляют за рамками теоретизирования такой принципиальный аспект социального развития, как процессуальность. Неустанно подчеркивая исторический характер общества, они по существу не затрагивают собственно исторический процесс формирования социального мира.

Подведем промежуточный итог рассмотрению концепции институционализации, содержащейся в теории общества Лукмана и Бергера. Как было показано в ходе анализа, в этой концепции воспроизводится парсонсовская схема интерпретации институционализации в качестве трехстадиального динамического процесса. Подобно Парсонсу, Лукман и Бергер дают разъяснения относительно процессуальной составляющей институционализации. Их принципиальным нововведением следует признать внедрение в концепцию институционализации такого важного компонента, как механизмы интеграции институтов. В качестве таковых Лукман и Бергер указывают на легитимацию и ее фиксацию.

Принципиально значимым в контексте нашего исследования представляется их определение содержательной сути легитимации. Согласно Лукману и Бергеру, легитимации содержат «теоретические» модели общества, форма закрепления которых зависит от «уровня» интерпретации. Это теоретическое положение приобретет, на наш взгляд, свою методологическую значимость при условии его применения к анализу обществ, религиозная традиция которых базируется на письменном источнике знания. Таким образом, по сравнению с парсонсовскими разработками концепция Лукмана и Бергера отличается в аспекте трактовки третьей стадии институционализации. В этой концепции институционализация в своем законченном виде предполагает закрепление, легитимацию определенной «модели общества», содержащей когнитивную и нормативную интерпретации сложившихся исторически, объективированных типов деятельности и ролевых типизации. Однако проблема установления механизмов генерализации институтов и механизмов институционализации легитимации остается у Лукмана и Бергера нерешенной.

Теоретико-методологический вклад Н. Лумана (1927-1998) в дискуссию о социологических основаниях общей теории институтов

102

принято оценивать в германской академической традиции как «радикальную социологизацию» (Waschkuhn 1987, s.80; Gohler 1990, s. 340-341) понятий «институт» и «институционализация». Следует всемерно подчеркнуть то обстоятельство, что Луман никогда не претендовал на создание теории институтов как таковой и вошел в теоретическую социологию XX в. прежде всего как автор системно-функциональной теории общества и неофункционального подхода к анализу социальных изменений. Ревизия социологического аспекта понятий «институт» и «институционализация» была предпринята Луманом в ранний период его научного творчества, когда он стремился заложить теоретико-понятийный фундамент своих концептуальных воззрений.

В германской социологии 60-70-х годов XX в. любая попытка теоретико-методологического анализа общества предполагала рассмотрение понятия «институт», поскольку именно институты интерпретировались в качестве объективной данности функционирования общества. В противовес этому в американской социологии доминировала тенденция критики институционального анализа как неприспособленного к адекватному выявлению движущих сил социальных изменений. Американские теоретики считали необходимым отказаться от понятия «институт», так как в большинстве закрепившихся его трактовок преобладал статический взгляд на общество, акцентирующий устоявшуюся ценностно-нормативную («идеативную») регуляцию социальной реальности. В контексте такой критики и была подвергнута особенно ожесточенной атаке концепция институционализации, созданная классиком американской теоретической социологии Т. Парсонсом в рамках предложенной им структурно-функциональной теории общества²¹.

Приступая к теоретической ревизии понятия «институт», Луман оказался перед необходимостью учитывать специфику интеллектуальной ситуации в социологии по обе стороны Атлантики. Разрабатываемые им системно-функциональная теория общества и неофункциональный подход в значительной степени восходили к структурному функционализму Парсонса, идеи которого были оттеснены на периферию германского социологического дискурса.

В то же время другая ветвь теоретической преемственности свя-

²¹ Необходимо подчеркнуть, что в 70-е годы XX в. социология Парсонса не только подвергалась значительной критике в Европе и Америке, но и находилась под конвенциональным запретом, ее изучение было исключено из университетских учебных программ (см-Talcott Parsons 1991, p. 1-2, 10).

103

зывала Лумана с базовыми идеями философии права Гегеля, гус-серлианской феноменологией, теорией институтов А.Гелена. Германская традиция истолкования понятия «институт» апеллировала к теории институтов, разработанной в 20-х годах XX в. французским теоретиком права М. Орио, подчеркивавшим идеативную природу институтов. Одновременно с этим немецкие социологи считали необходимым учитывать и антропологическую природу институтов в том виде, как она представлена в теории культуры Б. Малиновского. Луман начал свою ревизию понятия «институт» с критики содержания этого понятия в социологии права.

В своих ранних работах, посвященных по преимуществу социологии политики и права, он отталкивался от

идей Орио и Парсон-са. В работе «Базовые права как институт» (1965) Луман подробно проанализировал закрепившиеся в социологии интерпретации понятия «институт» и предложил новое его определение. Трактую базовые права как институт, он подчеркивал, что содержание понятия «институт» в социологии права сводится к фиксации представления о «комплексе норм», который призван отвечать требованиям консенсуальности, предъявляемым социальной реальностью. Луман считал неприемлемой такую трактовку институтов, поскольку нормы оказываются чем-то выведенным за пределы фактического консенсуса и отождествление понятия «институт» с комплексом норм ведет к утрате социологической характеристики институтов.

По мысли Лумана, институты — это «комплекс фактических ожиданий отношений, которые актуализируются в контексте социальной роли и как таковые могут рассчитывать на социальный консенсус» (Luhmann 1965, s. 12). Он придерживался той точки зрения, что социологическое осмысление институтов невозможно помимо учета консенсуса как неотъемлемой составляющей социальной реальности. В предложенном Луманом определении совершенно отчетливо прослеживается переработка парсонсовской интерпретации понятия «институт», но вместе с тем появляется и новый содержательный компонент — «социальный консенсус». Выдвижение на первый план в интерпретации понятия «институт» фактора консенсуса обусловлено в рассуждениях Лумана стремлением к обобщенному выявлению социальной функции институтов. Так, он указывает, что социальная функция институтов заключается в установлении «оснований отношений посредством легитимации предполагаемого консенсуса» (Luhmann 1965, s. 12). В перспективе такого рассмотрения институты представляют собой именно те «генера-

104

лизированные во времени предметно и социально ожидания отношений, которые и выстраивают структуру социальной системы» (Luhmann 1965, s. 13)²².

В данном определении принципиально важно новое видение структуры социальной системы, выстраиваемой не через действие, а через ожидание действий, детерминированных определенными отношениями. Такие ожидания существуют в масштабах общества, будучи закрепленными предметно и исторически.

Содержательное разъяснение нового подхода к определению понятий «институт» и «институционализация» было изложено Луманом в 1970 г. в статье «Институционализация — функция и механизм в социальной системе общества»²³, вошедшей в сборник «В направлении теории институтов», под общей редакцией Х. Шельского. Этот сборник, согласно мысли его научного редактора, одного из ведущих германских теоретиков социологии образования, должен был положить начало междисциплинарной дискуссии по проблеме общей теории институтов²⁴. Луман в своей статье, посвященной институционализации, задает вопрос, как происходит становление и развитие общества. Рассмотрение этого вопроса он начинает с выдвинутого принципиально нового методологического тезиса, согласно которому «предметная область социологии определяется понятием социальной системы, а не понятием института» (Luhmann 1970, s. 28). Данное методологическое указание свидетельствует о сознательном разрыве Лумана с германской традицией интерпретации генезиса общества на основе антропологических предпосылок — природы человека как «существа, открытого миру» (А.Гелен).

Луман вводит определение социальной системы, которое позволяет анализировать становление и развитие общества, минуя антропологические предпосылки: «социальная система—это эмпирически обнаруживаемые контексты действия, а не только образцы, типы, комплексы норм, как это подразумевается в понятии институт» (Luhmann 1970, s. 28). Социальная система, согласно Луману,

²²Следует отметить, что немецкий термин «Verhalten», используемый Луманом в данном определении, имеет широкий спектр значений — это не только собственно отношения, но и поведение, взаимодействие, т. е. все то, что принято ассоциировать с понятием «институт».

²³ Luhmann N. *Institutionalisierung — Funktion und Mechanismus im sozialen System der Gesellschaft* // Schelsky 1970.

²⁴ Schelsky H. *Zur soziologischen Theorie der Institution* // Schelsky 1970.

105

состоит из фактических действий, производимых личностями, и эти действия увязываются друг с другом, будучи наделенными определенным смыслом, образующим контекст действия. Именно смысловой контекст фактических действий и ограничивает социальную систему от среды, не принадлежащей этой системе. Понятия «социальная система» и «среда» являются ключевыми для системно-функциональной теории, выдвинутой Луманом в 1984 г. в монографии «Социальная система. Основы общей теории». Разрабатывая представление об обществе как социальной системе, Луман опирался на концепцию закрытых «аутопоетических» (самопорождающихся) систем, созданную чилийским биологом Х. Матураной и его учеником Ф. Варелой. Апелляция к концепции аутопоетических систем чрезвычайно важна для логики лумановских построений. В определении общества как системы он наследует Парсонсу, но в теории последнего социальная система возникает из действия и рассматривается как производная от него. В противовес этому Луман стремился подчеркнуть несводимость генезиса общества к какому-либо внешнему фактору. Общество, по Луману, — это аутопоетическая система, порождающая и воспроизводящая себя через коммуникацию. Среда, где имеет место коммуникация,—это субстрат системы. Общество, осуществляя себя через коммуникацию, функционирует в качестве операционально закрытой системы.

Коммуникация, согласно Луману, трехкомпонентна — это синтез информации, сообщения и понимания. Понимание предполагает акт различения информации и сообщения. Информация соотносит систему со средой. Луман определяет такое соотношение как «ино-референцию», посредством которой может быть обозначена либо коммуникация, либо ее внешние обстоятельства. Сообщение, будучи компонентом коммуникации, выступает ее «самореференцией» (т. е. обозначением коммуникации как таковой). Различение информации и сообщения, достигаемое в акте понимания, фиксирует наличный факт отношения коммуникации и к самой себе, и к среде (Луман 1994, с. 51). Луман отмечает аналогию своих построений с гуссерлианской феноменологией трансцендентального субъекта.

Коммуникация — форма существования общества, а социальная система и среда различаются соответственно как «внутренняя» и «внешняя» ее стороны (Луман 1994, с. 29). В каждой новой коммуникации устанавливается синтез трех ее обязательных компонентов, причем общество не может преимущественно отождествить се-

106

бя ни с одним из них. Так, общество не может идентифицироваться ни с информацией как приматом предметного мира, ни с сообщением (т. е. приматом действия), ни с пониманием, условиями которого выступают язык и культура. Более того, коммуникация порождает непрерывную смену лидерства каждого из трех ее компонентов и их экстернализации, а посредником в такой смене лидерства выступает смысл (Luhmann 1998, s. 138).

Соотнесенность, «структурную состыкованность» (термин Лу-мана) системы и среды Луман раскрывает через указание на способ соотнесения коммуникации и сознания. Он указывает, что помимо индивидуального сознания коммуникация невозможна. Вместе с тем, индивидуальные сознания, являющиеся частью среды, — по своей природе операционально закрытые системы и не могут поддерживать непосредственный контакт между собой. Связь между сознанием и коммуникацией осуществляется через их структурную состыковку. Сознание и коммуникация являются системами, настроенными друг на друга. Регулярная структурная состыковка между ними оказывается возможной благодаря языку. Луман подчеркивает, что язык не совершает собственных операций, т.е. сам по себе не является системой, — язык «совершается» либо как мышление, либо как коммуникация (Луман 1999, с. 227-228).

Таким образом, Луман определяет общество как всеобъемлющую систему коммуникации, отличающую себя от среды (своего субстрата) формой существования. Важнейшим внешним условием самопорождения («аутопоесиса») системы является сознание. Оно контролирует доступ внешнего мира к коммуникации через свою способность к восприятию. Системы коммуникации напрямую состыкованы с системами индивидуальных сознаний, которые ограждают коммуникацию от влияний реальности внешнего мира. Язык, осуществляющий эту состыковку, и передает системе возбуждение, производимое импульсами сознания (Луман 1994, с. 37).

Необходимо отметить, что в целом теоретико-методологический подход Лумана выстраивается в значительной степени через ре-интерпретацию и критику структурно-функционального подхода Парсонса. Принципиально новым в теории Лумана явилось устранение антропологической составляющей из теоретического контекста анализа общества. Фундаментальным в его системно-функциональной теории общества выступают четыре понятия: «аутопоетическая система», «структурная состыковка», «оперативная закрытость» и «консенсус». Первые три вводятся для разъяснения соб-

107

ственной природы общества, спонтанности системы, а четвертое — «консенсус» — позволяет рассматривать общество в аспекте его саморегуляции и возможности стабилизации, т.е. в нормативном и функциональном измерениях. И в данном пункте уяснение лумановской трактовки этого аспекта с неизбежностью предполагает обращение к его концепции институционализации.

Луман считал, что понятие «институт» в рамках системно-функционального подхода должно быть заменено понятием «институционализация», дающим основание для ответа на вопрос, какую функцию выполняют институты. Понятие «институционализация», кроме того, нацеливает на выявление процессуального, динамического и функционального измерений общества. Через анализ институционализации, по мысли Лумана, можно вскрыть проблемы, возникающие в системе, и механизмы, создаваемые ею для их разрешения, а также определить контексты эволюционного «изменения изменений» (Луман), а следовательно, и обнаружить их продукты — институты. В логике лумановского теоретико-методологического подхода рассмотрению сущности процесса институционализации предшествует установление базовой составляющей общества, определяющей условия его возникновения и проблемы его становления. Институт соответственно трактуется как определенный результат общественного развития, а отнюдь не в качестве исходной предпосылки формирования социальной системы.

Основополагающей характеристикой социальной системы, отличающей ее форму существования от физических систем, машин и организмов, выступает смысловое увязывание действий. Согласно Луману, смысл является специфической формой переработки опыта, благодаря которой множество отсылок к другим возможностям опыта и действий предстает в форме «мира» и не утрачивает эти возможности несмотря на непрерывную селекцию опыта (Luhmann 1970, s. 29). Именно смысл делает возможным «само-строение мира» (Луман) в качестве непрерывно уясняемого источника селекции опыта и действий. Смысл производит

редукцию сложности мира, представляя его как «резервуар возможностей». Отсюда Луман делает вывод, что смысл подразумевает гораздо большее количество возможностей опыта и действий, нежели способно актуализировать индивидуальное сознание непосредственно в интеракции. Следовательно, именно смысл управляет отношениями между людьми посредством непомерных требований и принуждения к селекции (Luhmann 1970, s. 29).

108

Возникновение и эволюционное развитие социальной, системы, в отличие от физических и органических систем, отчетливо маркируется выкристаллизовыванием способа управления через смысл. Постепенная стабилизация этого способа предполагает не только обособление определенных отношений, в первую очередь языка, но и самовыстраивание двух систем нового типа — «психической системы смысла (личности)» и «социальной системы интеракции». Обособление обеих этих систем значительно повышает уровень селекции содержаний мира и ускоряет эволюцию общества (Luhmann 1970, s. 29).

Из рассмотрения хода рассуждений Лумана становится понятно, что возникновение общества (системы) он связывает с зарождением специфического способа управления опытом и действиями — смысла, опирающегося в своем функционировании на язык, систему личности и систему интеракции. И здесь в лумановских рассуждениях просматривается определенная преемственность по отношению к теоретической схеме Парсонса. Так, в теории Парсонса предпосылкой формирования социальной системы как раз и выступает контингентность смысла взаимодействия. В теории Лумана это заменяется осмыслением контингентности, порождаемой самой коммуникацией, которая производит «удвоение» мира. Развитие общества, его эволюция отмечены, согласно Луману, возникновением в системе двух проблем, онтологически специфичных для нее. Первая — это проблема интеграции осмысленно-селективной переработки сложности мира. Сосуществование людей в осмысленно конструируемом мире переизбытка возможностей опыта и действий затрудняет взаимосогласованность человеческих отношений. Люди воспринимают друг друга и вступают во взаимодействия в качестве «осмысленного комплекса селекции» опыта и действий, что и служит предпосылкой их сомнений в надежности отбора релевантных смыслов. Разнообразие систем сознаний/систем личностей — это и бесконечное разнообразие возможностей селекции опыта и действий. Интеграция разнообразия индивидуальных селекции недостижима в пределах непосредственной актуальности сознания. Интеграция предполагает в качестве своего обязательного условия длительную временную протяженность, необходимую для формирования порождающих структуру редукций, воспоминаний и консолидированных ожиданий (Luhmann 1970, s. 29).

109

Вторая проблема связана со стабилизацией консолидированных ожиданий. Консолидированные ожидания, или «ожидания ожидаемого», включают в себя осознание разнообразия возможностей селекции и ожиданий как основание выбора формы смысла. Именно консолидированные ожидания управляют интеракцией между людьми, а не ожидания отношений (Luhmann 1970, s. 30).

Решение социальной системой (обществом) этих двух проблем и составляет содержание ее эволюционного развития. Процесс институционализации трактуется Луманом в этой связи как процесс интеграции и стабилизации социальной системы, ее постепенное эволюционирование от элементарных («сегментарных») социальных систем к крупномасштабным социальным системам.

Луман считал, что о «функциях», «механизмах» и собственно о процессе институционализации можно говорить только применительно к тому, каким образом решаются эти две проблемы социальной системой. И в этом пункте рассуждения он указывает на непригодность определения понятия «консенсус» в современной ему социологической традиции. В трактовках предшественников Лумана «консенсус» — это решение проблемы социальной интеграции и стабилизации в обществе путем достижения однозначного генерализованного согласия относительно ценностей, комплекса норм, образцов действия и т.д., т.е. через институты. Такое определение отождествляло консенсус с институционализацией, в силу чего и представлялось Луману ошибочным. Он подверг глубокому сомнению самое возможность достижения однозначного, приемлемого для всех, актуально осознаваемого согласия относительно «смысла». Такого рода консенсус недостижим, поскольку смысл превышает не только разнообразие возможностей, уже установленных в актуальном потенциале индивидуальных сознаний, но и потенциал совокупного опыта. Луман ставит вопрос иначе: как достигаются необходимые согласия применительно к опыту и отношениям вопреки жестко ограниченному и отнюдь не бесконечному потенциалу актуального консенсуса в рамках сложного осмысленно сконструированного мира? (Luhmann 1970, s. 30).

Луман придерживался той позиции, что институционализация представляет собой именно процесс общественного развития, а не его результат. В этом процессе расширяются изначально ограниченные шансы актуального смысла (консенсуса). Иными словами, институционализация производит, осуществляет генерализацию консенсуса.

110

Только через институционализацию может быть достигнуто со-мыслие о ценности актуального опыта в сопоставлении с «ожиданием ожидаемых отношений». Кроме того, в результате этого процесса и осуществляется успешная переоценка консенсуса.

Таким образом, Луман исходил из тезиса, что социологическое изучение общественного развития

предполагает выстраивание именно теории механизмов и функций институционализации, а не теории институтов. Он предложил идти не от анализа результата функционирования общества, т. е. не от рассмотрения институтов, а от исследования процесса развития системы, выявляя механизмы, производящие институты (Luhmann 1970, s. 34).

По мысли Лумана, об институционализации следует говорить как о процессе, весьма растянутом во времени, образуемом двумя взаимосвязанными частями: «уточняемой», или формирующей «обязывающие решения», частью и «диффузной» частью. Первая состоит из коммуникативных актов «утверждения тем», относительно которых ожидается консенсус. Вторая представляет собой элементарные процессы формирования мнения и социализации, которые и легитимируют подчинение консенсусу относительно утвержденных тем. В соответствии с этим двухчастным рассмотрением Луман и говорит о двух механизмах институционализации — «генерализации оснований смысла» и «институционализации институционализации» (Luhmann 1970, s.34).

Подчеркнем, что в лумановской трактовке институционализация предстает в виде исторического процесса эволюционного развития общества. Так, переход от архаических бесписьменных обществ к «ранним высоким культурам» характеризуется изменением содержания механизмов институционализации. Этот тезис разъясняется через сравнительный анализ специфики процесса институционализации в простейших социальных системах и в сложных обществах. В простейших социальных системах достижение консенсуса и его характер всецело зависят от конкретной ситуации принятия решений.

В теоретической концепции Парсонса сущность процесса институционализации разъясняется путем рассмотрения содержания этого процесса на уровне элементарного взаимодействия и на макроуровне системы. Той же аналитической схеме придерживается и Луман, однако целью его анализа выступает прежде всего обнаружение специфики институционализации на каждом из уровней.

В качестве примера протекания элементарного процесса инсти-

111

туционализации Луман рассматривает ситуацию, в которой присутствует более двух участников. Условия этой ситуации таковы, что конечный консенсус будет изначально ограничен вниманием участников и предысторией их отношений. В такой ситуации «мыслимое», т. е. импликации и передача представляемых тем, идентифицируется предметно и социально лишь в размытом виде. Текущее подчинение консенсусу в процессе интеракции обусловлено сложностью отсылки к смыслу, поскольку каждый из участников сталкивается в этой ситуации с необходимостью учитывать и осознавать не только свои ожидания, но и ожидания других участников. Исход ситуации во многом зависит от таланта каждого из участников брать на себя инициативу артикулирования темы и от скорости осмысления происходящего. В таких условиях полная тематизация совместно мыслимого практически исключена, а шансы повлиять на исход обсуждения распределены среди участников весьма неравномерно (Luhmann 1970, s. 31-32).

Отличительная особенность процесса институционализации в сложных обществах заключается, по мысли Лумана, в изменении институционализирующего субъекта. Таким субъектом становятся не «ангажированные присутствующие» с их собственным представлением о себе, с их ограниченным вниманием, интересами и санкциями, а «неприсутствующие третьи», которые не вовлечены непосредственно в ситуацию, но обладают собственным мнением о ней.

Специфика протекания процесса институционализации в таких условиях состоит в обезличивании институционализируемых ожиданий. Ожидание приписывается анонимным третьим, недоступным в непосредственном опыте, но чье мнение невозможно изменить. Неопределенность, недоступность релевантных третьих для оценки и вопросов гарантирует надежность и гомогенность института, ибо в такой ситуации исключено воздействие простого голосования участников коммуникации, непосредственно доступных друг для друга. Кроме того, устанавливаемое согласие распространяется на всех (Luhmann 1970, s. 33).

Итак, преобразование сущности процесса институционализации в сравниваемых системах состоит в замене модуса построения элементарного консенсуса, характерного для простейших систем, на модус построения генерализованного консенсуса, свойственного сложным системам. Именно здесь и вычлениваются механизмы институционализации сложных обществ — генерализация смысло-

112

вых оснований институтов в абстрактной (богатой возможностями) форме и «институционализация институционализации» (Luhmann 1970, s.34).

Анализируя эти механизмы, Луман говорит о двух функциях институционализации. Первая функция — это редукция сложности через установление генерализованных смысловых оснований консенсуса. В самом процессе данная функция выполняется путем наделения анонимного институционализирующего субъекта возможностями коммуницировать в форме привилегии интерпретации чиновничества и процедур.

Генерализация оснований смысла, согласно Луману, освобождает от ситуативных замутнений смысла, присущих элементарной совместной жизни, и одновременно открывает возможности для решения индивидуальных проблем (Luhmann 1970, s.34)25.

Вторая функция институционализации — создание оснований для стабильности социальной системы, или «стабилизирующая генерализация». Генерализация смысловых оснований консенсуса приводит к развитию крупномасштабных и долговременных систем, в которых бесконечные элементарные контактные системы

выстраиваются и устраняются регулируемым способом. Именно сложность социальной системы принуждает к стабилизирующим генерализациям (Luhmann 1970, s. 40).

И, наконец, динамический аспект институционализации трактуется Луманом иначе, нежели он представлен в концепциях М. Орио, А. Гелена, Х. Шельского. Луман полагал, что «направляющая идея деятельности» (*idee directrice*), об исходной роли которой говорил Орио, — это не начало институтов, а скорее их завершение (Luhmann 1970, s. 32).

В рамках лумановского системно-функционального подхода «направляющая идея»/хартия, или «бытийственная ценность» институциональной деятельности является результатом процесса институционализации, поскольку институционализация начинается не с консенсуса, или свободы, а со связи. Анализируя механизмы институционализации, Луман приходит к выводу, что в природе человека заложено не базовое право на самоопределение, а конкретно утверждаемое растворение собственного «я» в социальном процессе. Только в историческом ходе об-

25 Здесь Луман по сути сходится с Геленом в его трактовке бытийственной ценности институтов.

113

ществейного развития первоначально появляются ожидания консенсуса, а лишь затем — социально и предметно абстрагированные, рискованные предположения консенсуса. Именно поэтапная социальная эволюция и приводит к тому, что «свободы» встраиваются в институты и одновременно производятся новые нормативные установления (Luhmann 1970, s. 37).

Подводя итог изложенному, суммируем центральные положения концепции институционализации Лумана. Кардинальное отличие этой концепции от всех предшествующих социологических построений заключается в принципиальном отказе Лумана интерпретировать общество через понятие «институт». В рамках разработанного им подхода общество предстает как операциональная система коммуникаций, отличающая себя от всех прочих систем и от среды («субстрата коммуникаций») посредством специфической формы существования и специфического способа переработки информации о внешнем мире. В качестве такого способа выступает «смысл» — редукция сложности мира к резервуару возможностей опыта и действий. Социальная система, согласно Луману, — это находящаяся в постоянном движении, эволюционирующая целостность. Эволюция социальной системы может быть выявлена и проанализирована через наблюдение за содержанием процесса ее институционализации.

Лумановский анализ процесса институционализации, т. е. генерализации смысловых оснований консенсуса и их стабилизация, позволяет выявить динамическое, процессуальное и функциональное измерения эволюции общества. В динамическом измерении общество характеризуется движением к усложнению — переходом от элементарных коммуникаций к более сложным, базирующимся на смысловом предположении консенсуса. Последующее усложнение социальной системы связано с генерализацией смысловых оснований консенсуса и попыткой их стабилизации. Неопределенное «совокупно мыслимое» обретает свою определенность благодаря генерализации оснований смысла, что, в свою очередь, способствует возникновению рефлексии системы о самой себе. В результате этого и осуществляется переоценка консенсуса, или «институционализация институционализации».

Процессуальное измерение общества — это исторический процесс его эволюции, в котором осуществляется закрепление механизмов институционализации. Принципиально важно методологическое замечание Лумана о том, что способ использования этих механизмов позволяет установить социокультурную специфику каж-

114

дого конкретного общества. Так, в обществах, где проблемы интеграции и стабилизации решаются системой посредством апелляции к религии, генерализация смысловых оснований институтов предстанет в религиозной форме, а институционализация институтов будет базироваться на процессе религиозной экзегезы и проповеди, неотделимом в данном случае от политического господства и права (Luhmann 1970, s. 34).

Функциональное измерение общества — это производимая системой разработка механизмов решения проблем интеграции возможного разнообразия селекции и их стабилизации. Первая функция системы по отношению к самой себе в аспекте интеграции заключается в осуществлении редукций возможностей опыта и действий, задающих структуры общества, в накоплении воспоминаний и формировании консолидированных ожиданий. Вторая функция — самостабилизация системы — обретает свое выражение в саморефлексии системы о генерализированных смысловых основаниях институтов.

Методологическая новизна предложенной Луманом концепции институционализации заключается в проведении отчетливого различения трех взаимосвязанных компонентов, задающих параметры формирования, закрепления и изменения общества. Институционализация рассматривается Луманом прежде всего как процесс, темпоральные характеристики которого предопределяют основания и границы институтов. Луман показывает, что институционализацию системы необходимо анализировать в историческом континууме прошлого, настоящего и будущего институтов — генерализированных оснований смысла.

Введение исторической детерминанты, осмысляемой как процессуальный аспект развития и функционирования системы, позволяет совершенно отчетливо вычленить этапы становления и закрепления механизмов воспроизведения системы.

Не менее важным представляется и проводимое Луманом различение процессуальности и динамики

развития общества. Процесс институционализации — это исторически (темпорально) зафиксированные этапы закрепления системы, развития механизмов ее интеграции и воспроизведения. Динамика институционализации демонстрирует содержательное наполнение каждого из этапов развития системы, или генезис структуры общества.

Функциональная трактовка этих двух составляющих институционализации позволяет, согласно Луману, проследить, каким обра-

115

зом достигается селекция смысловых оснований действия на макро-и микроуровнях системы. Функция процесса институционализации наряду с интеграцией и стабилизацией системы заключается в создании генерализированных и отчетливо артикулированных оснований для индивидуального действия. И здесь Луман достаточно жестко постулирует приоритетное для формирования системы значение совокупно мыслимого и ожидаемого в сравнении с индивидуальными возможностями селекции смысла. Более того, на основании рассмотрения динамики ситуативного закрепления смысла в элементарной социальной системе и анализа установления смысла на уровне системы в целом Луман показывает, что индивидуальная селекция смысла всегда обусловлена системой.

Лумановский тезис о превалировании генерализованного консенсуса над индивидуальными сознаниями и детерминированности субъекта действия системными смыслами подвергся значительной критике в рамках немецкой социологической традиции (Waschkuhn 1987, s. 82). В качестве характерной иллюстрации достаточно, на наш взгляд, упомянуть критические замечания, высказанные таким авторитетным теоретиком Франкфуртской школы, как Ю. Хабермас. Так, в своей монографии «Теория коммуникативного действия», посвященной изложению и обоснованию его собственной теории общества, он атакует лумановское определение системы. Хабермас считал, что в предложенной Луманом трактовке системы и интерпретации формирования социального через систему отсутствует анализ проблемы «интерсубъективности, т. е. вопроса о том, как могут различные субъекты разделять один и тот же жизненный мир» (Habermas 1981, s. 197).

Однако эта и подобная ей критика спровоцировала Лумана лишь к более жесткому формулированию центрального тезиса в последующих работах. В статье «Индивид и общество», опубликованной в 1984 г., он напрямую заявил: «не индивиды конституируют общество, в котором они сосуществуют—на основании ли договора или в силу исторической фактичности, но общество конституирует индивидов и тем самым создает самую возможность их свободной взаимной связи, ответственности и санкций» (Luhmann 1984, s. 1-11).

Луман призвал категорически отказаться от непродуктивного противопоставления «индивидуальное-социальное», поскольку индивидуальное не постичь через его уникальность, и не она собственно управляет субъектом. Он считает, что в социологии следует попытаться «создать такую теорию общества, которая,

116

оставив в сторону подобного рода примитивные противопоставления, исследовала бы вопрос о том, какие ограничения накладывает социокультурная эволюция, если система общества с присущей ей структурой самовоспроизведения уже предполагает такое гигантское разнообразие индивидуального самопродолжения» (Luhmann 1984, s. 11). Однако лумановский призыв не нашел должного отклика в социологическом дискурсе.

Подводя итог анализа лумановской концепции институционализации, резюмируем те ее центральные положения, которые отличаются принципиальной новизной относительно соответствующих парсонсовских разработок.

Луман различает процессуальный и динамический аспекты институционализации. Процессуальное измерение выражается в трактовке самой институционализации в качестве исторически развертывающегося процесса развития общества. Динамика этого развития маркирована переходом от простейших систем коммуникации к более сложным, в пределе — функционально дифференцированным. В процессе институционализации данный переход маркирован изменением модуса механизма закрепления институтов и появлением механизма стабилизации достигнутого социального консенсуса. В качестве механизма закрепления смысловых оснований консенсуса (институтов) Луман выводит само достижение консенсуса. В простейших системах коммуникации механизмом закрепления институтов будет элементарный консенсус, достигаемый через апелляцию к присутствующему авторитетному третьему. Модус элементарного консенсуса обусловлен контекстом ситуации обретения смысла. Усложнение системы маркировано изменением модуса построения консенсуса. В сложных системах консенсус достигается через апелляцию к «анонимному третьему», т. е. расширение оснований консенсуса за пределы контекста ситуации. Процесс институционализации в сложных системах представляет собой генерализацию оснований смысла через построение генерализованного консенсуса. В теории Лумана о механизме стабилизации смысловых оснований консенсуса можно говорить только применительно к тем обществам, в которых уже произошло изменение содержания механизма закрепления. Стабилизация системных смыслов, или, если пользоваться парсонсовской терминологией, институциональная интеграция общества, делается возможной благодаря рефлексии системы относительно самой себя. И здесь мы усматриваем сходство лумановской концепции институционализации с кон-

117

цепцией Лукмана и Бергера — интеграция системы, т. е. ее стабилизация, достигается посредством

легитимации, или интерпретаций социального порядка, создаваемых самой системой.

Преимущество лумановской концепции относительно парсон-совской и относительно концепции Лукмана и Бергера состоит в отчетливом указании на механизмы закрепления институтов и их интеграции в единое смысловое и функциональное целое. И здесь принципиально важно проводимое Луманом различие между смысловыми основаниями консенсуса, институтами, и самим консенсусом, производящим их генерализацию. Именно благодаря этому методологически значимому ходу Луману удается идентифицировать механизм закрепления и генерализации институтов. Наряду с этим Луман подчеркивает, что трактовка институтов, их фиксация всегда имеет контингентный характер, поскольку открывает простор для новой рефлексии о них. В силу этого легитимации также подлежат генерализации, что и составляет сущность механизма стабилизации институциональной картины мира.

Концепция, предложенная Луманом, имеет определенное преимущество по сравнению с концепцией институционализации Лукмана и Бергера. В перспективе анализа социальных изменений Луман вводит историческую/темпоральную детерминанту в анализ процесса институционализации, и это, в свою очередь, позволяет установить, каким образом осуществляется переход от элементарных социальных систем к сложным и далее — к высоко дифференцированным. Итак, преобразование сущности процесса институционализации в сравниваемых системах состоит в замене модуса построения элементарного консенсуса, характерного для простейших систем, на модус построения генерализованного консенсуса, свойственного сложным системам. Именно здесь и вычлняются механизмы институционализации сложных обществ — генерализация смысловых оснований институтов в абстрактной (богатой возможностями) форме и «институционализация институционализации».

Подход Лумана, по нашему глубокому убеждению, может иметь весьма плодотворное применение в социологическом анализе процесса институционализации идеологий и, в частности, религиозных идеологий. В отличие от подхода Лукмана и Бергера, он ориентирует исследователя на выявление тех механизмов институционализации, посредством которых делается принципиально возможным социальное закрепление идеологий, их последующая переоценка, обогащение или замена новыми.

118

В целях настоящего исследования представляется методологически необходимой конвергенция концепций Парсонса, Лукмана и Бергера, Лумана в рамках единой аналитической схемы, которая будет в дальнейшем использоваться применительно к изучению процесса институционализации религии. В пользу самой возможности методологического обоснования такого объединения свидетельствует тот факт, что и для Лукмана и Бергера, и для Лумана парсонсовская концепция институционализации выступает по сути дела методологическим каркасом, опираясь на который они выстраивали свои собственные схемы. В каждой из этих трех концепций процесс институционализации предстает как динамика разворачивания трех стадий закрепления и стабилизации общества. Несмотря на различие в обозначении этих стадий, в рассматриваемых концепциях обнаруживается значительное сходство интерпретаций их содержания. Следует указать также и на сходство в трактовках функциональной направленности процесса институционализации — генерализация/объективация смысловых оснований деятельности и интеграция институциональной структуры общества.

В трех теориях общества—Парсонса, Лукмана и Бергера, Лумана— концептуальная схема институционализации обладает относительно автономным статусом. В этих теориях она по своему существу выступает инструментом анализа процесса закрепления общества как объективной реальности и тем самым опосредует методологический переход с микроуровня на макроуровень анализа.

Сравнение трех указанных схем выявляет ряд преимуществ лумановской концепции институционализации по сравнению с парсонсовской концепцией и концепцией Лукмана и Бергера. Вместе с тем нам представляется весьма продуктивным ее обогащение' за счет введения парсонсовской типологии институтов и обнаруживаемой у Лукмана и Бергера трактовки содержания легитимации.

Предлагаемая нами в данной работе схема выстраивается на базе лумановской концепции, учитывающей процессуальный, динамический и функциональный аспекты институционализации. Мы исходим из постулирования в качестве обязательных трех стадий — стабилизации/типизации моделей реципрокальной деятельности, генерализации оснований консенсуса (институтов) и институционализации легитимации. Соответственно в нашей схеме трактовка второй стадии предполагает неизбежное осмысление содержания механизма генерализации институтов, а переход к третьей маркируется формированием механизма интеграции институтов. И здесь

119

нам представляется необходимым включение парсонсовской типологии институтов, закрепление которых увязывается со второй стадией, а их легитимация — с третьей.

Интерпретация форм легитимации институционального порядка предполагает в нашей схеме обнаружение созданной носителями социокультурной традиции письменно зафиксированной «модели общества». В силу того, что настоящее исследование направлено на изучение процесса институционализации мировых религий, анализ форм легитимации предполагает обращение к письменно зафиксированной в религиозных текстах «теории общества».

Завершая настоящую главу, необходимо окончательно сформулировать те выводы, к которым мы пришли в ходе исследования существующих социологических теорий институтов и концепций институционализации.

В результате проведенного анализа нами было выведено три центральных теоретических положения, которые образуют методологические основания предлагаемой нами теории институционализации традиционных религиозных идеологий. Обоснование и полная экспликация данных теоретических положений и содержится соответственно в каждом из трех разделов первой главы.

В разделе «Теоретико-методологические предпосылки концепций институционализации» были подробно рассмотрены именно те концепции институтов, в которых содержались теоретико-методологические предпосылки социологического моделирования институционализации, — «теория институтов» М. Орио, институциональное учение В. Малиновского, концепция «социальной структуры» А. Р. Рэдклиффа-Брауна, концепции институтов А. Гелена и Х. Шельского.

Проведенный анализ позволяет заключить, что первоначально понятие «институт» конструировалось как неотъемлемая часть теорий, направленных на выявление генезиса и структуры социальной реальности. Специфика подходов, сформулированных Орио, Рэдклиффом-Брауном и Малиновским, состояла прежде всего в том, что концепции институтов выстраивались этими мыслителями как контртезис дюркгеймовской концепции коллективных представлений и теориям общественного договора, сложившимся в социальной философии Нового времени.

Методологически принципиальным для последующего развития собственно социологического моделирования понятия «институт»

120

представляется тот факт, что осмысление генезиса общества было впервые выведено за пределы гносеологических оснований и понятийного аппарата социальной философии эпохи Просвещения. Характерное для социальной мысли XVII-XVIII вв. рассмотрение проблемы происхождения общества через противопоставление «досоциального» состояния человечества и общественного договора сменяется принципиально иной постановкой вопроса: и в теории институтов Орио, и в теории культуры Малиновского, и в концепции социальной структуры Рэдклиффа-Брауна центральной становится проблема выявления универсальных форм закрепления и воспроизводства социальной реальности. Понятие «институт» вводится прежде всего для фиксации способа взаимопроникновения и взаимообусловленности общества и индивида.

Основополагающей методологической задачей в рамках теорий Орио, Рэдклиффа-Брауна и Малиновского является формулирование субстанциального определения понятия «институт». В это определение обязательно включаются такие компоненты, как «ценности», «нормы», «реципрокальная деятельность», «функция».

В результате проведенного анализа мы пришли к выводу, что фигурирующие в современном социологическом дискурсе концепции институтов отнюдь не образуют какой-либо общей институциональной теории. В своей совокупности они составили определенный этап развития теоретической социологии в направлении построения макроуровневых теорий общества.

Методологическая специфика теорий общества, исходным пунктом которых выступает концепция институтов, состоит в том, что подобные теории применимы только к рассмотрению «ставших», т. е. функционирующих обществ. Кроме того, в них, как правило, не содержится жестких критериев вычленения типов социальных институтов в соответствии с различными сферами жизнедеятельности общества — экономической, политической, религиозной и т. д.

В разделе «Концепция институционализации Т. Парсонса и ее дальнейшая разработка в трудах Р. Дарендорфа и П. Блау» мы подробно рассмотрели содержание концепции институционализации, введенной в теоретическую социологию Т. Парсонсом, и выявили ее методологический статус в теории социального развития Р. Дарендорфа и теории социального обмена П. Блау. Значительное внимание мы уделили также сравнительному анализу парсонсовской концепции институционализации и ее аналогов, смоделированных в теориях Дарендорфа и Блау.

121

Широко используемая в современной теоретической социологии концепция институционализации была впервые введена в рамках теоретико-методологического подхода Парсонса с целью методологического увязывания микро- и макроуровней анализа социальной реальности. Однако, как показывает проведенный нами анализ, парсонсовская концепция институционализации активно использовалась не только в теориях общества, созданных в контексте структурно-функционального подхода, но и в теориях, выстраиваемых на принципиально иных теоретико-методологических основаниях. К таковым относятся теория социального изменения Р. Дарендорфа, теория социального обмена П. Блау. В результате исследования мы пришли к выводу, что социологический анализ процесса закрепления, воспроизводства и изменения структуры социального взаимодействия в различных типах обществ методологически предполагает в качестве исходного пункта моделирование концепции институционализации.

Концепция институционализации, выдвинутая Парсонсом, располагает самостоятельным методологическим статусом, благодаря чему может быть использована и вне прямой апелляции к структурно-функциональному подходу. В пользу этого свидетельствует проведенный нами анализ теорий Дарендорфа и Блау, демонстрирующий, что в каждой из них концепция институционализации выступает опосредствующим звеном перехода от микроуровня исследования общества к макроуровню. И в теории социальных изменений Дарендорфа, и в теории социального обмена Блау смысловым ядром является

именно концепция институционализации социальной структуры. Анализ того, каким образом конструируется эта концепция в обеих теориях, показывает, что и Дарендорф, и Блау оперируют прежде всего парсонсовским кругом понятий — «социальная структура», «ценности», «нормы», «институты», «социальная стратификация». Отличие состоит лишь в попытке внедрения в концептуальную схему Парсонса такой переменной, как социальный конфликт. Однако ни в концепции Дарендорфа, ни в концепции Блау не обнаруживаются методологических оснований для непротиворечивого внедрения этой переменной. В целом обе они представляют собой редуцированные аналоги парсонсовской концепции институционализации. В разделе «Радикальная социологизация концепции институционализации в теориях общества Т. Лукмана и П. Бергера, Н. Лумана» нами были подвергнуты детальному препарированию

122

концепции институционализации Т. Лукмана и П. Бергера, Н. Лумана, а затем был предпринят их сравнительный анализ с парсонсовской концепцией и друг с другом. Такая постановка аналитической задачи позволила установить, что рассматриваемые концепции выстраиваются по аналогии с парсонсовским прототипом. Так, в каждой из указанных концепций институционализация трактуется как процесс закрепления социальной структуры и способ организации социальных институтов. Кроме того, обязательным компонентом этих концепций является интерпретация динамики и функций данного процесса в аспекте социальной интеграции и социального изменения. Как и в теоретической парадигме Парсонса, так и в последующих макроуровневых теориях концепция институционализации используется в качестве относительно автономного методологического инструмента анализа.

Вместе с тем, мы обнаружили, что рассмотренные версии концепции институционализации можно разделить на два класса. Первый составляют концепции, воспроизводящие парсонсовский прототип и отличающиеся от него лишь введением дополнительной переменной в анализ институционализации, — это концепции Дарендорфа, Хоманса, Блау. Ко второму классу принадлежат те концепции институционализации, в которых парсонсовский прототип предстает уже в значительно переработанном виде. Специфика этих концепций заключается не в попытке «обогащения» прототипа за счет несвойственных ему переменных, а в расширении и развитии идей, лишь пунктирно намеченных Парсонсом. Таковы концепции институционализации, предложенные Т. Лукманом и П. Бергером, Н. Луманом.

Выявленное нами сходство концепций, созданных на базе парсонсовского прототипа, позволило определить, какая из них в наибольшей степени пригодна для реализации нашей основной задачи — разработки общей аналитической схемы институционализации. Критерием выбора выступала в первую очередь логическая непротиворечивость теоретических компонентов, слабо проработанных или недостающих парсонсовскому прототипу, или развитие его идей. Здесь мы имеем в виду теоретическое введение в концепцию институционализации таких компонентов, как механизм закрепления системы и механизмы социальной интеграции и изменения. Включение в анализ первого компонента должно демонстрировать то, каким образом делается возможным разворачивание динамики институционализации — стабилизация, генерализация и ин-

123

теграция. Рассмотрение процесса институционализации в аспекте компонентов социального изменения позволяет выявить механизмы, посредством которых фиксируется переход от одного типа общества к другому.

Не менее важным в перспективе практического применения теоретической концепции институционализации к анализу конкретного историко-культурного материала является, на наш взгляд, осмысление связи динамического и процессуального аспектов институционализации. Эти два компонента слабо проработаны в парсонсовском прототипе.

В целях настоящего исследования представляется методологически необходимой конвергенция концепций Парсонса, Лукмана и Бергера, Лумана в рамках единой аналитической схемы, которая будет в дальнейшем использоваться нами применительно к моделированию процессов институционализации религии. В пользу самой возможности методологической обоснованности такого объединения свидетельствует тот факт, что и для Лукмана и Бергера, и для Лумана парсонсовская концепция институционализации выступает по сути дела методологическим каркасом для построения собственных схем. В каждой из трех рассмотренных концепций процесс институционализации предстает как динамика разворачивания трех стадий закрепления и стабилизации общества. Несмотря на различие в терминологическом обозначении этих стадий, обнаруживается значительное сходство трактовок их содержания. Следует говорить также и о сходстве в интерпретациях функциональной направленности процесса институционализации — генерализация/объективация смысловых оснований деятельности и интеграция институциональной структуры общества.

В теориях общества Парсонса, Лукмана и Бергера, Лумана концептуальная схема институционализации располагает собственным относительно автономным статусом. В теориях этих мыслителей она по сути дела служит в качестве инструмента анализа процесса закрепления общества как объективной реальности, опосредует методологический переход с микроуровня на макроуровень анализа.

Сравнение трех схем показывает, что лумановская версия концепции институционализации располагает рядом преимуществ по сравнению как с парсонсовским прототипом, так и с версией Лукмана и Бергера.

Вместе с тем, представляется весьма продуктивным ее обогащение за счет введения парсонсовской типологии институ-

124

тов и обнаруживаемой у Лукмана и Бергера трактовки содержания легитимации.

Таким образом, предлагаемая нами схема выстраивается на базе лумановской версии, т. е. с учетом процессуального, динамического и функционального аспектов институционализации. Мы исходим из постулирования в качестве обязательных трех стадий — стабилизации/типизации моделей реципрокальной деятельности, генерализации оснований консенсуса (институтов) и институционализации легитимации. Соответственно мы включаем в трактовку второй стадии необходимость осмысления содержания механизма генерализации институтов, а переход к третьей маркируется в нашей схеме формированием механизма интеграции институтов. И здесь необходимо включение парсонсовской типологии институтов, закрепление которых увязывается со второй стадией, а их легитимация — с третьей.

Интерпретация форм легитимации институционального порядка предполагает в нашей схеме обнаружение созданной носителями социокультурной традиции и письменно зафиксированной «модели общества». В силу того, что наше исследование направлено на изучение процесса институционализации мировых религий, анализ форм легитимации предполагает обращение к письменно зафиксированной в религиозных текстах «теории общества».

Глава II

ВОЗМОЖНОСТИ И ПЕРСПЕКТИВЫ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ КОНВЕРГЕНЦИИ

КОНЦЕПЦИЙ РЕЛИГИИ К. МАРКСА И

Ф.ЭНГЕЛЬСА, М.ВЕБЕРА, Э.ДЮРКГЕЙМА,

Т. ПАРСОНСА

В настоящей главе рассматриваются четыре концепции религии, созданные в контексте теорий общества, причисляемые к классике современной теоретической социологии, — это концепции Маркса и Энгельса, Вебера, Дюркгейма, Парсонса. Необходимость их анализа в теоретико-методологическом аспекте обусловлена применительно к задачам нашего исследования в первую очередь тем, что именно в указанных концепциях содержится фонд тех идей относительно сущности религии, которые вплоть до настоящего времени активно функционируют в социологии религии.

Следует особо отметить, что и в Европе, и в США социология религии развивалась поначалу преимущественно как прикладная отрасль социологического знания, не претендовавшая на создание самостоятельной теории. Подчеркнем, что монографии и методические пособия, посвященные рассмотрению теоретико-методологических оснований социологии религии, ее предмета, круга проблем и тематик, появляются лишь в 60-70-е годы XX в. Эти работы были направлены на разработку методологических оснований построения «общей теории религии» (Furstenberg 1964; Johnstone 1975; O'Dea 1966; Clock, Stark 1965; Luckmann 1967; Robertson 1970; Wilson 1961; Yinger 1970). Тенденция к «выходу за пределы классики» возникла благодаря дискуссии о самой возможности теоретического развития социологии религии как научной дисциплины (Clock, Hammond 1973; Seyfarth 1980; Tyrell 1996; Ebertz 1997).

Для настоящего исследования принципиально важен тот факт, что дискуссия о социологии религии как самостоятельной теоретической дисциплине была инициирована Т. Лукманом. В монографии «Невидимая религия», опубликованной в США в 1967 г., он предложил новый теоретико-методологический подход к исследованию изменения социального основания религии в современном

126

обществе. Одним из первых Лукман подверг жесткой критике состояние социологии религии, в котором она пребывала в 60-е годы XX в. Он указал, что эта дисциплина не только не продвинулась в теоретическом отношении, но по преимуществу стагнирует в квантитативном изучении христианских церквей. По мнению Лукмана, развитие социологии религии «со времен ее отцов-основателей» выхолостило самый предмет этой научной дисциплины (Luckmann 1967, p. 16-19).

Воспоследовавший за лукмановской критикой взрыв публикаций, посвященных проблеме статуса теории в социологии религии, лишь зафиксировал тот факт, что теоретическое моделирование в социологии религии проводилось в основном усилиями американских и германских социологов, причем относящихся к различным формам христианских религиозных организации и феномену секуляризации (Tyrell 1996; Ebertz 1997; Wohlrab-Sahr 2000).

Анализ многочисленных монографий и журнальных публикаций последних десятилетий позволяет сделать вывод, что современная теоретическая социология религии продолжает развиваться в русле аппликативной переработки концепций религии Вебера, Дюркгейма или Парсонса. Так, подавляющее большинство социологических исследований религии в ФРГ базируется преимущественно на веберовских идеях, а в США — на концепциях Дюркгейма и Парсонса, причем концепция религии, предложенная Марксом и Энгельсом, как правило, упоминается в качестве одного из теоретических источников. И в этой связи весьма немаловажно, что социологические теории Дюркгейма, Вебера, Маркса впервые оказались в фокусе международного научного дискурса после Второй мировой войны. Вовлечение отдельных работ этих мыслителей в теоретический дискурс американской и немецкой социологии 40-60-х годов XX в. происходило в основном в рамках обсуждения теорий общества. Собственно изучение и критика научного

наследия Вебера, Дюркгейма и Маркса начались на Западе лишь в 1970-х гг. (Kasler 1995).

В контексте вышесказанного заслуживает самого пристального внимания вопрос о методологических основаниях современных, «новых» теорий религии. К таковым принято причислять теории Т. Лукмана, П. Бергера, Р. Старка и С. Байнбриджа, Н. Лумана. В следующей главе мы подробно рассмотрим теории Лукмана и Лумана, поскольку именно в них уже в отчетливом виде предстает конвергенция тезисов классических концепций религии, соединенная с

127

интерпретацией процессов дифференциации и институционального закрепления религии как определенной картины мира и модели общества. Теперь же ограничимся указанием на то, что каждая из так называемых новых теорий по существу представляет собой определенного рода переработку и рекомпоновку Тадей, заложённых в концепциях религии Маркса и Энгельса, Вебера, Дюркгейма, Парсонса. Подчеркнем, что вклад классиков теоретической социологии именно в социологию религии до сих пор в полном объеме не изучен. Выявление и оценка этого вклада — единственно возможный путь, на наш взгляд, в направлении моделирования новых проблемных областей социологии религии и последующего их исследования. Таким образом, в задачи данной главы входит рассмотрение и сравнительный анализ концепций религии Маркса и Энгельса, Вебера, Дюркгейма, Парсонса — с тем, чтобы выявить методологические основания для их конвергенции в рамках концепции динамики историко-культурного развития религии. Данная глава нацелена на экспликацию тех методологически значимых тезисов классических концепций, которые были инкорпорированы и переработаны в теориях Лукмана и Лумана. Кроме того, особое внимание будет уделено анализу интерпретаций процессов институционального закрепления религии.

§ 1. Историко-материалистическая концепция: Религия как форма самосознания общества

В современной отечественной и зарубежной социологии религии, как свидетельствует проделанный нами анализ научных публикаций, посвященных социологии религии, достаточно прочно закрепилась такая трактовка научного вклада Маркса и Энгельса в данную область теоретической социологии, которую следует признать редуционистской. Так, реконструкция марксистских теоретических положений относительно религии, как правило, производится на базе интерпретации весьма ограниченного количества широко известных цитат, причем без учета контекста изложения и вне экспликации теоретико-методологического подхода (Hargrove 1979; Hamilton 1995; Stark, Bainbridge 1987; Yinger 1970). Наряду с этим подходом марксистская позиция в изучении религии неизменно связывается в большинстве современных исследований с политической

128

составляющей и соответственно рассматривается в жестком противопоставлении подходам Вебера, Дюркгейма, Парсонса.

Вопреки указанной традиции наша реконструкция марксистской концепции религии будет проводиться в контексте разработанного Марксом и Энгельсом теоретико-методологического подхода к изучению общества. Выбор такого ракурса рассмотрения обусловлен тем, что в рамках анализа конкретных сочинений Маркса и Энгельса мы считаем необходимым проводить четкую демаркационную линию между теоретическими положениями, составляющими ядро социологического моделирования, и тезисами, имеющими исключительно политологический характер и социально-политическую направленность. Нам представляется, что подобное членение правомерно и продуктивно именно в целях реконструкции их концепции религии как таковой. Осуществление этой задачи представляется возможным при условии отделения данной концепции, созданной в контексте социологического подхода, от «критики религии» как компонента классической коммунистической доктрины.

Необходимо отметить, что подобное аналитическое членение теоретических тезисов Маркса и Энгельса о религии было впервые предложено зарубежными социологами, занимавшимися пристальным изучением научного наследия М. Вебера (Ashcraft 1972; Kocka 1966; Giddens 1970; Turner 1993). В контексте нашего исследования этот факт заслуживает особого внимания, поскольку именно в рамках международной традиции веберианы обнаруживается отчетливая тенденция к ревизии социологической теории Маркса и Энгельса, направленной на отделение ее от «вульгаризированного марксизма» (Zeitlin 1993, p. 306). В этой связи следует особо подчеркнуть, что во многих исследованиях, нацеленных на выявление идейных предпосылок, теории и методологии веберовского социологического подхода, отмечается значительное сходство центральных тезисов Вебера с положениями исторического материализма, а зачастую и прямая апелляция к ним (Brubaker 1984; Kasler 1995; Lowith 1982; Mommsen 1993; Turner 1993; Zeitlin 1993).

В современной социологии все более отчетливо намечается тенденция к конвергенции социологических теорий Маркса и Энгельса, Вебера, Дюркгейма и Парсонса, особенно рельефно она прослеживается именно в теориях религии Лукмана, Бергера, Лумана, Старка и Байнбриджа. Однако основания подобной конвергенции могут быть эксплицированы только при условии реконструкции центрального круга понятий, образующих теоретический каркас классиче-

129

ской марксистской концепции религии, и внутренней логической связи между ними.

Определенное затруднение на пути к изучению выдвинутой Марксом и Энгельсом концепции религии представляет то обстоятельство, что она не изложена во всей своей полноте в рамках какой-либо одной работы, специально посвященной этому предмету. В силу того, что исследование религии составляло одну

из центральных тематик в предпринятом классиками марксизма социологическом моделировании общества, данную концепцию становится возможным реконструировать лишь при опоре на широкий круг трудов Маркса и Энгельса.

И здесь очень важно, на наш взгляд, принимать во внимание общий ход рассуждений и контекст изложения, в рамках которых Маркс и Энгельс ввели совокупность понятий, с помощью которых ими и был создан теоретический конструкт «религия». К кругу понятий и базовых определений, составляющих ядро концепции, относятся общее определение религии как формы идеологии, понятия «стихийно возникшие религии» и «искусственно созданные религии», «классовая религиозная мораль», «религиозный лидер», «секуляризация». Анализ этого понятийного аппарата и выявление внутренней концептуальной связи понятий с необходимостью предполагает обращение к системе соотнесения классической марксистской теории общества и общей направленности теоретико-методологического подхода.

Исходя из вышесказанного, мы не склонны противопоставлять вслед за многими западными учеными осмысление религии в трудах «раннего» Маркса методологическим разработкам Энгельса. Отметим, что подобное противопоставление особенно характерно для подавляющего большинства работ американских социологов религии. Как правило, в них вся сумма теоретических положений, касающихся содержания и функций религии, расценивается как вклад Маркса, а за Энгельсом закрепляется приоритет в разработке методологии исследования религиозных движений. Такая трактовка марксистского подхода в области социологии религии и явилась, по нашему глубокому убеждению, следствием внекон-текстуального изучения наследия классиков. Аналогично это представлено и в отечественных хрестоматиях по социологии религии, где для демонстрации подхода Маркса и Энгельса обычно приводятся вырванные из контекста фрагменты и положения сочинений.

Наше рассмотрение мы начнем с изложения тех базовых тезисов

130

историко-материалистической теории общества, которые и образуют систему соотнесения для концепции религии. И нам представляется целесообразным начать анализ с таких крупных сочинений Маркса и Энгельса, как «Немецкая идеология» (1845-1846) и «Святое семейство» (1844).

В ракурсе основной цели и задач настоящего исследования «Немецкая идеология» оказывается принципиально значимой для дальнейшей реконструкции историко-материалистической концепции религии. Именно в этом сочинении Маркс и Энгельс в форме полемики с представителями младогегельянства и «истинного социализма» дают экспликацию эпистемологических и методологических оснований собственного теоретического подхода к изучению общества. И здесь важно отметить, что объектом дискуссии, развернутой на страницах «Немецкой идеологии», выступали теоретические положения относительно общества, государства и религии, выдвинутые Л. Фейербахом, М. Штирнером, Б. Бауэром, К.Грюном. Именно в русле критики этих положений и выстраивалось историко-материалистическое представление об обществе, причем экспликация теоретико-методологических положений исторического материализма непосредственно предшествует развертыванию критики младогегельянских воззрений на общество.

Необходимо принимать во внимание то, что разъяснение центральных методологических положений историко-материалистической теории общества разворачивается в «Немецкой идеологии» без предварительного подробного изложения идейных предпосылок разрабатываемого подхода. Это обстоятельство объясняется, на наш взгляд, тем, что социологическое конструирование производилось Марксом и Энгельсом в русле традиции, закрепленной в европейской социальной философии XIX в. Так, социальные учения формировались как составная часть философской системы, что подразумевало обсуждение гносеологических оснований и понятийного аппарата предлагаемой социальной теории в контексте доминирующих направлений философской мысли. В соответствии со сложившейся традицией, введение новых методологических положений осуществлялось Марксом и Энгельсом в форме анализа и критики тех социальных учений, которые находились в фокусе современной им научной дискуссии. В этой связи заслуживает внимания и тот факт, что необходимость отчетливой экспликации и отдельного обсуждения идейных предпосылок исторического материализма была осмыслена Энгель-

131

сом только в поздних работах и в рамках обширной переписки с последователями нового для того времени историко-материалистического подхода. Так, проблеме развернутого разъяснения идейных предпосылок и методологии исторического материализма всецело посвящены сочинения Энгельса «Анти-Дюринг» (1876--1876 гг.) и «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886 г.). Оба эти труда базируются на теоретических разработках, представленных в таких ранних сочинениях Маркса, как «Критика гегелевской философии права» (1842-1843 гг.), «Тезисы о Фейербахе» (1824 г.), «Критика гегелевской диалектики и философии вообще» (1844 г.). Текстуальная и временная разнесенность экспликаций, касающихся идейных предпосылок новой теории общества, и разъяснений самих методологических положений этой теории имели своим следствием (в рамках дальнейшего развития теоретической социологии) образование разнообразных, зачастую взаимно противоречивых реконструкций социологической теории марксизма в самой Германии и за ее пределами¹.

Принципиально важно отметить, что в качестве идейных предпосылок историко-материалистической теории общества, а следовательно, и концепции религии как ее неотъемлемой части, выступали

феноменологическое учение и философия права Гегеля, философская антропология Фейербаха и социально-экономическое учение А. Смита, апеллировавшее к теориям социальных эволюционистов XVII в. Кондорсе и Тюрго. Это необходимо иметь в виду, поскольку (как мы показали в предшествующей главе) дальнейшее развитие немецкой социологической традиции происходит именно в русле объединения гегельянских построений с идеями философской антропологии. Так, сравнительно ранние германские социологические теории институтов — Х. Плеснера, Х. Фрейера, А. Гелена, Х. Шельски — опираются в качестве исходной теоретической предпосылки на концепцию «социальной природы человека». Данная концепция, впервые введенная в германский теоретический дискурс Фейербахом, получила свое социологическое оформление именно в трудах Маркса. В современных теориях общества, предложенных Т. Лукманом и П. Бергером, Н. Луманом, вполне отчетливо прослеживаются апелляции к центральным положениям теоретико-методологического подхода Маркса и Энгельса.

10 специфике рецепции социальной теории Маркса и Энгельса за пределами Германии, в период Первой мировой войны, а также в 50-е годы XX в. см.: Bottomore 1970, p. 17-44.

132

В своем социологическом моделировании Маркс и Энгельс исходили прежде всего из необходимости отказа от традиционного для европейской философии XVIII-XIX вв. картезианского противопоставления «идеальное — материальное». Принципиальная марксистская методологическая инновация состояла в непротиворечивом объединении достижений идеалистической и материалистической философских систем, подвергнутых ревизии с позиций диа-лектико-материалистического подхода. «Идеальное» и «материальное» трактуются Марксом и Энгельсом как взаимосвязанные аспекты человеческой жизнедеятельности, а следовательно, и развития общества.

Особенно рельефно и отчетливо эта позиция представлена в работе «Немецкая идеология». Анализ данного сочинения показывает, что историко-материалистическая социологическая теория изначально развивается как антропоцентричная, ибо «человек» и «деятельность» выступают ее центральными категориями. Именно посредством этих двух смыслообразующих доминант осуществляется интеграция теоретических концепций общества, доминировавших в современном Марксу и Энгельсу социально-философском дискурсе.

«Человек» интерпретируется в теории общества Маркса и Энгельса как «носитель сознания» и «деятель».

Согласно историко-материалистической установке, человек производит себя и свою материальную среду через деятельность, направленную на удовлетворение первичных потребностей. Именно способ деятельности, отличающий человека от животного, и продуцирует постепенное развитие общества.

Специфической чертой этого способа деятельности Маркс и Энгельс считают воспроизводство «вида жизнедеятельности и определенного образа жизни» (Маркс и Энгельс 1985, с. 15).

В качестве фундаментальных факторов, обуславливающих возникновение и функционирование общества, авторы «Немецкой идеологии» указывают на «производительную силу» (способ деятельности), «общественное состояние» (распределение деятельности и ее результатов) и «сознание» (рефлексия общества как специфический вид деятельности). Эти три компонента выводятся на основании трактовки предпосылок формирования общественной жизни, или «истории человеческого общества» (Маркс и Энгельс 1985, с. 26-27).

В качестве функциональных предпосылок возникновения общества Маркс и Энгельс постулируют необходимость удовлетво-

133

рения первичных потребностей, порождение новых потребностей, совместную деятельность, установление «социальной связи» поколений, вызревание первых форм «самосознания общества» (Маркс и Энгельс 1985, с. 25-27).

Смыслообразующим для развертывания нового теоретико-методологического подхода становится постулат о единстве материального и духовного измерений общества. Маркс и Энгельс трактуют общество как реальность, порождающую самое себя и находящуюся в постоянном развитии («движении») в силу изменений ее материальной среды и духовно-идеологической саморефлексии. Иными словами, генезис социальной реальности предстает на страницах «Немецкой идеологии» как последовательное оформление и постепенная дифференциация материальной и духовной сфер жизнедеятельности человека. Материальная и духовная стороны жизнедеятельности общества первоначально развиваются в тесном переплетении, а в силу этого «образование представлений, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением их материальной деятельности» (Маркс и Энгельс, 1985, с. 19).

Социологически важно в данном контексте подчеркивание Марксом и Энгельсом того, что «производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей — в язык реальной жизни» (Маркс и Энгельс 1985, с. 19).

Противопоставляя исторический материализм предшествующей традиции философского конструирования теорий общества, авторы «Немецкой идеологии» указывают, что идеологическое измерение социальной реальности непосредственно вплетено в развитие деятельности, жизненного процесса. Именно этот тезис и служит основанием для трактовки истории идеологий в качестве истории развития самосознания общества, фиксирующей динамику изменения материального субстрата. Маркс и Энгельс отмечают в связи с этим, что из «действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса» (Маркс и Энгельс 1985, с. 20).

История идеологий истолковывается в рамках историко-материалистического теоретико-методологического подхода как темпоральное (историческое) измерение духовного самопроизводства общества. Различные формы идеологии — «мораль, религия, метафизика и прочее» — имеют лишь видимость самостоятельности, «у них нет истории, у них нет развития».

134

Согласно Марксу и Энгельсу, идеологии представляют не самое себя, а историю самосознания общества (Маркс и Энгельс 1985, с. 20). В рамках такой концептуализации общества они подвергают теоретической рефлексии динамику развития общества, выявляя механизмы такого развития. И здесь достойно самого пристального внимания проводимое в «Немецкой идеологии» рассмотрение процесса дифференциации материального и духовного уровней самопроизводства общества.

Согласно Марксу и Энгельсу, именно разделение труда по сферам материального и духовного производства общества маркирует дифференциацию жизнедеятельности на практическую и идеологическую (Маркс и Энгельс 1985, с. 33-34). Именно разделение труда, а не некая внешняя по отношению к обществу субстанция («чистая идея»), является причиной вычленения саморефлексии общества в самостоятельную сферу производства, деятельности.

Концепция диалектики развития «самосознания» была заимствована Марксом и Энгельсом из философии Гегеля, где религия и государство трактуются как формы, воплощающие развитие «чистой идеи», но в контексте исторического материализма гегелевское понятие «самосознание» подверглось фундаментальной ре-интерпретации. Авторы «Немецкой идеологии» применили это понятие к анализу динамики развития общественной саморефлексии.

Динамика возникновения общественного самосознания, согласно классикам исторического материализма, — это стадии, которые исторически проходит общество («производительная сила», общественное состояние и сознание) в направлении осознания самого себя. Таким образом, общество трактуется в качестве динамически развивающейся совместной деятельности людей, историческим результатом которой и становятся производительные силы, общественное состояние и сознание. Производительные силы — это «способ совместной деятельности», порождающий соответствующее ему «общественное состояние» или «общественные отношения».

Сознание является неотъемлемым компонентом общества, поскольку составляет изначальную природу человека «наряду с физической организацией» (Маркс и Энгельс 1985, с. 26). И здесь понятие «сознание» разъясняется в двух его функциональных измерениях: будучи присуще каждому индивиду, оно участвует в производстве жизни, однако в процесс духовного производства общества сознание оказывается включенным не в своей индивидуальной данности, а опосредованно — через использование общего способа со-

135

отнесения (языка). Сознание есть «уже с самого начала общественный продукт», поскольку предстает вовне, «для другого», в форме речи. Оно одновременно есть и форма существования общества как продукта совместной деятельности людей, направленной на осознание связующих их отношений (Маркс и Энгельс 1985, с. 26-27).

Динамика оформления саморефлексии общества в отдельную сферу его жизнедеятельности соответствует динамике развития производительных сил и общественного состояния. На самых ранних стадиях выкристаллизовывания социальной жизни общество производит рефлексию по поводу самого себя посредством проекции сознания на природу и при этом общественное самосознание предстает как обожествление природы. В процессе закрепления разделения труда на материальный и духовный производится «эмансипация сознания от мира» и превращение его в собственный предмет познания.

Согласно Марксу и Энгельсу, разделение труда приводит к формированию «первой группы идеологов — священства» (Маркс и Энгельс 1985, с. 28). Религия, философия, мораль и собственно социальные учения трактуются в контексте исторического материализма как исторические формы самосознания общества.

В перспективе исследования институционализации религии нам необходимо проследить, каким образом авторы «Немецкой идеологии» интерпретируют динамику развития и закрепления общественной саморефлексии. В концептуальном аппарате исторического материализма проблема установления и преобразования социальных форм рефлексии общества о самом себе предстает как постепенное формирование различных видов идеологии. Маркс и Энгельс впервые в истории социальной мысли связали на методологическом уровне движение самосознания общества с развитием материальной среды — производительной силы с общественным состоянием.

В теории Маркса и Энгельса стадии историко-культурного развития общества маркированы вычленением соответствующего типа саморефлексии и последующим институциональным закреплением этой саморефлексии в качестве идеологии. В данном исследовании принципиально важно указать Маркса и Энгельса на тот факт, что исторически первой формой общественной саморефлексии является религия. И здесь необходимо иметь в виду, что понятие «религия» используется в этом контексте для описания феноменологической и антропологической составляющей исторического развития

136

самосознания общества. Феноменологически первичная общественная рефлексия предстает как «обоожествление природы», антропологически — как конструирование картины мира и осмысление природы человека.

Таким образом, религия, будучи исторически первой формой саморефлексии общества, воплощается именно в представлениях о картине мира и природе человека. Превращение религии в самостоятельную форму духовного самопроизводства общества — идеологию — опосредуется в теории Маркса и Энгельса двумя факторами. Религия становится идеологией, во-первых, при условии возникновения соответствующей социальной базы — группы религиозных профессионалов/«идеологов» (социальной среды), занимающихся исключительно духовным производством, а во-вторых, с началом процесса формирования государства. Маркс и Энгельс выдвигают отчетливые аналитические критерии динамики преобразования религии из первичной формы общественной саморефлексии в идеологию. Первым основополагающим критерием установления того, что религия может потенциально стать инструментом политической идеологии государства, выступает фиксация факта обращения сознания общества на осмысление самого себя. Механизмом, стимулирующим и закрепляющим такого рода саморефлексию, является разделение труда по сферам материального и духовного производства жизни общества. Именно этот тип разделения труда создает экономические условия для формирования группы религиозных профессионалов, в функции которых и входит разработка и воспроизводство идеологии. Маркс и Энгельс прямо говорят о том, что с момента разделения труда на материальный и духовный «сознание может действительно вообразить себе, что оно есть нечто иное, чем осознание существующей практики. .. — с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории, теологии, философии, морали и т.д.» (Маркс и Энгельс 1985, с.28).

Вторым критерием превращения религии в идеологию является установление условий зарождения ранних форм государственности. Механизм, стимулирующий возникновение потестарных структур,—это распределение труда и его продуктов. «Вместе с разделением труда, — отмечается в «Немецкой идеологии», — дано и противоречие между интересом отдельного индивида или отдельной семьи и общим интересом всех индивидов, находящихся в общении друг с другом» (Маркс и Энгельс 1985, с. 29). В реальной действительности это противоречие и приводит к превращению «общего интереса» в первую форму идеологии — государство.

Таким образом, развитие производительной силы (разделение труда) и общественного состояния (распределение труда и его продуктов) имеет своим следствием движение сознания. Рефлексия общества, соответственно, развивается от осознания себя в качестве родовой общности через проекцию на природу к самосознанию через идею политической общности, воплощенную государством (Маркс и Энгельс 1985, с. 30).

В историко-материалистической теории общества превращению религии в инструмент идеологического конструирования предшествует установление государства, опосредующего осуществление «общих интересов». В силу этого все общие установления — стихийно возникшие представления о мире, человеческом сообществе и т. д. — предстают в политической форме (Маркс и Энгельс 1985, с. 74). В данном контексте необходимо всемерно подчеркнуть то, что, согласно теоретико-методологическому подходу Маркса и Энгельса, религия изначально не является идеологией, а становится ею в ходе исторического развития общества. Религия в силу своей антропологической и социальной природы может выступать основанием для достижения социального и политического консенсуса.

Итак, сущность разработанного Марксом и Энгельсом подхода к изучению общества заключается в теоретическом связывании развития материальной среды и вычленения форм духовного самопроизводства общества. Методологически это предполагает исследование того, «каким образом определенные отношения промышленности и общения необходимо связаны с определенной формой общества и, тем самым, с определенной формой государства, а стало быть, и с определенной формой религиозного сознания» (Маркс и Энгельс 1985, с. 132). В аспекте реконструкции историко-материалистической концепции религии это означает, что рассмотрение религии является составной частью анализа динамики развития самосознания общества.

Обращение Маркса и Энгельса к изучению религии, к осмыслению ее антропологической и социальной природы, обусловлено тем, что подвергаемая ими критике и радикальному пересмотру предшествующая философская традиция была методологически связана с теологической проблематикой. Уже в своих наиболее ранних трудах Маркс сосредоточивается на разъяснении того, каким образом в структуре гегельянского дискурса и в антропологической

137

теории Фейербаха воспроизводились методологические структуры теологии. Так, в «Критике гегелевской диалектики и философии вообще» Маркс детально анализирует функциональное содержание гегелевского понятия «самосознание» и показывает, что оно по существу выступает в философской системе Гегеля субститутом бога как субъекта самопознания. Вслед за этим Маркс анализирует и фейербаховскую трактовку гегелевской философии. Главное теоретическое достижение Фейербаха он усматривает в «доказательстве того, что философия есть не что иное, как выраженная в мыслях и логически систематизированная религия» (Маркс 1974а, с. 154, с. 160-165).

Рассмотрение ранних произведений Маркса наряду со стенограммами его публичных выступлений дает основания полагать, что религию он считал одной из тем, подлежащих специальному теоретическому изучению в рамках исторического материализма. Маркс исходил из того, что именно немецкая философия религии наиболее продвинулась в исследовании феноменологии общественных структур, но при этом

подчеркивал, что теоретическое конструирование проводилось в немецкой философской традиции по аналогии с методологией теологического объяснения мира (Маркс 1974д, с. 449). В силу этого создаваемый Марксом и Энгельсом подход к изучению общества и выстраивался в форме критики немецкой философии религии.

Особого внимания в аспекте настоящего исследования заслуживает марксовская трактовка феноменологии религиозного сознания, чему посвящены, в частности, «Тезисы о Людвиге Фейербахе» (1845). «Тезисы о Людвиге Фейербахе» содержат предельно лаконичное и одновременно емкое по своему содержанию разъяснение понятия «религиозное отчуждение», которое было заимствовано Марксом и Энгельсом из философии религии Фейербаха и реинтерпретировано с позиций исторического материализма применительно к исследованию феноменологии общественного сознания. Согласно Марксу, генезис религии следует искать в человеческом сознании, производящем «удвоение мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир» (Маркс 1974в, с. 262). «Религиозное отчуждение» — это различие трансцендентного и практического, проводимое, по мысли Маркса, самим человеком и реализуемое им в практике.

Данный тезис во всей своей теоретической рельефности и зна-

139
чимости раскрывается лишь при его соотнесении с последующим ходом теоретизирования в «Немецкой идеологии». Анализируя феноменологию сознания, Маркс и Энгельс указывают, что сознание функционирует благодаря рефлексии о самом себе, осуществляемой в сопоставлении себя с чем-то иным. И поначалу рефлексия сознания предстает в форме «осознания ближайшей чувственно воспринимаемой среды» как «чисто животное осознание природы (обожествление природы)» (Маркс и Энгельс 1985, с. 27). Таким образом, феноменология религии есть, согласно Марксу и Энгельсу, не что иное, как феноменология сознания. И, соответственно, религиозное отчуждение, или «удвоение мира», создает феноменологическое основание для возникновения религиозной антропологии — «общей теории мира». Этот феноменологический аспект трактовки генезиса религии показывает, что классики марксизма постулировали в качестве исходного этапа развертывания общественной саморефлексии возникновение религиозности.

Теоретическое определение религии Маркс дает в работе «К критике гегелевской философии права. Введение». Он начинает с указания на отличие историко-материалистического антропоцентризма от предшествующей философской антропологии в том виде, как она предстает у Канта, Гегеля и Фейербаха. Маркс подчеркивает, что понятие «человек» включает в себя «мир человека, государство, общество». Соответственно, религия отнюдь не есть некая духовная субстанция, противостоящая человеку и детерминирующая развитие общества и государства. С позиций исторического материализма религия предстает «формой самосознания и самочувствования человека». Таким образом, религия выступает способом познания человеком его собственной природы и формой самосознания общества. Маркс прямо говорит о том, что «религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его духовная самоапология, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания» (Маркс 1984а, с. 1).

Мы приводим определение Маркса в его полном виде, поскольку в нем содержится, на наш взгляд, смысловое ядро историко-материалистической концепции религии. В рамках теоретико-методологического подхода, созданного основоположниками исторического материализма, религия подлежит изучению только как «теория мира» и «картина общества» (термин Энгельса). Данное методоло-

140
гическое положение имеет фундаментальный характер, поскольку размежевывает предметные области философии религии и социологии религии. Для социологии религия выступает предметом исследования как мировоззрение, «общая теория мира», создаваемая обществом в целях самопознания и нормативного регулирования деятельности.

Тезис о том, что религия производится обществом и государством, вскрывает антропологическую и социальную природу данной формы саморефлексии общества. Методологически предложенное Марксом определение религии фиксирует два взаимообусловленных «измерения» религиозной саморефлексии общества — антропологическое и социологическое. Антропологическое измерение — это рефлексия о природе человека, его деятельности и способе существования. Именно религиозная антропология является гносеологическим источником и обоснованием последующего социального конструирования, производимого теологией. Социальное измерение — это рефлексия о структуре общества, причем предстает она, согласно историко-материалистической позиции, в форме государственной идеологии.

И в «Немецкой идеологии», и в «Святом семействе» одной из магистральных тем выступает разъяснение идеологической сущности религии, философии и государства. Значимой проблемой обеих работ явилась эксплицитная демонстрация различия предметных областей собственно философии религии и исторического материализма. Терминологически эта проблема оформляется как противопоставление философской «критики религии» и «иррелигиозной критики религии» в плане их содержательной направленности.

Необходимо отметить, что большую часть обоих сочинений составляет критическое обсуждение теоретических размышлений о сущности религии и ее социальной функции, представленных в философских

трудах Л. Фейербаха, М. Штирнера, Б. Бауэра. Их анализ в «Немецкой идеологии» и «Святом семействе», был нацелен на выявление специфики исследования общества и государства в немецкой философской традиции. Неприемлемость предложенного этой традицией философского осмысления социальной сущности человеческого общества раскрывается Марксом и Энгельсом через последовательную демонстрацию идеологической ангажированности немецкой философии — ее тесную связь с христианской теологией (Маркс и Энгельс 1985, с. 77-320).

Методологический аспект историко-материалистической крити-

141

ки немецкой философской традиции исследования общества и государства представлен наиболее полно в труде Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886 г.). Именно в этой работе он напрямую говорит о том, что предпринятый с позиций исторического материализма "критический анализ немецкой традиции философствования и критика французских (Руссо) и английских (Локк, Гоббс) философско-политических учений о государстве имел своей целью показать их идеологический характер (Энгельс 1987а, с. 295-298).

Определение государства, религии и философии в качестве последовательно возникающих форм идеологии находит свое объяснение и в работе Энгельса «Анти-Дюринг» (1876-1878). Еще раз подчеркнем, что монографии «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» и «Анти-Дюринг» явились плодом зрелой теоретической рефлексии основоположников исторического материализма об идейных предпосылках, эпистемологических и методологических основаниях созданного ими подхода к изучению общества. Пользуясь уже хорошо разработанным теоретическим инструментарием, Энгельс в «Анти-Дюринге» уделяет особое внимание аналитическому рассмотрению понятия «идеология».

Идеология, согласно Энгельсу, — это «выведение действительности не из нее самой, а из представления» (Энгельс 1988, с. 93). Он специфицирует идеологию как особый способ «конструирования» социальной реальности на основании изначально заданных мыслителем (философом, теологом, политическим деятелем) теоретических тезисов. Иными словами, исходным «материалом» идеологии выступает, согласно автору «Анти-Дюринга», не анализ результатов практического «исследования мира», а мыслительная конструкция самого идеолога. Идеология, таким образом, предстает как «отображение сущностей исторической реальности» в соответствии с изначально заданной системой соотнесения (Энгельс 1988, с. 94).

Отметим, что в перспективе нашего рассмотрения феноменологического подхода к изучению религии, представленного теорией Лукмана, принципиально важна историко-материалистическая интерпретация религии и философии в качестве «конструкторов реальности». Такая интерпретация как раз и вытекает из разработанного в классическом марксизме определения идеологии.

В «Анти-Дюринге» Энгельс указывает, что любые идеологические конструкции — теории мира — всегда содержат в себе отраже-

142

ние обнаруживаемых в повременных обществах трактовок реальности и общественных отношений. Это объясняется Энгельсом через анализ механизма продуцирования идеологии. Хотя она и создается отдельным мыслителем, апеллирующим к определенной системе соотнесений, но сам мыслитель и его мышление всегда остаются частью соответствующей социальной среды. Идеолог предлагает «искаженное отражение, словно в вогнутом зеркале, консервативных или революционных течений своего времени» (Энгельс 1988, с. 94).

В качестве аналитических примеров, нацеленных на раскрытие механизмов идеологического конструирования в философии и религии, Энгельс рассматривает «буржуазную доктрину прав человека» и доктрину «равенства людей», обнаруживаемую в первоначальном христианстве. Он последовательно доказывает, что раннехристианская «идея равенства», сама по себе и ее воспроизведение в английских (Локк, Гоббс) и французских (Руссо) теориях гражданского общества, являются не чем иным, как идеологическими конструктами общественных отношений, существовавших в конкретной историко-культурной реальности. Так, идея равенства, согласно Энгельсу, возникает при условии существования социального неравенства, закрепленного экономически и политически (Энгельс 1988, с. 95-105).

Итак, попытаемся эксплицитно суммировать историко-материалистические методологические положения в аспекте исследования религии.

Классики исторического материализма указывают на специфику социологического анализа религии, противопоставляемого теологическому и принятому в философии религии. Исходным тезисом для социологического подхода выступает общее определение понятия «религия». Предложенный Марксом и Энгельсом подход предполагает учетывание трех компонентов, составляющих сущность религиозной саморефлексии общества, — феноменологического, антропологического и идеологического. Феноменология религии состоит в производимом человеческим сознанием удвоении мира на религиозный и реально-практический. В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс открыто заявляют, что «религия есть с самого начала сознание трансцендентности, она возникает из действительных сил» (Маркс и Энгельс 1985, с. 76). Этот тезис эксплицитно изложен в разделе, посвященном критике понятия М. Штирнера «феноменология христианского духа». Анализируя работы Б. Бауэра и М. Штирнера, Маркс и Энгельс демонстрируют, что предмет фи-

143

лософского исследования религии базировался на теоретическом представлении о «религии как причине самой себя», а объектом изучения выступало христианство.

В противоположность своим современникам, работавшим в области философии религии, Маркс и Энгельс считали, что антропологический компонент теоретического понятия «религия» это не апелляция к «некоей родовой сущности человека» (Фейербах), а выявление и анализ религиозной «картины мира», т. е. религиозной антропологии. И наконец, идеологический компонент предполагает осмысление того, каким образом зафиксированная доктринально и осмысленная теологически «картина общества» закрепляется институционально. Именно в «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс последовательно проводят мысль о том, что религиозная идеология превращается в политическую только при условии возникновения государства (Маркс и Энгельс 1985, с. 28-30).

Итак, первой смыслообразующей доминантой историко-материалистической концепции религии выступает определение религии в качестве исторической формы самосознания человека и общества. Трактовка религии как формы самосознания общества предполагает рассмотрение динамики развития этой формы жизнедеятельности общества. И здесь нам необходимо обратиться к анализу используемого Марксом и Энгельсом понятия «секуляризация», определение которого и выступает второй смыслообразующей доминантой выдвинутой нами концепции религии.

Секуляризация определяется в рамках теоретико-методологического подхода Маркса и Энгельса в двух аспектах — это и зафиксированный исторически социокультурный феномен христианского общества, и теоретическое понятие. В своем первом значении понятие «секуляризация» встречается в работе Энгельса «Крестьянская война в Германии» (1850 г.). Энгельс указывает, что религиозные движения протеста XVI в. имели своим непосредственным следствием распространение «идеи секуляризации церковных имений в пользу крестьян», которая была реализована в политической практике «светских князей и городов» (Энгельс 1985, с. 413).

Именно Энгельс выявил тот факт, что «секуляризация» это историко-культурный феномен, характерный для развития обществ, где тотально господствует христианская идеология. Он указал, что исторически термин «секуляризация» означал отчуждение церковной собственности в пользу государства, придание ей юридически закрепленного статуса.

144

Понятийно-терминологическое осмысление процесса секуляризации обнаруживается в «Святом семействе» — в разделе «Еврейский вопрос». Данный раздел посвящен критике работы Б. Бауэра «Еврейский вопрос» и, в частности, его тезиса о том, что политическая эмансипация государства может быть достигнута только при условии полного отказа от религии и должна фиксировать ее окончательное исчезновение. Маркс и Энгельс разносторонне анализируют теоретические положения указанной работы, исследуя в процессе критики проблему эмансипации государства от религии, и в результате формулируют свою собственную позицию по этому вопросу: эмансипация государства от религии представляет собой не что иное, как выделение политики в самостоятельную сферу жизни и деятельности.

Необходимо отметить, что основоположники исторического материализма проводили жесткое различие между понятиями «политическая эмансипация» и «человеческая эмансипация» в целях исследования генезиса государственной политической идеологии как явления. Они показали, что предметом исследования Бауэра выступает теологическая по своей сути проблема «противоположности между государством и религией», а поэтому изучение политической эмансипации и «превращается в исследование еврейской религии» (Маркс и Энгельс 19846, с. 124). Согласно Марксу и Энгельсу, отделение церкви от государства отнюдь не влечет за собой исчезновение религии, а имеет своим следствием «распадение человека на нерелигиозного гражданина государства и религиозное частное лицо», поскольку «государство эмансипируется от религии, эмансипируясь от государственной религии и предоставляя религию самой себе в пределах гражданского общества». Иными словами, процесс отделения церкви от государства характеризуется как функциональная дифференциация политической и религиозной сфер жизнедеятельности общества. В историко-культурной конкретике западноевропейских христианских обществ этот процесс протекал, согласно Марксу и Энгельсу, в форме «политической эмансипации государства» от религии.

Нацеливаясь на исследование современных социологических теорий религии, необходимо всемерно подчеркнуть, что идея «приватизации религии» была впервые введена Марксом в контексте обсуждения бауэровских спекуляций. Маркс подчеркивает, что результатом функционального разграничения политической и религиозной сфер жизнедеятельности общества становится вытеснение

145

религии в частную сферу жизни индивидов. Маркс делает отчетливый акцент именно на приватизации религии, говоря, что «отдельный человек политически эмансипируется от религии, относясь к ней уже не как к публичному, а как к своему частному делу» (Маркс и Энгельс 19846, с. 123).

Итак, понятие «секуляризация» фиксирует факт постепенного институционального ослабления религии, ее вытеснение из сферы компетенции идеологии в частную жизнь. Секуляризация трактуется как процесс превращения религии из государственной идеологии в индивидуальную форму религиозности.

Проблема функциональной дифференциации политики и религии также подробно рассматривается Марксом и Энгельсом. Кон-ституирование политики в качестве самореферентной реальности всегда отмечено,

согласно их позиции, эмансипацией государства от религии, и при этом «государство как государство не отстаивает никакой религии, а напротив, отстаивает себя как государство».

Принципиально важно, на наш взгляд, указание на факт сохранения религии как таковой в ситуации «эмансипированной» государственности, поскольку это позволяет увидеть процесс секуляризации как устранение институциональной связи между религиозной идеологией и религиозностью, заложенной в самой природе человека.

Согласно Марксу и Энгельсу, религиозность не находится в прямой зависимости от политической эмансипации государства. Возникая как первая и неизменно присутствующая форма саморефлексии человека, она продолжает детерминировать деятельность субъекта и за пределами институционально закрепленной «картины общества». В силу того, что религия именно через посредство государства превращается в идеологию, «государство может эмансипироваться от религии даже тогда, когда преобладающее большинство еще остается религиозным» (Маркс 1996, с. 83). Функциональное обособление религии от политики находит свое выражение в «приватизации» религии — «ее сущность выражает уже не всеобщность, а различие», т. е. религия становится воплощением «отделения человека от той общности, к которой он принадлежит, от себя самого и других людей» (Маркс 1996, с. 83).

По Марксу, политическая эмансипация отнюдь не уничтожает «действительную религиозность человека», она лишь приводит к размыванию институционального измерения религии (Маркс 1996, с. 84).

146

Истолкование динамики трансформации религии от государственной идеологии в направлении к приватной религиозности имеет своим основанием введенное Марксом и Энгельсом определение религии. Религия не может прекратить своего существования, поскольку саморефлексия общества обладает феноменологическим и антропологическим измерениями. Она есть универсальный фактор человеческой жизни, способ саморефлексии общества и средство интерпретации мира.

В анализе феномена секуляризации Маркс и Энгельс исходили из того, что «политическое упразднение религии» приводит лишь к ее функциональной специализации. В качестве подтверждения и демонстрации своих теоретических положений о функциональной спецификации религии Маркс и Энгельс указывали на пример Североамериканских Штатов, «где религия разворачивается во всей своей практической универсальности» (Маркс и Энгельс 19846, с. 129).

Предложенная Марксом и Энгельсом интерпретация динамики развития религии воспроизводится многими немецкими и американскими социологами, но без упоминания исторического материализма. Наиболее последовательное методологическое применение историко-материалистического определения религии и вытекающей из него интерпретации процесса секуляризации обнаруживается в теориях религии Т. Лукмана и Н. Лумана. В следующей главе настоящей работы эти теории будут подвергнуты детальному анализу, здесь же мы хотим только подчеркнуть, что понятие «секуляризация» в историко-материалистической концепции религии фиксирует имплицитное противопоставление религии как формы государственной идеологии и религии как формы религиозности. Кроме того, соотнесение понятий «религия» и «секуляризация» в трактовке Маркса и Энгельса позволяет отчетливо проследить, каким образом они интерпретировали динамику развития религиозной формы саморефлексии общества.

Резюмируя результаты анализа историко-материалистической концепции религии, воспроизведем в сжатой форме ее базовые положения. Согласно Марксу и Энгельсу, религия — это историческая форма самосознания общества, предстающая в индивидуальной практике как религиозность, а в общественной духовной деятельности — как идеология. Разработанное Марксом и Энгельсом субстанциальное определение религии методологически предполагает

147

выделение трех компонентов, характеризующих религию, — феноменологического, антропологического и идеологического ее измерений. Феноменология религиозного генетически связана с феноменологией индивидуального сознания, осуществляющего акт самопознания посредством привлечения внеположного контекста — природы, теории мира, картины общества. Самосознание общества изначально предстает как удвоение мира на «воображаемый» (трансцендентный) и реально-практический. В силу этого религия трактуется Марксом и Энгельсом прежде всего как религиозность, воплощаемая в «общей теории мира» — религиозной антропологии.

Динамика развития религии тождественна динамике развития религиозной формы самосознания общества. Движение религиозного самосознания общества от религиозной антропологии через религиозную «картину общества» к индивидуальной религиозности интерпретируется Марксом и Энгельсом как неотъемлемая часть истории общества, материальной среды. И только в этом смысле развитие религиозной саморефлексии, ее непрерывное изменение представляют темпоральное измерение общества.

Маркс и Энгельс подчеркивают, что вне общества религия не имеет собственной сущности, а соответственно — и собственной истории. Динамика развития религиозной формы самосознания общества концептуализируется в рамках исторического материализма как темпоральное измерение стадий развития материальной среды. Данный тезис эксплицируется посредством введения понятий «стихийно возникшие религии» и «мировые религии». К стихийно возникшим религиям Маркс и Энгельс причисляют все те, которые сформировались на ранних стадиях развития обществ в качестве самоосмысления родового/этнического сообщества, и религии, тесно связанные с политической структурой национальных государств. «Мировые

религии», по Марксу и Энгельсу, — это «сконструированные» идеологические системы, возникновение которых было обусловлено строительством мировых империй.

В контексте нашего исследования принципиально важно отметить, что основоположники исторического материализма, моделируя процесс развития религии в направлении от «картины мира» к теории общества, исходили из теоретико-методологической схемы исторического развития общества. Применительно к осмыслению динамики изменения форм религиозной саморефлексии данный тезис означает, что Маркс и Энгельс отнюдь не усматривали в этой динамике изначально заложенный вектор развития. Разработанная ими схема динамики развития религии учитывает социально-экономические и политические факторы функционирования общества. Так, превращение «стихийно сложившейся религиозности» в религиозную «теорию мира» опосредовано закреплением разделения труда по сферам материального и духовного производства общества. На уровне практической деятельности это воплощается в появлении «первой формы идеологов» — социальной группы религиозных профессионалов, экономически поддерживаемой со стороны сообщества. Таким образом, по мысли Маркса и Энгельса, превращение «картины мира» в «теорию мира» предполагает вызревание особой социальной среды, специфичной для религиозной сферы общественного производства. И именно эта среда обозначена в теории Маркса и Энгельса понятием «первые идеологи».

Вызревание религиозной идеологии содержательно предполагает обогащение религиозной антропологии за счет формулирования религиозной «картины общества». Превращение религии в инструмент политического конструирования общества, т. е. в государственную идеологию, возможно только при условии вычленения социально-политических групп.

И наконец, трансформация религиозной идеологии в индивидуальную религиозность, ее уход в частную сферу жизни общества, опосредуется функциональной дифференциацией политики и религии, условием чего и выступает конституирование политики как самостоятельной формы саморефлексии общества.

Историко-материалистическая концепция религии включает в себя еще ряд второстепенных, подчиненных понятий — «стихийно возникшие религии», «мировая религия», «классовая религиозная этика» и «религиозно-политические движения». Они были введены в поздних работах Энгельса, созданных в постмарксовский период. В контексте настоящего исследования важно, что эти понятия формулировались Энгельсом на основе приложения историко-материалистической концепции религии к исследованию христианства. В наши задачи не входит их углубленный анализ, поскольку ввод этих понятий никоим образом не модифицировал данную концепцию. Однако их общий обзор необходим, поскольку они сыграли определенную роль в становлении концепции религии М. Вебера.

Маркс и Энгельс — и это следует отметить, — на протяжении всей своей научно-политической деятельности активно изучали религиозные идеологии, о чем свидетельствует и их обширная теоло-

149
гическая по своему содержанию переписка, и соответствующие разделы в ряде трудов.

Насколько можно судить по таким крупным работам, как «Немецкая идеология», «Святое семейство», «Капитал», основоположники исторического материализма располагали обширнейшими познаниями в области истории христианской теологической традиции. Кроме того, они неотступно следили за текущими публикациями Тюбингенской теологической школы. По свидетельству самого Энгельса, он посвятил изучению христианства более сорока лет, итогом чего и явился фундаментальный труд «К истории первоначального христианства» (Энгельс 19876, с. 591). Это весьма значимо в перспективе предпринятого в данной книге анализа веберовской социологии религии. Особый интерес в этой связи представляют работы Энгельса «Крестьянская война в Германии» (1850) и «К истории первоначального христианства» (1894). В первой из них Энгельс определяет понятия «классовая религиозная этика», «религиозные движения» и «религиозное лидерство», а во второй представлено осмысление социальной и политической природы христианства в качестве «теории общества» и религиозной идеологии.

Особое значение для нашего дальнейшего изложения имеет работа «Крестьянская война в Германии», поскольку она была нацелена на прикладное изучение проблемы взаимообусловленного развития общественного состояния и религиозной формы сознания общества. Объектом своего исследования Энгельс избрал крестьянские восстания XVI в., причем в центре внимания оказались реформа идеологически господствовавшей «картины общества», осуществленная Лютером, и ее внедрение в социальную структуру германского общества.

Необходимо отметить, что сама идея прослеживания способа влияния религиозной реинтерпретации социального порядка на повседневную деятельность была заимствована Энгельсом из современной ему историографии и теологии (Энгельс 19876, с. 350). Но он обогатил эту идею за счет привлечения концепции диалектической взаимообусловленности классовой религиозной этики и деятельности конкретных представителей социально-экономической иерархии. Применительно к изучению крестьянских религиозных волнений XVI в. это оформилось в анализ того, каким образом и в силу каких факторов религиозная модель общества, господствовавшая в Средние века, подверглась в период Реформации радикальной ревизии и реинтерпретации.

150

Энгельс начинает с исследования сословной иерархии германского общества XIV-XV вв. Он показывает, что в указанный исторический период христианская идеология имела институциональный характер, была

представлена духовенством, мирянами, монополией религиозного образования, религиозной ценностно-нормативной системой. Опираясь на данные исторических наук, Энгельс последовательно обосновывает тезис о принципиальной невозможности открытого противостояния сословий до появления лютеранства. Сословная конфронтация сделалась возможной только благодаря вызреванию нового типа мировоззрения, несущего в себе революционный потенциал. Он прямо говорит о том, что конфликтная «группировка сословий возникает лишь вместе с всеобщим распространением революционных религиозно-политических идей в период Реформации» (Энгельс 1987б, с. 346-349).

Энгельс предложил собственную классификацию соответствия религиозной этики определенному сословию. Так, носителем и представителем католической религиозно-политической этики он считал «господствующие классы», а представителями лютеранской «ереси» становятся, согласно Энгельсу, бюргеры, крестьянство же и деклассированные социальные группы квалифицируются им как «революционные». Именно крестьянство в этот период было наиболее склонно к образованию «тайных сообществ», вдохновляемых гремучей смесью лютеровских религиозно-этических идей и мистицизма (Энгельс 1987б, с. 351).

В контексте нашего исследования весьма важно указание Энгельса на факторы, способствующие закреплению и воспроизведению религиозной «картины общества» в качестве господствующей идеологии, — отсутствие секулярной/светской духовной жизни — «философии на теологических факультетах и секулярной идеологии»; недифференцированное взаимопроникновение религиозной и политической идеологий; монополия религиозного образования; религиозное обоснование сословной иерархии (Энгельс 1987б, с. 350).

С социологической точки зрения особого внимания заслуживает методологическая схема, предложенная Энгельсом для теоретического осмысления конкретного историко-культурного материала. Детально соотнося сословную иерархию германского общества XV-XVI вв. с господствовавшей религиозной «картиной общества», он показывает, что сложившаяся в период Средневековья и закреплённая институционально «картина общества» все менее отражала действительное общественное состояние.

Быстрый экономиче-

151

ский рост городов стимулировал радикальное изменение в социально-экономической структуре германского общества, причем как в среде мирян, так и в среде духовенства. Историко-культурная специфика общественной ситуации Германии XVI в. заключалась, по мысли Энгельса, в радикальном противоречии к{жду тенденцией социальных изменений и господствовавшей религиозно-политической идеологией.

Вызванное экономическим ростом социально-политическое преобразование общества—вызревание новых классов и реструктурирование социально-экономической иерархии — не соответствовало идеологически закреплённому доминированию прежней сословной иерархии (Энгельс 1985, с. 340-345).

Энгельсовский анализ социально-экономической структуры германского общества и господствовавшей в нем идеологии был нацелен одновременно и на выявление факторов, стимулирующих идеологическое конструирование, и на выявление механизмов социального закрепления новой идеологии. Энгельс указывает на тот факт, что предпосылкой реинтерпретации политической идеологии выступает «стихийно складывающееся» социально-экономическое реструктурирование общества. Однако непосредственным условием внедрения новой общественной рефлексии о социально-экономической и политической структуре явилась реинтерпретация господствующей «картины общества».

В перспективе анализа веберовской концепции религии необходимо отметить, что именно во введенной Марксом и Энгельсом теоретико-методологической схеме соотнесения было впервые предложено социологическое моделирование механизмов внедрения общественной инновации. В качестве таковых Маркс и Энгельс указывают на реинтерпретацию традиционных социальных институтов, осуществляемую социальными группами, непричастными к системе политического управления, и общественный консенсус относительно нового социального порядка. Данная аналитическая модель и была применена Энгельсом к анализу процесса социокультурного оформления социального изменения германского общества XVI в.

Энгельс подчеркивает, что в условиях господства религиозной идеологии политические преобразования с необходимостью опосредуются реинтерпретацией институтов религиозной «картины общества». Иными словами, новое внедряется носителями традиционной религиозной идеологии, причем в форме рефлексии о социорелигиозной иерархии, закреплённой в обществе. Так, применительно к германскому обществу XVI в. объединение сословий и классов в по-

152

литически противостоящие союзы «возникает лишь вместе с всеобщим распространением революционных религиозно-политических идей в период Реформации» (Энгельс 1985, с. 348-349). И в этой связи он разъясняет, что механизмом, приведшим в движение общественное самосознание, и выступила реинтерпретация социорелигиозной иерархии, сложившаяся в среде приходского священства.

Согласно Энгельсу, именно реформа, произведенная Лютером, и превратилась в инструмент политического конструирования нового общественного самосознания. Таким образом, возможность появления новых форм идеологической рефлексии о господствовавшем социальном порядке была создана именно в среде духовенства. И здесь принципиально важно указание Энгельса на тот факт, что выполненный Лютером перевод Библии на немецкий язык обеспечил основание общественного консенсуса относительно новых ин-

терпретаций религиозной «картины общества».

Появление Святого Писания на общедоступном немецком языке делало религиозное знание привилегированных классов объектом широкой общественной рефлексии, а лютеровская трактовка этого знания в аспекте обоснования социорелигиозной иерархии стала предметом осмысления в пределах всего общества. Проведенный Энгельсом анализ демонстрирует оформление результатов этой общественной рефлексии в виде трех классовых религиозных интерпретаций социального порядка — «консервативно-католической», «бюргерски-умеренной лютеровской реформы» и «революционной крестьянски-плебейской мистики» (Энгельс 1985, с. 54). Механизмом закрепления новых социально-политических отношений выступил консенсус о социальном порядке, достигнутый через апелляцию к новой трактовке Библии. Консенсус различных социально-экономических сословий имел своим основанием новую интерпретацию «картины общества», представлявшую собой переосмысление идеологических оснований социальной структуры общества. Реформа Лютера была направлена прежде всего на отмену религиозно-идеологической монополии церковной иерархии. По мысли Энгельса, сущность лютеровского идеологического конструирования состояла в том, что «он противопоставил феодализируемому христианству своего времени скромное христианство первых столетий, распадающемуся феодальному обществу — картину общества, совершенно не знавшего многосложной, искусственной феодальной иерархии» (Энгельс 1985, с. 357). В контексте рассмотрения механизмов социального закрепле-

153

ния идеологического конструирования Энгельс активно пользуется понятием «классовая религиозная этика», ставшим позднее одним из центральных в аналитической концепции религии Вебера. Энгельс не разработал эксплицитного определения этого понятия, однако его объем и содержание могут быть однозначно реконструированы на основе энгельсовского текста. Классовая религиозная этика/мораль — это, по Энгельсу, интерпретация социального порядка (религиозной картины общества), закрепленная в мировоззрении и деятельности представителей конкретных классов (сословий). Содержание классовой интерпретации социального порядка составляет осмысление ценностно-нормативной системы, служащей обоснованием социально-экономической иерархии и повседневной деятельности. Общественный консенсус относительно религиозно-идеологического обоснования социально-экономической иерархии закрепляется, по мысли Энгельса, в форме классовой религиозной морали.

Итак, на основе вышеизложенного можно утверждать, что Энгельс предложил методологическую схему анализа историко-культурного материала в целях выявления факторов, стимулирующих идеологическую рефлексию общества о социальном изменении, и механизмов закрепления новых идеологических конструкций. Согласно Энгельсу, стихийно протекающие социально-экономические изменения стимулируют идеологическую рефлексию о господствующем социальном порядке. Механизмом внедрения идеологической инновации выступает реинтерпретация традиционной «картины общества», осуществляемая теми носителями господствующей идеологии, которые непричастны к политическому управлению. Социально-политическое оформление новой интерпретации картины общества достигается через тотальную общественную рефлексию и последующий консенсус о ценностно-нормативной системе, регламентирующей деятельность. Достигнутый консенсус, согласно Энгельсу, закрепляется в виде классовой морали.

И последнее, о чем должно упомянуть в связи с анализом концепции религии Маркса и Энгельса, — это методология изучения религиозных движений. В работе «Крестьянская война в Германии» в имплицитном виде содержится аналитическая модель социологического исследования сект и религиозных движений.

Абстрагируясь от историко-культурной фактуры энгельсовского анализа, укажем на его социологически прегнантные выводы. В плане методологии построения социологического исследования религиозных

154

движений весьма продуктивным является тезис о том, что любое религиозное движение имеет в качестве своей подоплеки реинтерпретацию существующего социального порядка. Другой столь же важный тезис указывает на необходимость учитывать основополагающую роль духовного лидерства для формирования социальной структуры движений такого рода: именно от характера лидерства зависит направленность движения и его массовость. Этот тезис положил начало соответствующей веберовской концептуальной разработке.

Необходимо отметить, что единицами анализа в выдвинутой Энгельсом методологической схеме выступают биографии религиозных лидеров, их социально-экономический статус, тексты созданных ими программ переустройства общества. В ходе своего исследования Энгельс пришел к заключению, что институциональное закрепление обретают только те религиозные движения, которые формулируют свои социально-политические доктрины в русле частичной реинтерпретации господствующей картины общества. Религиозные движения, претендующие на тотальное переустройство мира, оформляются, как правило, в незначительные по численности замкнутые религиозные сообщества.

Имея в виду веберовскую концепцию религии, следует также отметить, что Энгельс разработал типологию религиозного лидерства применительно к анализу социально-политической инновации в условиях господства религиозной идеологии. Обнаруживаемая в работе «Крестьянская война в Германии» типология религиозных лидеров имеет сугубо контекстуальный характер. Однако ее экспликация показывает, что Энгельс выделял два базовых типа духовных лидеров — священники и пророки.

Анализируя эти базовые типы, он подразделил священство на политически влиятельное консервативное высшее духовенство и низшее духовенство, опосредующее связь с мирянами и непричастное к политической власти. Высшее духовенство является совокупным религиозным лидером в аспекте легитимации и воспроизведения господствующей идеологии и обладает широким кругом привилегий. А низшее духовенство с необходимостью выступает выразителем интересов широких масс мирян, не имея привилегий. Именно из среды низшего духовенства и выдвигаются революционно настроенные религиозные реформаторы, стремящиеся к преобразованию традиционной картины общества. Пророки как тип лидерства, согласно Энгельсу, вызревают в

155

среде, не связанной напрямую с воспроизведением социорелигиозной иерархии. В форме «религиозного пророчества» или нового «мистического знания» преподносятся создаваемые представителями низших сословий социально-политические интерпретации картины общества. Так, рассматривая крестьянские движения в Германии XVI в., Энгельс показал, что они возникали в форме «тайных союзов», во главе которых стояли люди, не принадлежавшие к духовенству и именно их усилиями внедрялись «пророчества» в форме новых доктрин.

Эта энгельсовская типология религиозного лидерства и дала теоретический импульс для дальнейшей концептуализации данной проблемы Вебером.

Подведем итоги нашего рассмотрения историко-материалистической концепции религии. Обращение Маркса и Энгельса к исследованию религии было обусловлено тем, что в системе исторического материализма религия выступала исторически сложившейся формой духовного самосознания общества и соответственно — инструментом идеологического конструирования. Маркс и Энгельс выделяют три компонента, конституирующих социальное измерение религии как формы самосознания общества, — феноменологический, антропологический и идеологический. В теоретико-методологическом аппарате историко-материалистической концепции религии эти три компонента соответственно зафиксированы понятиями «религиозное отчуждение», «картина мира» и «картина общества». Социологическое моделирование динамики вызревания и социокультурного закрепления каждого из этих компонентов религиозной формы самосознания общества составляет смысловое ядро рассматриваемой концепции. Это моделирование производится в рамках соотнесения динамики вызревания религии с историей развития социально-экономических и политических отношений. Таким образом, каждый из компонентов религиозной саморефлексии общества маркирует собой определенный этап социального развития. Соответственно, «религиозное отчуждение», или производимое общественным сознанием удвоение мира, является критерием возникновения социального, познающего свою целостность через проекцию на природу. Развитие общества, дифференциация различных видов социальной деятельности оформляется в общественной рефлексии в качестве «картины мира». Механизмом социального закрепления новой формы общественного сознания является разде-

156

ление труда по сферам материального и духовного производства. Новая стадия общественного развития ознаменовывается появлением социальной группы «религиозных идеологов», т. е. специфичной для религии социальной среды, продуцирующей рафинированную интерпретацию стихийно возникшей «картины мира». И наконец, появление третьего компонента религии — «картины общества» — связано с возникновением государства и со структурным оформлением социально-экономических и политических отношений. Анализ историко-материалистической концепции религии показал, что представленная в ней динамика развития форм общественного самосознания, религиозная картина общества—это идеологический конструкт классового общества. В созданной Марксом и Энгельсом теории общества историческое становление мировых империй связывается с институционализацией религиозных моделей общества. В свою очередь, политическая эмансипация государства, или его функциональная дифференциация, неизбежно опосредуется ревизией господствующей «картины общества».

В перспективе нашего исследования необходимо всемерно подчеркнуть, что в историко-материалистической концепции религии понятие «религиозная картина общества» используется для анализа процесса институционализации принципиально новых социально-экономических и политических отношений. Само возникновение религиозной модели общества фиксирует факт выкристаллизовывания социально-экономической иерархии. Ее внедрение непосредственно связано с государственностью, будучи обусловлено потребностью в легитимации политической власти. Условием институционального закрепления религиозной модели общества выступает достижение социального консенсуса относительно оснований социальной стратификации. Такой общественный консенсус оформляется в виде религиозной классовой морали, а внедрение новой идеологии предполагает соответственно реинтерпретацию господствующей картины общества.

§ 2. Тип харизматического господства в концепции религии М. Вебера

Вплоть до настоящего времени одной из центральных проблем современной научной дискуссии о теоретико-методологических основаниях социологии религии выступает классификация «классических» концепций религии, выстраиваемая в зависимости от раз-

157

линия подходов. Ведущая роль в этой дискуссии принадлежит германским социологам, занимающимся сравнительным ретроспективным изучением национальной социологической традиции и европейской классики в области социологии религии.

Анализ потока публикаций, посвященных изучению этой проблемы, позволяет проследить в рамках международного дискурса и устойчиво консенсуальные точки зрения, и темы кардинальной дивергенции в трактовках научного наследия «отцов-основателей» социологии религии. К разряду тем, по которым в течение последних десятилетий достигнут научный консенсус, относится в первую очередь история теоретического становления социологии религии. Данная тема, как правило, обсуждается в работах, посвященных изучению идейной преемственности теорий религии О.Конта, Г.Спенсера, К.Маркса, М.Вебера и Э.Дюркгейма. Результатом дивергенции в течение многих десятилетий полемики о связи философии религии, критики религии и социологии религии на рубеже XIX-XX вв. явилось определение круга персоналий, причисляемых к классикам социологии религии, в который включены О. Конт, К. Маркс, Э. Дюркгейм и М. Вебер (Kehrer 1988; Tenbruck 1993). Однако это имело своим следствием открытие новой вехи в дискуссии о классификации подходов и идейной преемственности классических и современных теорий религии.

Решения, предложенные по этой проблеме, и образуют, на наш взгляд, пункт дивергенции в трактовках теоретико-методологических оснований социологии религии. Так, для американской социологии религии характерно равноценное признание значимости вклада всех четырех «отцов-основателей» и, соответственно, зачастую синкретичное и фрагментарное использование их концепций. В контексте французской и немецкой традиций данный вопрос решается принципиально иначе.

В аспекте предпринимаемого нами изучения методологической возможности и теоретических перспектив конвергенции концепций религии Маркса и Энгельса, Вебера, Дюркгейма, Парсонса особый интерес представляют классификационные схемы германских социологов-веберовцев. Самой пристальной внимания заслуживает в данной связи определенный научный консенсус, достигнутый германскими социологами именно по вопросу классификации подходов «четырех классиков».

2. Подробнее об этой дискуссии см.: Krech 1900.

158

Историко-материалистическую и веберовскую теоретические разработки принято объединять в рамках так называемого стратификационного подхода к исследованию религии (Tutell 1992; 1996), а идеи Дюркгейма и Парсонса относительно религии — причислять к функциональному подходу. В данном пункте рассмотрения мы сконцентрируемся на обоснованиях конвергенции концепций Маркса и Энгельса, Вебера, а трактовку подхода Дюркгейма и Парсонса проанализируем подробно в следующем параграфе.

Название «стратификационный» маркирует в данном случае лишь способ классификации различных концепций религии, созданных в рамках крупных теорий общества. Собственно классификация производится в соответствии с тем, каким образом методологически осмысление религии включено в структурную и понятийную схему той или иной теории общества. Так, историко-материалистическая и веберовская концепции религии причисляются к стратификационному подходу на том основании, что в соответствующих теориях общества религия рассматривается в качестве неотъемлемого компонента процесса стратификации. Таким образом, согласно данной классификационной схеме, конвергенция этих концепций состоит в том, что в обеих теориях общества фиксируется религиозная обусловленность социально-экономического расслоения (Tutell 1996, s.432).

Появление в германской социологии религии тезиса о конвергентности историко-материалистического и веберовского подходов к изучению религии напрямую связано с нарастающей тенденцией сравнительного теоретического пересмотра научного наследия авторов этих подходов. Начавшаяся с середины 70-х годов XX в. международная полемика о влиянии идей Маркса на Вебера имела своим следствием признание определенной линии преемственности. Более того, в целом ряде работ немецких исследователей отчетливо проводится мысль, что Вебер осуществлял собственные теоретико-методологические изыскания путем «модификации» магистральных положений и тематик классического исторического материализма (См., напр.: Winkelmann 1986; Hahn 1979, s. 485-506; Sayer 1991).

Рассмотрение концепций религии Маркса—Энгельса и Вебера в рамках стратификационного подхода предполагает, по мнению немецких социологов, предметное изучение соответствующих трактовок соотношения «религиозных идей и классово-иерархии», предложенных Марксом, Ницше и Вебером (Tutell 1992; Krech, Tutell 1995).

159

В классификационной схеме немецких социологов религии теоретико-методологический вклад этих мыслителей предстает, на наш взгляд, в несколько редуцированном виде. Предложенная классификационная схема по сути дела ограничивается сближением теоретико-методологических подходов Энгельса и Маркса и Вебера лишь по одной из тематик социологического изучения религии. Вне фокуса исследовательского внимания оказывается, таким образом, проблема соотношения аналитических моделей изучения религии, разработанных этими классиками. По нашему глубокому убеждению, нельзя не учитывать, что пристальное изучение веберовской социологии религии, нацеленное на выявление ее методологической роли для понимания целостности социологии Вебера, развернулось в самой Германии лишь в конце 70-х — начале 80-х годов XX в.

Обращение к анализу центральных тематик веберовской социологии религии, предпринятое в работах таких крупных германских социологов, как Ф.Тенбрук, В.Шлюхтер, И.Вайс, М.Ризенбродт, Р. Мюнх, имело своим следствием кардинальный поворот в направленности германской веберовской социологии (Гайденко, Давыдов 1991, с. 216-217). Развернувшаяся в 80-х годах XX в. дискуссия увенчалась признанием первостепенного значения работ Вебера по религии для установления концептуальной целостности его социологической теории³. Нам представляется особо важным подчеркнуть, что общая направленность данной дискуссии сводилась отнюдь не к специальному изучению теоретико-методологических составляющих веберовской модели исследования религии. Обсуждению подвергались отдельные понятия веберовской социологии религии — «картина мира», «религиозная этика», «рациональность», посредством анализа которых участниками дискуссии предпринимались попытки выявить логическую и методологическую связь концепций, образующих ядро веберовской социологии (Schluchter 1988; Sprondel 1973; Riesebrodt 1980; Tenbruck 1975). Однако такая направленность анализа веберовского теоретического наследия привела к фрагментации его представлений о социологии религии, к искусственному вычленению разрозненных смысловых конструкций. И в этой связи уместно, на наш взгляд, затронуть позицию Р. Мюнха, оказавшегося в числе тех немногих исследователей, кто предпринял попытку

³Подробное изложение и анализ работ германских социологов, заложивших магистральные направления дискуссии о социологии религии Вебера см.: Гайденко, Давыдов 1991, с. 215-247; Munch 1988, s. 484-501. 160

ку выявить именно теоретико-методологическую схему, на которую опирался Вебер как в социологии религии, так и в социологии права и политики.

Принципиально значимым вкладом Мюнха в указанную дискуссию нам представляется тезис о необходимости жесткого различения «аналитического» и «эмпирического» уровней в социологическом наследии Вебера (Munch 1988, s. 494). Мюнх считает, что специфика выдвинутой Вебером методологии (в целом — и применительно к социологии религии в частности) проявляется в двух вариантах идеально-типических конструкций — «аналитическом» и «историческом».

К аналитическим идеальным типам относятся, например, «типы легитимного господства» и «типы социального действия». К историческим — конкретные типы господства (патримониализм, феодализм, современная бюрократия и т.д.). Для первого варианта идеально-типических конструкций характерно, согласно Мюнху, приписывание «пропозициональных качеств» феномену, относительно которого строится идеальный тип. А во втором варианте упор делается на дескриптивные характеристики феномена, и соответственно в идеально-типической конструкции в большей степени учитываются его историко-культурные особенности. Здесь необходимо отметить, что Мюнх не усматривал в веберовской методологии той «обобщающей теоретической модели, в рамках которой стала бы возможной интеграция специальных идеальных типов и установление взаимосвязи отдельных идеальных типов» (Munch 1988, s. 557). Таким образом, по Мюнху, главная проблема в исследовании веберовской социологической теории состоит в необходимости реконструкции методологической связи между двумя вариантами идеально-типических конструкций в рамках единой схемы. В качестве такой схемы Мюнх предлагает применить парсонсовскую волюнтаристскую теорию действия, в пределах которой соотнесение аналитических типов социального действия, легитимного господства и социального порядка представляется ему методологически обоснованным (Munch 1988, s. 561-564).

Мы сочли необходимым продемонстрировать трактовку методологии Вебера, предложенную Мюнхом, поскольку различение «аналитического» и «эмпирического» уровней представляется весьма продуктивным при анализе веберовского подхода к религии. Однако мы отнюдь не разделяем вывод Мюнха об отсутствии в наследии Вебера теоретической модели, синтезирующей разработанные

161

им понятия и концепции, ибо таковая, как мы продемонстрируем ниже, имплицитно присутствует во всех его работах. Более того, специфика веберовской социологии религии видится нам прежде всего в том, что она является составной частью общей теоретико-методологической схемы исследования процессов социокультурной институционализации различных сфер жизнедеятельности общества и социокультурного изменения. Социологическое изучение религий и последующее теоретическое осмысление полученных результатов составили неотъемлемую часть веберовской теории социального развития.

Теоретико-методологическое наследие Вебера образует четыре крупных блока — «наукоучение/понимающая социология», «социология религии», «социология политики» и «социология права». Они связаны между собой, как нам представляется, единством понятийно-терминологического аппарата и центральных концепций, что и свидетельствует о присутствии общей теоретико-методологической схемы. Эта схема применяется к изучению различных объектов — экономики, политики, религий, права. В контексте нашего рассмотрения принципиально важно реконструировать способ применения этой схемы самим Вебером для изучения процессов формирования и институционального закрепления религий. Для решения данной задачи нам необходимо отчетливо дифференцировать «эмпирические» и «аналитические» работы Вебера в области социологии религии.

Применительно к массиву статей и монографий, опубликованных Вебером в 1905-1920 гг. и включенных им самим в проект «Хозяйственная этика мировых религий», это разделение будет выглядеть следующим образом⁴. Исследования, посвященные изучению процессов социокультурного закрепления конкретных

религий — даосизма, конфуцианства, индуизма, буддизма, иудаизма — могут

4 Здесь мы исходим из принятой в рамках германской веберовской классификации крупных работ Вебера в соответствии с двумя проектами — «Хозяйственная этика мировых религий» и «Хозяйство и общество». Согласно скрупулезным историографическим исследованиям немецких ученых (Д. Кезлера и Х. Фогта, Винкельмана и др.), ни один из проектов так и не был завершен Вебером в соответствии с первоначальным планом. Однако применительно к первому из них следует иметь в виду тот факт, что большая часть планируемых исследований вышла еще при жизни Вебера; сначала в виде журнальных и газетных статей, а в 1920 г. под общим названием «Собрание сочинений по социологии религии» — «Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie». Tübingen, 1920.

162

быть отнесены к так называемому «эмпирическому» уровню теории. Анализ этих работ показывает, что их центральной темой выступало конструирование соответствующего историко-культурного типа религии. Целью исследования указанных религиозных систем выступал историко-социологический анализ процессов формирования и социокультурного закрепления религиозных ценностно-нормативных комплексов в зонах их возникновения.

Наряду с работами, представляющими «эмпирический» уровень теории Вебера, в рамках проекта «Хозяйственная этика мировых религий» следует, на наш взгляд, также выделить сочинения, имеющие в первую очередь «аналитический» характер. К таковым относятся «Социология религии», «Промежуточное рассмотрение: ступени и направления религиозного неприятия мира» (1916), «Хозяйственная этика мировых религий. Введение» (1916)⁵.

Из числа сочинений, опубликованных *post mortum* под общим названием «Хозяйство и общество», непосредственно к социологии религии относятся разделы «Социология религии. Типы религиозных объединений» и «Социология господства». Обе эти крупные работы презентуют «аналитический» уровень социологической теории Вебера. И по замыслу автора, и по времени их написания данные сочинения были нацелены на обобщающую экспликацию теоретико-методологической схемы социологического исследования процессов социокультурного закрепления определенных типов социальных, экономических и политических отношений общественного изменения.

В названных трудах предлагается специфический способ подачи теории, теоретические и препозиционные положения которой разъясняются на конкретных историко-культурных примерах. И тем не менее, здесь совершенно отчетливо прослеживается собственно теоретико-методологическая схема Вебера. Различные сферы социальных взаимоотношений — экономическая, политическая, религиозно-этическая, правовая — исследуются с помощью единого понятийно-концептуального комплекса. Вебер оперирует понятиями «социальное действие», «легитимный порядок», «социальные объединения», «власть/господство», увязывая их в единое теоретическое целое посредством концепций «типы социальных

⁵ Названия работ и датировки приводятся в соответствии с хронологическим списком публикаций Вебера, предложенным Д. Кезлером и Х. Фогтом (см.: Kasler 1995, s. 268-292).

163

действий», «типы господства», «рутинизация харизмы»⁶.

Определенное препятствие в реконструкции общей теоретико-методологической схемы веберовских исследований по экономике, религии, политике и праву обусловлено контекстуальностью использования аналитических понятий и конструкций: Вебер по ходу рассуждения, как правило, объединяет «аналитические» и «эмпирические» идеальные типы.

В нашем рассмотрении мы исходим из тезиса, что веберовская интерпретация религиозного измерения социальной реальности составляет одно из центральных звеньев его общей теоретической схемы. Согласно нашей позиции, в рамках веберовской социологии следует говорить не о некой субстанциальной концепции религии, но об определенной теоретико-методологической схеме, опираясь на которую Вебер исследует социальное, экономическое и политическое измерения религии в жизнедеятельности общества. И соответственно реконструкция этой схемы предполагает вычленение центральных аналитических понятий, использовавшихся Вебером для изучения конкретных историко-культурных типов религиозных систем. Установление логической связи понятий и способа их методологического объединения в теоретической схеме предполагает, в свою очередь, обращение к главной смыслообразующей концепции веберовской социологии — концепции «рутинизации харизмы».

Наряду с вышесказанным, реконструкция веберовской концепции религии с необходимостью должна учитывать тот факт, что сама теоретико-методологическая схема выстраивалась Вебером в имплицитном противопоставлении историческому материализму. В пользу такой постановки исследовательской проблемы свидетельствует не только глубокое знакомство Вебера с историческим материализмом и высказанная им высокая оценка этого учения, но и прямая апелляция к центральным понятиям созданной Марксом и Энгельсом концепции религии⁷.

⁶ Подробное рассмотрение содержания аналитических понятий веберовской понимающей социологии, а также центральных концепций см.: Гайдено, Давыдов 1991, с. 28-118; Давыдов 1998.

⁷ Глубокое знание Вебером теории исторического материализма и его неизменный интерес к процессу рецепции этого учения в Германии и за ее пределами констатируется в исследовательских работах многих историографов-вебероведов (Kasler 1995; Sayer 1991; Krech, Tyrell 1995). Здесь мы хотели бы указать, в

частности, на тот факт, что в 1918 г. Вебер в течение семестра читал в Венском Университете курс лекций «Хозяйство и общество. Позитивная критика материалистической трактовки истории» (Kasler 1995, s. 35-36). Кроме

164

Современные германские социологи религии, объединяя истори-ко-методологическую и веберовскую концепции религии в рамках «стратификационного подхода», апеллируют (в качестве методологического основания такого объединения) к центральным понятиям обеих концепций—«религиозная этика сословий» (Вебер), «классовая религиозная мораль» (Маркс и Энгельс), «картина мира» и «картина общества» (Маркс и Энгельс), «теодицея» (Вебер).

Однако сходство этих двух концепций отнюдь не ограничивается, на наш взгляд, темами исследования и определенным параллелизмом понятийного аппарата. Как будет показано дальше, Вебер выстраивает собственную теоретико-методологическую модель через рассмотрение именно тех трех базовых измерений религии, анализ которых и образует каркас концепции Маркса и Энгельса. Мы имеем в виду феноменологическое, антропологическое и социальное измерения, составляющие содержание концепции религиозного самосознания общества в историческом материализме. В модели Вебера эти три измерения соответственно представлены понятиями «харизма-повседневность», «теодицея» и «религиозная этика сословий». Кроме того, Вебер рассматривает динамику возникновения, социокультурного закрепления и изменения религиозных «картин мира» (теодицей) как неотъемлемую составляющую общего процесса развития различных сфер жизнедеятельности общества —экономической, политической, этической и правовой (Riesebrodt 1980; Schluchter 1988; Munch 1988). И в этом нам видится принципиальная возможность методологической конвергенции историко-материалистической и веберовской концепций религии.

В рамках исторического материализма религия рассматривается как неотъемлемая составляющая общества—его идейно-идеологическое измерение. Динамика развития религии от картины мира к политической идеологии представляет, согласно Марксу и Энгельсу, историю формирования самосознания (саморефлексии) общества. В социологической теории Вебера динамика развития религии также осмысливается в рамках процесса социально-экономического,

того, существует и несколько небольших статей Вебера, посвященных анализу экономической и идеологической составляющих марксистской социологической теории. В одной из них Вебер прямо говорит о том, что «научный вклад Маркса имеет первостепенное значение для развития социальной мысли» (см.: Weber 1924, s. 540). Кроме того, следует упомянуть и статью Вебера, посвященную критике «искаженной интерпретации» исторического материализма в монографиях Р. Штаммлера (Stammler R. *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*. Leipzig, 1896). См.: Weber 1922, s. 291-359.

165

политического и правового изменения социальной реальности.

Мы считаем релевантным проводить реконструкцию веберовской теоретико-методологической схемы исследования религии путем анализа центральных понятий социологии религии Вебера, причем в том виде, как они представлены в работах «аналитического» уровня теории. Кроме того, в качестве отправного пункта нашего исследования веберовской концепции религии мы избрали «рутинизацию харизмы», изложенную в сборнике «Хозяйство и общество» (раздел «Социология господства»). Именно концепция «рутинизации харизмы» позволяет выявить логическую связь центральных понятий веберовской модели изучения религии.

Концепция «рутинизации харизмы» в своем эксплицированном виде содержится в статье «Харизматическое господство и его преобразование»⁸. В данной работе демонстрируется методологическая связь понятий «харизма», «господство», «социальное объединение» (союз/институт). Необходимо отметить, что само понятие «харизма» вводится Вебером в связи с обсуждением «аналитических» идеальных типов «легитимного господства». И в этой связи нам необходимо обозреть контуры веберовской теоретико-методологической схемы, поскольку ни понятие «типы легитимного господства», ни понятие «харизма» не могут быть проанализированы помимо реконструкции их методологической роли внутри этой схемы.

Специфика социологического конструирования Вебера состоит в поэтапной разработке «аналитических» идеальных типов, которые затем увязываются в определенную систему. Так, Вебер начинает с создания идеальных типов социального действия, которые выделяются им в соответствии с доминирующей мотивацией, обуславливающей направленность индивидуального действия. Таким образом, социальное действие представлено в схеме Вебера четырьмя идеальными типами: целерациональным, ценностно-рациональным, аффективным и традиционным. В связи с установлением имплицитной логики последующего выстраивания идеальных типов «легитимного господства» принципиально важно указать Вебера на тесную близость психологической мотивации в ценностно-рациональном и аффективном действиях, но их различие состоит в том, что «ценностно-рациональное действие всегда подчинено "запове-

⁸ Проводимый здесь анализ текстуально опирается на собрание сочинений Вебера, опубликованное И. Винкельмайером в виде единого монографического сочинения «Хозяйство и общество: основания понимающей социологии». Мы использовали пятое исправленное издание этого сборника — Weber 1980.

166

дям" или "требованиям", в повиновении которым видит свой долг данный индивид» (Вебер 1990, с. 628-

629).

Сконструировав идеальные типы социального действия, Вебер делает следующий шаг в направлении создания идеальных типов «легитимного порядка». Связь между этими аналитическими конструкциями методологически опосредуется понятиями «социальное отношение», «социальный порядок». Под социальным отношением Вебер подразумевает смысловую соотнесенность поведения нескольких людей, или групп, что предполагает учет «ожиданий лиц, участвующих во взаимодействии». Социальное отношение содержательно базируется, согласно Веберу, на «взаимном соглашении», которое и связывает индивидуальных деятелей в «социальные объединения». Ориентация деятелей (целерациональная либо ценностно-рациональная) на соглашение образует основания социального порядка (Вебер 1990, с. 630-633). Социальный порядок — это содержание социальных отношений, ориентированных на «отчетливо определяемые максимы» (Вебер 1990, с. 637). Типы «легитимного порядка» выстраиваются, таким образом, в соответствии с типами ориентации социального действия. Вебер выделяет два типа порядка—условность и право, легитимность которых обеспечивается либо аффективно, либо ценностно-рационально, либо религиозно.

Теоретическим основанием необходимости методологического построения идеальных типов «социального действия», «легитимного порядка» и «легитимного господства» выступает веберовская трактовка сущности социальных объединений. Социологическое моделирование осуществляется Вебером, минуя понятие «общество». Центральными в его теории являются понятия «социальное действие», определяемое как «действие, которое по своему смыслу ориентировано на поведение других», и «общественно-ориентированные действия», или действия, «ориентированные по своему смыслу на установленный порядок объединения в общество» (Вебер 1990, с. 515).

Специфической чертой веберовского теоретико-методологического подхода выступает, таким образом, конструирование понятий и идеальных типов, используемых для анализа историко-культурной данности. С помощью созданных идеально-типических конструктов Вебер и исследует динамику развития различных сфер социального действия/взаимодействия индивидов — экономическую, политическую, религиозную и правовую. Эта динамика трактует-

167

ся им как поэтапный переход от взаимодействия отдельных индивидов к образованию «социальных объединений» и последующему взаимодействию социальных объединений или союзов (Вебер 1990, с. 526-541).

Отметим, что Вебера прежде всего интересует процесс формирования и закрепления «обобщественных объединений» (социальных союзов), в ходе которого и осуществляется уникальная «конstellация» экономических, политических и религиозных факторов, обуславливающих историческую специфику социокультурной реальности (Вебер 1990, с. 373)9.

Веберовская интерпретация динамики превращения социального действия в «обобщественные действия» социальных объединений может, на наш взгляд, трактоваться как прототип последующего развития концепций институтов и институционализации в рамках германской социологии. Согласно Веберу, «объективация» социального действия представляет собой постепенное формирование действий на основании согласия, или возникновение «объединений в общества» и «целевые союзы». Основанием объединения в «общества» и союзы является согласие, «консенсус» участников относительно средств, целей и порядка. И в этом пункте Вебер проводит различие между «целевыми союзами» и «институтами». В рамках института действие определяется по преимуществу наличием «рациональных установлений и аппарата принуждения». Деятельность членов союза ориентирована не на установления, а на согласие. Подчеркивая размытость границ перехода союзов в институты, Вебер тем не менее указывает, что в динамике развития социальных объединений союз предшествует институту. Специфика возникновения и закрепления институтов в качестве «рационально упорядоченной деятельности» заключается в их насильственном внедрении. Таким образом, установление института понимается Вебером как «насильственное введение определенного порядка» (Вебер 1990, с. 538-539).

Пользуясь терминологией современной социологии, можно сказать, что, согласно Веберу, эмерджентным свойством социальных институтов является установление определенного типа господства. Господство, по Веберу, — это «центральный феномен всего социаль-

9Осмыслению специфики теоретико-методологического подхода понимающей социологии, ее предмета и дисциплинарных рамок и посвящена статья Вебера «"Объективность" социально-научного и социально-политического познания» (1904). См.: Вебер 1990, с. 345-415.

168

ного» (Weber 1980, s. 539). Возникновение общинно ориентированных действий (или общин), как и формирование общественно ориентированных действий (или институтов), напрямую связаны с социально-экономическим и политическим закреплением структуры господства (Weber 1980, s. 24-28). Именно в этой связи Вебер и говорит, что общей исследовательской целью всего проекта «Хозяйство и общество» является установление связи между формами хозяйства и типами господства (Weber 1980, s. 542).

Итак, анализ способа увязывания центральных понятий/категорий веберовской «понижающей социологии» в общую теоретико-методологическую схему позволяет сделать следующий вывод. Специфика веберовского теоретико-методологического подхода заключается в направленности социологического

моделирования прежде всего на выявление генезиса и форм институционализации различных типов социальных объединений. Инструментом анализа выступает конструирование идеальных типов господства, или типов социальной связи между различными социальными группами. В аспекте веберовской концепции религии методологически важным оказывается тот факт, что изучение религиозного типа господства (объединения в общину и общество) является в теоретической схеме Вебера одной из составляющих общего рассмотрения процесса возникновения и институционализации социокультурной реальности. В контексте нашего исследования наибольший интерес представляет именно концептуальная схема процесса возникновения социальных сообществ, их закрепления и изменения, являющаяся смыслообразующим ядром веберовского социологического моделирования. Поскольку генезис всех видов социальных объединений видится Веберу в установлении «господства» как типа связи между группами, само понятие «господство» определяется им как «главный элемент общностных действий». Вебер предлагает функциональное и субстанциальное определения этого понятия. Он указывает, что функционально «господство и способ его использования — это механизмы, посредством которых аморфные общностные действия превращаются в рациональные общественные действия», а структура господства и форма ее закрепления формируют общественные действия и детерминируют их целевую направленность (Weber 1980, s. 541).

Субстанциально Вебер определяет господство как социальное закрепление структуры власти, практически выражающееся в том,

169

что «декларируемая воля ("приказ") "господствующих" детерминирует действия других ("подчиняющихся") таким путем, что эти действия осуществляются социально как если бы подчиняющиеся по собственной воле трактовали содержание приказа в качестве максимы своих действий» (Weber 1980, s. 544). Из этого определения господства совершенно отчетливо следует, что Вебер акцентирует внимание на установлении двусторонней (реципрокальной) зависимости деятельности групп доминирующих и подчиняющихся. Он подчеркивает, что любое господство проявляется и функционирует как управление, предполагающее установление связи между действиями «господина», «штаба управления» и «подчиняющимися». Тип этой связи и определяет социальную специфику структуры господства, или «общего характера связи между господином и аппаратом управления, а также их обоих с подчиняющимися» (Weber 1980, s. 545-549). Согласно Веберу, принципиальным для социологии должен стать вопрос о «пределных принципах», на которых основана «действенность» господства, т.е. «претензия господина на послушание "чиновников" и претензия этих двух на послушание подчиняющихся» (Weber 1980, s. 549). Этот вопрос он и обозначает как проблему легитимности господства, одну из центральных для социологического конструирования процесса закрепления социокультурной реальности.

Согласно Веберу, именно способ доказательства легитимности господства и создает эмпирические основания структуры связи между социальными группами. Наличие системы легитимации самооправдания власти — через апелляцию к предельным принципам — указывает на присутствие отношений господства. Вебер выделяет три вида таких «пределных принципов», в соответствии с которыми господство функционирует как легитимное: рациональные правила, персональный авторитет и вера в харизму (Weber 1980, s. 549-550). Таким образом, конструирование идеальных типов господства осуществляется Вебером по трем принципам установления структурной связи между группами --- подчинение правилам, подчинение традициям, подчинение «внеповседневному».

В соответствии с принципами, на которых аналитически основывается правомерность структуры господства, Вебер конструирует три идеальных («чистых») типа «легитимного господства.» рациональное, традиционное и харизматическое. В основе легального/рационального типа господства лежит «вера в легальность уста-

170

нетленного порядка и соответственно — права отдавать приказы». Традиционное господство легитимируется «повседневной верой в священность действующей традиции и покоящийся на ней авторитет». Харизматическое господство базируется на «внеповседневной самоотверженности» по отношению к священности, или героической силе, или примеру персоны и создаваемому ею «порядку». Вебер отдельно отмечает, что эти три типа господства являются аналитическими конструктами, которые не обнаруживаются напрямую в историко-культурной реальности. Создание историко-культурных типов господства мыслилось Веберу методологически возможным только посредством анализа процесса «вариативного изменения чистой харизмы через рутинизацию» (Weber 1980, s. 124). И здесь мы подходим к магистральному теоретическому положению веберовской исследовательской схемы.

Согласно Веберу, движущей силой социальной развития, т.е. источником появления новых форм социальных связей, их установления и последующего преобразования является напряжение, образуемое двумя крайними полюсами социальной реальности — харизмой и традицией. Харизма — «внеповседневные качества» личности — всегда являются инновацией, противопоставляющей себя социально укорененным повседневным формам социальной связи (господства). Вебер особо подчеркивает, что любое новое социальное объединение — религиозное, политическое, партийное или иеро-кратическое — возникает поначалу как харизматическое. Харизма и повседневность трактуются им как две неотъемлемые характеристики социальной реальности, структурное оформление которой представляет собой единый процесс

последовательного развертывания инновации (харизмы) и ее институционального закрепления в традиции. В теоретико-методологической схеме Вебера эти два понятия соответственно обозначают «революционную»/инновационную компоненту социальной реальности (харизма) и консервативную инерционную (повседневность). Харизма и повседневность выступают основанием для двух контрарных типов легитимного господства — харизматического и традиционного. Вместе с тем оба эти типа господства, согласно Веберу, имеют один и тот же гносеологический источник — «веру в священность авторитета конкретной личности», а внешне их структурное оформление зачастую мало различается.

Аналитическое выделение двух различных типов господства, или социальной связи, обосновывается Вебером через установле-

171

ние функций харизмы и повседневности в процессе развертывания социальной реальности. Функцией харизмы, а следовательно, и харизматического господства является введение принципиальной инновации, стимулирующей реструктуризацию социальных связей и социального действия. Функцией повседневности, представляемой традиционным типом господства, выступает рутинизация, опредмечивание и институционализация новых социальных феноменов. Таким образом, по Веберу процесс возникновения и закрепления историко-культурной реальности развертывается в рамках двух полюсов — харизмы и повседневности.

Концепция «рутинизация харизмы» была концептивно представлена Вебером в работе «Типы господства» и подробно развернута с привлечением обширного историко-культурного материала в «Социологии господства»¹⁰. Необходимо отметить, что данная концепция выстраивается Вебером как аналитическая рамка, предназначенная для изучения процесса структурного закрепления новых форм социальных сообществ — политических, религиозных, военных, научных, художественных. Понятие «рутинизация харизмы» указывает в веберовской теоретико-методологической схеме на феномен социокультурного вызревания структуры социальных связей внутри общности, т.е. появление «общностно ориентированных действий». И здесь необходимо учитывать проводимое Вебером на уровне понятийного аппарата различие «общностно ориентированных действий», которым в историко-культурной реальности соответствуют объединения в общности (*Vergemeinschaftung*), и «общественно ориентированных действий», — «объединения в общество» (*Vergesellschaftung*)¹¹. На уровне теоретико-методологической схемы веберовского социологического моделирования это различие предполагает аналитическое конструирование и динамики установления структуры социальных связей внутри общности, и динамики институционального закрепления различных общностей в

*¹⁰Обе работы входят в состав собрания сочинений Вебера по проекту «Хозяйство и общество» (см.: Weber 1980, s. 140-158, 654-684, 688-726).

¹¹ Подробное рассмотрение общностно и общественно-ориентированных действий и соответствующих им типов социальных объединений содержится в работе Вебера «Основные понятия социологии» (1913). См.: Weber 1980, s. 21-31. Русский перевод этой работы, содержащийся в сборнике «М. Вебер. Избранные произведения» (М., 1990), представляет собой значительно сокращенный вариант данного текста, причем непереуведенной оказалась именно часть, посвященная методологическому различению структуры социальных связей в общности и обществе.

172

общество. Концептуальное выделение двух различных социальных процессов оформлено в понятиях «рутинизация харизмы» и «институционализация харизмы».

Итак, рутинизация харизмы — это процесс формирования структуры действий внутри общности, причем имеющий своим результатом превращение инновации (политической, религиозной, военной и т. д.) в традицию. Согласно Веберу, любой тип социальных связей возникает первоначально в форме противопоставления принятому по традиции. Предпосылки для возникновения харизмы содержатся в конкретной экономической, политической, духовной или религиозной ситуации социального сообщества. Формирование харизматической общности обусловлено структурой повседневности и прежде всего «экономическими интересами» (Weber 1980, s. 661).

Вебер подчеркивает, что идеальный тип «чистого» харизматического господства — это исключительно только аналитический конструкт. Применительно к исследованию историко-культурной реальности следует говорить не о «чистой харизме», обозначающей лишь внеповседневные качества личности или объекта, а о процессе «установление харизматического сообщества во времени» (Weber 1980, s. 662). Таким образом, Вебер жестко разграничивает области применения понятия «харизматическое господство» и методологической концепции «рутинизация харизмы».

Идеально-типическая конструкция «харизматическое господство» предполагает вычленение таких единиц анализа, как «харизматический лидер» и «штабуправления»/«последователи». Данная конструкция используется Вебером для методологического определения исходных условий вызревания любого типа общности. В качестве таких условий он выделяет, во-первых, появление лидера, претендующего на реструктуризацию повседневности, и во-вторых, его последователей, деятельность которых нацелена на выполнение его предписаний. Основание объединения в общность здесь — это «исполнение долга по отношению к харизме». Применительно к носителю харизмы эта цель реализуется в создании «примера правильной деятельности» — тематизации жизненных целей, установлении подчинения и формировании

группы. Применительно к деятельности группы исполнение долга — это признание авторитета харизматического лидера и неукоснительное следование созданным им предписаниям (Weber 1980, s.655). В аспекте социальных связей объединение в общность означает возникновение жесткой структурной формы с «персональными

173

органами и соответствующим миссии носителя харизмы аппаратом социального и материального обеспечения». «Персональные органы» — это специфический вид «харизматической аристократии», формирующейся внутри группы непосредственных учеников, последователей харизматического лидера. Вебер акцентирует то обстоятельство, что харизматическая аристократия образуется путем установления особого вида социальной связи внутри группы, противопоставляющей себя традиционно закрепленной социально-экономической, политической или религиозной элите. «Социальное и материальное обеспечение» выражается в рекрутировании новых членов, создании статусной иерархии, а также в экономической поддержке со стороны последователей. Однако эта структурная составляющая общности маркирует собой начало процесса рутинизации харизмы (Weber 1980, s. 662).

Вышесказанное позволяет сделать вывод, что выдвинутый Марксом и Энгельсом тезис о прямой зависимости процесса вызревания различных форм общественной саморефлексии от наличия социальной среды был подвергнут Вебером детальной проработке в рамках социологического моделирования. Он последовательно показал, что институциональному закреплению дифференцированных сфер жизнедеятельности общества — религиозной, политической, экономической и т. д. предшествует весьма продолжительный во времени процесс вызревания и спецификации соответствующей социальной среды. Превращение инновации в традицию — «рутинизация харизмы» — осмысливается Вебером как «процесс приспособления к условиям хозяйства, которые являются постоянно действующей силой повседневности» (Weber 1980, s. 148). И в этом, на наш взгляд, также совершенно отчетливо прослеживается сходство историко-материалистической и веберовской теоретико-методологических схем в аспекте исследования идеологического измерения развития общества. Вебер напрямую говорит об экономике как ведущем факторе в процессе социокультурного оформления новых идеологических общностей. Он указывает на тот факт, что закрепление общности во времени всегда мотивировано «идеальными и материальными интересами» ее членов, причем под «идеальными интересами» им подразумевается стремление последователей харизматического лидера к социальному и культурному оформлению выдвинутой носителем харизмы трактовки «мира» в виде предписаний и свода «идей».

174

Материальные интересы определяются Вебером как «экономические шансы последователей господина», т. е. объективная потребность в приспособлении «штаба управления» и правил управления к конкретным экономическим условиям (Weber 1980, s. 143, 147). Таким образом, объектами рутинизации становится позиция лидера и положение его последователей. Рутинизация осуществляется посредством создания самой «концепции легитимного лидера и его ближайшего окружения». Единицами интерпретации в такой «концепции» становятся основания легитимности харизмы, статусной иерархии и процедуры рекрутирования новых членов (Weber 1980, n.197).

В теоретико-методологической схеме Вебера концепция рутинизации харизмы характеризует процесс превращения лидерства в социально-экономический статус. В понятийно-терминологическом аппарате этому соответствуют конструкты «наследственная харизма» и «харизма должности», раскрывающие содержание процесса рутинизации харизмы в различных типах общества. В обществах, где социальная стратификация обусловлена преимущественно структурой кровно-родственных отношений, рутинизация личной харизмы имеет тенденцию превращаться в наследственную. Развитие государства, трансформация политических и экономических отношений имеет своим следствием преобразование личной харизмы в харизму должности (Weber 1980, s. 674).

Результатом процесса рутинизации харизмы в зависимости от степени экономического развития общества может выступать возникновение либо харизматической общности, либо харизматического типа господства. Формирование харизматического господства предполагает превращение структурных единиц общности в самостоятельные общественные институты. В этой связи принципиально важным оказывается методологическое замечание Вебера, что анализ разнообразных историко-культурных примеров харизматического господства свидетельствует о связи этого социокультурного феномена с определенной стадией общественного развития (Weber 1980, s. 669). Так, в примитивных обществах харизматические общности представлены по преимуществу замкнутыми военными союзами и религиозными сообществами. Формирование харизматического господства, его рутинизация и последующая институционализация предполагают в качестве своего условия возникновение государства. Институционализация харизматического господства содержательно означает, во-первых, превращение «харизмы лидера»

175

в «харизму должности», или установление института харизматических профессионалов. И во-вторых, появление института профессионального (харизматического) обучения (Weber 1980, s. 677).

Анализ путей веберовской трактовки содержания процессов рутинизации и институционализации харизмы позволяет сделать вывод, что данная схема учитывает специфику социально-экономического и политического развития различных типов обществ. Так, о возникновении харизматического типа господства

можно говорить только применительно к тем обществам, в которых обнаруживается процесс формирования государства. В примитивных обществах, согласно Веберу, выявляются лишь элементы харизматической общности — представления о харизматическом лидере, олицетворяемом военачальником, колдуном, правителем.

Возникновение харизматического типа господства ознаменовывает трансформацию традиционного («патриархального») уклада, повседневности, сопровождает формирование государства. Для нас принципиально, что в рамках веберовской теоретико-методологической схемы процесс институционализации трактуется как вызревание институциональной структуры общества. Изучение этого процесса предполагает выяснение, каким образом исторически осуществлялось увязывание («избирательное сродство» — термин Вебера; подробнее см. ниже) социальных, экономических, политических и религиозных структур в единое целое. В наиболее эксплицированном виде общая теоретико-методологическая схема Вебера предстает в контексте его социологии религии.

Обращение Вебера к изучению религии было обусловлено тем, что направленность конструируемого им подхода ориентировалась на вычленение смыслообразующих компонентов социальной деятельности и выявление условий возникновения общественных систем. Насколько можно судить на базе проделанного нами анализа общей теоретико-методологической схемы, основными компонентами веберовского социологического моделирования выступали мотивы социальной деятельности, социальный порядок, ориентирующий действие, способы объединения в общины и общество (типы господства).

Применительно к религии магистральной проблемой веберовского исследования соответственно являлась задача изучения способа регламентации жизнедеятельности общины и общества со стороны «религиозно обусловленных систем» (Вебер 1994, с. 43). Аналитическая концепция религии методологически встраивалась Ве-

176

бером в рамки жесткого соотнесения с созданной им схемой социологического моделирования. А следовательно, крупными единицами анализа выступали динамика вызревания харизматического типа господства, структура социальных связей внутри харизматической общности, религиозно обусловленная ценностно-нормативная регламентация социального порядка (теодицея) и опосредуемая ею религиозная этика сословий (Вебер 1994, с. 60-61).

Веберовская аналитическая концепция была нацелена также на выявление роли религиозно регламентированных систем жизнедеятельности в процессе институционализации социально-экономической и политической структур общества. Взятая в этом ракурсе рассмотрения веберовская концепция религии предполагает именно вычленение аналитической модели динамики развития религии в направлении от харизматических общностей к неотъемлемой идеологической составляющей институциональной структуры общества.

Создаваемая Вебером идеально-типическая конструкция «религиозно обусловленная система регламентации жизнедеятельности» моделировалась в соответствии с исходным для общей теоретико-методологической схемы тезисом о том, что развитие как общностно ориентированной деятельности, так и общества разворачивается в рамках напряженного противостояния (антагонизма) харизмы и повседневности. И соответственно, первым смыслооб-разующим компонентом концепции религии становится оппозиция «религиозное—повседневное».

Согласно Веберу, генезис любой религии следует искать в особом «психологическом переживании» настоящего как «внеповсе-дневного». Именно это особое переживание и является, по мысли Вебера, мотивом создания «картины мира», в которой структура социальных связей предстает как осмысленный, «упорядоченный космос» (Вебер 1994, с. 53). Вебер определяет религиозное конструирование социальной реальности («картины мира») в качестве одного из исторически закрепленных способов рационализации деятельности, т.е. придания ей осмысленного, целенаправленного характера. Специфика этого способа познания мира, в отличие от науки, — и это особо подчеркивается Вебером — состоит в том, что отправной точкой религиозного познания мира выступает принципиальное удвоение его на посюсторонний, повседневный, и потусторонний «космос истин», или «предельных ценностей», регламентирующих действие индивида в первом мире (Вебер 1990, с. 339-340).

177

Итак, исходным тезисом веберовской концепции религии является утверждение, что религия есть один из способов познания мира и соответственно инструмент конструирования социальных связей в нем. Следует отметить, что Вебер считает необходимым отличать магию от религии по принципам структурирования «картины мира» и типов социальных связей. Он подчеркивает, что отличие этих двух феноменов имеет сугубо аналитический характер, поскольку и магия и религия есть способы познания мира, источником которых выступает представление о внеповседневном.

Вебер отмечает, что, имея единый генетический источник, магия и религия как формы социальной деятельности и познания мира маркируют различные этапы развития структуры социальных связей. Социальным воплощением магии является деятельность колдуна, имеющая сугубо посюсторонний характер. Дихотомия «харизма—повседневность» представлена в примитивных обществах верой в «харизматически квалифицируемые объекты», которая выступает основой «призвания профессионального колдуна» (Вебер 1994, с. 79-80).

Вызревание религии маркируется формированием общности религиозных профессионалов под водительством харизматического лидера, причем деятельность этой общности адресована широкому кругу последователей. Специфическое отличие религии от магии усматривается Вебером в способе структурирования «внутри-мирских» социальных связей, закрепляющихся в «картине мира» по ходу развития общества. Предпосылкой возникновения религии является, согласно Веберу, разложение «родовой общности», в конфликте с которой утверждает себя «новая социальная общность» (Вебер 1990, с. 312-313). Исходный тезис о социальном генезисе религии содержательно означает не только указание на ее источник — человеческое сознание и действие, но и фиксацию исторического измерения этого феномена. В работе «Хозяйственная этика мировых религий. Введение» Вебер указывает, что специфика социологического изучения религий состоит именно в необходимости учета исторического характера религиозных конструкций (Вебер 1994, с. 64). В теоретико-методологической схеме Вебера данное утверждение раскрывается путем выявления способа исторического представления религии в социальной деятельности общности и общества.

Историческое измерение веберовской социологической схемы методологически воплощается через указание на последователь-

178

ность вызревания различных типов общностей. Так, религиозная община является, согласно Веберу, одним из самых ранних исторических способов объединения в общность (Вебер 1994, с. 123). Однако в соответствии с аналитическими принципами объединения в общность Вебер считает методологически необходимым различать замкнутые сообщества «мистагогов» (обладателей наследственной харизмы) и общины религиозных профессионалов. Первый тип общности характерен для примитивных обществ, социальная структура которых опосредована кровно-родственными отношениями. Внутренняя общность «мистагогов» основана на наследственной передаче «харизмы», а их социальная деятельность ориентирована на обслуживание сообщества соседей или какого-либо политического союза.

Религиозная община профессионалов возникает на стадии разложения родовой общины. Она формируется «как продукт повседневности», т. е. через реинтерпретацию традиции. Объединение в религиозную общность основано на «едином видении жизни, обретенном путем единого осмысленного отношения к ней». Внутренняя структура религиозного сообщества предполагает наличие харизматического лидера (пророка) и его единомышленников. Деятельность такой общины направлена на «систематизацию всех жизненных проявлений, сведения всего практического поведения к определенному образу жизни» (Вебер 1994, с. 122).

В «Социологии религии» Вебер последовательно применяет собственную теоретико-методологическую схему к исследованию динамики развития социорелигиозной составляющей жизнедеятельности общества. И здесь совершенно отчетливо прослеживается использование концепции «рутинизация харизмы» для анализа процесса становления и религиозных общностей, и религиозного типа господства. Для нас принципиально важно отметить значительное сходство историко-материалистической и веберовской концепций религии. Исходным тезисом обеих выступает положение о социальном происхождении религии, трактуемой авторами концепций в качестве особого способа познания мира. Кроме того, первым смыслообразующим компонентом в обеих являются понятия, фиксирующие специфику этого способа познания мира через его удвоение. У Маркса и Энгельса это понятие «религиозное отчуждение», у Вебера — «харизма».

Сходство обеих концепций видится нам также и в выявлении связи между социально-экономическим развитием общества и ди-

179

намикой развития религии. И Маркс и Энгельс, и Вебер указывают, что обнаруживаемые в религиях «картины мира» есть продукт исторического развития общества. Вызревание религии как самостоятельной сферы жизнедеятельности связывается в обеих концепциях с исторически значимыми экономическими и политическими изменениями социальной структуры общества. И в рамках социологического моделирования Маркса и Энгельса, и в теоретико-методологической схеме Вебера формирование и закрепление общины религиозных профессионалов маркирует собой определенный этап историко-культурного развития общества. Динамика исторического развития религии трактуется этими мыслителями как постепенное преобразование форм социального познания мира. И это преобразование опосредуется экономическим и политическим развитием.

Обнаруживаемое сходство двух концепций религии позволяет сделать вывод, что веберовское социологическое моделирование отнюдь не было направлено на полное отвержение основных тезисов историко-материалистической теории общества. Более того, применительно к веберовской концепции религии следует скорее говорить о расширении и методической проработке центральных понятий историко-материалистической концепции религии, что прежде всего касается понятий «религиозные идеологии», «картина мира», «картина общества» и «классовая религиозная мораль».

В концепции религии Маркса и Энгельса понятия «религиозные идеологии» и «картина мира» раскрывают соответственно идеологический и антропологический характер религии как формы самопознания общества. Они были введены Марксом и Энгельсом в теоретическое определение религии, но не подверглись подробному анализу. Пристальное внимание Вебера к этим понятиям, трансформированным в его концепции («харизматический лидер» и «картина мира»), было обусловлено спецификой созданной им общей

теоретико-методологической схемы. Предметом веберовского социологического моделирования выступали «объединения в общности» и «объединения в общества», а главной единицей анализа—типы легитимного господства. В контексте веберовского подхода религиозные общности представляли собой один из историко-культурных идеальных типов социальных объединений. Процесс их формирования, социально-экономического и политического закрепления трактовался Вебером как неотъемлемая составляющая процесса институционализации общественных структур. Таким образом, рассмотрение динамики развития религиозных объединений

180

в рамках веберовского социологического конструирования являлось обязательным методологическим звеном общей теоретической схемы анализа историко-культурной специфики обществ.

Предложенная Вебером в «Социологии религии» классификация религиозных лидеров и религиозных систем регламентации деятельности (теодицей) методологически замыкается на его концепцию «рутинизации харизмы». Самого пристального внимания в этой связи заслуживают методологические принципы выстраивания указанных классификаций. Необходимо иметь в виду, что предложенная классификация религиозных лидеров была нацелена на выявление динамики вызревания религиозных общностей, их постепенного преобразования в «союзы господства». Она была сконструирована на основе социологического изучения различных религиозных традиций, в силу чего и является по своей сути историко-культурным идеальным типом. Классификация религиозных лидеров выстраивается таким образом, чтобы продемонстрировать динамику поэтапного созревания «личной харизмы» в направлении «харизмы должности», причем на материале изучения религии как историко-культурного феномена развития общественных структур.

Критериями выделения видов религиозного лидерства выступали такие единицы анализа, как тип харизмы (личная, наследственная, должностная) и тип господства. В соответствии с этим Вебер и вычленяет четыре класса религиозных лидеров — колдуны, мистагоги, пророки и священники. Анализ определений, данных Вебером каждому из них, позволяет сделать вывод, что вызревание религиозного типа легитимного господства связано только с последними двумя классами (Вебер 1994, с. 112-128).

Колдуны и мистагоги, по Веберу, — это носители «личной харизмы», и их деятельность нацелена на поддержание традиционной картины мира и структуры социальных связей. Отметим, что в системе соотнесения веберовской аналитической модели вызревание новых структур социальных связей опосредовано возникновением харизматического типа господства. Тип харизматического господства маркирует собой, согласно Веберу, переход на принципиально новый этап социально-экономического и политического развития общества. Применительно к анализу динамики развития религии это указывает на возникновение религиозно-этических систем регламентации общественных действий, условием формирования которых выступает наличие развитой сословной иерархии (Вебер 1994, с. 55-59).

181

Отличительные особенности двух первых классов религиозных лидеров как раз и определяются «традиционализмом» их деятельности, направленной на поддержание структуры кровно-родственных отношений и функционирующего по традиции типа господства. Кроме того, согласно Веберу, для родовых объединений характерна «магическая картина мира», содержание которой выстраивается через осмысление человека в структуре природы.

Итак, в веберовской классификации религиозных лидеров колдуны и мистагоги являются носителями самого древнего пласта религиозно-магических представлений, а их деятельность направлена на поддержание традиционной власти, основанной на вере в святость повседневности. Пророки и священники — это уже виды харизматического лидерства, поскольку они являются создателями новых социальных объединений, вдохновителями и идеологами социокультурной инновации. Именно с деятельностью «пророков» Вебер и связывает возникновение новой «картины мира» — теодицеи, представляющей собой принципиальную реинтерпретацию структуры социальных связей, закрепленных в традиции общества. В концепции религии Вебера понятие «теодицея» выступает вторым по значимости после понятия «религиозный лидер». Методологически они взаимосвязаны только в системе соотнесения с общей теоретико-методологической схемой. Религиозные лидеры — пророки и священники — воплощают один из подтипов харизматического «господина», а создаваемые ими общины — подтип харизматических объединений. Социальное действие ориентировано в религиозных объединениях на трактовку социального порядка, предлагаемую религиозным лидером. Таким образом, теодицея в аналитической модели Вебера — это подтип «социального порядка».

В «Социологии религии» Вебер подробно излагает собственную классификацию теодицей, созданную им на основе изучения «пяти мировых религий». Однако задачи нашего исследования отнюдь не предполагают анализ данной классификации, поскольку она представляет собой историко-культурный («эмпирический», по терминологии Мюнха) идеальный тип. Для реконструкции веберовской аналитической концепции религии необходимо рассмотреть лишь то, каким образом Вебер соотносит понятие «теодицея» и термин «органическое религиозное учение об обществе», введенный им в работе «Предварительные замечания: ступени и направления религиозного неприятия мира» (Вебер 1990, с. 322-323).

182

Согласно Веберу, основатели религиозных учений (пророки) создают теодицею, представляющую собой

последовательную рационализацию «картины мира» в соответствии с «предельными ценностями». В рамках такой картины мира осуществляется обесценивание кровно-родственных отношений, «разрыв магических связей и замкнутости родственных союзов» (Вебер 1990, с. 313). Пророк, согласно Веберу, производит систематизацию социальных связей в этом мире, «исходя из предельных ценностных позиций, стремясь унифицировать отношение человека к миру» (Вебер 1994, с. 130). Таким образом, создаваемая им община возникает на основе принципов «религиозного братства», представляющих собой реинтерпретацию структуры традиционных социальных связей.

Осмысление социокультурной роли пророка и структуры сообщества его непосредственных последователей, обнаруживаемое в работах Вебера по социологии религии, представляет собой экспликацию одного из базовых тезисов его общей теоретико-методологической схемы. Мы имеем в виду веберовское теоретическое положение о том, что социальная инновация всегда вводится как ценностная реинтерпретация традиции. Применительно к структуре различных объединений по типу господства данный тезис означает, что реинтерпретации подвергается именно ценностное обоснование легитимности социальных связей. И только в этом смысле Вебер и говорит, что харизматическое господство есть «продукт повседневности». Так, анализируя структуру религиозной общины пророка, он показывает, что таковая была слепком со структуры родовых общин, но обоснование принципов социальных связей подвергалось в ней ценностной реинтерпретации (Вебер 1990, с. 313-315).

Термин «органическое религиозное учение об обществе» используется Вебером для указания на то, каким образом теодицея превращается в модель общества по мере развития религиозной общины в иерократию. В связи с этим Вебер и раскрывает содержание деятельности второго вида харизматических лидеров — священников.

Выделение двух видов харизматических лидеров (пророков и священников), понятия теодицея и термина «религиозное учение об обществе» было методологически необходимо Веберу для описания динамики развития религии как способа познания мира и одной из неотъемлемых составляющих институциональной структуры общества. Путем конструирования аналитических идеальных типов он последовательно показал, каким образом религиозная картина мира трансформируется в религиозную модель общества. Методоло-

гически это осуществлено через анализ процесса реструктуризации харизматического объединения, основанного на общности интересов, в иерократический союз, включенный в институциональную структуру общества. Теоретической рамкой этого анализа выступает концепция «рутинизации харизмы».

Согласно Веберу, создаваемые пророками религиозные общины воспроизводят структуру традиционных родовых сообществ, но легитимируются через апелляцию к предельным религиозным ценностям. Вебер акцентирует тот факт, что новое религиозное знание, противопоставляемое «магической картине мира», существует изначально только в устной передаче. Однако закрепление нового сообщества во времени и культурном пространстве осуществляется, как правило, в жесткой оппозиции с традиционным способом функционирования религиозного знания и сообщества. Именно это противостояние в сочетании с необходимостью экономического обеспечения жизнедеятельности нового объединения и приводит к созданию систем регламентации деятельности последователей, к конструированию социорелигиозной иерархии и письменной фиксации нового знания (Вебер 1994, с. 130-137). Кодификация и систематизация «содержания пророчества» производится священниками, приспособляющими его «к мышлению и жизненным привычкам социального слоя, которому оно принадлежит, и подчиняющихся ему мирян» (Вебер 1994, с. 130).

Выше нами была рассмотрена концепция «рутинизации харизмы», в рамках которой Вебер и прослеживает процесс превращения религиозных общин в союзы харизматического господства. Здесь же следует лишь дополнительно подчеркнуть, что в теории Вебера трансформация «чистой харизмы» в «харизму должности» опосредуется функциональной дифференциацией политической власти. Рутинизация деятельности религиозной общины выражается на практике в ее внутренней иерархизации, установлении связи с мирянами, разработке процедуры рекрутирования новых членов, письменной фиксации «религиозного знания» (Weber 1980, s. 661-670).

Важно отметить, что Вебер выделяет три социорелигиозных института, возникающих в процессе рутинизации харизмы, -- институты религиозных профессионалов (священства), мирян и религиозного образования. Вебер отдельно подчеркивает, что харизматическое господство, возникая как внеповседневное, постепенно «традиционализируется и легитимируется, выстраиваясь в направле-

нии создания "правил и традиции"» (Weber 1980, s. 663). Превращение харизматической религиозной общины в традиционную составляющую структуры общества производится через трансформацию «личной харизмы» пророка в «харизму должности» священства, а также через ценностно-нормативную интерпретацию деятельности мирян, создания института «харизматического обучения» (Weber 1980, s. 667).

Условием этого превращения выступает, согласно Веберу, социально-экономическая трансформация общества. Формирование религиозной иерократии является необходимой предпосылкой институционализации религии, но сам этот процесс инициируется только экономическими и политическими интересами вновь возникших нерелигиозных союзов господства (Weber 1980, s. 679). Согласно Веберу, обращение к религии как идеологии осуществляется только новыми социальными объединениями, причем в

том случае, когда «легитимность господствующей группы и политического лидера обосновывается не через наследственный характер». Причиной обращения не к традиционной религии, а к новому религиозному знанию выступает потребность в новом способе легитимации господства. Таковым способом и становится религиозная харизма, противостоящая традиции и установленному социальному порядку.

Итак, в веберовской аналитической концепции религии превращение теодицеи в учение об обществе напрямую связано с вызреванием религиозной иерократии — с деятельностью священников, направленной на закрепление религиозного знания во времени. Учение об обществе конструируется религиозными профессионалами, осмысляющими себя в качестве «духовной аристократии». Вебер совершенно отчетливо проводит мысль, что именно священство систематизирует религиозные представления о человеке и обществе, ориентируясь на структуру повседневности. Иными словами, религиозная модель общества есть реинтерпретация традиции, функционирующей в структуре социальных отношений, в соответствии с предельными религиозными ценностями. Формирование религиозной иерократии, института религиозного образования и религиозной «теории общества» есть предпосылка институционализации религии.

Процесс институционализации религии, т.е. превращение ее в инструмент политического конструирования, предполагает, согласно Веберу, внедрение религиозного учения об обществе. Вебер уя-

185

зывает институционализацию новой политической власти и новой структуры социально-экономических отношений с процессом институционального закрепления религии. Эта связь разъясняется им через указание на взаимозависимость новых религиозных объединений и новых политических и экономических структур общества. Вебер считал, что центральным условием институционализации религии является «потребность сословий, привилегированность которых основана на вновь возникшем социальном, экономическом и политическом порядке, в легитимации своего социально-экономического положения» (Weber 1980, s. 679). Именно экономические и политические «интересы» новых сословий и являются, согласно Веберу, механизмом «опредмечивания харизматических элементов внутри структуры господства». Обращение правящих сословий к религии как идеологии имеет своим следствием, по Веберу, возникновение «всеохватывающей системы этически-религиозной регламентации жизни» (Weber 1980, s. 693). Таким образом, институционализация религии предполагает внедрение и социокультурное закрепление религиозной картины мира и общества в структуре социальных связей. Согласно Веберу, результатом этого внедрения и критерием закрепления религиозной ценностно-нормативной системы выступает формирование сословной религиозной этики.

Из представленного выше рассмотрения совершенно отчетливо вырисовывается веберовская интерпретация процесса институционализации религии. Он трактуется как весьма растянутый во времени, а вычленение его этапов производится в соответствии с вызреванием институтов религиозных профессионалов, религиозного образования и института мирян. Идеологическое закрепление религии напрямую зависит от степени включенности религиозной модели общества в общую институциональную структуру социума.

Выше отмечалось, что сконструированная Вебером общая теоретико-методологическая схема исследования процессов развития и закрепления структур социальных связей в обществе была нацелена прежде всего на выявление социокультурной специфики объединения и институционализации экономической, политической и религиозной социальной деятельности. Иными словами, данная схема должна была выступать инструментом анализа историко-культурной уникальности институционального «избирательного сродства» различных сфер жизнедеятельности общества (Вебер 1990, с. 363-

186

373). Термин «избирательное сродство»¹² (Wahlverwandschaft) (заимствованный, к слову сказать, из химии), был введен Вебером в рамках социологического моделирования процесса институционализации союзов харизматического господства. Этот термин активно применялся Вебером и в анализе связи между установлением социальных структурных форм союзов господства, и при конструировании идеальных типов связей между религиозно установленным и социально оформленным жизненным поведением сословий и классов (Weber 1980, s. 201, s. 705).

«Избирательное сродство» означает установление институциональных связей между структурно однотипными союзами господства. Методологически этот термин вводится для описания специфики процесса объединения союзов господства внутри общества. Основанием такого объединения выступает, согласно Веберу, структурное сходство определенных типов господства — социальные связи в них выстраиваются по общей модели («господин», «штаб управления», «подданные»). Мотивом объединения является «конstellация интересов» различных социально-экономических групп. Применительно к исследованию процесса институционализации структуры социальных связей в обществе Вебер и выдвигает тезис о том, что механизмом их закрепления является «избирательное сродство» различных видов харизматического господства. Здесь имеются в виду прежде всего религиозные и политические союзы господства, «избирательное сродство» которых мотивируется «конstellацией интересов».

Этот очень важный срез веберовской теории — формирование организационной структуры конкретных сфер жизнедеятельности общества — получил свое глубокое осмысление в системно-функциональной теории общества Н. Лумана.

Вебер говорит о том, что одним из ведущих мотивов «рутины-о'ации харизмы» является потребность «религиозного штаба управления» в идеальном и материальном обеспечении своего существования.

Институциональное закрепление религиозной общины после смерти ее основателя всегда мотивировано не религиозными «идеями», а материальными и идеальными интересами — необходимо отметить, что этот термин для образованного носителя немецкой гуманитарной культуры того времени был известен из одноименного романа Гете, включенного в гимназическую программу по литературе. Скрытая апелляция к немецкой литературной классике — Шиллеру и Гете — вообще характерна для научной стилистики Вебера.

187

димостью приспособления к повседневности. В свою очередь новые политические и экономические союзы господства оказываются заинтересованными в легитимации своей власти и в обретении «инструмента приручения масс», т. е. в закреплении своего привилегированного положения (Weber 1980, s. 689). «Избирательное сродство» харизматических типов господства проистекает из стремления религиозного и политического «союзов господства» к достижению единой цели — институциональному закреплению харизмы новых социально-экономических отношений. Религиозное объединение заинтересовано в социальном и экономическом оформлении харизмы — обретении институциональных оснований для достижения конечной религиозной цели. Политические объединения ставят перед собой цель легитимировать вводимую ими структуру социально-экономической иерархии сословий (Weber 1980, s. 679-680). Таким образом, центральным тезисом веберовской аналитической концепции религии выступает утверждение, что институционализация религии осуществляется благодаря «избирательному сродству религиозно установленного и социально оформленного жизненного стиля слоев и классов» (Weber 1980, s. 704-705). Маркером институционального закрепления религии является возникновение сословной религиозной этики.

Понятие «религиозная этика сословий» вводится Вебером для описания процесса внедрения религиозной модели общества в структуру социальных связей. Религиозная этика, по Веберу, — это нормативная регламентация жизненного поведения в соответствии с религиозными ценностями (Вебер 1994, с. 60), и здесь весьма немаловажно его замечание, что в своем изначальном виде религиозная этика «аполитична» и даже «антиполитична». Она возникает в качестве способа нормативной регламентации действий членов первоначальной религиозной общины. Ее базовой составляющей выступает регламентация двух аспектов деятельности — отношения к миру и отношений внутри общины в соответствии с предельными ценностями (Вебер 1994, с. 233-237).

В условиях объединения религиозного и политического типов господства происходит переосмысление религиозной этики применительно к деятельности социально-экономических сословий. Вебер подчеркивает тот факт, что само выстраивание религиозной иеро-кратии — структуры связей в общине священников и мирян — осуществляется при учете конкретных социально-экономических связей, в рамках которых она возникает (Weber 1980, s. 702). Рели-

188

гиозная этика сословий есть продукт институционализации компромисса интересов господствующих социальных групп — религиозных, политических, экономических.

В «Социологии религии» Вебер представил типологию сословных религиозных этик, сконструированную им на материале историко-культурных традиций «мировых религий». Анализ содержания этой типологии позволяет сделать вывод, что понятие «религиозная этика сословий» методологически нацелено на выявление того, каким образом представления, закрепленные в органическом религиозном учении об обществе, регламентируют социально-экономическую деятельность сословий. Кроме того, в теоретико-методологической схеме Вебера это понятие опосредует собой переход от анализа религиозных общин к изучению институциональной структуры религии в обществе. Религиозная этика сословий есть способ институционального закрепления религиозной модели общества в вертикальной и горизонтальной его структуре. В наиболее полном виде данный тезис был развернут Вебером в работе «Социология господства», раздел «Политическое и иерократическое господство»¹³.

Применительно к нашему исследованию необходимо особо подчеркнуть, что и в историко-материалистической концепции религии, и в аналитической концепции Вебера институциональное оформление религии напрямую связывается с возникновением государства. Кроме того, в обеих концепциях делается особый акцент на том, что только мировые религии — «религии спасения» — могут быть использованы в качестве инструмента политического конструирования, поскольку, в отличие от магии и бесписьменных религиозных традиций, они содержат не только «картину мира», но и учение об обществе. В обеих концепциях детальная разработка этого учения приписывается священству, религиозным идеологам, приспособляющим религиозную картину мира к социальным, экономическим и политическим аспектам функционирования общества. Так, согласно мысли Вебера, компромисс религиозной и политической властей приводит к тотальной регламентации жизнедеятельности общества в соответствии с предельными ценностями, и это выражается во включенности религиозного фактора в процесс выстраивания социально стратификации (Weber 1980, s. 700).

¹³Данная работа Вебера входит в собрание «Хозяйство и общество» (см.: Weber 1980, s. 688-726).

189

Итак, разработанная Вебером концепция религии представляет собой неотъемлемую часть его общей теоретико-методологической схемы изучения процесса вызревания, институционализации и изменения

социально-экономической и политической структуры общества. Центральными понятиями этой концепции выступают «религиозное харизматическое господство», «теодицея», «религиозная этика сословий». Анализ содержания и объема данных понятий, их методологической связи с общей схемой социологического моделирования показал, что сконструированная Вебером концепция была нацелена на выявление динамики развития религии от картины мира в направлении к системе регламентации жизненного поведения. В своих центральных положениях созданная Вебером аналитическая модель религии обнаруживает значительное теоретико-методологическое сходство с историко-материалистической концепцией религии.

Исходным тезисом обеих концепций становится осмысление религии в качестве «способа познания мира» и «саморефлексии общества». Гносеологическим источником этого способа познания выступает и в трактовке Маркса и Энгельса, и в трактовке Вебера удвоение мира на потусторонний космос предельных ценностей и посюстороннюю реальность практической жизнедеятельности.

Принципиально важно в этой связи отметить, что основанием конвергенции этих концепций выступает, на наш взгляд, присутствующий в них обеих теоретический тезис о том, что религия — это исторический конструкт, создаваемый человеком и предстающий как неотъемлемая компонента жизнедеятельности общества. Динамика развития религии, ее социокультурного оформления и институционального закрепления анализируется в тесной связи с процессом структурного оформления социально-экономических и политических отношений в обществе.

Концепции религии Маркса и Энгельса и Вебера, разработанные в русле различных теоретико-методологических подходов, обнаруживают содержательное сходство именно в силу своей социологической направленности. Их центральной проблемой является выявление способа детерминации жизнедеятельности общества и социальных действий индивида со стороны религии.

Социологизм обеих концепций состоит в нацеленности изучения религии на экспликацию способа внедрения религиозных представлений и практик в институциональную структуру общества. Одним из главных пунктов конвергенции является рассмотрение процесса

190

институционализации религии в качестве инструмента политического конструирования.

Конвергенция обеих концепций, таким образом, заключается в том, что их смысловое ядро представлено социологическим моделированием процесса закрепления религиозной теории общества в его социально-экономической и политической структуре.

В перспективе определения методологических оснований построения теории институционализации религиозной модели общества для нас принципиально важно, что ни в концепции Маркса и Энгельса, ни в концепции Вебера не было разработано субстанциональное определение понятия «религиозная картина общества» /«религиозное учение об обществе». В обеих концепциях оно трактуется функционально: религиозная теория общества является механизмом закрепления идеологической легитимации власти и социально-экономической иерархии. И соответственно возникает вопрос — что по существу представляет собой религиозная модель общества и каковы ее содержательные составляющие?

§ 3. Ценностно-нормативная система

и социальная структура общества в концепциях религии Э. Дюркгейма и Т. Парсонса

В данном подразделе мы ставили перед собой две основные задачи: во-первых, проанализировать теорию религии Э. Дюркгейма в аспекте ее конвергенции историко-материалистической и веберовской концепциям религии и, во-вторых, реконструировать парсонсовскую институциональную концепцию историко-культурного развития религии. Помимо решения этих задач невозможна экспликация идейных предпосылок теорий религии Т. Лукмана и Н. Лумана, а также разъяснение теоретико-методологических оснований разработанной нами теории институционализации мировых религий.

В начале настоящей главы упоминается, что одной из неразрешенных проблем современной социологии религии является ее ре-пликативность относительно классических теорий общества, в рамках которых были предложены наиболее плодотворные концепции религии. В этой связи разработка новых концепций и теорий религии с неизбежностью предполагает ревизию классического наследия социологии с целью установления того комплекса идей и теоретических положений, который репликативно воспроизводится во

191

множестве современных исследований. Именно этой цели в первую очередь и посвящено проводимое в настоящей главе комплексное исследование теоретического вклада классиков социологии религии. Анализ концепций религии, предложенных К. Марксом и Ф.Энгельсом, М.Вебером, Э.Дюркгеймом, Т.Парсонсом, интересен для нас именно в аспекте выявления базовых тезисов их конвергенции.

Современные дискуссии о классических концепциях религии, как правило, ориентированы на выявление преимуществ той или иной теории или подхода либо на обнаружение дивергенции отдельных идей. В контексте настоящего исследования мы задаемся прежде всего вопросом конвергентности центральных положений концепций религии, предложенных К.Марксом и Ф.Энгельсом, М. Вебером, Э. Дюркгеймом и Парсонсом. Нас интересует сходство теоретических тезисов концепций религии, созданных в рамках принципиально различных теоретико-методологических подходов, и теоретические перспективы их интеграции.

Концепции религии, выдвинутые Э. Дюркгеймом и Т. Парсонсом, принято классифицировать как относящиеся к так называемому функциональному подходу (O'Dea 1966; Tyrell 1996, s. 432). Для этого

подхода характерно внешнее описание религии, нацеленное на определение ее социальных функций в процессе установления и поддержания социального порядка, утверждения социальной интеграции. В аспекте настоящего исследования, однако, принципиальным оказывается не столько противопоставление стратификационного (К. Маркс и Ф. Энгельс, М. Вебер) и функционального подходов к исследованию религии, принятое в современной социологии религии, сколько обнаружение сходства социологических интерпретаций, разработанных в рамках этих двух подходов. Центральным тезисом конвергенции этих концепций религии выступает положение о социальном происхождении религиозных представлений и действий и соответствующий ему вывод о взаимозависимости социальной структуры общества и религиозной идеологии.

Мы ограничимся лишь обобщенным анализом концепции религии Дюркгейма, поскольку в ракурсе цели нашего исследования она представляет интерес только в аспекте выявления сходства ее центральных положений с тезисами концепций религии К. Маркса и Ф. Энгельса, М. Вебера. Необходимость краткого воспроизведения этих тезисов продиктована тем методологическим обстоятельством, что они легли в основу предложенной Парсонсом социологической

192

интерпретации религии. И в этой связи демонстрация сближения концепций религии Маркса и Энгельса и Дюркгейма обусловлена также и тем, что Парсонс напрямую не опирался на историко-материалистическую теорию общества. Однако в имплицитном виде — через посредство дюркгеймовской реинтерпретации — концепция религии, созданная Марксом и Энгельсом, была инкорпорирована в парсонсовское социологическое моделирование. Кроме того, выдвинутые Дюркгеймом тезисы о социальном происхождении религии, ее функциях и роли в обществе остаются актуальной темой социологического дискурса.

Дюркгеймовское научное наследие в целом и концепция религии, в частности, достаточно подробно изучены и отечественной, и зарубежной историей социологии¹⁴. Неизменный интерес к теоретическому вкладу этого мыслителя и продолжающаяся в современной социологии религии дискуссия об актуальности его концепций объясняются тем, что именно Дюркгеймом был поставлен целый ряд проблем, решению которых по-прежнему посвящены многие социологические исследования (Lukes 1977; Luhmann 1982; Pickering, Martin 1994).

Применительно к социологии религии следует говорить о весьма активном использовании предложенного Дюркгеймом определения религии, различные компоненты которого подверглись многократной репликации и реинтерпретации в контексте эмпирических исследований (Johnstone 1975, Hargrove 1979, Casanova 1994). Широкая известность и многократное воспроизведение выдвинутой Дюркгеймом концепции религии объясняются прежде всего тем, что его социологический подход к изучению религии абсолютно эксплицитен и не требует предварительной реконструкции. Собственно теория религии и методологические основания социологического исследования религии изложены Дюркгеймом в статье «К определению религиозных феноменов» (1899) и в монографии «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» (1912).

¹⁴ Здесь достаточным будет указать наиболее цитируемые крупные монографии, посвященные изучению теоретического наследия Дюркгейма, либо содержащие подробное рассмотрение его социологии религии (см.: Арон 1993; Оси-пова 1977). Из зарубежных работ следует упомянуть следующие: Ktech, Tyrell 1995; Pickering 1984; Lukes 1977. Весьма репрезентативна в аспекте осмысления актуальности дюркгеймовского теоретического вклада статья Р. А. Джонса, который предлагает обширный обзор всей суммы крупных исследований научного творчества этого мыслителя. См.: Jones 1981, s. 137-198.

193

Специфика созданной Дюркгеймом теории религии состоит в том, что использование ее центральных тезисов принципиально возможно помимо прямой апелляции и к ее идейным источникам, и к этнографическому материалу, послужившему ее обоснованием. И это, на наш взгляд, стимулировало большую популярность данной концепции, а также ее противопоставление историко-материалистической и веберовской концепциям религии.

Разграничение подходов, сформулированных Марксом и Энгельсом, Вебером, Дюркгеймом, применительно к социологическому моделированию религии в обществе представляется оправданным только в рамках истории социологии, в частности, истории становления национальных традиций социологического теоретизирования. Но в поисках новых подходов к исследованию религии следует, на наш взгляд, выявить именно пункты конвергенции, на основании которых делается возможным отчетливое очерчивание предмета социологии религии и ее основных проблем и тематик.

Обращение Дюркгейма к социологическому моделированию религии было обусловлено сформулированным им подходом к изучению социальной реальности как многообразия социальных фактов. Осмысление социальных функций религиозных представлений включено в качестве одной из тем практически во все его крупные работы (Lukes 1977; Арон 1993).

В целом следует говорить, что научные исследования Дюркгейма на всем протяжении его теоретической деятельности распределялись по трем основным направлениям — социология знания, социология образования и социология религии. Каждому из направлений было посвящено развернутое монографическое исследование, предваряемое, как правило, публикацией соответствующих статей.

Вместе с тем, все три направления дюркгеймовского научного поиска были теснейшим образом переплетены в его социологическом теоретизировании и образуют единое целое, характеризующее его социологический подход. Так, например, обсуждение функциональной роли религии в обществе обнаруживается практически во всех его крупных монографиях (Meier 1995). И это обстоятельство наряду с метафоричностью стиля и разночтениями в определениях основных понятий стимулирует ту нескончаемую дискуссию относительно единства теории и методологии социологического наследия Дюркгейма, которая в рамках социологии религии закрепш-

194 лась под рубрикой «ранняя и поздняя социология религии Дюркгейма»¹⁵.

В настоящей работе нет смысла включаться в эту длящуюся уже более века дискуссию, направленную на изучение дюркгеймовского наследия как такового. В связи с намеченными нами задачами принципиально важно отметить лишь тот факт, что ни метафоричность стиля, ни проводимое исследователями творчества Дюркгейма различие «ранней» и «поздней» социологии религии¹⁶, ни дискуссионность действительных предпосылок тезисов, выдвинутых этим мыслителем¹⁷, не препятствуют анализу его вполне эксплицитной концепции религии.

В перечень теоретических сочинений, оказавших непосредственное влияние на направленность дюркгеймовского моделирования религии, принято включать прежде всего монографии У. Р. Смита «Лекции о религии семитов» (1889) и Н.Ф.де Куланжа «Древний город: изучение религии, законов и институтов Греции и Рима» (1864). Наряду с этими трудами Дюркгейм активно использовал работы английских и американских антропологов, немецких этнологов (Lukes 1977, p. 452). Однако нас интересует не столько антропологический срез в его исследовании примитивных религий, сколько социологические экспликации, введенные Дюркгеймом в

15Подробнее об этой полемике см.: Pickering, Martin 1994.

16Необходимо отметить, что различие «ранней» и «поздней» социологии религии базируется, как правило, не столько на глубоком анализе дюркгеймовских текстов, сколько на цитируемом из одной исследовательской монографии в другую утверждении Дюркгейма относительно времени его обращения непосредственно к изучению религии — 1895 г. (Lukes 1977; Pickering 1984; Jones 1986; Wallwork 1985). Однако анализ монографии и статей Дюркгейма до 1895 г. позволяет сделать вывод о том, что осмысление функций религии и ее институциональных составляющих имело место в теоретизировании этого мыслителя задолго до появления монографии «Элементарные формы религиозной жизни» (1912). Подробнее на эту тему см.: Meier 1995.

17Одной из центральных тем междисциплинарной дискуссии о Дюркгейме выступает осмысление идейных и гносеологических предпосылок его теории религии. Многочисленные публикации на эту тему можно сгруппировать по направлениям исследовательского поиска — выведение оснований дюркгеймовской теории религии из его религиозно-этнической принадлежности, из его приверженности философии И. Канта, А. Шопенгауэра и т. д., из влияния работ современных ему религиоведов, антропологов и теологов. И здесь мы хотели бы указать на тот факт, что изучение наследия Дюркгейма усилиями протестантских и католических теологов началось лишь в 80-90-х годах XX в., причем проводится оно непременно в сопоставлении с широко используемыми в рамках этого дискурса работами М.Элиаде (см.: Reappraising Durkheim 2002).

195

контекст изучения тотемизма, в силу чего нам представляется наиболее продуктивным непосредственно приступить к рассмотрению его концепции религии.

Исходным тезисом этой концепции выступает положение о том, что источником всех религиозных феноменов/фактов является социальность, и это положение принимается Дюркгеймом как аксиома. Религиозные идеи формируются, полагал Дюркгейм, вследствие осмысления существующих социальных связей и представлений (Durkheim 1975, p. 35). Данный тезис обнаруживается во всех тех статьях, монографиях, рецензиях, где Дюркгеймом затрагивается тема социальной роли религии. Так, например, и в монографии «Самоубийство», и в статье «К определению религиозных феноменов» именно этот тезис используется Дюркгеймом для обоснования интегративной функции религии в обществе. Отметим, что трактовка религии в качестве конститутивного компонента коллективных представлений (или «социальных репрезентаций») присутствовала в работах Дюркгейма задолго до его непосредственного обращения к изучению примитивных религий. И в этом смысле мы склонны считать, что собственно социологический каркас дюркгеймовской концепции религии сложился вне прямой связи с этнографическим материалом по австралийскому тотемизму. Более того, многочисленные критические исследования созданной Дюркгеймом теории тотемизма показывают, что положения его концепции религии не столько выводятся из анализа эмпирического материала, сколько определяют направленность этого анализа (Goldenweiser 1995; Lukes 1975, p. 507-529; Pickering 1984; Vogt 1981).

Оглядываясь на историю теоретической социологии, приходится констатировать, что социологическая концептуализация религии осуществлялась Дюркгеймом в ходе глубокого осмысления и реинтерпретации целого ряда фундаментальных идей И. Канта, Л.Фейербаха, Сен-Симона, А.Смита, Г.Лебона, К.Маркса. Наибольший интерес для нашего исследования представляет в этой связи сравнение исходной посылки дюркгеймовской концепции религии с социологическими базовыми теоретическими представлениями

Маркса и Энгельса, Вебера. Мы имеем в виду тезис Дюркгейма о том, что религия есть форма осмысления социальной реальности, воплощаемая в системе унифицированных представлений и действий. Отличие дюркгеймовского подхода от историко-материалистического и веберовского подходов видится нам прежде всего в ра-

196

дикализации противопоставления коллективного индивидуальному, характерной для Дюркгейма, и в его обращении к исследованию бесписьменных обществ в поисках оснований для интерпретации современности. Однако наличие данной специфики отнюдь не препятствует выявлению пунктов конвергенции теоретических положений о религии, составляющих ядро указанных выше концепций. В своем развернутом и законченном виде дюркгеймовская концепция религии предстает в работе «Элементарные формы религиозной жизни», но некоторые ее составляющие были введены Дюркгеймом ранее — в статье «К определению религиозных феноменов» (1899). Именно в этой статье подробно проанализированы понятия «религиозные репрезентации», «сакральное» и «ритуал», используемые в его монографии о тотемизме уже операционально, вне детальных экспликаций их содержания и объема. Исходным тезисом для Дюркгейма выступает положение о социологии религии как дисциплине, нацеленной на создание такого определения «религиозных фактов», которое должно покрывать все историко-культурное многообразие религиозной жизни в различных обществах (Durkheim 1975, p. 74-75). Из этого следует, что Дюркгейм изначально считал необходимым проводить различие между формальным теоретическим определением религии и неограниченным разнообразием существовавших и существующих религиозных традиций.

Теоретическим основанием социологического определения религии в дюркгеймовском моделировании выступало радикальное противопоставление общества как комплекса коллективных представлений индивидуальным практикам. Применительно к изучению религии такое противопоставление предполагало методологическое включение «религиозных репрезентаций» в состав коллективных представлений, интерпретацию их в качестве социальной реальности *sui generis*. Собственно формулировка определения религии ориентировала исследователя на выявление компонентов этой конститутивной составляющей общества.

Осмысление религии в качестве системы репрезентаций структуры социальных связей и социального порядка обнаруживается, как сказано выше, во многих дюркгеймовских работах. Но в своем развернутом виде это положение предстает именно в монографии «Самоубийство», где Дюркгейм, в частности, исследует религиозные основания социальной солидарности. Согласно Дюркгейму, религия входит в состав коллективных представлений, обладающих

197

принципиально иной природой, нежели индивидуальное. Анализируя природу коллективных представлений, он непосредственно заявляет, что источником религиозного выступают отнюдь не индивидуальные переживания и чувства, а структура коллективной социальной организации. Уже в «Самоубийстве» Дюркгейм предложил определение религии, кардинально отличное от принятого в современной ему эволюционистской парадигме.

По мысли Дюркгейма, происхождение религии следует связывать не с чувствами страха или священного трепета, испытываемыми индивидом по отношению к таинственным явлениям, а непосредственно со структурой социальных связей — с обществом. Источником религиозного чувства и религиозных представлений является общество, состоящее из коллективов, социальных связей, деятельности практик, привычек и представлений о самом себе. Религия, согласно Дюркгейму, — это «система символов, посредством которых общество создает само себя; это образ мышления, присущий только коллективному существу» (Дюркгейм 19986, с. 378-379).

Идея трансцендентного, образующая исходный пункт многих критикуемых Дюркгеймом современных ему религиоведческих определений религии, выводится, согласно его концепции, из превалирующей над индивидом социальной реальности. Религия, таким образом, репрезентирует закрепленные в социальной реальности представления общества о самом себе (Дюркгейм 19986, с. 407-408). Этот основополагающий тезис и получил свое дальнейшее развитие в его работах, посвященных собственно изучению религии. В статье «К определению религиозных феноменов» Дюркгейм последовательно выстраивает свою модель субстанциального определения религии. В качестве базовых составляющих этой формы коллективных представлений он указывает на верования и практики/ритуалы, имеющие обязательный и даже принудительный характер. Примечательно, что рассмотрение социальной природы религиозных верований и ритуалов проводится Дюркгеймом с учетом дихотомии «сакральное-профанное», и этот факт заслуживает детального анализа.

Оппозиция «сакральное-профанное» была введена Дюркгеймом в определение религии только в монографии «Элементарные формы религиозной жизни», где ее рассмотрению уделено значительное внимание. В статье «К определению религиозных феноменов» дюркгеймовское обращение к осмыслению сущности «са-

198

кральных вещей» подчинено ответу на вопрос о специфической природе религиозных верований и практик, отличающей их от морали и правовых установлений (Durkheim 1975, p. 88-90).

Дюркгейм постулирует, что дуальность «сакральное-профанное» репрезентирует раздвоение самой социальной реальности на духовное и темпоральное. Согласно мысли Дюркгейма, «сакральные вещи» — это репрезентации, порожденные обществом в процессе самоосмысления и исторического закрепления в культурной традиции, а «профаные вещи» — это те представления и практики, которые конструируются индивидом в непосредственном эмпирическом опыте (Durkheim 1975, p. 95).

Специфическая особенность религиозных представлений, отличающая их от прочих коллективных представлений (морали, закона, науки), заключается в их принудительном характере. Они навязываются индивиду существующей в коллективе традицией, предстающей ему как данность. Разделение всех «вещей» на сакральные и профанные объясняется, согласно Дюркгейму, обнаруживаемой в любом обществе непосредственной принудительности «данного по традиции» и произвольности «познаваемого в непосредственном опыте» (Durkheim 1975, p. 90). Религиозные верования и практики сакральны в силу того, что — в отличие от морали, права и науки — базируются на закреплённой в традиции догматике и мифологии, репрезентирующих общественную саморефлексию.

Согласно Дюркгейму, «религиозные феномены состоят из обязательных верований, связанных с четко определенными практиками, которые относятся к объектам этих верований» (Durkheim 1975, p. 93). Таким образом, религия составляет неотъемлемую часть социальной реальности, представленную в мышлении и действии.

Источником религии как реальности *sui generis* выступает общество, функционирующее, по Дюркгейму, как субъект и объект саморефлексии. И в этом пункте дюркгеймовского теоретизирования совершенно отчетливо просматривается конвергентность исходного тезиса его концепции социологическому осмыслению религии в историко-материалистической и веберовской концепциях.

Этот центральный тезис дюркгеймовской интерпретации религии воспроизводится и получает свое дополнительное разъяснение в «Элементарных формах религиозной жизни». В контексте нашего рассмотрения наиболее важны первый и второй тома этой монографии, в которых Дюркгейм излагает собственную теорию религии, а также раздел «Заключение». Главным тезисом всего исследования 199

выступало утверждение, что фундаментальные категории мышления — «пространство», «время», «род» и т. д. — имеют религиозное происхождение. Именно апелляция к мышлению, осуществляемая Дюркгеймом «в сугубо социологическом» контексте, способствовала тому, что вплоть до настоящего времени эта работа оценивается как фундаментальный первоисточник и по социологии религии, и по социологии знания.

Оставляя в стороне дюркгеймовскую теорию тотемизма и его критический обзор повременных концепций религии, сосредоточим внимание на рассмотрении основных выводов, представленных в Заключении к «Элементарным формам религиозной жизни». Итак, согласно Дюркгейму, объектом религиозных репрезентаций является общество, которое «мифологизирует себя, помещает себя над собою». Субстратом религиозной жизни становится существование общества, «его функционирование в качестве моральной и легальной организации, создающей себя в процессе истории» (Durkheim 1975, p. 147-148).

В религиозных представлениях, утверждал он, закрепляется «тотальная рефлексия» общества о себе, причем как о позитивных фактах, так и о негативных константах эмпирической реальности. Религия, согласно Дюркгейму, — это «образ общества, содержащий рефлексии о каждом аспекте» (Durkheim 1975, p. 149-150). Отличительной характеристикой религиозной репрезентации общества является «систематическая идеализация общества», его сакрализация и превращение в «наиндивидуальную реальность» (Durkheim 1975, p. 150). И здесь важно учитывать, что под «идеализацией» Дюркгейм понимает отнюдь не конструирование утопической модели идеального общества. Создаваемое религиозной мыслью «идеальное общество» является неотъемлемой частью реального общества, репрезентируя его рефлексию о самом себе. Именно в контексте этих рассуждений Дюркгейм предлагает определение понятия «общество» — «общество конституируется не только массой индивидов, входящих в него, территорией, которую они занимают, вещами, которые они используют, и их действиями, но и идеей о самом себе» (Durkheim 1975, p. 151-152). Представление общества о самом себе и репрезентируется в символической форме религиозными представлениями и практиками.

Необходимо отметить, что Дюркгейм делает отдельную ремарку относительно сходства предложенной им концепции религии с той, которая обнаруживается в историческом материализме. Ком-200

ментарий, предложенный им, сводится к заявлению о несогласии с «идеями исторического материализма, интерпретирующего религию как способ перевода материальных форм общества в другой язык и упрощенный эпифеномен своей морфологической основы» (Durkheim 1975, p. 152-153). Однако приводимая им аргументация в пользу независимости его собственной концепции от историко-материалистических идей повторяет, по сути дела, ряд базовых положений Маркса и Энгельса о социальной сущности религии.

Итак, согласно Дюркгейму, религия воплощает обнаруживаемое в реальности удвоение коллективного и индивидуального, символизируемое дихотомией «сакральное-профанное». Удвоение мира на сакральный, или идеальный, т. е. не подлежащий критике образ общества, и профанный — сферу индивидуального практически-инструментального опыта, производится обществом в процессе саморефлексии. Кроме того, в концепции Дюркгейма религиозные репрезентации всегда тесно связаны с историко-культурной традицией конкретного общества, они фиксируют рефлексию этого общества о самом себе.

Вполне определенное сходство дюркгеймовского моделирования социального феномена религии с историко-материалистической и веберовской концепциями видится нам и в трактовке религии в качестве исторически первой формы познания мира человеком и способа самопознания общества. Закрепленные в религии представления об обществе, говорит Дюркгейм, всегда коррелируют с морфологической структурой того общества, в котором они зародились.

Вся сумма выдвинутых им центральных положений относительно религии и была операционализирована в «Элементарных формах религиозной жизни» — в определении, широко известном и активно используемом в современной социологии и антропологии: религия — «это единая система верований и действий, относящихся к сакральным, т. е. к отделенным, запретным, вещам, верований и действий, объединяющих в одну нравственную общину, называемую Церковью, всех тех, кто им привержен» (Дюркгейм 1998б, с. 230-231).

Опираясь на проведенный выше анализ положений дюркгеймовской концепции религии, следует выделить три главных компонента этого определения. Первый из них — это указание на дихотомию «сакральное-профанное», воплощаемую религиозными репрезентациями. Данная дихотомия, производимая религиозным мышлением, репрезентирует раздвоение социальной реальности по сферам

201

коллективного, закрепленного традицией во времени, опыта и индивидуального опыта повседневности. Второй компонент фиксирует присущую религии взаимосвязанность верований и ритуалов, обладающих принудительным характером и отражающих обязательный способ мышления и действия. И наконец, третий компонент вводит в определение религии представление о ее социальной базе — «моральной общности», объединяющей всех тех, кто привержен этим религиозным верованиям и практикам.

Сложившаяся значительно позднее теория религии Лукмана, как будет показано в следующей главе данной работы, выстраивается в русле переработки этого определения религии и поиска аргументированного доказательства правомерности дюркгеймовской концепции. В этой связи необходимо отметить, что введенное Дюркгеймом в социологию и антропологию понятие «церковь» (моральная община верующих) активно используется практически во всех современных исследованиях. Между тем, понятие это, на наш взгляд, весьма двусмысленно, поскольку вовлекает в определение религии как таковой смысловой контекст, характерный именно и только для христианской теологии.

Третий компонент рассматриваемого определения выявляет специфику дюркгеймовского моделирования религии. Религиозная принадлежность постулируется Дюркгеймом в качестве основы социальной солидарности группы и в пределе — интеграции общества в единое целое. Именно этот аспект дюркгеймовской интерпретации религии и стимулировал концептуальные разработки Т. Парсонса, к анализу которых мы непосредственно и приступим.

Важно отметить, что теоретические построения Парсонса, касающиеся социальной природы религии, ее структуры и функций в обществе, могут рассматриваться в двух отношениях — в качестве структурно-функционального компонента моделирования общества и в аспекте конструирования собственно теории религии. Разработанная Парсонсом в 70-е годы XX в. теория религии была всецело ориентирована на прикладной анализ христианства и прежде всего — религиозной ситуации в США¹⁸, и в силу этого она не входит в круг нашего специального рассмотрения. Для предпри-

¹⁸Подробный анализ парсонсовской теории религии, разработанной на базе изучения американской ситуации религиозного плюрализма, см.: Brandt 1993, s. 249—296. Кроме того, осмысление «теолого-эпической» направленности этой теории обнаруживается также в статье Р. Робертсона, см.: Robertson 1991, p. 137-165.

202

пятого нами исследования принципиально значима именно предложенная им концепция религии как аналитической единицы институциональной структуры общества. В данной работе, где особое внимание уделено анализу классических теоретико-методологических подходов к изучению религии, первостепенный интерес представляет именно структурно-функциональная концепция религии, имплицитно присутствующая в работах Парсонса 1950-1960 гг. и включенная им в 1970-е гг. в теорию общества.

В целях решения поставленных в данном подразделе задач мы сочли правомерным реконструировать указанную концепцию на основе следующих трудов Парсонса: «Социальная система» (1952), «Религиозные перспективы преподавания социологии и социальной психологии в колледже» (1952), «Американский университет» (1973), «Общества. Эволюционная и сравнительная перспективы» (1966). Необходимо подчеркнуть, что исследования Парсонса в области социологии религии отнюдь не исчерпываются вышеперечисленными трудами. Однако в рамках исследования классических теоретико-методологических подходов к изучению религии релевантны названные источники, поскольку именно в этих работах Парсонс концептуализирует религию в качестве структурного и функционального компонента социальной системы, а кроме того — как один из факторов институционального закрепления общества и его последующего изменения.

Методологически анализ парсонсовской концепции религии необходим для нас в двух аспектах. Во-первых, в аспекте осуществленного Парсонсом синтеза ряда фундаментальных положений, заимствованных у Вебера и у Дюркгейма, поскольку именно этот синтез позволил ему концептуально эксплицировать роль религии в процессе институционализации общества. Во-вторых, в аспекте значимости этой концепции как

теоретико-методологического звена, связующего классические и современные теории религии. Так, теории религии К. Гирца и Н. Лумана, опосредующие современный социологический дискурс, построены в значительной степени на основе реинтерпретации концепции Парсонса.

Существенно отметить, что специфика парсонсовского теоретико-методологического моделирования религии состоит в акцентировании структурно-функционального ее изменения. Аналитически религия предстает в концепции Парсонса как конститутивный компонент культурной системы, функционально замкнутый на интеграцию социальной системы. В теории социальной системы, как

203

и в теории общества, религия интерпретируется Парсонсом в качестве «способа артикуляции» взаимопроникновения социальной и культурной систем действия (Theories 1961, p. 251).

Парсонсовская аналитическая концепция религии складывалась по мере разработки теории социальной системы и эволюционной теории общества. Соответственно этому вычленение базовых теоретико-методологических составляющих рассматриваемой концепции и реконструкция ее содержания с необходимостью предполагают анализ этапов ее формирования. Критерием выделения таковых следует считать, на наш взгляд, вызревание двух крупных блоков парсонсовской теории общества. В силу того, что Парсонс моделировал концепцию религии только как компонент структурно-функционального конструирования теории общества, ее содержание формировалось постепенно и подвергалось корректировке. Так, в 1950 г. им было разработано синтетическое определение религии и проведено ее осмысление в рамках теории социальной системы. В конце 1960-х—начале 1970-х гг. Парсонс значительно переработал изначальный вариант концепции религии в русле сформулированной им в этот период эволюционной теории общества.

Анализ трудов Парсонса, относящихся к первому этапу формирования концепции религии, важен для нас еще и потому, что именно к первоначальному варианту этой концепции, как правило, апеллируют социологи религии, работающие в парсонсовской парадигме.

Собственно теоретическое определение религии было выдвинуто Парсонсом в работе «Религиозные перспективы преподавания социологии и социальной психологии в колледже». По Парсонсу, религия представляет собой «набор верований, практик и институтов, развиваемых людьми в различных обществах» в качестве ответов на те вопросы, которые недоступны для рационального понимания и контроля. Эти ответы релевантны концепции «сверхприродного порядка, воздействующего на позицию человека в универсуме и вмещающего в себя ценности, наделяющие смыслом его судьбу и отношения с другими людьми» (Parsons 1952, p. 7). Дальнейшие разъяснения этого определения, присутствующие в тексте статьи, позволяют сделать вывод о высокой степени синтеза идей Дюркгейма и Вебера, осуществленного в парсонсовской концепции религии.

Уже в самом определении Парсонсом объединены центральные положения дюркгеймовской и веберовской концепций религии, причем помимо введения опосредующих методологических координат.

204

Из веберовского моделирования религии он напрямую заимствует идею о том, что религиозные практики и верования выстраиваются и развиваются людьми в соответствии с «концепцией сверхприродного порядка». Однако в парсонсовской версии эта «концепция» отнюдь не рассматривается в качестве одного из способов познания мира и системы координат, регламентирующих тотальность всех человеческих действий. Религия трактуется Парсонсом сугубо как способ рационализации и регулирования «ситуаций фрустрации» и «несоответствия институциональных отношений реальному ходу событий» (Parsons 1951, p. 163-165; 1952, p. 9-13). Таким образом, источником религиозного осмысления мира, человека и общества выступает у Парсонса отнюдь не противопоставление «сверхприродного порядка» и практически-деятельностной повседневности. Исходный тезис веберовской теоретической конструкции — противопоставление харизмы и повседневности как ответ религии на вопросы о смысле существования индивида и общества — редуцируется Парсонсом к «иррациональным компонентам человеческой жизни».

В своих теоретических рассуждениях Парсонс исходит из того, что именно такие иррациональные составляющие человеческого существования, как смерть, сон, болезнь, стихийные бедствия и прочие, и служат источником религии, обретая свое объяснение в религиозном «выразительном символизме». Но наряду с ними таковым источником является и конфликт, заложенный изначально в любом институциональном порядке как потенциальное несоответствие культурно установленных ожиданий реальным социальным ситуациям (Parsons 1952, p. 12-13). Возникновение религиозных верований трактуется Парсонсом как следствие, вытекающее из императива культурной системы — сформировать «социально структурированную ориентацию на проблемы несоответствия между событиями и институциональными ожиданиями». Согласно Парсонсу, «проблема компенсации» (Ausgleich), или задача достижения предельного мотивационного и морального равновесия, составляет сущность религии в социологическом контексте (Parsons 1951, p. 164). Таким образом, предметом религиозного осмысления в концепции Парсонса выступает не общество в целом, а только экзистенциальный человеческий опыт и неопределенность реализации институциональных ожиданий.

Заимствованное из веберовской концепции понятие «сверхприродный порядок» реинтерпретируется Парсонсом в направлении сужения его объема до «трансцендентной сферы», вбирающей в се-

205

бы истинные ценности. Религиозные верования подразумевают отсылку к трансцендентному, или иному состоянию жизни, в котором и возможна, по мысли Парсонса, компенсация несоответствий. Центральная проблема, решаемая в религиозных «теориях», — это «придание смысла тотальности человеческих ситуаций» несоответствия и фрустрации.

Принципиально важно отметить, что сходство дюркгеймовской и веберовской концепций религии состоит именно в том, что в обеих религия предстает способом познания мира в целом и рефлексии о природе социального. В веберовском конструировании особо подчеркнута рефлексивность религиозных представлений о мире, человеке и обществе — они есть не что иное, как тотальная рефлексия о данности человеческой жизни и существующих социальных связей. Оппозиция «харизма-повседневность» задает рамку этой рефлексии и определяет ее направленность.

В концепции Дюркгейма религиозные верования и практики воспроизводят структуру сложившихся социальных связей и составляют образцовый/нормативный компонент коллективных представлений.

Дихотомия «сакральное-профанное» фиксирует изначальный дуализм социальной жизни, разделенной по сферам коллективного и индивидуального. Идея сакрального воплощает в себе авторитет коллективной традиции, ее моральный диктат над индивидом.

Произведенное Парсонсом сужение предметной области религии до разрешения экзистенциально и институционально конфликтных ситуаций представляет собой значительное отступление от исходных тезисов концепций Вебера и Дюркгейма. Введенная им трактовка социальной природы религиозного была обусловлена стремлением провести структурные границы между такими тремя компонентами его теории общества, как система культуры, религиозная система и социетальная система.

В парсонсовском социологическом конструировании 50-х годов XX в. религиозная система оказывается составной частью культуры. В контексте теории общества, сформулированной в 70-х годах XX в., религия интерпретируется Парсонсом в качестве наивысшей институции «кибернетического» информационного контроля, детерминирующей артикуляцию ценностей социетальной системы. Структурно она включается Парсонсом в «почетительную» подсистему общества, предстающую как взаимопроникновение социальной и культурной систем.

206

В задачи проводимого нами анализа не входит подробное рассмотрение противоречивости и некоторой неконсистентности концепции религии, сформулированной Парсонсом в работах 50-х годов, и его теории религии, предложенной в 70-х годах XX в. Отметим лишь, что попытка Парсонса разграничить понятия «культура» и «общество» в рамках выдвинутого им подхода так и не увенчалась однозначно приемлемым решением. На уровне теории социальной системы, полагая он, культура и общество различаются по их структурным компонентам и функциям. В соответствии с этим религия и предстает как структурный компонент культуры, опосредующий ее взаимопроникновение с социальной системой. Однако то, каким образом Парсонс интерпретирует структурные элементы религиозной системы, оставляет открытым вопрос об институциональном уровне функционирования религии. Это методологическое затруднение совершенно отчетливо просматривается уже в самом определении понятия «религиозная система».

В статье «Религиозные перспективы преподавания социологии и социальной психологии в колледже» Парсонс достаточно подробно разъясняет содержание предложенного им определения религии. Он выделяет пять основных компонентов социологического «минимума», охватывающего религиозную систему, — интегрированный комплекс верований относительно сакральных объектов и сущностей (1); система выразительных символов (2); предписанные действия (3); «коллектив»/«моральная община» (4) и общие моральные ценности (5). По своим составляющим данная интерпретация может быть квалифицирована как расширенный вариант дюркгеймовского определения религии, однако содержательная трактовка каждого из пяти компонентов обнаруживает значительный отход от этого определения. Так, верования интерпретируются Парсонсом сугубо в качестве «ответов» на те вопросы, которые недоступны для рационального постижения и соответственно — разрешения, *л отнюдь не в качестве представлений о сакральности социальных связей и общественных структур. Система выразительных символов отождествляется с «объектами, действиями, личностями, эмпирическим и неэмпирическим, наделенным качеством сакральности, но отношению к которому человек выражает эмоции, релевантные религиозной сфере» (Parsons 1952, p. 7).

И здесь достойно внимания производимое Парсонсом разграничение верований, символов и практик, объединяемых в рамках дюркгеймовского определения в комплекс «верований и представ-

207

лений, относящихся к сфере сакральности». В дюркгеймовском определении религиозные идеи и действия выступают символической репрезентацией общества, и в этом состоит специфика данного определения. Их обязательность и моральный авторитет гарантируют воспроизведение определенной модели социальных отношений. А в трактовке Парсонса верования, символы и предписанные действия стимулируют интеграцию социальной системы благодаря консистентности ее культурной системы. Религия, таким образом, становится интегративным компонентом социальной системы только в составе культуры, предлагающей образцы решения проблемных ситуаций (Parsons 1952, p. 9-10).

Из сказанного следует, что в концепции Парсонса религия представляет собой весьма сжатый сектор социальной реальности, функционально приспособленный для разрешения кризисных или конфликтных

ситуаций. И в этой связи методологически проблематичными оказываются четвертый и пятый компоненты парсонсовского определения религии — «моральная община» и «общие моральные ценности». Четвертый компонент определения — «моральная община» — воплощает, по мысли Парсонса, коллективную идентичность всех тех, кто привержен общим религиозным верованиям, реализуемым в «предписанных действиях». Парсонс не предлагает отдельного разъяснения относительно структурной включенности «моральной общины» в социетальную подсистему общества и ограничивается лишь отсылкой к дюркгеймовскому определению этого компонента религии. И здесь возникает методологическая сложность, поскольку в теории Дюркгейма, сформулированной на материале анализа религий примитивных обществ, понятие «моральная община» охватывает своим объемом всех членов общества.

Кроме того, не менее проблематичен и пятый компонент парсонсовского определения — «общие моральные ценности», разделяемые членами «моральной общины». В рамках парсонсовского структурно-функционального подхода выявление таких составляющих, как ценности, роли, нормы и коллектив, методологически предполагает последующее утверждение о наличии социальной подсистемы. Однако Парсонс не выводит религию в одну из подсистем общества, а интерпретирует ее в качестве одной из составляющих культуры.

Таким образом, рассмотренное определение религии обнаруживает свои содержательные противоречия, которые и затрудняли его

208

дальнейшее использование в структурно-функциональном анализе.

Наряду с вышеуказанными весьма проблематичными компонентами этого определения следует отметить и слабую проработанность вопроса об институциональном уровне функционирования религии. Так, Парсонс вводит шестой, дополнительный, элемент в определение религии — «дифференциация ролей индивидов и их классов в соответствии с участием в религиозной системе». Он предлагает рассматривать эту дифференциацию по двум основным направлениям — дифференциация индивидов и групп по их отношению к сакральному (индивидуальная аскеза и монашество) и дифференциация ролей со специфическими функциями (священники и пророки). С этим шестым компонентом определения религии Парсонс непосредственно связывает необходимость рассмотрения «характера самого религиозного коллектива» как способа интеграции моральной общины в общество и внутренней организации религиозного сообщества. Следует отметить, что сама постановка проблемы имплицитно содержит отсылку к тем типам общества, где существует отчетливое, институционально закрепленное разграничение религиозного и светского. Примеры, приводимые Парсонсом, — это бесписьменные примитивные общества, где религиозная община полностью охватывает социальную систему, и «христианская церковь» («деноминация»), функционирующие на правах самостоятельного социального института).

Вышеизложенное демонстрирует очевидную методологическую непоследовательность Парсонса в 1950-х гг. в применении структурно-функционального подхода к социологическому изучению религии. И эта непоследовательность объясняется, на наш взгляд, тем обстоятельством, что анализ религии как таковой и ее структурно-функциональной роли имплицитно учитывал лишь историю христианских обществ и прежде всего историю христианского общества в США.

Парсонсовское определение религии не вполне коррелирует с интерпретацией «встроенности» религии в культуру. В «Социальной системе», основополагающей монографии по вопросам структурно-функционального подхода к моделированию теории общества, Парсонс подробно рассматривает структурные компоненты культуры, и только в этом контексте он касается проблемы социологического осмысления религии.

В предшествующей главе мы подробно препарировали парсонсовскую теорию социальной системы в аспекте теоретико-методо-

209

логической трактовки процесса институционализации. На данном этапе нашего рассмотрения необходимо подчеркнуть, что в теории Парсонса именно компоненты культуры, представляющие наиболее генерализированный уровень социальной системы, задают образец институциональной структуры во всех подсистемах общества. Соответственно трем основным группам институтов культуры — «институтам отношений», «регулятивным институтам» и собственно «культурным институтам» — выстраивается аналитическое выделение институтов в социетальной, «попечительной», политической и экономической подсистемах общества. В силу того, что Парсонс не выводит религию в относительно самостоятельную подсистему (как это было сделано позднее в его теории общества 1970-х гг.), методологическое выявление структуры институтов религиозной системы оказывается неочевидным и, вообще говоря, проблематичным. Вместе с тем, введение в определение религии компонентов «моральная община/коллектив и «общие моральные ценности» с необходимостью предполагает осмысление религии в ее структурном аспекте. В равной степени нерешенным в рамках теории социальной системы остается и вопрос о структуре религиозных ценностей, которые упоминаются в качестве «остаточного» компонента культуры, но не подвергаются специальному анализу. И здесь методологически важно то обстоятельство, что, согласно Парсонсу, описание и анализ институтов общества зависит от ценностных образцов (Parsons 1966, p. 103). Напрямую утверждая, что религия содержит ценности, интегрирующие общество, Парсонс не выходит, тем не менее, на институциональный уровень ее анализа.

Теоретической предпосылкой, ответственной за появление указанного методологического противоречия, выступает определение религии только в качестве компонента культуры. Понятие «культура» трактуется Парсонсом как «упорядоченная система символов, выступающих объектами ориентации действия, интернализованными компонентами личностей индивидов и институционализированными образцами социальной системы» (Parsons 1991, p. 327). Основанием выделения аналитических компонентов культуры в теории социальной системы служат три «функциональные проблемы контекста ориентации действия» — познавательная, катектиче-ская и оценочная. Парсонс утверждает, что в культуре должны присутствовать образцовые комплексы, дифференцированные в соответствии с каждым из трех контекстов ориентации действия. Он выделяет, таким образом, три составляющих культуру образцовых

210

комплекса — «системы верований» (belief systems), «системы выразительных символов» (systems of expressive symbols) и «системы ценностной ориентации» (systems of value-orientation). Методологическая необходимость выявления аналитических компонентов культуры продиктована, по мысли Парсонса, тем обстоятельством, что именно они конституируют элементы образцового порядка, опосредующего и регулирующего коммуникацию и прочие аспекты взаимной ориентации процесса взаимодействия. Культура обеспечивает стандарты селективной ориентации и упорядочивания действия, образуя его контекст (Parsons 1991, p. 327). Уяснение того, каким образом религия встроена в культурную систему, предполагает краткий разбор каждого из аналитических компонентов культуры.

Итак, первый компонент культуры — «системы верований» — обеспечивает продолжительность коммуникации и ее стабилизацию. Структурно система верований подразделяется на «эмпирические» верования и «неэмпирические». Парсонс особо подчеркивает, что условием возникновения продолжительной коммуникации является формирование общей и относительно стабильной системы смыслов, без которой недостижима взаимодополняемость ожиданий. И это относится прежде всего к когнитивной символической системе, образуемой конвенциями и стандартами языка и системой верований (Parsons 1991, p. 328).

Системы верований включают в себя науку, идеологию, философию и религию. К разряду эмпирических верований (т.е. верований, «касающихся процессов, доступных пониманию посредством практической рациональности»), направленных на познание физических объектов, индивидов, коллективов и культурных объектов, Парсонс причисляет науку и идеологию. Отличие этих систем верований заключено в их содержании и функциях. Так, в научных верованиях превалирует познавательная ориентация действия, их функция — создание когнитивных стандартов. В идеологии же первостепенное значение имеет оценочный интерес, а содержательно она может быть представлена философией, наукой и верованиями, предполагающими обязательность их воплощения в действии. Функцией идеологии является когнитивная легитимация образцов ценностной ориентации. Именно идеология, согласно Парсонсу, рационализирует селекцию ценностей, дает основания для выбора альтернатив. Он определяет идеологию как «систему идей, направленных на оценочную интеграцию коллектива, достигаемую

211

посредством интерпретации эмпирической природы коллектива и ситуации, в которой он оказался, процессов, приведших к ней, целей, на которые ориентирован коллектив, их соотносимость с будущими событиями» (Parsons 1991, p. 349-351).

Неэмпирические верования — философия и религия — касаются тех когнитивных сфер, которые недоступны для познания посредством научного метода или «эквивалентного ему стандарта». Такие когнитивные сферы предметно охватывают «проблему знания» и «проблему космологии» (Parsons 1991, p. 359). «Проблема знания» состоит в осмыслении природы эмпирического и неэмпирического знания, источников познания и т. п. Ее решением занимаются философия, и религия. «Проблема Космологии», или проблема существования человека и универсума, также принадлежит и к компетенции философии, и к компетенции религии.

Отличие между философскими и религиозными верованиями Парсонс проводит с помощью трехкомпонентной функциональной схемы ориентации действия. Так, философские верования формируются с превалированием неэмпирической когнитивной ориентации, а религиозные образуются благодаря «оценочному» синтезу неэмпирических верований и некогнитивному интересу действия.

Парсонс отчетливо утверждает, что о дифференциации философских и религиозных верований следует рассуждать только применительно к социальной системе современного общества, предпосылкой развития философии выступает специализация когнитивных ролей в сфере религиозного интереса (Parsons 1991, p. 360-362).

В рамках монографии «Социальная система» религиозные верования определяются Парсонсом как «те, которые касаются моральных проблем человеческого действия, характеристик человеческой ситуации, места человека и общества в космосе». Концепция «сверхприродного», говорит он, формируется в результате комбинации морально-ценностного аспекта религиозных ориентации и определенных черт философской природы неэмпирической системы верований. В силу того, что сверхприродное имеет когнитивное значение, именно через апелляцию к нему и осуществляется объяснение смысла норм и обязательств по отношению к сакральным вещам. Реальность сверхприродного трактуется Парсонсом в качестве смысловой конструкции, философской концепции, и в этом он полностью следует Дюркгейму.

Генезис дихотомии «сверхприродный порядок — порядок природы» видится ему в удвоении реальности на эмпирическую и неэмпирическую, легитимирующую

212

упорядочивание реальности эмпирически-деятельностной (Parsons 1991, p. 368-369). Однако такое определение религиозных верований возможно, по Парсонсу, при условии вызревания соединения в культурном образце трех систем верований — религии, философии и идеологии. И в этом пункте своих рассуждений он отмечает, что данная идея присутствует также и в «марксистской мысли», не считая нужным выразиться более конкретно (Parsons 1991, p. 370).

Проделанный анализ подводит нас к выводу, что уже на раннем этапе своего формирования парсонсовская концепция религии содержала в себе определенный пункт конвергенции с концепциями Маркса и Энгельса, Вебера, Дюркгейма. И этим объединяющим теоретическим положением следует признать тезис о том, что религиозные верования при условии формирования в них философского и идеологического уровней аккумулируют рефлексию о природе, человеке и обществе. В контексте парсонсовского осмысления компонентов культуры значимо, что именно религиозная идеология осуществляет когнитивную легитимацию ценностно-нормативного комплекса социетальной подсистемы общества.

Вторым аналитическим компонентом культуры являются, согласно Парсонсу, системы выразительных символов, конституирующие «культурное нормирование действий экспрессивного типа, в которых превалирует интерес непосредственного удовлетворения» (Parsons 1991, p.384). Парсонс подчеркивает, что все системы верований состоят из символов, или «реифицированных моделей» реальности. Эти «реифицированные модели» он обозначает понятием «опосредующий символизм», имея в виду систему символов, опосредующую связь между реальностью и ее пониманием. Парсонс считает, что «опосредующий символизм» весьма характерен для религиозной сферы, где познание сопряжено с невозможностью прямого наблюдения и имеет оценочную природу.

Для нашего исследования обладает большой значимостью указание Парсонса на то, что «опосредующий символизм исчезает в тех религиозных традициях, в которых развилась философия» (Parsons 1991, p. 398). В сложных религиозных системах обнаруживается напряжение между философским отвержением «опосредующего символизма» и потребностью в нем среди мирян.

Специфической чертой религиозного символизма Парсонс считает «отсылку к сверхприродному порядку», которая не обнаруживается в других системах выразительного символизма. Религиозный символизм выполняет две основные функции — выража-

213

ет солидарность главных институциональных коллективов относительно ценностных ориентации и регулирует ситуации несоответствия действительности институционализированным ожиданиям (Parsons 1991, p. 394-396).

Третий аналитический компонент культуры — «системы ценностных ориентации» — рассматривается Парсонсом весьма кратко. В отличие от систем верований, ценностные ориентации включают компонент «обязательства» принимать логические следствия когнитивных верований и производить селекцию возможностей. Взаимозависимость систем верований и ценностных ориентации демонстрируется Парсонсом через указание на тот факт, что восприятие и оценка «социальных объектов» действия всецело зависит от системы верований. Трехсоставная композиция культурных компонентов религии была заимствована в дальнейшем Лук-маном и переработана им в духе феноменологической социологии А. Шюца.

Дальнейшее развитие концепции религии осуществлялось Парсонсом по ходу формулирования эволюционной теории общества. Магистральным направлением осмысления становятся проблемы воплощения религиозных верований в ценностно-нормативном комплексе социетальной системы, социокультурные формы их институционализации на разных стадиях эволюционного развития общества. В 1960-е гг. Парсонс разработал теорию общества, предназначавшуюся им и для исследования эволюционных процессов формирования социальной системы. В перспективе нашего рассмотрения наибольший интерес представляют такие его работы, как статья «Вклад Дюркгейма в теорию интеграции социальных систем» (1960) и монографии «Теории общества» (1961) и «Общества. Эволюционная и сравнительная перспективы» (1966) (Parsons 1991, p. 147-170; Theories 1961; Parsons 1966).

В указанной статье Парсонс подробно проанализировал дюркгеймовскую концепцию «разделение труда» под углом зрения ре-интерпретации ее центральных положений в структурно-функциональном моделировании содержания социокультурного развития. Для нашего исследования важно то обстоятельство, что здесь Парсонс подробно анализирует определение понятия «социетальные ценности», рассмотрением которого мы и ограничимся.

Итак, согласно Парсонсу, дюркгеймовское понятие «коллективные представления» следует трактовать как «верования и чувства», разделяемые всеми членами общества и создающие основания соци-

214

етальной солидарности. В парсонсовской схеме структурной модели общества понятие «коллективные представления» заменяется понятием «образцы нормативной культуры», причем имелось в виду, что образцы конституируются ценностями, дифференцированными нормами, коллективами и ролями.

Четыре компонента образцов нормативной культуры институционализируются на различных уровнях

генерализации. Высший уровень генерализации культуры составляют социетальные ценности, поскольку именно они воплощают «концепции желаемого общества» (Parsons 1995, p. 149). Парсонс подчеркивает, что «ценностная система общества— это набор суждений, разделяемых всеми членами общества, и именно члены общества определяют, что такое хорошее общество. Поскольку набор ценностей разделяется всеми и институционализирован, он и представляет собой описание общества с учетом его эмпирической реальности» (Parsons 1995, p. 150).

В двухтомном сборнике «Теории общества» Парсонсу принадлежит ряд вводных статей к различным разделам, содержащим выдержки из классических работ по теоретической социологии. В совокупности этих вводных статей и представлена парсонсовская теория общества. В целях реконструкции парсонсовской концепции религии остановимся только на тех ее положениях, которые релевантны этой задаче.

Согласно Парсонсу, общество.—это особый тип социальной системы, отличающийся значительной степенью самодостаточности и включающий в себя четыре функциональные подсистемы: культурную, социетальную, политическую, экономическую. В предисловиях к различным разделам «Теорий общества» Парсонс комментирует собственную схему развития социальной системы в направлении дифференциации ее подсистем, причем особый акцент он делает на рассмотрении последовательности их вычленения. По мысли Парсонса, именно развитие религии как базового компонента культуры первоначально стимулирует генерализацию ценностных образцов социетальной системы. Он особо акцентирует, что религиозный конститутивный символизм — это начало процесса «артикуляции», закрепления и генерализации социальных ценностей (Theories 1961, p. 243-244). На ранних стадиях развития общества политические и экономические функции включены в трехсоставную матрицу — родство, этническая группа, территория — религиозной аскриптивной солидарности (Theories 1961, p. 246).

215

Согласно Парсонсу, религиозные коллективы и движения образуют фундамент дальнейших процессов структурной дифференциации общества. В силу того, что развитие общества предполагает адаптацию структурной дифференциации подсистем на уровне генерализированных культурных образцов, ценностная легитимация политической и экономической сфер осуществляется сугубо в религиозной терминологии. Следующий, более высокий после религиозного конструктивного символизма, уровень генерализации социальных ценностей — религиозно-политическое единство коллектива, воплощаемое уже на уровне социорелигиозной иерархизации общества (Theories 1961, p. 46).

В иерархии кибернетического информационного контроля на высшем уровне генерализации располагается именно культурная система, ядром которой является религия. Соответственно этому Парсонс определяет социетальные ценности как производные от религиозных. В ходе исторического развития в комплексных социальных системах институционализируются прежде всего производные от «религиозных ценностных ориентации» социальные ценности.

Подведем промежуточный итог нашего рассмотрению. В парсонсовской теории общества религия представляет собой исторически первый компонент дифференциации культурной и социетальной подсистем. Вызревание религиозных коллективов выступает предпосылкой для дифференциации политической подсистемы. Именно религия аккумулирует в себе те ценностные ориентации, относительно которых выстраиваются социетальные ценности. Социетальные ценности трактуются Парсонсом как «концепции общества», выстраиваемые с учетом эмпирической реальности его конкретного социокультурного функционирования.

Вышесказанное позволяет сделать вывод, что Парсонс подходит к осмыслению религии как содержащей, наряду с системами верований и экспрессивного символизма, ценностно-нормативную концепцию общества. В своем развернутом виде данная идея представлена в работах Р. Беллы, его ближайшего ученика и коллеги, применившего парсонсовскую теорию общества к анализу процессов эволюционного развития религий. Реконструируя парсонсовскую концепцию религии, мы учитываем то обстоятельство, что основные положения разработанной Беллой аналитической схемы развития различных историко-культурных форм религии были включены Парсонсом в социологическое моделирование эволюционной парадигмы развития обществ. Приведем кратко эти положения, которые были

216

представлены Беллой в статье «Религиозная эволюция» (1964) и в разделе «Эпилог: Религия и прогресс в современной Азии»¹⁹ коллективной монографии «Религия и прогресс в современной Азии» (1965)²⁰.

В «Религиозной эволюции» Белла предложил пятичленную схему эволюционного развития религий в обществе. В основу его рассуждений положено определение религии как «комплекса символических форм и действий, связующих человека с предельными условиями его существования» (Bellah 1995, p. 186). Данное определение, по словам Беллы, было заимствовано им из теории религии К. Гирца²¹. И в этой связи следует отметить, что предложенная Гирцем теория представляла собой не что иное, как несколько расширенный вариант парсонсовской интерпретации источников религии, ее структурного положения и функций в социальной системе. В отличие от Гирца, Белла ввел ряд спецификаций в парсонсовскую концепцию религиозного символизма.

Согласно Белле, религиозная символизация, или «общий порядок существования», претерпевает значительные содержательные изменения с течением времени. Кроме того, изменения социальных концепций относительно религиозного действия, природы религиозного деятеля, религиозной организации,

места религии в обществе систематически связаны с изменениями в символизациях. Именно изменения в религиозной символической системе и в религиозных концепциях сопряжены с другими уровнями преобразований социальных сфер, определяющих процесс социокультурной эволюции (Bellah 1995, p. 187). Таким образом, базовыми единицами анализа специфики институционализации религии в обществах становятся социокультурные формы закрепления религиозной символической системы и религиозных концепций о действии, деятеле, религиозной общине и обществе в целом, а также дифференциация.

Статья «Религиозная эволюция» представляет собой публикацию лекции, прочитанной Р. Беллой в рамках семинара в Чикагском университете в 1963 г. В примечании к данной статье Белла отмечает, что предлагаемая в ней концепция стала результатом его теоретического сотрудничества с Т. Парсонсом и Ш. Н. Эйзенштадтом, вместе с которыми он в течение 1963 г. проводил курс семинарских занятий по теме «социальная эволюция». См.: Bellah 1995. Vol.1, p. 185-201.

20См.: Bellah 1965.

Теория религии как символической системы культуры была изложена К. Гирцем в статье «Религия как культурная система», см.: Geertz 1973, p. 87-126.

217

ция религиозной организации. Необходимо отметить, что теоретическая схема, разработанная Беллой, претендовала на выявление основных этапов вызревания этих трех компонентов религии и соответствующих социокультурных форм их закрепления.

Белла выделяет пять основных стадий эволюционного развития религии — примитивная, архаическая, историческая, раннесовременная и современная. Эти стадии религиозной эволюции конструируются им по аналогии с предложенной Парсонсом и Эйзенштадтом схемой социокультурного развития обществ (Bellah 1995, p. 188). Для примитивной стадии вызревания религии характерны символические репрезентации социальной структуры «в терминах действий мифических существ». Религиозные концептуальные представления о мире, человеке и социуме напрямую коррелируют с осмыслением мира природы, а религиозное действие представлено исключительно ритуалом. На примитивном уровне развития общества не существует «религиозной организации» как отдельной компоненты социальной структуры.

Архаическая религия как маркированная стадия социокультурной эволюции предполагает систематизацию комплекса мифов и ритуалов примитивной религии в рамках конкретных культов. Развитие социальной структуры архаических обществ, ее усложнение воплощается в религиозных символических системах, отражающих конкретизацию мифологических сюжетов о социуме, божествах и т.д. (Bellah 1995, p. 191). На уровне религиозного действия в архаических религиях проводится различие между человеком как субъектом и божествами как объектом, реализуемое в специфицированной форме коммуникации.

Религиозная организация на этой стадии также еще не выкристаллизовывается, однако осуществляется дифференциация общества на два класса — высший и низший. Религиозный аспект этой дифференциации выражается в том, что монополизирующий политическую и военную власть высший класс стремится утвердить свое превосходство в религиозной сфере.

Отличительной чертой исторических религий является, по мысли Беллы, возникновение концепции о трансцендентном порядке, детерминирующем устройство человеческого общества. Исторические религии осуществляют «демифологизацию» мира посредством внедрения сложных космологических схем. Наряду с этим обнаруживается дифференциация религиозной организации, представляющей наравне с политической организацией общества критерий социально-экономической стратификации общества. Вслед за Эйзен-

218

штадтом Белла утверждает, что исторические религии обеспечивали идеологическое оформление реформ в социальной сфере (Bellah 1995, p. 164-195).

Две последние стадии развития религии — раннесовременная и современная — весьма скудно прокомментированы Беллой, причем только с учетом историко-культурной специфики христианских обществ.

Для нашего дальнейшего рассмотрения необходимо всемерно подчеркнуть, что именно Белла ввел понятие «религиозная концепция общества» и отчетливо указал на тот факт, что такая концепция формулируется именно в контексте институционализации исторических религий. Исторические религии, констатировал Белла, возникают в обществах, знакомых с письменной традицией, в силу чего и религиозная концепция общества получает свою письменную фиксацию. Как правило, исторические религии, отметил он, выполняют в обществе функции политической идеологии, осуществляя легитимацию и воспроизводство существующего порядка (Bellah 1995, p. 195).

В монографии «Религия и прогресс в современной Азии» Белла эксплицирует свою теоретическую схему религиозной эволюции применительно к традиционным азиатским обществам. Согласно Белле, одной из основополагающих характеристик традиционного общества является детерминированность тотальности социальных связей и различных подсистем общества со стороны религиозной идеологии (Bellah 1965, p. 179). Традиционные религиозные системы аккумулировали «достаточно сложный, артикулированный культурный ресурс для понимания реальности». Исторические религии включают в себя направляющие идеи и ценности тех обществ, в которых они обрели институционализацию. Развиваемые ими концепции общества конструировались посредством ревизии, критики и переосмысления повременной социокультурной реальности.

Именно исторические религии, традиционные религиозные системы, выдвинули «модель благого общества, в котором религиозные ценности могут быть реализованы». Религиозно детерминированные социальные идеалы, говорит Белла, утверждались через религиозные институты, структурированные в соответствии с этой моделью и формировавшие в свою очередь социальные институты и направления удовлетворения религиозных ценностей.

Наряду с определением «предельной реальности», природы че-

219

ловческого существования и концепцией «благого общества», традиционные религиозные идеологии всегда содержали в себе отчетливое осмысление пространственно-временной координаты социальной реальности (Bellah 1965, p. 182).

Вышеизложенное позволяет сделать вывод, что парсонсовская теория эволюционного развития обществ позволила Белле сформулировать ряд положений, плодотворных для дальнейшего исследования современных судеб традиционных религиозных идеологий. Так, для реализации цели настоящего исследования весьма продуктивны методологические замечания Беллы о том, что исторические религии с необходимостью включают в себя космологию, религиозную антропологию, модель общества, а также концепцию пространственно-временных координат истории развития социума.

К сожалению, Белла не развил эти положения в самостоятельную аналитическую систему исследования процессов институционализации традиционных идеологий. Однако он совершенно отчетливо указал основные направления конструирования подобной схемы. Нам представляется принципиально важным его тезис о необходимости изучения судеб традиционных обществ в современном мире с учетом именно того, каким образом в их институциональной структуре воспроизводилась религиозная модель социума.

Реконструкция парсонсовской концепции религии была бы неполной без анализа той интерпретации религии, которая обнаруживается в разработанной Парсонсом в 1966 г. «парадигме эволюционного развития обществ». Данная парадигма и демонстрация ее аналитического приложения к конкретному историко-культурному материалу были изложены им в монографии «Общества. Эволюционная и сравнительная перспективы» (1966). Именно в этой работе Парсонс эксплицирует способ применения структурно-функционального подхода к исследованию процессов институционализации социальных подсистем.

Теоретическим основанием выстроенной Парсонсом парадигмы послужили концепция последовательных стадий институционализации (стабилизация, объективация и генерализация) и аналитическая конструкция общества как социальной системы, состоящей из четырех функциональных подсистем. Магистральной темой книги «Общества. Эволюционная и сравнительная перспективы» стало изложение концепции социальной эволюции — осмысление-процессов последовательности вызревания социальных подсистем, их

220

структурной и функциональной дифференциации и последующего институционального закрепления.

Собственно социальную эволюцию Парсонс понимал как интегральную составляющую эволюции органического мира, в силу чего он и считал возможным использование «биологических концепций» анализа процессов постадийного изменения живых систем. Согласно Парсонсу, общество, будучи «живой системой», с необходимостью подвергается процессам вариации, селекции, адаптации, дифференциации и интеграции, следствием которых и является уникальная компоновка социокультурной, политической и экономической подсистем в единое целое (Parsons 1966, p. 2).

Эволюция, по Парсонсу, — это «суммарная генерализация, представляющая тип процесса изменения» (Parsons 1966, p. 20-21). В социальной системе процессом, подверженным эволюционному изменению, следует считать процесс коммуникации, и в этом смысле все социальные процессы есть «комбинация и рекомбинация коммуникативных факторов». Применительно к изучению обществ следует говорить о процессе социетальной, или социокультурной эволюции, представляющей суммарную генерализацию процессов изменения коммуникации. Специфика социетальной эволюции, в отличие от органической, состоит, по мысли Парсонса, в том, что культурные образцы и их содержание могут передаваться не только из поколения в поколение, но и от общества к обществу.

Методологически парсонсовский анализ социокультурной эволюции выстраивается с учетом плюральное™ фактов, упорядочиваемых в определенной системе координат. Две взаимосвязанные иерархические координаты — это «необходимые условия» и «кибернетический контроль». Первая координата упорядочивания факторов выстраивается за счёт последовательного иерархического вычленения таких элементов действия, как биологический, психологический, социальный и культурный. Вторая — фиксирует постадийное вызревание коммуникативных подсистем в иерархию соподчиненных единиц энергетического и информационного контроля.

В силу того, что любая социальная система, называемая обществом, включает четыре обязательных структурных элемента — культурный, социетальный, политический и экономический, — эволюционный анализ должен выявлять, каким образом эти элементы выстраиваются в единую систему. Иными словами, вторая координата позволяет упорядочивать культурный, социетальный, полити-

221

ческий и экономический факторы эволюционного изменения (Parsons 1966, p. 110-114).

Теоретическая концепция институционализации используется Парсонсом в качестве методологического инструмента анализа вызревания и структурно-функционального закрепления социальных подсистем,

каждая из которых проходит стадии стабилизации, объективации и генерализации. Именно в этой связи Парсонс и говорит, что предлагаемая им схема может интерпретироваться как созданная с акцентом на «культурный детерминизм» социетальной эволюции. Однако это справедливо только в том отношении, что культура представляет собой высший уровень генерализации системы, наивысший фактор кибернетического контроля (Parsons 1966, p. 113-114).

Среди эволюционных процессов изменения принципиальными для структурирования системных уровней общества Парсонс считает четыре — дифференциацию, повышение адаптивной способности, включение и генерализацию. Дифференциация означает деление единицы, или системы, располагающей своим четко определенным местом в обществе, на структурно и функционально новые единицы, или системы. Каждая новая из структурно и функционально выделившихся единиц подвергается процессу «адаптивного» повышения цикла эволюционного изменения». Данный процесс — это высвобождение новой структурной единицы от аскриптивных функций предшествующей диффузной системы. Дифференциация новых единиц, повышение их специализированных функциональных способностей влечет за собой процесс «включения» новых единиц, развивших легитимные способности «вкладывать» в функционирование системы (Parsons 1966, p. 22).

Необходимо учитывать, что, говоря о процессах эволюционного изменения, Парсонс имеет в виду «комбинацию и рекомбинацию коммуникативных факторов» — культурного, социетального, политического и экономического — на уровне коллективов и ролей. Усложнение системы за счет новых структурно-функциональных единиц и, соответственно, рекомбинации прежних создает проблему ее интеграции в единое целое, и эта проблема обретает свое разрешение в процессе генерализации.

Генерализация представляет собой установление ценностного образца, удовлетворяющего новому типу системы, причем такого образца, который обнаруживается на более высоком иерархическом уровне, нежели ценностные образцы подсистем, — на уровне

222

культуры. Главным интегрирующим компонентом, обеспечивающим процесс генерализации на этом уровне, выступает религия (Parsons 1966, p. 23)²². Согласно Парсонсу, именно развитие религии лежит в основе всех крупных процессов генерализации общества.

Процесс социокультурной эволюции виделся Парсонсу как состоящий из трех предельно широких по временному охвату стадий — примитивной, промежуточной и современной. Однако он никоим образом не характеризуется унilinearностью, и развитие различных обществ отнюдь не выстраивается в единую систему. Каждое из обществ подвержено в своем развитии четырем эволюционным процессам изменения. Только специфика протекания этих четырех процессов изменения в конкретных историко-культурных условиях и позволяет выделять вышеуказанные стадии развития, не выстраивая их в линейную последовательность.

В результате прохождения через процессы изменения общество может либо развиваться, либо исчезнуть, прекратить свое существование. Главным критерием выделения стадий развития обществ Парсонс считал выкристаллизовывание «кодовых элементов нормативных структур». Так, переход от примитивного общества к промежуточному ознаменовывается возникновением письменности.

Благодаря появлению письменного языка усиливается, согласно Парсонсу, дифференциация социальной и культурной систем, поскольку символические значения последней обретают такие формы, которые не зависят от контекста конкретного взаимодействия. Письменность порождает «феномен трансляции» — доступности сообщаемых культурных содержаний неопределенному адресату, т. е. любому, кто владеет письменностью и получает доступ к документу.

В соответствии с социальными масштабами распространения письменного языка Парсонс выделяет «архаические общества» и «продвинутые архаические». В первых письменное знание доступно по преимуществу только замкнутым группам религиозных профессионалов, во вторых — «высшим слоям общества», элитам (Parsons 1966, p. 26-28).

В целях нашего анализа мы остановимся на тех характеристиках примитивных и промежуточных обществ, которые позволяют реконструировать парсонсовскую концепцию динамики развития религии.

²²Подробнее о процессах социокультурной эволюции см.: Парсонс 1998.

223

Специфическими чертами примитивных социумов Парсонс считал недифференцированность общества, при которой отношения между различными категориями действия предписываются в терминах недифференцированных интрасоциальных кодов. Такое общество разбито на сегменты, отличие их друг от друга и связь между ними опосредуются предписанными правилами и практиками. Собственно объединение разрозненных сегментарных коллективов осуществляется посредством «системы конститутивного символизма», дающей идею социетальной самоидентичности.

В примитивных обществах религия воплощена в системе конститутивного символизма, аккумулирующей представления об органической жизни, среде, территории, социальных статусах и способах социальной коммуникации. Конститутивный символизм и обеспечивает взаимоналожение культурной и социальной систем в примитивных обществах (Parsons 1966, p. 32-33).

Вера в системе конститутивного символизма представлены мифами о происхождении человеческого сообщества, о его дроблении на организованные единицы родства, об установлении структуры связей между

ними. А социальная структура примитивных обществ и ее нормативный порядок оказываются спроецированными на территорию, населенную сообществом. Таким образом, религия как система конститутивного символизма — это символически генерализованная «коллективная идентичность» (Parsons 1966, p. 44-45).

Критериями выделения «продвинутых примитивных» обществ выступают стратификация, «централизация» политической организации, основанной на отчетливых территориальных границах, и диффузия религиозного и политического элементов системы. Религиозная традиция в таких обществах дифференцируется на «социально-групповое лидерство, институционализированное в высших классах» и «локальные сообщества и родственные группы». Социальное сообщество этого типа обществ рассматривает себя в качестве этно-территориального единства и, следовательно, нуждается в более генерализованных основаниях легитимации. Принципиальной характеристикой этого социального типа Парсонс считает возникновение «царского административного аппарата». Религиозный статус монархической институции и системы власти также специфичны для «продвинутых примитивных» обществ. Власть царя и элит репрезентирует коллективный интерес и легитимируется религиозной традицией (Parsons 1966, p.49).

224

Общества «промежуточной стадии» классифицируются Парсонсом в зависимости от наличия письменности. Этот тип обществ он также подразделяет на архаические и «продвинутые промежуточные». Апеллируя напрямую к схеме Беллы, он указывает, что для первых характерно развитие космологии в их религиях, а для вторых — «концепции сверхприродного порядка».

Культурное развитие архаических обществ напрямую связывается Парсонсом с вызреванием «среды» для религиозной генерализации ценностной системы — «образованного священства», которое стабилизирует письменную традицию. Группа религиозных профессионалов производит интерпретацию космологической культурной системы и внедряет ее в общество (Parsons 1966, p. 51-52).

Обнаруживаемая в продвинутых промежуточных обществах концепция сверхприродного порядка служит основанием легитимации социорелигиозной стратификации. Общества этого типа характеризуются дифференциацией политической системы, радикальностью культурных инноваций.

Парсонс не анализирует в рассматриваемой нами монографии специфику функционирования религий в современных обществах. Данной теме посвящена отдельная работа — «Система современных обществ», где Парсонс выдвигает тезис о христианстве как непреходящем структурном компоненте попечительной системы современных обществ. Кроме того, указанной проблеме он касается и в книге «Американский университет» (1973), где развернуто излагает собственную теорию общества, подробно рассматривая структурные компоненты системы современных обществ. Религия в этой системе оказывается также помещенной в «попечительную» подсистему и выполняет функцию «латентного утверждения образца» (Parsons 1966, p. 37).

На основе рассмотренного нами попытаемся суммировать главные составляющие парсонсовской концепции религии. Подобно своим предшественникам, — Марксу и Энгельсу, Веберу, Дюркгейму — Парсонс указывает на социальный генезис религии и говорит о том, что источником религиозных чувств, верований, концепций и практик является социальная жизнь. Однако в парсонсовской концепции религия отождествляется прежде всего со способом рационализации негативного опыта человеческого существования, механизмом интеграции «ситуаций несоответствия» институционализированных ожиданий, с одной стороны, и действительности — с другой. Вызревание религии в относительно автономную систему он усмат-

225

ривает в последовательном обогащении ее структуры за счет философских/космологических верований, спецификации ее символической составляющей, вызреванием концепции «хорошего общества» (ценностной системы).

Динамика развития религии — и в этом нам видится совершенно отчетливое сходство с историко-материалистической и веберовской концепциями религии — выстраивается Парсонсом в соответствии с процессами социального изменения. Функционально религия интерпретируется им как интегративная составляющая культуры. Вызревание различных структурных компонентов религии опосредуется потребностями системы в стабилизации, объективации и генерализации ценностно-нормативного комплекса. Таким образом, институционализация религии в качестве структурной составляющей общества связывается Парсонсом напрямую с процессами социокультурной эволюции. И соответственно, специфика социокультурного закрепления религии в обществе анализируется им с учетом четырех факторов — культурного, социального, политического и экономического. В зависимости от уровня дифференциации различных подсистем и комбинации осуществляемых ими коммуникаций происходит институциональное закрепление религии. Так, в примитивных обществах религия закрепляется в форме конститутивного символизма, репрезентирующего коллективную идентичность. Развитие архаических обществ маркировано вызреванием специфической для религии среды — группы религиозных профессионалов, институциональная деятельность которых направлена на интерпретацию космологии применительно к ценностно-нормативному функционированию общества. Дифференциация политической системы имеет своим следствием расширение среды, включение в нее новых единиц — политической и административной

элиты. Промежуточный тип общества предполагает замыкание религиозной традиции на письменный источник знания, что, в свою очередь, способствует сообщению культурных содержаний социальному адресату, неограниченному в своей широте, — в пределе любому, кто владеет письменностью и имеет доступ к тексту. Религиозное осмысление ценностно-нормативной составляющей общества, или, если использовать понятийный аппарат Беллы, «религиозная модель общества» выступает когнитивным способом легитимации социальных изменений. Вместе с тем, именно на уровне религиозной ценностной системы и осуществляется генерализация социальных ценностей.

226

Реконструкция парсонсовской концепции религии позволяет сделать вывод, что в ней содержится целый ряд положений, конвергентных концепциям религии Маркса и Энгельса, Вебера, Дюркгейма. Как было показано выше, парсонсовская трактовка конститутивных компонентов религии первоначально представляла собой синтетическое объединение веберовских и дюркгеймовских положений о природе религии и ее функциях. В дальнейшем по мере созревания структурно-функциональной теории общества в ее эволю-ЦИОЕШОЙ перспективе эти компоненты выстраиваются Парсонсом в последовательную концепцию, обладающую достаточной степенью логической консистентности.

На основе проведенной реконструкции концепций Маркса и Энгельса, Вебера, Дюркгейма, Парсонса, основополагающих для теоретического конструирования современной социологии религии, нами был осуществлен их сравнительный анализ. Это позволило выявить фундаментальные пункты конвергенции четырех указанных концепций, хотя они были созданы в рамках различных теоретико-методологических подходов и разных научных подходов.

К таковым конвергентным пунктам мы относим принципиально значимые для обследованных концепций тезисы:

- социологическое изучение религии базируется на признании ее социальной природы;
- религия является исторически первой формой познания мира и одновременно первым способом общественной саморефлексии;
- феноменологическая специфика религиозного познания и религиозного же социального конструирования выражается в удвоении мира на внеположенную реальность и реальность повседневно-деятельностную;
- религия выступает неизменной константой социальной жизни, но имеет различное социокультурное закрепление в обществах;
- динамика историко-культурного развития религии (конститутивный символизм, космологическая схема/антропологическая картина мира, общественная идеология и т.д.) непосредственно обусловлена потребностью общества в ценностно-нормативном осмыслении своей структуры.

В трех из рассмотренных концепций присутствует проработка проблематики, напрямую связанной с вопросом институционализации религии. Так, в концепциях Маркса и Энгельса, Вебера, Парсонса представлены классификации религий, причем в качестве ос-

227

новополагающего классификационного критерия берется способ ин-ституционализации религии в обществе.

В каждой из классификаций предельно широкие по объему классы включают в себя соответственно «примитивные», национальные и мировые религии.

Применительно к цели нашего исследования наибольший интерес представляют критерии определения мировой религии, обнаруживаемые в рассмотренных концепциях.

Таковых критериев шесть, и в соответствии с ними мировая религия может быть определена как письменно зафиксированная религиозная доктрина, выступающая источником знания о мире, человеке, религиозном действии и обществе (1), аккумулирующая в себе представления о «сверхприродном»/«Трансцендентном» (2), мировая религия воспроизводится через посредство взаимосвязанных институтов религиозных профессионалов, мирских последователей («мирянства»), религиозного образования, и характер связи между ними зафиксирован в религиозной модели общества (3), мировая религия ориентирована на прозелитацию («трансляцию») и адресована численно неопределенным аудиториям, в пределе — всему человечеству (4), будучи индифферентной в расовом, этническом, половозрастном и территориальном отношениях (5), она способна выступать инструментом политико-идеологического конструирования и государственного (в том числе имперского) строительства (6).

Подчеркнем, что в четырех проанализированных нами концепциях совершенно отчетливо проводится идея о том, что религия с необходимостью содержит в себе вполне определенную модель общества, и эта религиозная модель формулируется в жестком соотношении с доктринально установленной ценностной системой, а ее компоненты выстраиваются в соответствии с рефлексией об эмпирической социальной реальности.

Глава III

В НАПРАВЛЕНИИ ТЕОРИИ ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИИ МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ

§ 1. Аналитическая схема институционализации традиционных религий

В данном параграфе осуществляется конвергенция центральных положений классического и современного социологического моделирования религии в рамках единой концепции динамики историко-культурного развития религий, а наряду с этим — и теоретико-методологический синтез указанной концепции и общей схемы процесса институционализации, изложенной в первой главе настоящей работы.

Для решения означенных проблем нам предстоит предварительно рассмотреть две крупные современные теории религии, разработанные соответственно Т. Лукманом и Н. Луманом — мыслителями, которые по праву считаются современными классиками социологии религии. Обращение к анализу именно этих теорий продиктовано тремя методологически значимыми обстоятельствами. Прежде всего необходимо указать, что обе они были направлены на социологическое моделирование современных форм религии, опирающееся на синтез классических концепций религии. Кроме того, нами также учитывалось и то, что актуальная социологическая дискуссия об институциональных основаниях религии сконцентрирована именно на осмыслении возможностей и перспектив применения обеих этих теорий. И наконец, анализ теорий религии Лукмана и Лумана позволяет установить, каким образом концепции институционализации, предложенные этими мыслителями, были применены ими в социологическом конструировании динамики развития религии, выявлении ее места и роли в институциональной структуре современных обществ. Теории религии, выдвинутые Лукманом и Луманом, представляют собой серьезную попытку комплексного осмысления религии на основе четко сформулированного теоретико-методологического

229

подхода к социологическому изучению общества. В обеих теориях — и на этот факт необходимо особо указать — эксплицитно демонстрируется стремление к конвергенции четырех классических концепций религии: Маркса и Энгельса, Вебера, Дюркгейма и Парсонса, воплощаемое в теоретическом дискурсе за счет привлечения современных интерпретаций и нового понятийно-терминологического аппарата социологии. Отличительная черта социологического моделирования религии в теориях Лукмана и Лумана состоит в их направленности на совершенствование, более детальную проработку и детализированное обоснование комплекса фундаментальных положений, почерпнутых в классических концепциях религий. Теоретико-методологическое рассмотрение выстраивается и Лукманом, и Луманом по схеме, общей для концепций Маркса и Энгельса, Вебера, Дюркгейма, Парсонса.

Отправным пунктом моделирования становится для них обоим вопрос о генезисе религиозного, связь последнего с социальной реальностью. Далее и в теории Лукмана, и в теории Лумана дается обоснование структурных компонентов религии — удвоение мира, концепция социального, ценностно-нормативный комплекс, дифференциация ролей, институциональные основания. В обеих теориях, как и в классике, переход от трактовки религии и ее функций к рассмотрению динамики религиозного развития опосредован социологическим обсуждением оснований и факторов социального изменения.

•

Различие между этими двумя теоретическими конструкциями обусловлено спецификой преимущественных интересов их авторов — для Лукмана специфическим предметом исследования выступали генезис и структура индивидуальной религиозности, в то время как Луман сосредоточил свое внимание исключительно на проблеме функционирования религии в качестве непрременной составляющей общества, «аутопоэтической» социальной системы. Однако это различие не породило значительных противоречий между ними, поскольку обе теории направлены на изучение двух взаимосвязанных уровней функционирования религии — макро- и микроуровней. Кроме того, оба мыслителя активно используют в своем моделировании конвергентные тезисы классиков — Маркса и Энгельса, Вебера, Дюркгейма — о генезисе, составляющих и динамике развития религии. Но каждая из двух рассматриваемых теорий обладает и довольно отчетливой спецификацией, возникшей вследствие различного отношения их авторов к парсонсов-

230

ской структурно-функциональной схеме, и об этом следует, на наш взгляд, сказать более подробно. Теория Лукмана была сформулирована в его монографии «Невидимая религия. Проблемы религии в современном мире», вышедшей в свет в 1967 г. Это произошло в середине 60-х годов, на пике критики парсонсовской теории социальной системы, когда еще не были опубликованы труды Парсонса, посвященные его эволюционной теории общества, а соответственно, и не были известны те значительные переработки, которым он подверг свою первоначальную концепцию религии. Именно в этот период происходит радикальный поворот американской теоретической социологии в направлении выстраивания микроуровневых теорий общества, учитывающих новейшие разработки в философии, антропологии, лингвистике. Теоретико-методологический подход, заявленный Лукманом в «Невидимой религии», во многом отражал итоги пребывания ученого в США и в значительной степени учитывал не только научный, но и политический и идеологический контексты американской социологии тех лет.

Как и теория общества, сформулированная Лукманом, так и его моделирование религии представляют собой синтез идей немецкой философии (Гегель, Гуссерль) и социологии (Маркс, Фрейд, Гелен, Шельский и т.д.), американской социологии и философии (Дж. Г. Мид, Ч. Кули, Парсонс), французской философии (Бергсон, Сартр). И это приводит в рамках его теории религии к некоторой размытости и эклектичности понятийно-терминологического аппарата. Так, Лукман активно использует понятия «социальный базис», «отчуждение», «производительные силы», типичные для марксистского социально-философского дискурса, и наряду с ними — «институциональная структура», «система», «смысл», «взаимодействие», специфичные для структурно-функциональной теории общества. Эклектичный понятийный аппарат и неразработанность ряда выдвигаемых положений создавали существенные препятствия для использования лукмановской теории религии в макроуровневом анализе структуры традиционных религиозных идеологий.

Теория религии Лумана представлена двумя его крупными монографиями — «Функция религии» (1977) и «Религия общества» (2000). В этой теории отчетливо прослеживается стремление к синтезу концепций религии Маркса, Вебера, Дюркгейма и Парсонса, поскольку именно идеи этих четырех мыслителей-классиков были

231

переработаны Луманом в контексте системно-функциональной теории общества. В отличие от Лукмана, он не только напрямую апеллирует к парсонсовской теории общества и «парадигме социокультурной эволюции», но и задается целью инкорпорировать парсон-совское социологическое моделирование в свою собственную схему. Этой цели Луман достигает благодаря переработке и расширению парсонсовской аргументации за счет привлечения новейших идей из областей биологии и кибернетики (Luhmann 1982, p. 60-61). Кроме того, он внедряет в свое конструирование фундаментальные положения исторического материализма, реинтерпретируя их в духе системно-функционального анализа—на языке современной теоретической социологии (Luhmann 1982, p. 341-344).

Определенную трудность в экспликации теорий религии Лукмана и Лумана составляет необходимость воспроизведения весьма громоздкой аргументации — в обоих случаях разъяснение тезисов о религии требует обширных апелляций к их социологическому моделированию общества. В нашем рассмотрении мы ограничимся анализом лишь тех тезисов, которые непосредственно касаются проблематики настоящей работы. Наиболее значимым в таком ракурсе оказывается установление степеней конвергенции и пунктов дивергенции теорий религии Лукмана и Лумана, поскольку в фокусе нашего внимания стоит вопрос о методологической возможности и обоснованности интеграции классики и современных теорий религий. Центральным тезисом дивергенции этих двух теорий выступает трактовка генезиса религии. В этой связи следует рассмотреть, каким образом их авторы осуществляют конвергенцию идей Маркса и Энгельса, Вебера, Дюркгейма в рамках своих собственных определений религии. Так, Лукман акцентирует антропологическую составляющую историко-материалистической концепции и пытается объединить ее с соответствующими положениями Вебера и Дюркгейма. Согласно Лукману, генезис религии следует искать в «антропологическом условии» индивидуального сознания, специфицируемого способностью трансцендентировать биологическую природу человека. Он берет исходное положение Маркса и Энгельса о феномене отчуждения индивидуального сознания, выражающемся в удвоении мира на религиозный и практически-деятельност-ный, и перерабатывает это положение, опираясь на концепцию Дж. Г. Мида о социальности, порождаемой в процессе взаимодействия. В результате этого генезис религии отождествляется Лукманом с 232

«индивидуацией сознания и сознания в социальном процессе». Он не предлагает субстанциального определения религии, а предпочитает говорить о «социальных формах религии» — «картине мира», «сакральном космосе», «институциональной специализации». Объединение веберовской и дюркгеймовской трактовок сущности религии осуществляется Лукманом через выдвигание постулата о том, что исторические формы религии представляют собой «символические универсумы, социально объективированные системы смысла» (Luhmann 1967, p. 43).

По мысли Лукмана, символически универсумы, или объективированные смысловые системы, образуют общий резервуар знания и функционально специфицируются соотношением опыта повседневной жизни с «трансцендентным пластом реальности». В этом и вытекающих из него разъяснениях природы религии и ее сущности совершенно отчетливо просматриваются и веберовская методологическая дихотомия «харизма — повседневность», и дюркгеймовские «религиозные репрезентации».

Вместе с тем, вслед за Парсонсом, Лукман стремится к уточнению и содержательной экспликации источника религиозной реальности, воплощаемой символическими универсумами. Таким источником в теории Лукмана является опыт трансценденций, трактуемых в духе философской герменевтики (Wohlrab-Sahr 2000, s. 176).

Процесс трансцендентирования биологической природы человека, или формирование индивидуальной идентичности, осуществляется через разъединение с состоянием «здесь и сейчас» в контексте социального взаимодействия. Этот процесс само рефлексии, осуществляемой посредством привлечения интерпретирующих схем, Лукман и квалифицирует как «религиозный». Такая трактовка обусловлена лукмановским определением понятия «трансцендентное», под которое он подводит «все то, что не является неотъемлемым опытом» индивида, не содержит отсылки к прошлому или будущему социальному контексту. Лукман говорит о трех видах «трансценденций» (или трех уровнях трансцендентного опыта) — «малые», «средние» и «крупные»; данные в имманентном переживании, они и производят разрыв повседневности.

Нельзя не отметить, что лукмановская интерпретация трансцендентного восходит к теории жизненного мира А. Шюца, но ее включение в определение сущности религии заимствовано из парсонсов-ского моделирования. В парсонсовской концепции религия высту-

233

пает прежде всего как смысловой конструкт, опосредующий понимание и рутинизацию «опыта переживания предельной реальности». Три уровня трансцендентного опыта в лукмановской теории — это «переживание перехода границ времени и пространства» в имманентном опыте («малые трансценденции»), переживание чужого внутреннего опыта как доступного только опосредованно («средние трансценденции»)

и «переживание» иной, внеположной реальности—во сне, медитации, экстазе («крупные трансценденции»)1. Разрыв повседневного опыта, производимый вторжением трансценденции, может быть нейтрализован и постигнут только в рамках интерпретирующих схем, конструируемых в историческом континууме интерсубъективной коммуникации (Luckmann 1980, p. 177-178).

Исходной позицией лукмановского теоретизирования становится постулат об имманентной включенности «опыта трансценденции» в социальную реальность, образуемую интерсубъективной, исторически закрепленной коммуникацией. Именно из социального опыта трансцендентного и проистекает религия, определяемая Лукманом как «конструкции реальности, которые утверждаются в своей связи с общественно-историческим и субъективно модифицируются» (Luckmann 1980, p. 178). Тезис Маркса «у религии нет истории» воспроизводится Лукманом в контексте новой аргументации. Историко-культурная перспектива прорабатывается, согласно Лукману, только применительно к анализу динамики вызревания социальных форм религии — картины мира, сакрального космоса, институциональной спецификации. И в этом пункте мы должны прервать анализ лукмановской теории религии и рассмотреть определение религии, разработанное Н. Луманом.

Социология религии у Лумана всецело инкорпорирована в общую схему теоретико-методологического моделирования системной теории общества. Тема религии разворачивается им фронтально по всем составляющим элементам и концепциям системно-функциональной интерпретации общества. В силу этого определение, предлагаемое Луманом для понятия «религия», структурируется из системных и функциональных составляющих. Следуя за Парсонсом, Луман выделяет несколько коммуникативных подсистем — религию, семью, политику, экономику и науку, которые в своей сово-

1 Подробное развернутое рассмотрение понятия «трансцендентное» и сущности трех его компонентов см.: Schutz 1994, s. 142-170.

234

купности и представляют общество. Религия в этом контексте оказывается «коммуникацией», отличаемой, или «различающей себя» от других функциональных подсистем по темам, семантике и операциональным техникам. И здесь, прежде чем перейти непосредственно к раскрытию данного тезиса, необходимо кратко охарактеризовать теоретико-методологическую инновацию лумановского моделирования относительно парсонсовской версии понятия «система».

Первое, что принципиально важно для понимания теории религии Лумана, — это его отказ от введенного Парсонсом аналитического различения культурной и социальной систем действия. В трактовке Лумана «систему» образует только набор взаимосвязанных действий, с необходимостью включающих в себя культурные и социальные составляющие. Луман исходит из того, что смысловым референтом систем действия выступает не актер, а система, именно таким путем отличающая себя от среды. Он определяет систему как «действия нескольких акторов, увязанных друг с другом через смысл и отделяемых тем самым от среды» (Luhmann 1982, p. 70).

Социальные системы конституируют себя, согласно Луману, в процессе селекции альтернатив, обнаруживаемых в среде. И соответственно этому, если каждая система порождает свои собственные селекции, следует говорить о «типах систем». С учетом того, как именно системы производят селекции и создают свои границы, Луман и выделяет три типа социальных систем — интеракции, организации и социетальные системы. Эти три типа выстраиваются им в иерархическую трехуровневую «исчерпывающую систему всех реципрокально доступных коммуникативных действий» — общество (Luhmann 1982, p. 73). Иерархия трех систем образуется уровнями нарастающей сложности каждого из выделенных типов. Социетальные системы (подсистемы общества) — религия, семья, политика, экономика и наука — характеризуются особенной внутренней средой и также иерархизированы по уровням — взаимодействие «лицом к лицу», организация, коммуникация.

Пять подсистем являются одновременно миром смыслов друг для друга, а их соотношение осуществляется посредством специфичных для каждой генерализированных коммуникативных кодов. Подсистемы используют эти коды для введения информации извне, ее переработки и последующего коммуницирования. Операции введения и переработки, осуществляемые посредством кода, необхо-

235

димы, потому что каждая из подсистем может постигать смысл только в специфичной для нее форме. Для предпринимаемого нами конструирования концепции динамики историко-культурного развития религии принципиально важно зафиксировать, каким образом Луман переработал парсонсовскую «парадигму эволюционного развития общества». В этой связи должно рассмотреть предложенную им трактовку трех главных процессов преобразования системы и среды.

В парсонсовской схеме, которая была впоследствии переработана Луманом, выделяются четыре взаимосвязанных процесса, в результате которых и производится эволюционное переструктурирование общества, — дифференциация, адаптация, включение и генерализация. Дифференциация предполагает деление единиц системы, которые затем адаптируются внутри нее за счет включения новых единиц. Генерализация означает легитимацию новой структурной перестройки в иерархических координатах системы. Каждая из выделяющихся подсистем, пройдя адаптацию и включение, должна с необходимостью выстроить свою ценностно-нормативную структуру в соподчинительном соответствии ценностям самой высокой в иерархии системы культуры/религии. Таким образом, в парсонсовской трактовке за интеграцию и

предельную генерализацию всего общества отвечает только одна подсистема — религия, включенная в культуру.

В переработке Лумана эволюционные процессы — это процессы усложнения системы общества за счет дифференциации, спецификации и отделения. Каждая из подсистем проходит в процессе социокультурной эволюции через эти три этапа, причем преобразования осуществляются и внутри системы и в ее соотношениях с миром — другими подсистемами. Маркером дифференциации является собственный генерализированный коммуникативный код, за счет которого подсистема соотносится с обществом в целом и одновременно осуществляет смысловые операции внутри себя. Спецификация предполагает вызревание трех типов иерархически выстраивающихся систем внутри подсистемы — интеракции, организации, коммуникации. И наконец, отделение подсистемы, или ее функционирование в качестве относительно автономной, базируется на возрастании степеней ее внутренней самотематизации и са-морепрезентности. Отделение представляет собой функциональную дифференциацию, в ходе которой подсистема определяет свою уникальную проблемную область в социальной реальности, где сферой

236

ее преимущественной компетенции и становится функция разрешения проблемы.

Генерализация — тотальный ценностный консенсус — осмысливается Луманом в качестве контингентной перспективы, в направлении которой общество устремлено. Однако, в отличие от Парсонса, он считает, что генерализация осуществляется только как «ожидание консенсуса», которое уже само по себе проблематично. Согласно Луману, вклад в возможность консенсуса вносит каждая из подсистем, поскольку внутри себя они стремятся к интеграции. Социальное развитие в лумановском контексте теоретизирования — это непрерывный процесс самовоспроизведения системы через разрешение возникающих проблемных областей. Социальное развитие обнаруживает себя как принцип функционирования системы, которая выстраивается через разрешение контингенций. Контингентность — неоднозначность, двойственность, игра смыслов — присутствует и в каждой из подсистем и в ее соотношении с другими подсистемами. И в этом смысле общая интеграция всегда проблематична и по-разному достигается в ходе истории.

Из вышеизложенного отчетливо просматривается направление лумановской переработки теории общества Парсонса. Он не только снабжает свою аргументацию нововведениями, почерпнутыми из кибернетических и биологических теорий, но и вводит в нее в реинтерпретированном виде центральные тезисы исторического материализма. В теории общества Маркса и Энгельса исследование историко-культурного процесса развития общества предполагает отчетливое установление последовательности выделения (дифференциации) различных сфер жизнедеятельности общества. И эта последовательность выстраивается через поэтапное выделение семьи (рода, клана и т.д.), религии, политики и, наконец, экономики и науки. Маркс и Энгельс в своем моделировании подчеркивают, что данная последовательность не линейная, а иерархическая. Вызревание той или иной социальной сферы ведет к ее внутренней спецификации и уточнению способов и тем взаимодействия со средой. Таким образом, следует констатировать, что Луман по сути дела преемствует классике социологического теоретизирования, в логике его системно-функциональной схемы непротиворечиво сочетаются центральные тезисы, выдвинутые классиками.

Наряду с идеями Маркса и Энгельса Луман аккумулировал и элементы веберовской аналитической схемы.

Мы имеем в виду веберовское различие общинно ориентированной и общественно (ин-

237

ституционально) ориентированной деятельности. Кроме того, и в веберовском моделировании также присутствует осмысление последовательности вызревания общинно-семейной, религиозной, политической, экономической и научной сфер социальной реальности. Луман заимствует из этой схемы веберовскую установку на анализ спецификации деятельности по уровням взаимодействия, институционализации и организации. То, что у Вебера обозначается понятием «избирательное сродство» различных сфер, в теории Лумана предстает как способ установления границ подсистемы и вызревание специфичного для нее кода коммуникации.

Произведенный Луманом синтез классических теорий общества позволил ему разрешить методологические противоречия в парсонсовской схеме. И это обстоятельство весьма важно в перспективе построения концепции динамики развития религии. В лумановской теории религия определяется как социетальная система общества, располагающая собственной внутренней средой. И это снимает непреодолимую на уровне парсонсовской теории проблему определения среды, субстрата религии. Кроме того, Луман предлагает критерии, в соответствии с которыми можно проследить социокультурное развитие каждой из подсистем. Этими критериями являются постепенно вырабатываемые системой в процессах дифференциации, спецификации и отделения ее структурные компоненты. Так, для дифференциации социетальной системы необходимо появление проблемной сферы, бинарного кодирования и семантики. В процессе спецификации производится вычленение внутренней для системы среды, уточнение операций селекции, выработка собственного кода. Отделение, или относительная автономность подсистемы, достигается за счет установления границ ее внутренних иерархических уровней (интеракция, организация, коммуникация), обособления ее функционального вклада в общество. Применительно к религии Луман говорит о том, что она представляет собой социетальную систему, которая отделяется только по мере обособления других подсистем. И это объясняется лумановской трактовкой функции религии в качестве остаточной. Религия интерпретирует общесоциальную среду — это ее функция для общества в целом. Формирование ее

внутренней среды, установление собственного кода, вычленение иерархии уровней всецело замкнуты на социокультурное развитие (дифференциацию, спецификацию и отделение) других подсистем. И эта специфика эволюции религии объясняется Луманом через интерпретацию семантики религиозной коммуникации.

238

Темой религиозной коммуникации может потенциально стать любая коммуникация из другой подсистемы. В отличие от прочих подсистем, религия не является семантически закрытой подсистемой, поскольку только она располагает таким способом кодирования, который позволяет интерпретировать любой контингентный смысл. Согласно Луману, функция религии состоит в «трансформации неопределенного в определенное, благодаря чему система и среда обретают связь друг с другом» (Luhmann 1996, s. 26). В отличие от таких «дважды закрытых подсистем», как семья, политика, экономика и наука, религия является только операционально закрытой системой. Все другие подсистемы трактуются Луманом как дважды закрытые — операционально и семантически, т. е. они могут вводить и перерабатывать информацию, которая доступна их способам кодирования (различима) и воспринимается как семантически релевантная. Религия в силу специфики своего бинарного кодирования, осуществляемого через различие «трансцендентное/имманентное», остается длительное время семантически открытой, поскольку может перерабатывать смыслы других подсистем.

В теории Лумана совершенно отдельное место занимает концепция «бинарных кодов», сформулированная им за счет привлечения структуралистского метода Леви-Стросса. Не углубляясь здесь в ее детальное рассмотрение, отметим, что в лумановской модели общества выстраивание/маркирование границ каждой системы осуществляется за счет бинарного кодирования, посредством которого вводится информация. Бинарное кодирование придает смыслу ту форму, которая доступна для наблюдения и понимания в конкретной системе коммуникации. В процессе социокультурной эволюции, вызревания подсистем (их дифференциации и спецификации) устанавливается генерализированный коммуникативный код каждой. Именно благодаря кодам системы могут воспринимать друг друга (через различие и доступность кода). Путем бинарного кодирования система распознает отбираемые ею смыслы (селекции) и одновременно фиксирует отвергаемые возможности селекции. Код опосредует различия системы — в качестве идентичной себе и отличной от других, представляя собой «наблюдение второго порядка» (саморефлексию). В отличие от процесса бинарного кодирования, нацеленного на фиксацию позитивной и негативной ценности вводимого в систему смысла, код задает дальнейшую программу переработки смысла внутри системы (Luhmann 2000, s. 53-70, 93).

239

Историческая перспектива вводится Луманом в теорию по ходу разъяснения этапов формирования относительно автономных соци-етальных систем. Дифференциация подсистем означает выделение их проблемной области и собственного способа бинарного кодирования. Однако код системы — это исторический продукт длительной социокультурной эволюции, причем формируется он только при условии дифференциации и спецификации других социетальных систем.

Необходимо иметь в виду, что предложенная Луманом концепция институционализации имплицитно включена и в его теорию социальных систем. В этом он полностью преемствует Парсонсу, считавшему, что дифференциация структурных компонентов подсистемы с необходимостью проходит три стадии институционализации — стабилизацию, объективацию, генерализацию. В лумановской схеме генерализация выражается прежде всего в институционализации генерализованного коммуникативного кода подсистемы: семья обретает код «любовь», код религиозной системы — «вера», политической системы — «власть», код экономики — «деньги», науки — «истина». Именно генерализованный коммуникативный код и выполняет внутри системы функцию «анонимного третьего», авторитет которого незыблем, а его мнение изменить невозможно. Выведение коммуникации за пределы контекста интеракции, создание «оснований для ожидания консенсуса» как раз и осуществляется за счет кода подсистемы (Luhmann 1982, p. 203-205).

Прежде чем мы перейдем к рассмотрению концепций динамики религиозного развития общества, предложенных в теориях Лукмана и Лумана, подведем промежуточные итоги нашего рассмотрения. Дивергенция лумановской и лумановской трактовок генезиса, содержания и функций религии не представляется нам противоречивой. Оба они по существу оперируют центральным для классиков социологии религии постулатом: генезис религиозного следует искать в сознании человека, отчуждающего свою природу, и в обществе как саморефлексирующей системе. В обеих теориях воспроизводится идея о том, что религия воплощает удвоение мира на «иной»/воображаемый и практически-действенный, или вводит дихотомию «харизма-повседневность»/«сакральное-профанное». И Лукман, и Луман моделируют свое рассмотрение социокультурной эволюции религии в направлении установления критериев дифференциации и закрепления различных форм религии. Вазовое теоретико-методологическое отличие этих теорий заключается в

240

нетождественных перспективах: Лукман избирает антропологический срез теоретизирования, Луман — радикальную социологизацию. Лукман ставит во главу угла исследование процессов формирования социокультурной идентичности индивида, пытается найти выход к религиозному конструированию

индивидуальной биографии. Луман стремится к тотальному осмыслению системных факторов социокультурного эволюционирования религии.

В аспекте задачи построения теории институционализации религии лумановский подход представляется предпочтительным, поскольку он не только предоставляет возможность учитывать различные факторы (политический, экономический, социокультурный) в процессе вызревания, закрепления и воспроизведения конкретных историко-культурных форм религиозного, но и позволяет инкорпорировать неучтенные тезисы классических теорий религии.

Центральный пункт дивергенции обеих теорий — трактовка сущности религии как социального феномена — достоин некоторых комментариев. По своей сути и лумановское понятие «трансценденции», и лумановское понятие «трансцендентное/имманентное» представляют собой подробную разработку и аргументацию идеи Маркса об отсутствии у религии истории. В концепции Маркса и Энгельса религия есть феномен сознания, трансцендирующего самое себя, а ее социальное воплощение обусловлено тем, что она одновременно есть исторически первая форма саморефлексии общества. Данная идея предстает у Лумана в его интерпретации социализации как религиозного процесса — «индивидуация сознания и созревание в социальном процессе». Однако в лумановской интерпретации «трансценденции» покрывают практически весь социальный опыт, да и сам процесс самосознания оказывается религиозным. Кроме того, исторически первой социальной формой религии оказывается «взгляд на мир»/«картина мира», не требующая никакого институционального закрепления — и здесь он также следует за Марксом и Энгельсом, а также за Вебером. Однако, в отличие от классиков, Луман ограничивает свое определение объема понятия, подчеркивая, что религия — это «сакральные универсумы смысла». Специфика этих «универсумов» устанавливается в соответствии с критерием, введенным Дюркгеймом, — он и обязательный для воплощения в действии, и содержит отсылку к трансцендентному. В пределе религия понимается Луманом как интерпретирующая схема, опосредующая связь повседневного

241

(эмпирически-индивидуального знания) и трансцендентного (коллективного резервуара знания).

Лумановская интерпретация идеи Маркса дает простор для разворачивания концепции историко-культурного развития религии. В отличие от Лумана, он считает, что дихотомия «трансцендентное-имманентное» появляется только в развитых формах религии (национальных и мировых религиях). В его теории «трансцендентное-имманентное» — это бинарное кодирование информации, недоступной для понимания в контексте систем политики, экономики, семьи, науки. «Неопределимое» для других систем перерабатывается в религии путем удвоения мира: разделение на «реальный» и конституируемый религиозными «шифрами». Религия «шифрует» смыслы, недоступные и проблематичные для других подсистем, и затем передает их уже в качестве «понятных» в контексте оппозиции «трансцендентное-имманентное». Религия вводит смысл заново в систему, трансформируя «непонятное» в классифицируемое как трансцендентное, но доступное в имманентном религиозном шифре.

Принципиальная новизна трактовки Лумана заключается в том, что он не воспроизводит характерную для христианского теологического дискурса дихотомию «трансцендентное-имманентное» в рамках социологической теории религии. Луман стремится показать, что специфика религиозного удвоения мира состоит в разработке особых шифров, репрезентирующих «недоступную» реальность. Он подчеркивает, что эти «шифры» есть не просто символы, не говоря уже о знаках, аллегориях или понятиях. Они не предназначены для указания на другое, или его выражение. Их смысл не в отсылке к чему-то другому, а сами они и есть это другое» (Luhmann 1996, p. 33). Это определение «шифров», репрезентирующих религиозные смыслы, радикально отличается от принятого в социологии религии (Парсонс, Белла, Гиртц, Луман) разъяснения «религиозной системы символов». И здесь Луман специально использует термин «шифр», а не понятие «символ», для спецификации сущности религиозного опыта и способа переработки информации в системе «религия». Он подчеркивает — «скрывающееся за шифрами остается пустым горизонтом, в нем нет реальности, но оно переживается как то, что делает контингентную форму необходимой».

Отличие религий друг от друга видится Луману в первую очередь в том, каким образом они осуществляют «введение заново» (reentry) смысла в систему. Каждая религия разрабатывает соб-

242

ственные «шифры» для имманентной репрезентации трансцендентного. Только в соотношении с трансцендентным нечто приобретает «религиозный смысл» (Luhmann 2000, s. 83-85).

Изложенное позволяет констатировать, что дивергенция теорий религии Лумана и Лумана обнаруживается в двух центральных пунктах — в трактовке содержания религии и в определении ее функции. В лумановском моделировании религия как «универсальная картина мира», соотносящая индивида с социальным порядком, выполняет функции интерпретирующей схемы, легитимирующей и интегрирующей различные системы смысла.

Луман отказывается от классической интерпретации функций религии, стремясь установить семантическое поле, специфичное только для этой социальной системы. Согласно Луману, религия в ходе исторического развития общества выполняет целый ряд неспецифичных для нее функций. Это обусловлено тем, что функциональная дифференциация других подсистем — весьма растянутый в историческом континууме процесс. Однако по мере дифференциации политики, экономики и науки она перестает выполнять интерпретирующую, интегрирующую и легитимирующую функции, поскольку они становятся специфической

сферой компетенции других подсистем. И на основе этого Луман заключает, что собственная функция религии — это «трансформация неопределенного в определенное», т. е. «остаточная функция». Другие, неспецифичные для себя функции, религия выполняет только до тех пор, пока не вызреет соответствующая подсистема. Кроме того, в рамках системно-функциональной теории функция «генерализированной модальной интеграции» приписывается обществу как всеобъемлющей системе. Эта интеграция контингентна и проблематична, она актуализируется лишь в качестве «ожидания консенсуса» и не может быть функцией только одной подсистемы. Каждая из социетальных систем обеспечивает интеграцию внутри самой себя за счет иерархизации уровней и разработки коммуникативных кодов.

Лумановская трактовка функции религии, ее постепенной само-тематизации в ходе социокультурной эволюции, позволяет установить роль и структуру религии в различных типах общества. Иными словами, системно-функциональный анализ религии предоставляет критерии для выделения содержательной и институциональной специфики развития религии в исторической перспективе.

Рассмотренные пункты дивергенции не мешают, однако, произвести синтез двух указанных теорий, поскольку лумановская схема

243

включает в себя основные элементы лумановского конструирования. Луман подчеркивает, что функции, закрепляемые за религией «классической социологией», не являются специфическими для этой подсистемы. Религия выполняет и интерпретирующую, и легитимирующую, и интегративную функции, но только на определенных этапах своего социокультурного развития и в конкретных типах обществ (примитивном, архаическом, стратифицированном, развитом). И в этом нам видится принципиальное методологическое расхождение двух теорий.

Лукман, вслед за Дюркгеймом, выстраивает свое определение содержания религии и ее функций ретроспективно, т. е. базируясь на анализе ее функционирования в примитивных и архаических обществах.

Луман же использует парадигму исторического материализма — исследование прошлого с учетом структуры и содержания современности.

Итак, мы рассмотрели исходные (дивергентные) тезисы обеих теорий; обратимся теперь к анализу их конвергентных положений. Сходство и высокая степень конвергенции обнаруживаются в интерпретациях динамики историко-культурного развития религии. И Лукман, и Луман связывают динамику развития религии с историческим процессом изменения структуры социальной реальности. Собственно динамика трактуется как вызревание конститутивных элементов религиозной системы в историческом континууме различных типов обществ. Оба мыслителя прослеживают, каким образом осуществляется развитие религии от картины мира к институциональной ее спецификации. Именно в этом пункте теоретических построений обоих мыслителей совершенно отчетливо просматривается степень новизны предлагаемых трактовок относительно классики социологии религии.

В своем моделировании динамики развития религии Лукман исходит из необходимости установления критериев вызревания определенных, исторически зафиксированных «социальных форм религии». Он выделяет три такие формы — «картина мира»/«взгляд на мир», «сакральный космос», «институциональная спецификация». Принципиально важно отметить, что социальные формы религии отнюдь не выстраиваются Лукманом в исторической последовательности и не осмысляются в своей взаимной связи. Лукман исходит из того, что динамика развития религии всегда обусловлена историческим контекстом конкретного общества, в рамках которого она и должна быть реконструирована. Изучение конкретных соци-

244

альных форм религии может лишь учитывать степень «эволюционной сложности» общества. Таким образом, он дает лишь предельно общие характеристики каждому из выделенных типов «социальных форм религии», соотнося их с определенными типами обществ.

И в этом пункте возникают серьезные методологические затруднения. Так, согласно Лукману, «картина мира»/«взгляд на мир», включающие в себя «типификации, интерпретативные схемы и образцы поведения», — это универсальная социальная форма религии, обнаруживаемая во всех обществах. «Сакральный космос» как социальная форма религии характерна для «относительно простых обществ», поскольку он не нуждается в институциональной спецификации. Различие этих двух форм заключается в том, что «сакральный космос» представляет собой историческую конкретизацию универсального мировоззрения применительно к структуре простых обществ. Он характеризуется «сегрегацией специфически религиозных репрезентаций внутри мировоззрения без специализации институционального базиса этих репрезентаций» (Luckmann 1967, p. 62).

Институциональная спецификация религии обнаруживается, согласно Лукману, только в «сложных обществах»/«развитых цивилизациях». Предпосылкой институционального закрепления религии выступает ряд обязательных для институционализации религии «внутренних факторов», таких как дифференциация социальных ролей, технология производства, разделение труда, группы «религиозных экспертов», кодификация доктрины. И к этому списку он добавляет Один «внешний фактор» — культурные контакты. Подробное рассмотрение названных факторов будет излишним для нашего анализа, поскольку Лукман здесь просто воспроизводит трактовки Маркса и Энгельса, Вебера и Дюркгейма. Для нашего исследования принципиально важно отметить, что в лумановской теории не предлагается никакой общей теоретико-методологической схемы рассмотрения историко-культурной динамики развития религии. Лукман отвергает

как таковую возможность построения универсальной эволюционной схемы в духе исторического материализма либо в духе парсонсовской парадигмы. В силу этого установление как историко-культурной детерминанты, так и эволюционной составляющей развития религии представляется методологически проблематичным.

Размышления Лукмана об институциональных формах религии, их специфике сводится к указанию на тот факт, что индиви-

245

дуальная религиозность структурируется «официальной моделью религии». И здесь также обнаруживается целый ряд теоретико-методологических затруднений. Так, институционализация религии означает в теории Лукмана вызревание определенной модели самовоспроизведения религии в обществе, и эта модель репрезентируется двумя институтами — церковью и священством.

Анализ лукмановской теории религии показывает, что она выстраивается путем сугубо произвольной комбинации отдельных положений классических концепций, осуществляемой помимо методологического ее обоснования. Отказ от создания общей аналитической схемы делает невозможным использование лукмановской теории для исследования процессов институционализации религии с учетом историко-культурной и эволюционной составляющих. Кроме того, лукмановское рассмотрение «институционально специфицированной» формы религии, динамики ее развития всецело замкнуто на христианство и производится в полном отрыве от исторической конкретики различных типов обществ. Институциональная модель религии отождествляется с церковью как организацией, а различие религиозный институт/религиозная организация собственно отсутствует.

В перспективе формулирования концепции динамики историко-культурного развития религии и объединения ее с общей схемой процесса институционализации плодотворным представляется подход Лумана. Преимущество системно-функционального подхода заключается в том, что он открывает возможность тотального синтеза ключевых положений классических теорий общества — и соответственно, концепций религий. Луман предложил по сути дела новую аналитическую рамку для непротиворечивой конвергенции тезисов исторического материализма, эволюционной парадигмы и системно-функционального моделирования общества. Рассмотрим ключевые составляющие лумановской теоретико-методологической инновации.

Принципиальным для нашего дальнейшего выстраивания концепции динамики историко-культурного развития выступает введенное Луманом методологическое различие двух взаимосвязанных направлений развития общества — социокультурной эволюции и историко-культурной динамики. Первое направление — социокультурная эволюция — понимается Луманом как поэтапное усложнение социальной системы, производимое операциями вариации, селекции и рестабиллизации. В своей трактовке социокуль-

246

турной эволюции Луман апеллирует к современным биологическим теориям, восходящим в своем истоке к Дарвину. Эволюция — это «любая структурная трансформация, производимая дифференциацией и сотрудничеством механизмов» вариации, селекции и стабилизации. Применительно к изучению общества Луман подчеркивает необходимость принимать во внимание тот факт, что эволюция не является однонаправленным процессом исторически последовательных изменений. Эволюция — это «способ структурного изменения» (Luhmann 1982, p. 252-253). Рассмотрение социокультурной эволюции в ее темпоральном измерении предполагает, таким образом, введение в анализ независимой переменной — исторического континуума. И здесь необходимо учитывать то, каким путем Луман приходит к такой интерпретации.

Системно-функциональная теория общества выстраивается Луманом за счет комбинации трех теорий — системы, эволюции и коммуникации. Первая из них содержит социологическое осмысление понятия «живые системы», то есть системы, производящие себя через различие от своей среды. Вторая трактует эволюцию как способ структурных трансформаций в системе, производимых посредством дифференциации «механизмов вариации, селекции и стабилизации полезных решений» и распределения их по подсистемам.

И наконец, теория коммуникации, берущая свои основания в лингвистике, предлагает концепцию самореферентной коммуникации (Luhmann 1982, p. 257-260).

Объединяя теории «системы» и «эволюции», Луман говорит о том, что развитие социальной реальности осуществляется путем дифференциации системы, выражающейся в вызревании различных видов единиц (подсистем и их уровней) и соответствующей им среды в направлении всеохватывающей системы общества. Луман выделяет три типа дифференциации общества — сегментарная дифференциация, стратификация и функциональная дифференциация. Каждый из типов маркирует специфику отношений между системой и ее средой. Сегментация — это дифференциация на основе равенства систем и сред; стратификация — равенство внутри каждой системы (класса или страты) и неравенства между системами и их средами; функциональная дифференциация подразумевает возникновение функционального неравенства систем и их сред.

Типы обществ выделяются, таким образом, в соответствии с критерием дифференциации. Луман указывает, что «сложность общества зависит от того, какой принцип дифференциации превали-

247

рует»: архаические общества дифференцированы преимущественно по сегментарному типу, «развитые

культуры» дифференцируются в соответствии с социальными стратами/классами, а современные общества обнаруживают превалирование функциональной дифференциации (Luhmann 1982, p. 263).

Прежде чем перейти непосредственно к осмыслению исторического измерения социальной реальности, Луман вводит некоторые уточнения в свое описание дифференциации общества. Эти уточнения специфицируют содержание процесса формирования социотальных систем и их среды. Вычленение подсистемы маркировано установлением трех видов отношений: между подсистемой и тотальной системой (функция), между подсистемой и другими подсистемами («вклад»), и отношение подсистемы к самой себе (рефлексия). Данная трехсоставная схема призвана, по мысли Лумана, вскрыть внутреннюю динамику эволюционного развития каждой из подсистем и общества в целом. Специфика комбинации «трех видов отношений» системы с обществом, подсистемами и самой собой может быть выявлена только через конкретный историко-культурный анализ. В различных типах обществ будут обнаруживаться разнообразные соотношения этих комбинаций (Luhmann 1982, p. 264-265).

Историческое измерение социальной дифференциации конструируется Луманом посредством введения двух понятий — «абстрактное мировое время» и «история системы». В наши задачи не входит воспроизведение всей полноты лумановских размышлений о составляющих социологического способа концептуализирования «времени» и «истории». Сосредоточимся на рассмотрении наиболее значимой для нашего исследования части лумановского теоретизирования. Согласно Луману, история системы всегда конкретна, поскольку предстает как разворачивающаяся во времени ее социокультурная эволюция. Каждое общество вырабатывает и собственную концепцию времени (мифологическую, политическую, религиозную), и собственную трактовку хронологии событий. Время, по Луману, — «это социальная интерпретация реальности с учетом прошлого и будущего». Концептуализация времени изменяется по ходу социокультурной эволюции общества. Сложные общества выстраивают более «широкие, абстрактные и дифференцированные темпоральные горизонты, нежели те, которые обнаруживаются в простых обществах» (Luhmann 1982, p. 297). Социальная природа времени выражается в том, что оно конституируется селекцией событий. В

248

системах смысла время ощущается как горизонт возможностей селекции из прошлого и будущего.

В своем конструировании Луман исходит из необходимости введения понятия «абстрактное мировое время», благодаря которому можно осуществлять выстраивание временного горизонта различных типов обществ. Луман говорит, что история конкретного общества и последовательности событий (хронологии) в его среде могут быть поняты только через отсылку к абстрактно устанавливаемому измерению времени или хронологическим сериям. «Мировое время» — это координирующая генерализация, имеющая четыре характеристики — гомогенность, обратимость, детерминированность и транзитивность². Иными словами, Луман предлагает рассмотрение различных историй систем в темпоральном горизонте мирового времени. Когда за точку отсчета берется конкретное общество, все прочие выступают в качестве горизонта возможностей селекции прошлого или будущего (Luhmann 1982, p. 302- 303).

Предлагаемая Луманом аналитическая рамка рассмотрения может быть наглядно представлена следующим образом. История социокультурного развития социальной реальности конкретного общества аналитически помещается в систему координат, где вертикальная координата задается типами дифференциации общества, или социокультурной эволюцией, а горизонтальная — «мировым временем», т. е. последовательным размещением различных типов обществ — архаические, примитивные, «развитые»/традиционные и современные. Последовательность размещения этих типов по горизонтали имеет сугубо аналитический характер и продиктована их соотносительностью с вертикальной координатой — типом дифференциации. Таким образом, изучение динамики развития конкретного общества должно производиться с учетом обеих координат. Вертикальная координата позволяет установить временные затраты, потребовавшиеся системе для выработки трех видов отношений — к обществу, другим подсистемам и самой себе. Эта временная протяженность маркирована переходами от сегментарной дифференциации к стратифицированной и далее — к функциональной. Горизонтальная координата позволяет установить, какие селекции смыслов производились — из горизонта, образуемого концепциями истории различных типов обществ.

Именно в контексте рассмотренной выше аналитической схемы

²Подробнее см.: Luhmann 1982, p. 289-323.

249

Луман и синтезировал центральные положения классических концепций религии. Так, веберовская концепция «рутинизации харизмы» была объединена с парсонсовской парадигмой эволюционного развития религии. Тезис Маркса и Энгельса о том, что религия представляет собой рефлексии общества о самом себе, комбинируется с дюркгеймовским определением религии как символических репрезентаций социальных структур и связей. Специфика лумановского конструирования состоит в интеграции тезисов, выдвинутых классиками, в рамках системно-функциональной теории общества.

Динамика развития религии понимается Луманом как процесс самотематизации религии, выражающийся в постепенном социокультурном вычленении системы религии и ее среды. Она разворачивается по вертикальной координате — от сегментарной дифференциации до функционального отделения религии. Содержательно эта динамика конституируема процессами вариации трех видов отношений, селекции этих отношений в зависимости от развития других подсистем и их стабилизацией. Конкретное историко-куль-

турное воплощение динамического развития религии предполагает учет горизонтальной координаты.

Особенность предложенного Луманом способа рассмотрения состоит в том, что динамика историко-культурного развития религии трактуется как задаваемая контекстом системы — типом ее дифференциации, уровнем сложности, функциональной спецификацией. Так, динамика развития религии в примитивных, недифференцированных обществах исчерпывается кодированием «неопределенного» в качестве «специального»/«тайного», «табуированного». Социальные отношения в этих обществах тотально стереотипизированы и циклически воспроизводятся без инноваций. Религия предстает как проекция на природу структуры социальных связей и отношений, она интерпретирует среду для общества.

Луман последовательно выделяет структурные компоненты религии в простых обществах — бинарное кодирование, представляющее в форме оппозиции «сакральное-профанное», вычленение места и времени религиозной коммуникации, развитие ритуалов и мифов, появление «ситуативно определяемых» религиозных ролей. Специфика функционирования религии в примитивных обществах заключается в недифференцированности внутренней среды религиозной системы (Luhmann 1996, p. 38).

Переход от сегментарных к стратифицированным обществам определяется по критерию вызревания сложных внутренних суб-

250

стратов общественных подсистем. И здесь Луман совершенно отчетливо вводит тезисы Маркса и Энгельса, Вебера о специфике религиозной среды, первоначально формируемой особыми ролями служителей культа. Он прямо указывает на тот факт, что ролевая асимметрия в религии свидетельствует о ролевой дифференциации общества. Религия выстраивает собственную среду по аналогии с политической системой и системой семьи. Религиозная ролевая асимметрия (иерархия) основана на неравном доступе к «трансцендентному».

В стратифицированных обществах динамика развития религии разворачивается через выкристаллизовывание внутренней среды системы, формирование, объективацию и генерализацию религиозных институтов вплоть до вычленения организационного уровня и письменной фиксации рефлексии религиозной системы о самой себе. В перспективе нашего исследования принципиально важно методологическое указание Лумана на тот факт, что историко-культурное выделение функциональной системы религии в конкретном обществе может быть установлено только на уровне институтов, организаций и текстов.

Вообще говорить о религии как о дифференцированной системе общества, располагающей собственной средой, иерархией интерактивного, коммуникативного и организационного уровней, можно только применительно к развитым религиям, базирующимся на письменном источнике знания. Развитие этих религий, их социокультурное оформление относительно других подсистем и последующее институциональное закрепление было всецело замкнуто на растянутый в историческом континууме процесс социокультурной эволюции обществ, неотъемлемым конституэнтном которых они являлись.

Итак, подведем итог проделанному нами анализу теорий религии, сформулированных современными классиками социологии религии. Как показало наше рассмотрение, и Лукман, и Луман выстраивали свои теории в значительной степени преемствуя концепции религии Маркса и Энгельса, Вебера, Дюркгейма, Парсонса. Именно этим объясняется обнаруживаемое в этих теориях сходство трактовок генезиса религии, ее функций и структурных компонентов. Радикальная дивергенция теоретических конструктов Лукмана и Лумана заключается в методологии и принимаемой ими исследовательской стратегии.

Лукман стремился по преимуществу к созданию нового универ-

251

сального определения религии как социального феномена и антропологической константы социальной реальности. Предложенная им теория по сути дела представляет собой развитие центрального для Маркса и Энгельса тезиса о том, что феноменологический генезис религии внеисторичен и коренится в самом человеческом сознании, производящем удвоение реальности на трансцендентную и повседневную.

Историчны социальные формы антропологической и общественной саморефлексии, воплощаемые в «сакральных универсумах», «религиозных символических репрезентациях», институциональной спецификации конкретных религий. Динамика развития религии в интерпретации Лукмана выражается в постепенном последовательном вызревании картины мира, религиозных ролей и экспертных групп, института церкви и института священства, предлагающих индивиду «официальную» интерпретацию сакрального универсума и формирующих тем самым индивидуальную религиозность.

В современной социологии религии принято считать, что главный теоретический вклад Лукмана, сугубая новизна его трактовки динамики историко-культурного развития религии состоит в предложенной им концепции «современных форм религиозности». Данная концепция направлена на выявление социальных форм религии вне ее институциональной модели, сводимой Лукманом к «церкви» и «священству». Такими формами, согласно Лукману, становятся в современном обществе «профессиональная самореализация», «сексуальность», «фамилизм». В этой трактовке динамики развития религии от традиционной идеологии к ее приватизации обнаруживается совершенно отчетливая преемственность идеям исторического материализма. Мы подразумеваем тезис Маркса о том, что политическая эмансипация государства от религии с неизбежностью влечет за собой приватизацию религиозного, ограничение компетенции религии сферой индивидуальной жизни.

Лукмановская теория религии всецело ориентирована на теоретико-методологическое обоснование именно

такой траектории историко-культурного развития религии. И здесь обнажается целый ряд методологических затруднений и теоретических несоответствий. Так, предложенная Лукманом интерпретация «церковно-ориенти-рованной религиозности» как официальной модели религии в обществе представляет собой неправомерное и контрпродуктивное отождествление понятий «религиозный институт» и «религиозная организация». Наряду с этим он абстрагируется в своем рассмотрении

252

динамики развития религии и от исторического измерения, и от измерения эволюционного, ограничиваясь лишь феноменологической фиксацией исторически известных «социальных форм религии». В силу этого лукмановский анализ оказывается имплицитно замкнутым на историко-культурную и социальную реальность обществ христианских. Но даже в этом пункте лукмановской теории обнаруживается серьезное затруднение — непонятно, социальная реальность какого современного общества имеется в виду? Лукман исходит из анализа социальной реальности американского религиозного плюрализма и стиля жизни, а интерпретирует это как гипотетическое будущее всех современных обществ.

Предложенная Лукманом трактовка динамики развития религии не может быть использована в исследовании процессов институционализации традиционных идеологий, поскольку она выстраивается вне учета исторической и эволюционной составляющих институционализации религий. Ее замкнутость на интерпретацию социальной реальности современных христианских обществ, а также эклектичный понятийный аппарат и произвольная комбинация классических тезисов делают невозможным применение этой теории в анализе способов институционализации традиционных религиозных идеологий — буддизма, ислама, как, впрочем, и христианства — в современном мире.

Лукмановское социологическое моделирование религии имеет принципиально иную направленность — оно выявляет четко оформленную тенденцию синтеза всей полноты теоретических тезисов классических концепций религии в рамках новой аналитической схемы. Предложенная Лукманом аналитическая схема выстраивается через методологическую комбинацию теории систем, теории эволюции и коммуникативной теории. Благодаря сочетанию этих трех теорий и выстраивается системно-функциональная модель религии. В лукмановской теории религия определяется как социетальная подсистема общества, тематизирующая себя в ходе социокультурной эволюции системы и обретающая свое конкретное институциональное закрепление в историко-культурном пространстве различных типов обществ. Динамика историко-культурного развития религии всегда задается историческим контекстом конкретной системы — типом ее дифференциации и эволюционной комбинацией структурных составляющих различных подсистем общества. Лукман выделяет три смыслообразующих компонента историко-культурной динамики развития религии в направлении ее вызревания

253

в самостоятельную, иерархически выстроенную подсистему общества. Первая — возникновение эмерджентного уровня общественной системы — дифференциация системы и внутренней среды. Только при условии перехода общества к стратифицированному типу дифференциации религия обретает собственную внутреннюю среду. Главным маркером этого перехода Лукман считает политическую организацию общества в направлении выстраивания институтов власти и господства.

Вторая составляющая динамики развития религии — письменная фиксация доктрины и возникновение религиозной организации системы. Условием этого он считает культурную инновацию и экономическую дифференциацию. Под культурной инновацией понимается возникновение письменности и новых формул религиозно бинарного кодирования. Необходимо отметить, что Лукман предлагает использовать понятие «традиция» только применительно к тем обществам, которым была известна письменность и рефлексия о тексте. Именно этот критерий кладется им в основу различения примитивных и развитых религий. Таким образом, к развитым религиям он относит все те, которые обнаруживают различие себя как системы и среды, характеризуются отчетливым организационным уровнем функционирования, наличием сформулированной и письменно зафиксированной доктрины, а также производят рефлексии о самих себе, воплощаемую «теологической» дискуссией и комментаторскими традициями.

И наконец, третья составляющая — это письменно фиксируемая рефлексия социетальной системы религии о себе. Стимулами к такой рефлексии служат «случайная эволюционная комбинация» религии и политики, религии и экономики, а также функционирование других развитых религий в обществе. Понятие «случайная комбинация», вводимое Лукманом для указания на необходимость учета специфики конкретного историко-культурного контекста социальной системы, восходит к веберовскому понятию «избирательное средство». В веберовской концепции религии комбинация религиозной и политической систем обусловлена «избирательным средством» форм институционализации харизмы в политическом и религиозном типах господства. Институционализация религии истолковывается Вебером именно как результат структурного схождения религиозного, политического и экономического типов господства.

Принципиальная новизна лукмановского подхода состоит в раз-

254

личении двух эмерджентных иерархических уровней системы — коммуникативного и организационного. Это различие зафиксировано во введенных Лукманом понятиях «внутренняя динамика» развития системы религии и ее «внешняя динамика» — оба они отражают развитие внутренней и внешней форм социетальной системы. Соответственно внутренняя динамика развитых религий интерпретируется как постадийное

вызревание институциональной формы, внешняя — как функциональный вклад в общую систему. Таким образом, Луман исходит из того, что религия как способ трансформации неопределенного в известное всегда фиксирует те иерархические уровни, которые имеются в системе. Вызревание коммуникативного уровня общества будет воплощаться институциональным оформлением системы религии, а ее внешняя форма вызревает как организационный уровень. Следовательно, веберовская концепция «рутинизации харизмы» реинтерпретируется Луманом как процесс становления организационного уровня системы религии.

Вводимое Луманом понятие «случайная эволюционная комбинация» маркирует историко-культурный феномен специфики социокультурной селекции, производимой системой внутри себя. Это понятие используется Луманом как инструмент методологического препарирования проблемы уникальной компоновки религиозной, политической и экономической подсистем в рамках конкретной исторической системы. В качестве примера он приводит исторически зафиксированный факт вызревания «профетических» религий в обществах, где политическая система институционализируется в направлении царской власти. В перспективе нашего исследования особого внимания заслуживает указание Лумана на то, что превращение развитых религий в политическую идеологию, а также вызревание мировых религий всецело зависят от уровня социокультурной сложности обществ. Эволюционная комбинация конкретной религиозной и политической системы осуществляется в рамках вариативности внутри общества. По результатам проведенного сравнительного анализа можно сделать вывод, что для решения поставленных в данном исследовании задач предпочтительным представляется использование созданной Луманом аналитической схемы изучения динамики историко-культурного развития религий. В перспективе разработки теории институционализации традиционных религиозных идеологий лумановская системно-функциональная теория общества так-

255

же рассматривается нами как обладающая бесспорным преимуществом. Наше дальнейшее конструирование будет выстраиваться именно исходя из положений системно-функционального подхода к изучению религии, поскольку только в рамках этого подхода и оказывается возможной интеграция и непротиворечивая конвергенция классической концепции религии.

Прежде чем перейти к изложению разработанной нами теории, необходимо сделать ряд понятийно-терминологических уточнений. Конструируемая нами теория нацелена на создание аналитической рамки для изучения процессов институционализации традиционных религий и в их исторической ретроспективе, и в историческом континууме современных обществ. Под термином «традиционные религии» мы подразумеваем только те, которые базируются на письменном источнике знания, т. е. располагают сформулированной и письменно зафиксированной доктриной. Традиционные религии трактуются нами как обнаруживающие — наряду с кодификацией священных/канонических текстов отчетливое различие системы и среды, воплощаемое в письменно зафиксированной модели институционального самовоспроизведения. Вслед за классиками социологии религии мы вычленим три обязательных института в этой модели — институт религиозных профессионалов (священство/монашество и т. п.), институт мирянства и институт религиозного образования. Наряду с этими тремя мы считаем необходимым выделять также и институт религиозного реципрока, воплощающий в себе форму религиозной коммуникации между тремя другими институтами.

Понятие «традиционная религиозная идеология», согласно предлагаемой нами трактовке, учитывает наличие ряда обязательных структурных компонентов — письменно зафиксированная религиозная доктрина; исторически зафиксированный в социокультурной форме конкретного общества способ институционального и организационного самовоспроизведения религиозной системы; собственная концепция «истории» (религиозная метаисторическая концепция) и модель общества. В соответствии с данной трактовкой к традиционным религиям относятся те, социокультурная эволюция которых исторически восходит к стратифицированному типу дифференциации общества. А это в свою очередь означает, что их традиция выстраивалась по ходу социокультурной эволюции стратифицированных обществ, т. е. формулирование доктрины, вызревание религиозных институтов и организации, концептуализация

256

«истории» и письменная фиксация религиозной модели общества были замкнуты на историко-культурный контекст определенного типа социальной системы.

Вводимое нами понятие «традиционные религиозные идеологии» охватывает собой все те религии, историко-культурная динамика которых обнаруживает постадийное вызревание институциональной модели функционирования религиозной системы в качестве тотальной господствующей идеологии. Критерием классификации религии как традиционной выступает наличие в ней концепции «истории» и религиозной модели общества. Оба эти компонента традиционных религий являются продуктом функционирования религии в статусе политической идеологии, мотивирующей тотальную рефлексию системы о самой себе. Вслед за классиками социологии религии мы исходим из того, что специфика этих религий заключается в создаваемых ими религиозных «картинах общества»/«моделях общества».

Обнаруживаемая в традиционных религиях «модель общества» ---•• это теоретический конструкт религиозно-философской логико-дискурсивной герменевтики, причем создается он путем соотнесения

стихийно сложившейся институциональной модели функционирования религии в эмпирической реальности конкретного общества и письменно зафиксированной доктринальной модели религии. Модель, закрепляемая в доктрине и освященная авторитетом основателя вероучения, представляет «картину мира», т.е. истолкование природы человека, сущности социального действия и т.д., ценностно-нормативный комплекс, статусно-ролевую иерархию, основания социального взаимодействия. Конструируемая религиозными мыслителями «модель общества» — это уже значительно удаленная в историческом континууме логико-дискурсивная теоретико-понятийная рефлексия религиозной системы о способе самовоспроизведения в сложившемся обществе. И в этой связи важно не терять из вида то обстоятельство, что речь идет о самовоспроизведении религии в качестве господствующей идеологии.

Именно благодаря формулировке и письменной фиксации рефлексии системы о самой себе — «модели общества» — традиционная религия и становится способной выступать в качестве социально-политической идеологии. И в этом пункте наших рассуждений необходимо ввести дополнительное различие традиционных религиозных идеологий и мировых религий как таковых.

Общепринятым в социологии религии, религиоведении и антро-

257

пологий религии считается отождествление мировых религий с теми, которые фиксируют на уровне доктрины безразличие к национальным, этническим и территориальным границам, содержат в качестве обязательного компонента установку на миссионирование и прозелитацию.

Однако для нашего исследования необходимо специфицировать это общепринятое определение. К мировым религиям мы относим только те, историко-культурная динамика которых предполагала разработку модели общества, принципиально способной к трансплантации в иные, отличные от эндемичной, зоны распространения, типы обществ. Специфика их социокультурной эволюции состоит в том, что они зарождаются только в обществах определенного типа сложности, т.е. обществах, обнаруживающих широкую палитру вариативности в подсистемах. Они изначально формируются в жестком противопоставлении уже существующим религиозным способам легитимации политической и социально-экономической стратификации. Институциональный и организационный уровни мировых религий формируются в ходе реинтерпретации уже существующей социальной реальности. Кроме того, в отличие от других традиционных религий, социокультурная эволюция мировых религий изначально предполагает наличие широкого горизонта вариативности возможных трактовок социальной реальности. Производимая ими селекция смыслов учитывает возможности, не использованные в уже существующих религиозных системах. В силу этого среда мировых религий — «миссионерское поле» — оказывается гораздо более широкой, нежели в национально замкнутых религиях.

Наряду с вышесказанным, необходимо удерживать в фокусе внимания и тот факт, что «мировыми» религии становятся по мере их распространения за пределы зоны возникновения. И в этом смысле специфика таких религий заключается в принципиальной возможности их институционализации в качестве государственной идеологии и за пределами эндемичной зоны. Эта возможность как раз и обусловлена тем, что формулируемая ими религиозная модель общества содержательно не замкнута на воспроизведении этнических/национальных и административно-территориальных границ, а предлагаемая концепция «истории» (религиозная метаисторическая концепция) имеет универсальный характер.

Таким образом, разработанные нами концепция динамики историко-культурного развития религии и теория институционализа-

258

ции религии имеют своим объектом только традиционные религиозные идеологии.

Итак, в нашем конструировании концепции динамики историко-культурного развития религии мы исходим из предложенной Луманом аналитической схемы. Рассмотрение динамики развития традиционных религий должно учитывать две координаты — вертикальную и горизонтальную. Вертикальная маркируется тремя типами дифференциации общества в ходе социокультурной эволюции — сегментированным, стратифицированным и функциональным. Горизонтальная координата маркирована примитивными, развитыми и современными типами обществ. Исходным пунктом анализа и соответственно выстраивания траектории и объема системы развитой религии будут примитивные общества. И здесь необходимо подчеркнуть, что мы имеем в виду отнюдь не линейную историческую последовательность, а те структурные компоненты традиционных религий, которые стабилизируются в них через селекцию уже имеющихся вариантов. Иными словами, мифология и ритуалы, статусно-ролевые иерархии, способы самоорганизации примитивных религий и религий развитых образуют горизонт смыслов для религий мировых.

В рамках нашей концепции мы считаем необходимым проводить четкое разграничение между внутренней и внешней динамикой вызревания традиционных религий. Внутренняя динамика задается их спецификой — развитые религии изначально различают себя как систему и среду. Таким образом, динамика может быть рассмотрена как процесс формирования, укрупнения, спецификации среды. В системе этому соответствует вызревание институтов религиозных профессионалов и мирянства. Внешняя динамика развития традиционных религий диктуется их связью с обществом в целом и вкладом в другие подсистемы. И здесь следует рассматривать функции, выполняемые религией по мере ее социокультурного вызревания, и процесс ее организационного закрепления.

Содержательное рассмотрение внутренней динамики историко-культурного развития религии предполагает исследование становления ее доктрины — форм бинарного кодирования, шифров/«системы экспрессивного символизма», развитие «формулы контингенции». «Формула двойной контингенции» — это религиозный идеал и предельные ценности, или цели системы. Внутренняя динамика развития традиционных религий предполагает также по-стадийное вызревание среды — иерархизацию статусно-ролевых от-

259

ношений религиозных профессионалов в направлении институциональной спецификации их деятельности, ее конкретно-практической организации. Спецификация внутренней среды религиозной системы означает также и формирование границ религиозной коммуникации мирян, становление организационного уровня системы. Сюда же относится и письменная фиксация доктрины, создающая основания для вызревания института религиозного образования, направленного на воспроизведение системы религии и обеспечивающего в перспективе ее саморефлексию.

Внешняя динамика развития задается параметрами социокультурной эволюции других подсистем. Так, появление четвертого института — религиозного реципрока - напрямую связано с «эволюционной комбинацией» религии и политики, а также религии и экономики. Превращение религиозной общины в стационарно установленную религиозную организацию с отчетливыми правилами рекрутирования новых членов и лишения членства, с аппаратом управления и иерархией должностей предполагает определенный уровень разделения труда (духовный и материальный), а также продвинутой хозяйственно-экономического развития общества. Иными словами, внешняя динамика историко-культурного развития религии связана в первую очередь с идеологическими потребностями политической подсистемы и хозяйственно-экономическими возможностями и потребностями общества.

Наравне с внутренними и внешними факторами формирования религиозной системы, динамика историко-культурного развития религии задается также и фактором культурной инновации, производимой контактами с другими историческими системами (обществами) и вновь возникшими религиями. Так, возникновение мировых религий стимулирует кодификацию доктрины и саморефлексию традиционных национальных религий. Политические и экономические инновации, вводимые в общество извне, имеют своим следствием реструктуризацию или спецификацию как системы религии, так и ее среды.

Предлагаемая нами теория институционализации традиционных религиозных идеологий конструируется через комбинацию системно-функциональной теории общества, концепции динамики историко-культурного развития религии и аналитической системы институционализации социальной реальности. Мы исходим из лу-мановского определения религии в качестве подсистемы общества, располагающей собственной специфицированной средой. Религия

260

понимается нами как исторически закреплённый, формируемый в ходе социокультурной эволюции способ саморефлексии общества. Генезис религиозного — и здесь мы полностью следуем классической традиции -- коренится в феноменологии человеческого сознания, отчуждающего себя через удвоение реальности.

Динамика развития религии трактуется нами как исторически контекстуальная и всецело замкнутая на специфику социокультурной эволюции конкретных типов обществ. Анализ историко-культурного измерения динамики развития традиционных религий предполагает использование определенной системы координат, благодаря которой могут быть учтены эволюционные и исторические составляющие процесса формирования религиозной системы.

Процессуальное измерение как динамики развития религии, так и ее социокультурной эволюции может быть выявлено только посредством анализа исторически конкретного институционального закрепления религии. И в этом пункте мы непосредственно подходим к разрешению проблемы установления исторических границ процесса формирования, закрепления и воспроизведения структурных компонентов религиозной системы общества.

Основное методологическое затруднение, обнаруживаемое практически во всех классических концепциях религии, а также в рассмотренных современных теориях, состоит в проблематичности моделирования универсальной аналитической схемы, позволяющей учитывать все три измерения динамики развития религии — историческое, эволюционное и процессуальное. В предложенной Марксом и Энгельсом схеме динамика развития религии обусловлена универсальным историческим процессом социально-экономической эволюции. Проблематичность этой схемы связана с тем, что историческая динамика развития целого ряда обществ — примитивных, традиционных — отнюдь не укладывается в эту универсальную эволюционистскую схему. Кроме того, такое изображение динамики вызревания религии релевантно только истории христианских обществ и специфике их социокультурной эволюции.

Веберовская и парсонсовская социологические теории концентрируются на рассмотрении динамики развития религии в ее эволюционном и процессуальном измерениях, фиксируя историческое измерение лишь контекстуально, т. е. фрагментарными примерами. В рамках предложенных ими схем остается не вполне понятным, посредством каких методологических процедур следует выявлять историко-культурную динамику развития традиционных религий.

261

Вычленение этой динамики по структурным компонентам религиозной системы имплицитно практически в каждой из схем. Однако здесь обнаруживаются три затруднения, возникающие именно в силу

невывченности в рамках предлагаемых схем трех различных измерений динамики развития религии — ее вектора, исторического континуума и процессуальноеTM. Так, традиционные, или развитые («исторические»), религии включают в свою структуру и компоненты, приписываемые примитивным и архаическим религиям, и компоненты «промежуточных» религий.

Преимущество лумановской аналитической схемы состоит в том, что она позволяет исследовать специфику исторического и эволюционного развития конкретных религий. Вслед за Вебером Луман исходит из того, что традиционные религии — это аутопо-етические системы, возникновение которых отнюдь не обусловлено предшествующими или синхронно функционирующими в том же обществе религиями. Генезис развитых религий объясняется социокультурной эволюцией стратифицированных обществ. Динамика вызревания их структурных компонентов и ее вектор также задаются историческим измерением социокультурной эволюции этого типа обществ. Однако процессуальное измерение становления и закрепления традиционных религий в лумановской схеме имплицитно включает современное типа обществ в горизонтальную координату «мирового времени». И соответственно исследование процесса их социокультурного развития предполагает учет современной формы функционирования христианства в качестве гипотетической возможности.

Итак, центральное затруднение всех рассмотренных нами схем состоит в том, что они конструируются только или по преимуществу с учетом социокультурной эволюции, динамики и истории развития христианства. Более того, институциональная структура религии, как правило, оказывается неартикулированной, что затрудняет рассмотрение динамики развития религии в качестве историко-культурного процесса. Определенной заслугой Лумана следует считать введенное им различие институционального и организационного уровней устройства религиозной системы. Так, он указывает, что «церковь» — это религиозная организация, а «священство» и «миряне» — это религиозные институты. Предложенная Луманом реинтерпретация веберовской концепции «рутинизации харизмы», используемой многими социологами для описания процесса институционализации религии, ставит новую проблему.

262

В веберовской схеме процесс институционализации религии предстает как развитие религиозной интеракции внутри общины харизматического господства в направлении превращения последней в организацию. В парсонсовской теории институционализация религии трактуется как ее эволюционное переструктурирование на иерархически наиболее высокий уровень генерализации ценностей. Лукман же и вовсе не предпринимает попыток смоделировать институционализацию религии как процесс.

Анализ каждой из указанных схем вскрывает тот факт, что ни в одной из них не была сделана попытка объединить концепцию историко-культурной динамики развития религии и общую для всех подсистем схему процесса институционализации. Постановка задачи моделирования историко-культурной схемы процесса институционализации религии представляет собой, таким образом, новый разворот проблемы. Очевидно, что решение проблемы выявления специфики институционализации развитых религий — и в первую очередь мировых — возможно только при условии полного отказа от ограничения в конструировании аналитической схемы историческим континуумом христианских обществ. Вопрос, на наш взгляд, должен ставиться иначе — каковы исторические модели и типы институционализации мировых религий? И здесь исходным будет ретроспективное вычленение этих моделей и типов, а затем их дальнейшее использование в качестве инструмента анализа способов институционализации традиционных/мировых религий в современных «постхристианских» обществах.

Мы исходим из признания того исторического факта, что процесс институционализации развитых религий увенчивается вызреванием религиозной модели общества, которая подвергается дальнейшей рефлексии в ходе социальных изменений. «Религиозная модель общества» — это институциональная структура религиозной социетальной системы, складывающаяся исторически и подвергающаяся письменной фиксации. При выстраивании схемы институционализации развитых религий необходимо учитывать тот факт, что в отличие от всех других подсистем общества религия в процессе своего развития приходит к доктринальной фиксации «двойной контингенции». Здесь мы используем лумановскую интерпретацию уникальности социальной специфики религии. «Двойная контингенция» — это неопределенность («существует так, но может быть и иначе») отношения системы к себе и отношения системы к среде, и наоборот. Социальное развитие как раз и маркировано непре-

263

рывным переформулированием структуры этих отношений. Религия — это единственная подсистема общества, которая вырабатывает устойчивую «формулу двойной контингенции», фиксируемую в представлениях о боге, реальности высшего смысла и т. д. В ходе социокультурной эволюции развитые религии разрабатывают свою уникальную формулу фиксации структуры социальных отношений, коммуникации и организации — модели общества, в котором воспроизводится данная религия.

Обнаруживаемая в мировых и национально замкнутых религиях письменно зафиксированная доктрина с необходимостью содержит религиозную антропологию, трактовку структуры социальных связей и отношений, концепцию истории. Изменению и трансформации подвергаются религиозные организации и интеракция, а доктрина остается неизменной. Таким образом, процесс исторического становления религии, институционализации ее уникальной трактовки реальности имеет свое начало и маркирован определенными стадиями. Завершением процесса развития религии следует, на наш взгляд, считать

отчетливую институционализацию религиозной модели общества, т.е. генерализацию религиозных институтов. Маркером окончания историко-культурного развития доктрины следует считать письменную фиксацию рефлексии системы о самой себе — герменевтическое теоретико-понятийное осмысление стихийно сложившейся модели в контексте религиозно-философского/теологического дискурса. Дальнейшее изменение религиозных институтов — утрата какого-либо из них либо их переструктурирование — может выступать исключительно результатом социокультурной трансформации общества, но не религиозной системы как таковой.

Использование понятия «процесс» представляется нам методологически перспективным и теоретически оправданным только применительно к рассмотрению институционального закрепления религии. И в этой связи становится самоочевидной необходимость объединения концепции динамики развития религии и концепции институционализации. Динамика религиозного развития общества конституируется вызреванием структурных компонентов — конститутивного символизма мировоззрения/картины мира, ценностно-нормативного комплекса, статусно-ролевой иерархии, организационного уровня, письменной фиксации доктрины и ее кодификации, концепции истории и модели общества. Однако помимо рассмотрения процесса институционализации религии невозможно установление социокультурной специфики ее закрепления в обществе. Кро-

264

ме того, анализ институционального вызревания религии позволяет определить четкие исторические границы ее социокультурной эволюции.

Институционализация религии — это исторический процесс эволюции ее как социетальной подсистемы общества. Содержание этого процесса составляет генерализация смысловых оснований консенсуса (институтов) и их стабилизация. Как и во всех подсистемах, динамика развития религии задается стадиями процесса ее институционализации — объективацией, рефлексией относительно уже установленных оснований смысла («Институционализация институционализации»). Трактовка институционализации как процесса означает вычленение начала, направления, завершения и возобновления его циклов.

Рассмотрение институционализации религии в ее историческом, эволюционном и процессуальном измерениях предполагает создание аналитической системы соотнесения. В качестве таковой мы предлагаем использовать систему координат, сконструированную для установления историко-культурной динамики развития религии. Отличие системы соотнесения, вводимой для исследования процесса институционализации религии, состоит в том, что вертикальная координата выстраивается не фиксацией типов дифференциации общества, а маркированием последовательности стадий институционализации. Преимущество этой реинтерпретации — и ее обоснованной эксплицитности, -позволяющей хотя бы отчасти разрешить методологическое затруднение, обнаруживаемое в трудах классиков. Так, стадии институционализации выстраиваются в определенную четко фиксированную последовательность, в которой переход от одной стадии к другой маркирован эволюционным изменением общества, а последовательное распределение типов дифференциации неизбежно грешит значительной степенью условности, поскольку каждый из таких типов всегда представлен какой-либо из подсистем. И в этом смысле их замена стадиями институционализации позволяет учитывать превалирование какого-либо из трех типов дифференциации в системе религии.

Горизонтальная координата, как и в случае анализа динамики, формируется разнообразием типов обществ. При этом весьма важно иметь в виду, что это разнообразие будет зависеть от того, исследуется ли историческая ретроспектива процесса институционализации религии или современные способы и типы ее институционализации. Так, когда речь идет о ретроспективной реконструкции

265

историко-культурной модели институционализации религии, в горизонтальную координату «мирового времени» нет смысла включать современные общества. Предельная временная граница расширения исторического горизонта будет ограничена в этом случае периодом письменной фиксации религиозной модели общества. Но если перед исследователем стоит задача изучения современных форм институционализации религиозных идеологий, то исторический горизонт с необходимостью следует расширить.

Религия как социетальная подсистема проходит в своем развитии те же стадии институционализации, которые характерны для общества в целом. Институционализация религии означает поста-дийное вызревание и закрепление религиозных институтов, их социокультурное оформление относительно других подсистем. Таким образом, начало процесса институционализации маркировано экстернализацией/объективацией религиозной картины мира. Первая стадия содержательно включает становление института религиозных профессионалов, формулировку доктрины, вычленение бинарного кода религии. Вторая стадия — генерализация — подразумевает письменную фиксацию доктринальных текстов и спецификацию среды. Именно на второй стадии происходит окончательное оформление институтов священства, мирянства и религиозного образования. Письменно зафиксированный канонический корпус текстов создает базу для генерализации оснований религиозного консенсуса относительно ценностно-нормативной системы, воспроизводимой религиозными институтами. Третья стадия — институционализация институционализации — представляет собой тотальную герменевтическую рефлексии системы о самой себе.

Историко-культурное содержание стадий процесса институционализации религии задается динамикой ее развития в направлении тотальной логико-дискурсивной понятийно-терминологической саморефлексии, фиксируемой в религиозной модели общества. Именно религиозная модель общества выступает основанием самовоспроизведения религии в обществе.

Разработанная нами теория нацелена прежде всего на изучение процесса институционализации традиционных религиозных идеологий. Анализ классических концепций религии показал, что практически все они конвергентны относительно интерпретации такой структурной составляющей развитых религии, как религиозная модель общества. Она возникает в процессе институционализации на третьей его стадии в ходе оформления и письменной фиксации ре-

266

флексии системы религии о самой себе. В рамках классических концепций — и это следует подчеркнуть — не содержится никакой конкретизации того, что представляет собой религиозная модель общества, каковы ее содержательные компоненты и функциональная нагрузка. Поскольку предлагаемая нами теория включает в себя концепцию религиозной модели общества, представляется необходимым и логичным — в русле избранного подхода — изложить ее через обращение к конкретной историко-культурной религиозной системе.

§ 2. Социологическая реконструкция религиозной модели общества: буддийская модель как демонстрационный пример

В задачи данного параграфа входит эксплицитное социологическое разъяснение содержания концепции «религиозная модель общества» и установление ее методологической роли в предлагаемой нами теории институционализации традиционных религиозных идеологий.

Разработанная нами в предшествующем параграфе аналитическая схема изучения процессов институционализации исторических («развитых», — в терминологии Лумана) религий позволяет выявить историческое, эволюционное и процессуальное измерения динамики вызревания конкретной социокультурной формы религии. Однако исходным теоретико-методологическим условием использования этой схемы выступает выявление инвариантной модели социального самовоспроизведения исследуемой религии. Такая модель вырабатывается в ходе социокультурной эволюции того общества, в историческом контексте которого и осуществился третий этап институционализации рассматриваемой религии.

Классические концепции религии обнаруживают свое единство именно в трактовке специфики историко-культурной динамики развитых/«исторических» религий. И эта специфика состоит в том, что венцом эволюционирования традиционных религиозных идеологий становится именно выработка уникальной для каждой из них формы социального самовоспроизведения. Введенные классиками понятия «картина общества», «образ общества», «модель общества» маркируют особенность развития и функционирования традиционных религиозных идеологий. Принципиальным отличии-

267

ем религий, развитых доктринально, базирующихся на письменном источнике знания, выступает их способность к идеологическому моделированию общества.

Социологическое изучение процессов институционализации развитых религий предполагает, таким образом, реконструкцию той уникальной модели самовоспроизведения религиозной системы, которая обнаруживается в ее письменно зафиксированной традиции саморефлексии. Такая рефлексия является продуктом осмысления уже сложившейся в ходе эволюции исторической социальной системы социокультурной формы институционального закрепления религии в качестве господствующей идеологии. И здесь мы исходим из того, что вызревание традиционных религий в соци-етальную подсистему общества напрямую связано с обращением политической власти к религии как инструменту идеологического конструирования. «Избирательное сродство» (или «эволюционная комбинация») религиозной и политической систем в стратифицированных социальных системах составляет специфику развития традиционных обществ. Легитимация политической власти, интерпретация социально-экономической стратификации являются в них преимущественной областью компетенции религиозной подсистемы. Именно такое положение дел и стимулирует религиозную рефлексию о ценностно-нормативной системе, о статусно-ролевой иерархии, об институциональных основаниях такого общества, в котором религия воспроизводит себя как тотально господствующая идеология.

В конструировании концепции «религиозная модель общества» мы исходим из того, что каждая подсистема общества нацелена в своем функционировании на разрешение соответствующей ей проблемы контингентное™ отношений системы и среды. Социетальные подсистемы вырабатывают собственную «формулу контингентно-сти», или интерпретацию отношения системы к среде и наоборот. Эти интерпретации подвержены непрерывному изменению, селекции и отвержению в ходе социокультурной эволюции и в процессе институционализации общества. И только религиозная система — в этом заключается принципиальное отличие ее способа функционирования — вырабатывает на завершающем этапе своего развития окончательную формулировку ценностно-нормативных оснований интерпретации социальных отношений, структур и связей.

Религиозная «формула контингенции», обретя свой окончательный вид, уже не может более меняться, поскольку является пись-

менно зафиксированным, доктринально обоснованным «сакральным» знанием, и это необходимо всемерно подчеркнуть.

Интерпретация общества, осуществляемая в области религии, всегда нацелена на моделирование именно такой социальной системы, институциональная структура которой делает возможным достижение конечных религиозных целей. Специфика этой интерпретации как раз и состоит в том, что она основана на письменно зафиксированной доктринальной формулировке двойной кон-тингенции. Религиозная формула контингенции воплощает фундаментальные религиозные ценности — трансцендентную реальность, священное учение и религиозное сообщество «высших личностей» — основателя религии, святых и т. д. Она легитимирует последующее религиозно-философское конструирование, направленное на осмысление природы человека, сущности социального действия и взаимодействия, статусно-ролевой иерархии, профессиональных занятий.

Модель общества, обнаруживаемая в письменной традиции религиозно-философского дискурса, представляет собой исторически сложившуюся, строго фиксированную форму интерпретации структуры и функций религиозных институтов в обществе, где тотально господствует религиозная идеология. В этой связи следует иметь в виду, что мировые религии возникают в стратифицированных социальных системах, в которых уже присутствуют либо несколько комплексов религиозных воззрений, либо одна господствующая религия. В силу этого вырабатываемая ими формула контингентное™ предполагает соотнесение системы с максимально широкой средой. Иными словами, они изначально содержат интерпретацию социальных отношений как выстраиваемых по типу общественных, а не общинных или кровно-родственных. Принципиальным отличием мировых религий является свойственная им трактовка среды как «миссионерского поля» — то, что доктрины этих религий адресованы универсальным аудиториям, не ограниченным ни в количественном, ни в расовом, ни в этническом или национальном, ни в половозрастном, ни в административно-территориальном отношениях.

Необходимо отметить, что третий этап институционализации традиционных религиозных идеологий маркирован значительными социокультурными изменениями всеобъемлющей социальной системы. Рефлексия религиозной системы на самое себя, ее письменная фиксация стимулируются, как правило, определенными транс-

269

формациями в политической и экономической подсистемах.

Применительно к внутренней динамике развития подсистемы религии следует указать, что выработка уникальной инвариантной модели ее самовоспроизведения вызывается необходимостью разрешения проблемы социокультурного функционирования этой подсистемы. Так, например, для мировых религий стимулом к формулированию религиозной модели общества выступает либо потребность системы в расширении среды, либо проблематичность ее воспроизведения в инокультурных условиях.

Экспликация разработанной в данном исследовании концепции религиозной модели общества предполагает обращение к конкретному историко-культурному материалу с целью демонстрации ап-пликативных возможностей выдвинутых нами концептуальных положений. Кроме того, социологическое изучение процессов институционализации религии должно исходить, по нашему глубокому убеждению, из научной реконструкции уникального инвариантного образца религиозной саморефлексии. Именно этот образец выступает ориентиром и системой соотнесения для вариативного социокультурного воспроизведения конкретной исторической религии как в зоне ее возникновения, так и в ареалах последующего распространения.

В настоящем исследовании мы проведем реконструкцию религиозной модели общества на материале исторически первой мировой религии — буддизма (Дхармы—в терминологии носителей), возникшего в Индии в середине I тысячелетия до н. э. Мы избрали в качестве объекта именно буддизм, поскольку эта религия имеет в настоящее время значительный ареал распространения не только в большинстве стран Азиатско-Тихоокеанского региона, но также и в Европе, США, Канаде и Австралии. С социологической точки зрения представляется весьма важным учитывать тот факт, что изучение процессов распространения институционализации буддизма в странах Азии позволяет установить универсальную историко-культурную специфику тех традиционных обществ, в которых эта религия превратилась в господствующую идеологию. Изучение процессов институционализации буддизма в традиционных западных обществах и обществах современных, «пост-христианских» предполагает, согласно выдвинутой в данной работе теории, выявление и реконструкцию буддийской модели общества. Социологическая экспликация концепции религиозной модели общества была проведена нами на базе анализа буддийской модели

270

общества, зафиксированной в религиозно-философских трактатах индийской постканонической традиции III-IX вв. н.э., когда буддизм уже прошел три стадии институционализации в эндемичной зоне распространения (в древних и раннесредневековых государствах Южной Азии — империи Ашоки, Шри-Ланке и др.)³.

В качестве источника мы избрали восьмитомный трактат «Энциклопедия Абхидхармы» («Абхидхармакоша»), созданный на рубеже IV-V вв. наиболее авторитетным интерпретатором буддийских канонических текстов и систематизатором философских воззрений древних и раннесредневековых

буддийских школ Индии — Васубандху.

Выбирая для социологической интерпретации именно этот текст, мы руководствовались следующими тремя критериями. Во-первых, трактат «Энциклопедия Абхидхармы» содержит тотальную логико-дискурсивную герменевтическую рефлексию о всей совокупности структурно-функциональных компонентов буддизма как относительно автономной социетальной подсистемы традиционного общества Индии IV-IX вв. В соответствующих разделах (томах) «Энциклопедии Абхидхармы» обнаруживается эксплицитная теоретико-понятийная интерпретация «картины мира», космологии, буддийской метаистории, природы человека и социального действия, «теодицеи» (природы и «реальности высшего смысла»), ценностно-нормативного комплекса, универсальной статусно-ролевой иерархии и принципов иерократии, политической власти и т. д. Во-вторых, институционализация буддизма в странах Азиатско-Тихоокеанского региона с необходимостью предполагала перевод текстов буддийского канона (зафиксированных на языках санскрит и пали) и наиболее авторитетных трактатов постканонической комментаторской традиции. Как показывают отечественные и зарубежные востоковедные и религиоведческие исследования, трактат «Энциклопедии Абхидхармы» составлял (и составляет ныне) базу высшей философской образованности для буддийской иерократии всех школ и направлений, возникавших в зонах распространения этой религии⁴.

³Краткая реконструкция процесса институционализации буддизма в Индии Пыла предложена нами в книге: Островская-мл. 2002.

⁴Развернутую характеристику трактата Васубандху — историографическое и историческое описание источника, подробное разъяснение роли и функций данного религиозно-философского текста в буддийском образовании, идеологическом конструировании и т. д. см.: Рудой 1998, с. 30-108.

271

В-третьих, внедрение буддизма в принципиально новый историко-культурный контекст, т. е. его институционализация в рамках инокультурной социальной системы, с необходимостью сопровождалось разработкой соответствующей этой системе социокультурной формы бытования и функционирования новой религии. Вызревание таковой формы опосредовалось целенаправленным идеологическим конструированием, осуществлявшимся не только миссионерами, но и религиозными деятелями, вышедшими из среды носителей автохтонной культуры. Идеологическое осмысление способов трансляции и воспроизведения буддийской доктрины в новых социокультурных условиях базировалось на переводе, изучении и комментировании трех разделов индубуддийского канона Трипитаки — Сутр (проповедей и поучений), Винаи (наставлений), Абхид-хармы (канонических герменевтических трактатов), прежде всего Винаи, поскольку в этом разделе представлен буддийский свод дисциплинарных правил для монахов и мирян. Именно в разделе Винаи буддийские нормы и ценности были представлены в виде конкретных социальных предписаний — иерархической вертикали социорелигиозных статусов от мирянина/мирянки и до монаха/монахини включительно и правил нравственного поведения, соответствующих этим статусам. Толкование Винаи, ее практическое применение, введение статусной вертикали, разработка системы религиозного образования, проповедь Дхармы и т. д. базировались на изучении индийских постканонических трактатов, где рассматривалась именно эта проблематика.

В состав корпуса священных буддийских текстов, формировавшегося в странах распространения этой религии, обязательно включался трактат Васубандху «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»), поскольку именно в нем содержалось последовательное теоретическое разъяснение Трипитаки — исходного индубуддийского канона. И что особенно важно — именно в этом трактате была представлена интерпретация принципов преобразования общества на основе буддийской идеологии.

Из вышесказанного совершенно отчетливо следует, что рассмотрение исторической конкретики процессов институционализации буддизма за пределами Индии с необходимостью требует аналитической реконструкции буддийской модели общества в том виде, как она представлена в трактате Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы».

272

Эта аналитическая реконструкция проводилась нами на материале четвертого раздела указанного трактата — «Учение о карме», поскольку в этом разделе, посвященном рассмотрению «человеческой деятельности» (карме), и зафиксирована рефлексия о буддийской модели общества⁵. Важно отметить, что Васубандху отчетливо эксплицирует¹ на теоретико-понятийном уровне и обосновывает именно модель общественного устройства, построенную на принципах Винаи. Обнаруживаемые в «Учении о карме» логико-дискурсивные разъяснения моделируют социальную структуру буддийского общества, типы «благого» и «неблагого» социального действия, характер социального взаимодействия.

Однако такая модель является идеальной теоретической конструкцией лишь в том смысле, что в ней присутствует определенная степень абстрагирования от историко-культурной конкретики индийского общества IV-V вв., когда и был создан данный трактат. Такое абстрагирование обусловлено идеологической задачей текста — обосновать регламентацию социальной жизни везде, где буддизм утвердился в качестве господствующей идеологии. Представленная Васубандху модель имеет своей целью нормативное структурирование человеческой деятельности в аспекте ее соответствия буддийским религиозным ценностям и картине мира.

В четвертом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учении о карме» — изложен нормативный образец функционирования социума, строго ориентированного на буддийские религиозные ценности, — Будду,

признаваемого в качестве единственного Учителя истины, Дхарму, т.е. Истинное учение (Слово Будды) и Сангху как символическое сообщество Просветленных личностей, возглавляемых Буддой. Триада — «Будда, Дхарма, Сангха», определяемая в канонической традиции термином «триратна» (букв. «три драгоценности»), — формула, содержащая в свернутом виде всю совокупность ценностной аксиоматики буддизма.

Буддийский нормативный образец общественного устройства, представленный в трактате Васубандху, отнюдь не являлся утопической конструкцией идеального социума, некоей философской мечтой о справедливости и счастливом обществе. Этот образец предназначался к практическому внедрению в любом государстве, где буддизм завоевывал позиции господствующей религио-

5 Мы использовали для социологической реконструкции буддийской модели общества перевод четвертого раздела «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о карме», содержащийся в кн.: Васубандху 2000, с. 41-209.

273

ной идеологии, выступал формой концептуальной («истинной», и в этом смысле легитимной) власти. Данный образец предусматривал два аспекта общественного устройства — статический (структурный) и динамический, характеризующий ценностно-нормативную обусловленность социального действия и социального взаимодействия. Таким образом, в «Энциклопедии Абхидхармы» была зафиксирована буддийская модель общества, в соответствии с которой следовало на практике преобразовывать социальную жизнь в любой зоне распространения буддийской идеологии.

Поскольку речь идет именно о религиозной модели общества, ее базовые догматические обоснования лежат в области религиозной антропологии — учения о человеческой деятельности. В буддизме концепция кармы («действия», «деятельности») и выполняет функции религиозной антропологии. Именно поэтому нормативная модель общественного устройства рассматривается автором «Энциклопедии Абхидхармы» в разделе, посвященном изложению и истолкованию этой концепции.

«Действие» — категория, связующая в единое смысловое целое буддийские представления о живых существах как носителях сознания, о пространственной организации вселенной, о метаисторическом времени, о цели религиозной жизни и методах ее достижения.

Буддийская догматика базировалась на антикреационистских представлениях — принципиальном отрицании и какой-либо единственной причины, творящей мироздание (бог-творец и т. п.), и акта творения. Согласно буддийской доктрине, космос безначален, а мироздание есть способ существования неисчислимого (но не бесконечного) множества «поток сознания», пораженных «аффективной жаждой индивидуального бытия». Эта жажда выражается в страстном влечении к переживанию чувственного опыта в материальной сфере, имманентно соотносительной с такими формами существования сознания, как «люди», «боги-небожители», «нараки» (обитатели ад), «преты» (голодные духи), «животные». В силу этого данная сфера именуется «чувственным миром» (кама-лока). Над ней по вертикали надстраиваются еще две — «мир форм» (ру-

60 буддийской картине мира и специфике религиозной антропологии см.: Рудой, Островская 2000, с. 5-39.

Предлагаемая нами весьма лаконичная реконструкция буддийской антропологии и картины мира базируется на теоретической разработке этих двух авторов.

274

па-лока) и «мир не-форм» (арупья-лока). Сознание, обретая рождение в какой-либо из этих двух, испытывает страстное влечение к самому процессу существования, поскольку в мире форм и мире неформ оно сопряжено лишь с приятными и нейтральными переживаниями (наслаждением, удовлетворенностью, безмятежностью).

Индивидуальные потоки сознания блуждают в круговороте рождений, подчиняясь причинно-следственной закономерности — «закону взаимозависимого возникновения» (пратипитьясамутпа-да). Несмотря на то, что в мире форм и мире не-форм отсутствует непосредственное переживание страдания, сознание ни в одной из космических сфер от него не свободно, ибо везде действует причинная обусловленность, пронизывающая каждый момент индивидуального существования, и само это существование конечно в силу его причин и условий. Однако сознание, ослепленное аффективной жаждой индивидуального бытия, не способно узреть неразрывную связь страдания с самим процессом существования. Влечение к существованию обусловлено стремлением к переживанию приятного опыта, и все, что стоит на пути к этой цели, вызывает отвращение, аффект вражды. Таким образом, влечение и вражда идут рука об руку с неведением (аффективной ослепленностью). С позиций буддийской религиозной доктрины мироздание является способом существования индивидуальных потоков сознания, загрязненных аффектами, и рассматривается как психокосм.

«Действие» (карма) — категория, характеризующая этот способ. «Действие» — «материальный» (телесный или словесный) акт, продуцируемый сознанием на основе аффективной мотивации и череватый «созреванием следствия», т.е. очередным новым рождением и определенными обстоятельствами, сопутствующими будущим жизням. Аффективная мотивация определяется как «ментальный импульс-побуждение» (четана), осознанное намерение действовать так-то и так-то. Кармическое следствие возникает только тогда, когда намерение полностью воплощено в телесном или словесном акте.

В буддийской религиозной антропологии категория «действие» выступает ключом к пониманию концепции

круговорота рождений (сансары) и смысла религиозной жизни. Совершать действия, ведущие к новому рождению, способны только люди. Остальные формы существования сознания — «обитатели адов», «голодные духи», «животные», «боги» чувственного мира, мира форм и мира неформ — возникают лишь в качестве кармического следствия дея-

275

тельности людей в прошлых рождениях. Это означает, что человеческая форма рождения максимально благоприятствует изменению кармического будущего, кармической перспективы индивидуального сознания. Только человек, избравший «три драгоценности» — Будду, Дхарму и Сангху — в качестве «прибежища» в этом мире страдания, может познать истинную природу реальности, проникнуться пониманием бессмысленности поисков вечного счастья в круговороте рождений, где нет и не может быть ничего вечного, нетленного. Благодаря принятию «трех драгоценностей» человеку открывается понимание того, что совершаемые живыми существами действия подразделяются на «неблагие» — мотивированные аффектами и «благие» — направленные на избавление от аффективной мотивации, служащие «заслоном перед безнравственностью». Неблагое действие неизбежно ведет к «дурной», неблагой форме рождения в чувственном мире — среди обитателей адов или голодных духов или среди животных. А благое действие имеет противоположное кармическое следствие — оно приводит к благой форме рождения, т. е. человеческой или божественной.

Но высшую цель религиозной жизни буддиста составляет не стремление к обретению благого рождения, а вступление в Нирвану, т. е. прекращение новых рождений, поскольку любая форма существования несвободна от страдания. И это может быть достигнуто только благодаря полному очищению потока сознания от аффектов. Такое сознание продуцирует действия, не имеющие никакого кармического следствия, а это в свою очередь означает, что свободное от аффектов сознание, знающее, что аффекты никогда впредь не возникнут, достигает полного освобождения от круговорота рождений⁷.

Человеку, обуреваемому жаждой индивидуального бытия, идея прекращения новых рождений, Нирвана, не имеющая субстанционального определения, представляется чем-то в высшей степени печальным и даже опасным. Однако проповедь Дхармы, разъясняющая неизбежность страдания в круговороте рождений, его огромность и бессмысленность, заставляет такого человека содрогнуться перед абсурдом блуждания в сансаре и одновременно — приоткрывает духовную перспективу освобождения.

Человеческое рождение рассматривается в буддийской религии-

70 содержании буддийской «теодицеи», исключая понятие «душа» и «бог» см.: Ермакова, Островская 1999, с. 15-108. О практиках, ведущих к вступлению в Нирвану, см.: Ермакова, Островская 2001.

276

озной антропологии как уникальный шанс вступления на путь победы над страданием. Уникальность человеческой формы существования сознания, ее религиозная ценность заключается не в том, что ее можно обрести только один раз — сознание, блуждая в сансаре, приходит к человеческой форме существования снова и снова. Буддийская доктрина подчеркивает: только человек среди всех прочих живых существ обладает опытом осознанного переживания и счастья и страдания, а поэтому только ему открыта возможность понимания неизбежности страдания в круговороте рождений, принципиальной неприемлемости такого существования. Только человек способен сознательно отвергнуть ложные мирские ценности и предпочесть им аскетическую стезю, ведущую из сансары к Нирване.

Нирвана в буддийской религиозной антропологии определяется как «разъединение с аффектами» и не подлежит дальнейшей позитивной концептуализации. Но путь к ней подробно разъяснен на теоретическом уровне в виде изложения религиозных Психотехнических практик, приводящих к полному устранению аффектов. Это путь в сообщество Просветленных, в символическую Сангху буддийских Благородных личностей.

Буддийский антикреационизм не ограничивался отрицанием со-творенности мира. Положительное содержание антикреационистского учения указывало на космогонический аспект теории действия. Кармическое следствие совокупной деятельности живых существ определяет собой содержание метаисторического времени — ритмические циклы вселенной, которая периодически ветшает и разрушается в своем материальном аспекте, а затем, после космогонической паузы, заново возрождается и заселяется живыми существами. Таким образом, деятельность живых существ — и прежде всего людей — поддерживает собой непрерывность космических циклов — становление вселенной, стабильность, эсхатологический упадок и разрушение и неизбежное возрождение.

Для автора «Энциклопедии Абхидхармы» и других мыслителей индийской постканонической традиции, рефлексивно формировавших религиозную модель общества, опираясь на буддийскую антропологию, разработка утопической идеи счастливого социума не представлялась задачей, важной для пропаганды буддизма. А идея преобразования человеческого общества революционным путем или на основе общественного договора, гарантирующего любому индивиду счастливое благополучное существование, исключалась как таковая.

277

Вообще говоря, утопические конструкции не были абсолютно чужды буддийским мыслителям, однако утопическое конструирование имело иную смысловую нагрузку, нежели логико-дискурсивное моделирование общества. Так, в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы», посвященном изложению

буддийской космологии, Васубандху рассматривает концепцию идеальной царской власти — власти Вселенского правителя (чакравартипа), который приходит в мир лишь в ранние периоды стабильности мироздания, когда продолжительность человеческой жизни варьирует от 80000 до 100 лет. Но даже эта утопическая конструкция была воспринята в странах распространения буддизма именно как социально-политическая модель, которой надлежало следовать государям, претендующим на построение буддийской полиэтнической империи. В истории древней Индии образ чакравартина, зафиксированный в канонической традиции, привлек внимание таких государей, как Ашока Маурья и Бимбисара, — оба они объявили себя чакраварти-нами и выступали в своей деятельности покровителями буддизма⁸. Аналогичные явления имели место и в истории Китая и стран Юго-Восточной Азии — Бирме, Таиланде.

Теоретическое осмысление идеи общественного договора как инструмента построения справедливого общества, обуздывающего эгоистические интересы своих членов, также представлено в трактате Васубандху. Он последовательно показывает, что общественный договор не может служить таким инструментом, поскольку эгоистические устремления людей коренятся в аффективности их сознания, пораженного алчностью, враждой и невежеством. Общественный договор сам по себе не способен улучшить людей, а пресечение антиобщественных действий посредством государственной силы, т.е. внешним образом, ведет лишь к нарастанию безнравственности (лжи, обмана, хитрости, т.е. «неблагих путей деятельности»).

Причина страдания, согласно буддийской антропологии, кроется в аффектах, извращающих индивидуальное сознание, а не в общественном устройстве — справедливом или несправедливом. Но безнравственное, т.е. небуддийское, общество культивирует несправедливость и тем самым ухудшает индивидуальные перспективы, предлагая своим членам заведомо ложные ценностно-норматив[^]

⁸Реконструкцию концепции «вселенского правителя» см.: Островская, Рудой 1994, с. 6-65.

278

ные ориентиры. Только принятие человеком «трех драгоценностей» (Будда, Дхарма, Сангха) в качестве личного духовного ориентира является актом вступления в социум, претендующий на утверждение нравственности, — в буддийское общество, хотя одновременно принятие «трех драгоценностей» и подразумевает перспективу Нирваны (достижимой в течение нескольких жизней). В этом пункте религиозная антропология смыкается с буддийским социальным конструированием.

Буддийская религиозная антропология рассматривает действие в перспективе новых рождений и осуществления целей религиозной жизни. В буддийской модели общества действие анализируется по преимуществу как социальная коммуникация — оно всегда преследует осознанную цель и имеет конкретный адресат. Действие как социальная коммуникация в буддийской модели общества подчинено вполне отчетливым требованиям, называемым религиозной дисциплиной (самвара). Буддийский адепт, член буддийского общества, как субъект социального действия обозначается понятием «обладающий дисциплиной» (самварика) — тот, кто в социальной коммуникации руководствуется требованиями буддийской ценностно-нормативной системы.

Религиозная модель общества, разработанная в буддизме, учитывала возможность того, что в социальной реальности функционируют иные, небуддийские, религиозные ценности, налагающие на социальную коммуникацию свои собственные нормативные характеристики. И соответственно, потребность в жестко сформулированной модели общества возникла в буддийской традиции не только в связи со стремлением распространять буддийскую доктрину (как вероучение), но и с необходимостью реструктуризировать принципы социальной коммуникации.

С учетом этой перспективы социальная коммуникация подразделялась на три вида: действие, обусловленное дисциплиной (т.е. дисциплинарными требованиями Пратимокши — ключевого раздела Винаи), действие, обусловленное «отсутствием дисциплины», и действие, «не обусловленное ни тем, ни другим». Отсутствие дисциплины (асамвара) характеризует деятельность индивидов и сообществ, отрицающих буддийскую ценностно-нормативную систему на уровне социальной практики. Это в первую очередь деятельность криминальных сообществ, поддерживающих свое существование преступным ремеслом (Васубандху называет их «живущие воровством и убийством»). Субъекты деятельности, обусловленной

279

отсутствием дисциплины, терминологически именовались асамва-рика.

Третий же вид социальной коммуникации учитывает религиозно-идеологическое разнообразие ценностно-нормативных систем, могущих сосуществовать в обществе наряду с буддизмом. Социальная коммуникация, обусловленная этими системами, рассматривалась буддийскими теоретиками как маргинальная — не регламентированная буддийской дисциплиной, но и не направленная на ее отрицание. Согласно буддийской доктрине, иные религиозные мировоззрения рассматривались как разновидности «ложных взглядов», из чего и вытекало отрицание небуддийских ценностно-нормативных систем как неистинных, «еретических».

Приверженцы подобных систем считались незлостными еретиками и относились к категории «мадхьястпах» (букв. «стоящие посредине»). Таким образом, все без исключения носители иных религиозных традиций выступали для буддийских проповедников в качестве миссионерского поля — тех, кто неотложно нуждается в религиозном просвещении и интеграции в буддийский социум.

Но здесь возникает вопрос: почему в качестве миссионерского поля не квалифицировались преступные сообщества — разве «погрязшие в грехе» не более всех прочих нуждаются в религиозном просвещении и

последующем покаянии? Ответ на этот вопрос лежит в плоскости социокультурной реальности брахманистской (индуистской) Индии, где профессиональные занятия, в том числе безнравственные и преступные, имели легитимированный наследственно закрепленный кастовый характер (например, каста воров, каста наемных убийц). Преступные деяния подлежали наказанию, но соответствующая каста никогда не уничтожалась, выступая в качестве «регулируемой аномии» (термин из области социальной антропологии).

Социальная структура индуистского общества⁹, освященная брахманистской идеологией, опиравшейся на Веды как источник религиозного знания, предусматривала четыре крупные страты (варны): варна брахманов (жрецов), варна кшатриев (воинов), варна вайшьев (товарных производителей) и варна шудр (производителей услуг, не имевших прав собственности). Внутри каждой вар-

⁹ Здесь мы использовали материалы монографического исследования авторитетного французского этнолога — структуралиста Луи Дюмона, в течение многих лет изучавшего структуру индуистского общества и религии. См.: Дюмон 2001.

280

ны, принадлежность к которой являлась наследственной, присутствовала дифференциация по кланово-профессиональному признаку, причем профессиональные занятия ранжировались в зависимости от их ритуальной чистоты. Наследственные профессиональные кланы (джагпи) и получили впоследствии, в период колонизации Индии, наименование каст (этот термин имеет португальское происхождение и выступает аналогом санскритского термина докати).

Доступ к религиозному знанию, получаемому от брахманства, имели лишь мужчины, принадлежавшие к варнам брахманов, кшатриев и вайшьев. Религиозное образование (изучение Вед) являлось не только привилегией, но и обязанностью мужчин — членов указанных варн. Акт посвящения на изучение Вед интерпретировался в брахманистской идеологии как «второе рождение», и поэтому все прошедшие такую инициацию получали религиозный статус «дваждырожденных» (двиджа). Завершение религиозного образования выступало необходимым условием не только наследования родового профессионального занятия, но и получения права на заключение брака. В противном случае (если не позволяли умственные способности, слабое физическое здоровье или у родителей не было средств оплатить образование сына) юноша, достигший половой зрелости, оставался на статусе ребенка в мире женщин и не считался пригодным для исполнения мужских социально-профессиональных и брачно-семейных функций. Таким образом, факт рождения мальчика в индуистской семье был лишь необходимой предпосылкой его религиозного посвящения в индуизм и вхождения в варново-кастовый наследственный статус. А шудры и женщины не имели доступа к религиозному образованию.

Наследование родового профессионального занятия не сопровождалось религиозной инициацией. Шудры, не обладавшие правом даже присутствовать при чтении Вед, были обязаны служить дваждырожденным, исполняя работу, не требовавшую специальной профессиональной подготовки (черная работа). Служение дваждырожденным открывало перед ними перспективу «хорошего» нового рождения — человеком, членом какой-либо более высокой варны.

Но и наследственные криминальные занятия также осуществлялись членами варны шудр. Занимавшиеся криминальной деятельностью касты принадлежали к варне шудр в соответствии с социально-профессиональной структурой индуистского общества. Однако их внутрigrупповая солидарность обуславливалась не ре-

281

лигиозной мотивацией служения дваждырожденным, а круговой порукой.

Возникает вопрос: почему жесткая варново-кастовая структура индуистского общества допускала регулируемую аномию? Такие наследственные профессиональные занятия, как заказное убийство, воровство, притонсодержательство, сводничество, проституция, покупка девушек ради их последующего обучения проституции и продажи находили себе применение в социально-политической практике, которую вели государи в брахманистском обществе. В трактате, посвященном так называемой царской науке, — «Арт-хашастре» Каутильи — предписывается для решения государственных проблем использовать услуги наемных убийц, воров, гетер (га-ник), сводников, содержателей школ проституток. Таким образом, наследственные криминально-профессиональные кланы оказывали, подобно другим кастам, входящим в варну шудр, услуги дваждырожденным, хотя в религиозном отношении эти услуги не рассматривались в качестве служения.

Отвергая религиозно-идеологические основания социальной структуры, освященной индуизмом, буддийские мыслители отвергали тем самым варново-кастовую иерархию, опиравшуюся на авторитет Вед как источник истинного религиозного знания. Варново-кастовая иерархия лишалась своего ценностного смысла, а нормы, освященные Ведами, уже не рассматривались как образцы социального действия. С позиций буддийской доктрины следование индуистским варново-кастовым нормам в профессиональных занятиях трактовалось как дань ложной традиции.

При этом выделялись профессиональные занятия, принципиально несовместимые с принятием буддизма — «тройственного прибежища». К ним причислялись не только те, которые подпадают под категорию регулируемой аномии, но и некоторые занятия, высокопрестижные в индуистском обществе, — консультирование государей по вопросам правоприменения индуистских законов, судебская и военная

деятельность. Отправление правосудия осуществлялось в индуистском обществе на базе юридической системы, освященной Ведами. На этой же базе была разработана система налогообложения, включавшая налог в пользу брахманства. Все это истолковывалось буддийскими теоретиками как религиозно ложное обоснование, которое декретирует неблаговую деятельность, чреватую дурным кармическим следствием. Так, Васубандху квалифицирует индуистские юридические положения, вменяющие при-

282

менение смертной казни, пыток, заточения в тюрьму как ложные нормы, провоцирующие к греху отнятия чужой жизни, а индуистскую систему налогообложения — как циничное обоснование греха воровства. С позиций буддийской ценностно-нормативной системы между наивысшими и самыми низкими индуистскими социальными статусами нет принципиального различия, ибо деятельность, предписываемая ими, в равной степени безразлична. Индивиды, принадлежавшие к криминальному сообществу, не отличаются от царских советников, судей и военачальников, поскольку все они относятся к категории «асамварика» — «стоящие вне буддийской дисциплины». Отвергая Веда как ложное религиозное знание, буддийские теоретики не признавали и сакральную природу индуистской социальной иерархии. Они утверждали, что в индуистском обществе существует лишь набор профессиональных занятий, передаваемых по наследству, а ранжирование их социальной престижности и ритуальной чистоты имеет абсолютно ложные обоснования. Такая трактовка упраздняла индуистскую статусную вертикаль и требовала отказа от профессиональных занятий, несовместимых с принятием «трех драгоценностей» и с буддийскими обетами.

В буддийской модели общества статусную вертикаль образовывали три религиозных сословия — миряне, послушничество и монашество, а все функциональное многообразие деятельности, направленной на материальное поддержание жизни, истолковывалось лишь как профессиональные занятия, не могущие сами по себе служить основой социального престижа. Понятие социального престижа напрямую связывалось с неукоснительным соблюдением обетов Пратимокши, соответствующих религиозному сословию, и с продвижением в изучении Дхармы. Все профессиональные занятия, идущие вразрез с буддийской ценностно-нормативной системой, считались равно позорными.

Означало ли это, что буддизм отвергал производство и воспроизводство власти, законодательную деятельность и отправление правосудия, военное обеспечение государственного суверенитета и безопасности и самую идею государства как таковую? Разумеется, нет. Однако все эти политические и социальные институты должны были быть переподчинены требованиям Винаи. В буддийской модели общества наряду с обетами, жестко соответствующими выстраиванию иерархии социорелигиозных статусов, предусматривалось и определенное исключение — принятие ограничений, поз-

283

волявших вести профессиональную деятельность, необходимую в государственном устройстве.

Так, миряне, занятые в военном деле, не могли совмещать свое профессиональное занятие с принятием всей полноты мирских обетов. Поэтому они возлагали на себя лишь религиозные ограничения в связи с первым из обетов — воздержание от убийства, обязываясь не совершать грех отнятия чужой жизни вне ситуации войны. Судопроизводство, властные функции в идеале должны были отправляться таким образом, чтобы исключить правоприменение смертной казни и пыток. Миряне, занятые в этих сферах профессиональной деятельности, должны были опираться на советы своих личных буддийских наставников, а не на обычное право или небуддийские законоположения. В небуддийском обществе правители, судьи, военачальники, пожелавшие принять «тройственное прибежище», т.е. стать буддистами, могли сделать это только при условии сложения с себя своих должностей.

Большую дискуссию среди теоретиков и знатоков Винаи вызывали профессиональные занятия, связанные с охотой, забоем скота, торговлей мясом, выделкой шкур животных и т. п. Ревнителю Винаи придерживались той точки зрения, что носители этих профессиональных занятий должны рассматриваться как асамварика.

Но такой подход делал проблематичным распространение буддизма в среде скотоводческих этносов.

Разрешение этой проблемы базировалось на каноническом положении, которое предписывало идти на необходимые послабления в соблюдении требований Винаи ради утверждения Дхармы и религиозного просвещения народов, чей хозяйственный уклад был связан с охотой и скотоводством. Миряне — охотники, забойщики скота, мясники и т. п. принимали религиозные ограничения, обязываясь исполнять свои профессиональные занятия лишь в том объеме, который был необходим для поддержания существования, т.е. не охотиться ради удовольствия, не убивать животных ради собственной прихоти или для роскошных пиршеств, а также для наживы. Предполагалось, что, укрепляясь в буддийской вере, миряне, занятые в этих неблагих профессиях, пожелают сделаться более добродетельными и принять всю полноту обетов.

В контексте сказанного становится понятным, что религиозная квалификация «добродетельный мирянин» распространялась в буддийской модели общества лишь на тех, чьи профессиональные занятия согласовывались с пятью мирскими обетами — воздержание от отнятия чужой жизни, от присвоения того, что не было

284

дано добровольно, от лжи, от прелюбодеяния, от принятия опьяняющих веществ (алкоголесодержащих напитков, наркотиков и т.п.).

Важно подчеркнуть, что применительно к профессиям обеты трактовались достаточно широко —

воздержание от отнятия чужой жизни требовало отказа от производства орудий убийства и торговли ими; воздержание от воровства исключало ростовщичество и осуществление ломбардных операций, конфискацию; запрет на прелюбодеяние категорически дискриминировал занятия сводничеством, сутенерством, притоносодержательством, проституцией; воздержание от употребления опьяняющих веществ предполагало запрет на участие в производстве алкогольных напитков, наркотиков и торговле ими. Ложь в системе буддийских обетов имела особую интерпретацию — она толковалась прежде всего как намеренное искажение буддийского религиозного знания, как попытка навязать последователям Дхармы извращенные представления (об ином Учителе истины, нежели Бхагаван Будда и т.п.).

Таким образом, религиозное сословие мирян объединяло в себе тех, кто полностью принял и соблюдал пять обетов, ведя религиозно одобряемую профессиональную деятельность, и тех, кто принял лишь религиозные ограничения, не будучи способным по причине участия в объективно необходимой хозяйственной деятельности возложить на себя всю полноту мирских обетов. Однако религиозные ограничения никоим образом не являлись каналом регулируемой аномии, поскольку профессиональные занятия криминального характера были категорически исключены.

Смысловым ядром буддийской модели общества, как отмечалось выше, выступает ценностно-нормативная система, представленная в дисциплинарном кодексе Винаи — Пратимокше¹⁰. Обращение в буддизм — принятие «тройственного прибежища» — означало не только признание новообращенными Будды, Дхармы и Сангхи в качестве высших религиозных ценностей, но и одновременное отвержение любых небуддийских ценностей. Социальное действие, обусловленное дисциплиной Пратимокши, предполагало осознанную готовность адептов регламентировать свою повседневную жизнедеятельность нормами, проистекавшими из догматических положений доктрины, но направленными на регулирование социальной жизни.

100 социальных функций дисциплинарного кодекса Винаи в Индии и странах распространения буддизма см.: Островская-мл. 2002, с. 161-196.

285

В религиозно-доктринальном отношении эти нормы («дисциплина») определяются как «препятствия», «заслоны», прекращающие распространение безнравственности, и формируются в виде обетов, исключающих убийство, воровство, ложь, сексуальные прегрешения и употребление опьяняющих веществ. Принимая обеты Пратимокши, буддийский адепт тем самым возлагал на себя обязательство соотносить все свои действия с дисциплинарной нормой и не выходить за ее пределы. Акт принятия обетов имел сугубо социальный характер: они принимались не самочинно, а только в присутствии членов сангхи и от наставника — как духовный дар.

Провозглашение словесной обетной формулы рассматривалось как совершение осознанного благого словесного действия (имеющего благое кармическое следствие). Но этот акт являлся одновременно и действом социальным, поскольку адепт, принимая обеты, признавал за другими членами буддийского социума право оценивать его последующую деятельность с нормативных позиций, т. е. право на социальный контроль. Сознательный отказ от убийства, воровства, лжи, сексуальных прегрешений и употребления опьяняющих веществ определял социальную деятельность членов буддийского общества негативно — в аспекте осознанного индивидуального самоограничения. Сущность обетов раскрывалась в совокупности предписаний, конкретизировавших норму применительно к повседневной жизни¹¹.

Собственно нормативный аспект буддийской модели общества представлен в списке статусов, вступление в которые обуславливалось принятием соответствующих обетов. Этот список включал восемь позиций: мирянин (упасака), мирянка (упасика), послушник (шраманера), послушница (шраманерика), монах (бхикшу), монахиня (бхикшуни), «претендующая на статус монахини», или соискательница монашества (шикшамана) и «соблюдающий очистительный пост» (упаваса). Семь статусов из этого списка образуют социорелигиозную вертикаль, поскольку каждый из них фиксирует очередной этап совершенствования адепта в дисциплине соблюдения буддийских нормативных предписаний и степень участия в хозяйственно-экономической и прочей деятельности, непосредственно не связанной с религиозными практиками.

Миряне полностью были включены во все виды подобной дея-

1* Подробно о структуре религиозных обетов для различных религиозных статусов см.: Нравственность в свете абхидхармистского учения // Классическая буддийская философия 1999, с. 429-530.

286

тельности. Послушники и послушницы могли осуществлять только ту деятельность, на которую получали благословение от своих религиозных наставников — монашествующих. Монахи и монахини в хозяйственной деятельности не участвовали, ограничиваясь сбором подаяния и для монастырей, и для собственного пропитания. Однако в пределах монастырей они исполняли административные функции, а в общественной жизни им принадлежала роль хранителей буддийской традиции. Только полноправные монахи могли вести проповедь Дхармы, обращаться в буддизм — проводить инициацию принятия «тройственного прибежища», рекрутировать послушников и новых монахов, осуществлять передачу религиозного знания, т. е. выполнять образовательные функции в обществе.

Собственность монашествующих ограничивалась облачением (на жаркий и холодный сезоны), чашей для сбора подаяния и специальным фильтром для процеживания питьевой воды. Ни на обладание недвижимостью и денежными средствами, ни на принятие в дар золота, серебра, драгоценностей они не имели права, оно было отчуждено в пользу монастырей.

Вообще говоря, буддийская каноническая и постканоническая традиция в Индии трактовала монашество как «уход из дома», т. е. разрыв с социально-экономической деятельностью, обозначаемой термином «грихастха» — «пребывание в доме» (т.е. ведение хозяйства). Однако вступление в послушнический и монашеский статусы членов правящей верхушки — административного аппарата царской власти и государей — практиковалось, о чем свидетельствуют жизнеописания государей Ашоки и Бимбисары. Подобная практика интерпретировалась как возможная лишь в государстве, основанном на буддийских религиозно-идеологических принципах. Если же буддизм не выступал государственной идеологией и концептуальная власть в стране имела иной характер, принятие буддийских обетов — даже мирских — требовало от государя и прочих чиновников, пожелавших сделаться последователями Дхармы, сложить с себя властные, административные и прочие должностные полномочия ввиду их несовместимости с буддийской ценностно-нормативной системой. Если же государь, вознамерившийся принять буддизм, желал остаться на своем посту, он должен был направить все свои усилия на внедрение этой религии в качестве господствующей государственной идеологии.

Вертикаль социорелигиозных статусов в буддийской модели общества учитывала три мужских статуса (мирянин, послушник и

287

монах) и четыре женских (мирянка, послушница, «претендующая на статус монахини», монахиня)¹².

Дополнительный женский статус, разделявший послушничество и полное монашество, — шик-шамана — толковался как необходимая стадия проверки серьезности и крепости намерения женщины отречься от мира, отказаться от перспективы материнства ради аскетической религиозной жизни.

Сущность религиозной дисциплины для женских и мужских статусов на каждом из иерархических уровней совпадала, поэтому и можно говорить о трех религиозных «сословиях»: миряне/мирянки; послушники/послушницы вкуче с «претендующими на статус монахини»; монахи/монахини. В правовом и имущественном отношениях религиозные «сословия» различались следующим образом: миряне выступали в роли индивидуальных правовых субъектов и субъектов собственности, а монашество отчуждало свои права в пользу монастырей, т.е. правовым субъектом и субъектом собственности выступали монашеские общины, монастыри. Послушничество занимало промежуточную позицию, ибо принятие послушнических обетов было связано с нормативными ограничениями на участие в хозяйственно-экономической деятельности, но еще не предполагало полного отречения от мира и обязательного вступления в монашескую общину на правах полноправного ее члена.

Иерархия религиозных «сословий», социорелигиозная статусная вертикаль определялась только нормативным аспектом Винаи, а в отношении ее ценностного аспекта все три религиозных «сословия» обладали равными возможностями. Буддисты — и мужчины, и женщины — имели равный доступ к получению религиозного образования, к изучению письменного источника буддийского религиозного знания, причем буддийская доктрина признавала равные возможности полов в достижении высшей религиозной цели. Ни этническое и социальное происхождение, ни имущественный статус не играли в этом вопросе никакой роли. В ценностном отношении буддизм резко контрастировал с индуизмом, который дискриминировал женщин всех варн и всю низшую Варну — шудр. Ни женщины, ни шудры не имели права на религиозное образование, им возбранялось даже присутствовать при чтении ведических текстов.

Женщины и шуд-

12 Предлагаемая нами интерпретация буддийской статусно-ролевой иерархии базируется на тексте «Учение о карме» Васубандху, см.: Васубандху 2000, с. 74-108.

288

ры не могли достичь высшей религиозной цели, так как по факту рождения для них исключалось посвящение в статус дважды-рожденных. Соблюдение норм праведного поведения женщинами и шудрами преследовало лишь одну религиозную задачу — обретение более благоприятного нового рождения (мужчиной в одной из варн, принадлежность к которой давала право на посвящение в дважды-рожденные). В буддизме такая дискриминация не могла иметь места. Система буддийских религиозных сословий принципиально не обладала наследственным характером. Остаться на всю жизнь мирянином или принять послушнические, а затем монашеские обеты являлось делом свободного личного выбора.

Принадлежность к буддизму не передавалась по наследству¹³. Акт посвящения в Дхарму — принятие «тройственного прибежища» — рассматривался как следствие свободного волеизъявления. Ему предшествовало знакомство с буддийской проповедью, демонстрация понимания ее смысла и перспектив религиозной жизни. Прежде, чем этот акт совершался, должно было вступить в религиозный статус «соблюдающего очистительный пост». Данный статус интерпретировался как духовный дар, получаемый от проповедника. «Соблюдающий очистительный пост» — это статус, не имеющий социального измерения, поскольку новообращаемый порывает со своим прежним, небуддийским социорелигиозным статусом, но еще не вступил в буддийскую социорелигиозную статусную иерархию. Это переходной («лиминальный» — в терминах социальной антропологии), «пороговый» статус.

Очистительный пост соблюдался в течение одних суток, по завершении чего непосредственно следовал акт принятия «тройственного прибежища». В период поста новообращаемый пребывал в белых одеждах, сняв с себя все украшения, имеющие знаковый характер. Этим подчеркивался разрыв с прежним небуддийским статусом. Соблюдающий пост воздерживался от принятия пищи и речевого общения. Пост подразумевал

уединение. Вступление в этот лиминальный статус проводилось в соответствии с определенной процедурой — принимающий духовный дар поста сидел на корточках (в «позе голубя»), опустив глаза, молча, не пытаясь вступать в разговор с наставником, благословляющим на пост.

Вообще говоря, очистительный пост сопровождал собой не толь-

О сущности принятия «тройственного прибежища» — инициации в буддизм см.: Васубандху 2000, с. 86-99.

Здесь мы даем в сжатом виде социологическую реконструкцию содержания инициации.

289

ко акт принятия «тройственного прибежища». Миряне, послушники, монахи, совершающие паломничество по буддийским монастырям, были обязаны соблюдать суточный очистительный пост по прибытии в новый монастырь, чтобы тем самым исключить осквернение его сакральной территории. Пост предвлял также и проведение некоторых буддийских ритуалов и практик и в обязательном порядке предшествовал вступлению в каждый очередной буддийский социорелигиозный статус. На этом основании соблюдение очистительного поста можно отнести к «обрядам перехода» — к ритуальным действиям, сопровождающим в традиционных обществах изменения статусного характера.

Инициация в буддизм на религиозно-доктринальном уровне трактовалась как совершение осознанного действия¹⁴, выражавшегося в речевом изъявлении желания принять прибежище от страдания «в Будде, Дхарме и Сангхе». Такое действие уже само по себе являлось залогом благого кармического следствия. Первая составляющая инициационной формулы — «прибежище в Будде» — означает принятие Будды Шакьямуни в качестве единственного Учителя истины, которому нет альтернатив. Возглашая эту часть инициационной формулы, новообращаемый заявлял о своем намерении достичь Просветления, уподобиться Будде как Архату, т. е. уничтожить аффекты, вступить в Нирвану, хотя бы для этого и потребовалось бы не одно рождение.

Вторая составляющая — «прибежище в Дхарме» — означает признание новообращаемым Учения Будды единственно истинным и отвержение иных религиозных учений как ложных.

И наконец, третья составляющая — «прибежище в Сангхе», принимаемое посвящаемым в буддизм, — есть признание безотносительной ценности, аксиоматического образца поведения тех, кто уже достиг Просветления. Обращаясь к «прибежищу в Сангхе», иницируемый взыскует прибежища в символической общности Просветленных, а не в конкретном сообществе монахов и мирян. Это объясняется тем, что, согласно религиозно-догматической трактовке психической природы социального действия, все его виды «нечисты», т. е. не свободны от аффективной мотивации¹⁵.

Принятие «тройственного прибежища» еще не означало автоматического вступления в статус мирянина.

Новообращенный сразу

¹⁴См.: Васубандху 2000, с. 98.

¹⁵О сущности трех ценностей буддийского учения, или трех компонентах буддийской «формулы контингенции» см.: Васубандху 2000, с. 95-97.

290

же за актом инициации возлагал на себя пять мирских обетов, что означало вступление в социорелигиозный статус полноправного мирянина. Если же профессиональные занятия не позволяли сделать этого, а разрыв с ними был невозможен по экономическим причинам, то новообращенный принимал религиозные ограничения¹⁶. Это означало факт вступления в религиозное сословие мирян, но исключало выполнение ряда функций, которые в буддийском социуме доверялись только «добродетельным мирянам».

Важно отметить, что буддийские обеты имели кумулятивный характер. Самое большое количество обетов соблюдало монашество, поскольку монашеский статус предполагал сохранение двух предшествующих — послушнического и мирского. Согласно Винае, любой из буддийских социорелигиозных статусов принимался сроком на всю жизнь. Вместе с тем была возможна и утрата статусов. На религиозно-догматическом уровне постулировалось, что статусы, предусмотренные Пратимокшей, не имеют продления в новых рождениях. Тот, кто в этой жизни взшел на вершину социорелигиозной иерархии, приняв монашество, в последующем рождении вернется к ее подножию, заново возлагая на себя мирские обеты¹⁷. В социальном отношении любой из статусов мог быть утрачен не только по причине смерти или крайнего нарушения обетов, но и по желанию адепта. Если объективные причины (как правило, семейного характера) вынуждали отказаться от монашества и сангха считала эти причины уважительными, адепт слагал с себя монашеские обеты, сохраняя послушнические и мирские. Аналогичным образом можно было выйти и из послушнического статуса. Однако отказ от социорелигиозного статуса мирянина означал разрыв с буддизмом и выход из сангхи.

Мирянин соблюдал пять обетов, послушник — пятнадцать, из которых пять были мирские, а десять послушнические. Обеты конкретизировались в соответствующем наборе предписаний, позволявших адепту всесторонне контролировать собственное поведение относительно буддийских норм. Общее число обетов и предписаний для монаха составляло двести пятьдесят позиций. Что же касается монахинь, то им предписывалось соблюдать нравственное поведение, контролируемое пятьюстами позициями. Такое различие

¹⁶В тексте «Учение о карме» Васубандху подробно разбирает условия и цели принятия религиозных ограничений, см.: Васубандху 2000, с. 103-104. ¹⁷См.: Васубандху 2000, с. 76.

291

объяснялось большей подверженностью женской психосексуальной природы аффектам. Ревнителю Винаи и знатоки канонических сутр не стремились к увеличению количества монашествующих женщин, поскольку в женщине видели в первую очередь будущую мать, воспитательницу нового поколения добродетельных буддистов. Женщина ценилась и пользовалась уважением прежде всего как «подательница блага человеческого рождения». Об этом свидетельствует зачисление в список «смертных грехов» (безнравственных поступков, влекущих ближайшее рождение в адских сферах) убийство матери, причем этот грех по степени своей злостности непосредственно следует за грехом убийства архата (просветленного монаха). И тем не менее, женское монашество получило распространение во всех буддийских странах. Наряду с двумя такими компонентами буддийской модели общества, как социальное действие и иерархия социорелигиозных статусов, существовал третий ее компонент, обуславливающий социальную динамику. Васубандху характеризует его как определенный тип взаимодействия между носителями различных социорелигиозных статусов. Тип социального взаимодействия в буддийской модели общества раскрывается через понятия «дар/даяние» и «религиозная заслуга»¹⁸.

Религиозная жизнь буддиста, протекая в обществе, определяет ведущую ценностную ориентацию его социальной деятельности — обретение религиозной заслуги. Васубандху, опираясь на канонические тексты, выделяет два вида таковой: религиозная заслуга, возникающая в результате акта добровольного отречения от мирской жизни (монашество), и религиозная заслуга, обусловленная пользой, которую приносит акт добровольного дара/даяния. Он указывает, что второй вид религиозной заслуги возникает только благодаря использованию другими того, что было преподнесено в дар. Религиозную заслугу обретает донатор (податель дара), и она приближает донатора к достижению высшей религиозной цели, улучшая кармическую перспективу нового рождения.

Концепция религиозной заслуги как результата акта добровольного даяния представляет собой буддийское переосмысление типа социального взаимодействия «дар—обмен», характерного для бес-
18 Сущность религиозной формы социального взаимодействия, раскрываемая через концепцию «религиозной заслуги», рассматривается Васубандху во второй части раздела «Учения о карме», см.: Васубандху 2000, с. 195-200.

292

письменных обществ (и, в частности, для индийского общества эпохи возникновения буддийского канона). Тип взаимодействия «дар-обмен» — это способ установления отношений между этносоциальными группами, поддержание и упрочение этих отношений. В бесписьменных культурах практически отсутствует четкое разделение сфер жизнедеятельности общества на юридическую, экономическую, религиозную, политическую. Они теснейшим образом переплетены, существуют в слитном виде, а социальное взаимодействие строится по типу «дар-обмен». В буддийской модели общества также не возникает разграничения этих сфер, поскольку речь идет именно о религиозной модели общества, а не о модели гражданского общества. Специфика состоит именно в том, что тип социального взаимодействия «дар-обмен» получает новую содержательную интерпретацию, соответствующую буддийской догматике. Даяние определяется с позиций буддийской религиозно-антропологической концепции действия — это сознательное благое намерение, реализующееся в акте передачи добровольного дара. Когда, получатель дара начинает осознанно действовать, используя дарованное, только тогда и происходит обретение религиозной заслуги донатором, т. е. осуществляется обмен через деятельность.

Социальное измерение актуализируется именно благодаря участию двух сторон — донатора и адресата дара. Социальное взаимодействие внутри буддийских религиозных сословий и между ними в нормативном отношении должно было осуществляться именно по такой схеме.

Васубандху выделяет восемь видов даров:

- дар «тому, кто находится рядом», т. е. проявление щедрости, лишённое глубокого религиозного смысла и не требующее особых усилий со стороны донатора;
- дар, мотивированный стремлением к утилизации обветшалого имущества и пищевых запасов, близких к состоянию негодности (Васубандху называет такой вид дара «даром из опасения», имея в виду опасения дарителя, что вещь или пищу придется выбросить как негодную);
- дар-отдарок, выступающий одним из характерных способов поддержания социальных контактов в бесписьменных обществах;
- дар, подразумевающий обязательность отдарка (такой дар подносился ради установления социальных контактов в бесписьменных обществах);
- дар, преподносимый «ради обретения небес» (вид дара, харак-

293

терный для архаических ведийских религиозных представлений);

— дар, преподносимый для обретения славы донатора (вид дара, характерный для кодекса воинской варны в индуистском социуме — так называемый царский дар);

— дар, преподносимый по традиции (подношение небуддийским святыням и жрецам по установленному обычаю);

— дар «для украшения сознания» (дар, подносимый с глубоким буддийским смыслом).

Итак, семь из восьми видов дара характеризуют в классификации Васубандху тип социального взаимодействия, неспецифичный для буддийского социума. Такой тип взаимодействия имеет не-

лигиозные цели, поскольку не связан с благим намерением обрести религиозную заслугу.

Дар/даяние как благой, с религиозно-доктринальной точки зрения, тип социального взаимодействия всегда мотивирован благой установкой сознания дарителя. Польза, которую получает податель дара в результате такого взаимодействия, нематериальна, она не питает аффекты дарителя.

Васубандху подразделяет этот благой тип социального взаимодействия на четыре вида: дар с пользой для себя, дар с пользой для других, дар с пользой для себя и для других, а также «чистый дар», в котором «нет пользы ни для того, кто совершает даяние, ни для получающих». Первый вид благого дара — это даяние буддийскому храму или святилищу (ступе). Оно совершается и монахами, «обучающимися Дхарме» (т. е. монахами, занятыми аскетическими практиками), и мирянами, проникнутыми религиозным благоговением. В аспекте обретения религиозной заслуги этот вид дара и рассматривается как акт даяния, приносящий пользу самому донатору. Второй вид благого дара — это даяние продвинутого буддийского адепта, очистившего свое сознание от аффектов (монаха, «которому уже нечему обучаться»), адресованное другим живым существам. Даритель в данном случае — «просветленная», «благородная» личность, пребывающая в прижизненной Нирване, свободная от новых рождений в сансаре, а следовательно, не нуждающаяся в религиозной пользе дара. В этом случае польза от дара принадлежит адресату даяния. Третий вид благого дара — это даяние, осуществляемое мирянами и монахами, желающими принести пользу другим и одновременно — обрести религиозную заслугу. Пользу от даяния в этом случае получает как адресат дара, так и его податель. Четвертый вид благого дара — это дар буддийскому

294

храму или святилищу, который преподносит «благородный, освободившийся от желаний» (монах, «которому уже нечему обучаться»). Этот дар есть символ уважения, акт чистой благодарности, ибо донатор, пребывающий в прижизненной Нирване, не нуждается в обретении религиозной заслуги.

Итак, что же подразумевается под «даром/даянием»? Васубандху трактует даяние как «достойное действие», к совершению которого должно быть устремлено сознание добродетельного буддиста. Даяние следует осуществлять по определенным правилам: с искренним уважением, самолично, без каких-либо посредников, соблюдая выбор должного времени и не нанося своими действиями вреда другим. Если дар преподносится сообразно этим критериям, то донатор обретает четыре свойства, выделяющие его среди других членов буддийского социума: он вызывает глубокое уважение других людей; у него открывается способность испытывать высшие наслаждения; он может отдаваться этим наслаждениям всегда, когда пожелает; предметы его наслаждения не могут быть похищены или разрушены. Кроме того, если поднесенный дар обладает превосходными качествами цвета и формы, запаха, вкуса и осязаемых свойств, он необыкновенным способом преображает, согласно Васубандху, самого дарителя. Совершенство цвета и формы дара меняет облик донатора, сообщая его наружности благообразию, красоту; благоухание преподнесенного в дар предмета рождает ореол славы, окружающий донатора; если же дар являл собой совершенную по своему качеству и вкусу пищу, то донатор становится приятным в общении с другими; совершенство осязаемых качеств дара преображает телесность подателя такого дара — его тело приобретает гладкость, изящество и сохраняет прекрасную форму во все времена года.

Подробное описание свойств, получаемых донатором в результате подношения материального подарка, фиксирует реципрокальный характер этого действия — даяние предполагает акт символического обмена (пусть и отставленного во времени). Польза, обретаемая членом буддийского социума через акт религиозно мотивированного и в этом смысле бескорыстного дарения, имеет, согласно такой трактовке, не только благое следствие в новом рождении, но и конкретное чувственно-материальное воплощение в этой жизни.

Почтительное служение буддиста своим благодетелям, т. е. матери и отцу — подателям человеческой формы рождения, религиозному наставнику — подателю блага Учения, трактуется как достой-

295

ное социальное действие-даяние, в результате которого возрастают добродетели донатора. Подношение, адресованное добродетельному мирянину или монаху, также увеличивает добродетели того, кто осуществляет подобный дар.

Степень возрастания добродетелей донатора определяется и в соответствии с оценкой невзгод и страданий адресата дара, если даяние имеет филантропический характер — подношение «рожденным в дурной форме существования» (т. е. животным — бродячим и диким), больным, терпящим бедствие. Так, благое следствие пищевого дара, адресованного голодающим диким животным или бродячим собакам и кошкам, в тысячу раз превысит величину подношения, говорит Васубандху, ссылаясь на тексты канонических сутр.

Добродетельные качества дарителя значительно возрастают, если даяние осуществляется в холодное время года или предназначается больному, зараженному опасной инфекцией (холера, проказа), а также тому, кто ухаживает за больными в период эпидемии, рискуя собственной жизнью.

Итак, материальный дар, преподносимый мирянином отцу, матери, проповеднику Дхармы, другим буддистам, известным своими добродетелями, людям, исполняющим «дело бодхисаттвы» (рискующим своей жизнью и здоровьем ради больных и страждущих), больным, а также животным, возвращается подателю дара в форме религиозной заслуги (нематериальной пользы). И в этом смысле можно говорить об отношениях обоюдной религиозной зависимости «мирянин — монах (проповедник Дхармы)», «мирянин — мирянин», «мирянин — живые существа, рожденные в иных формах».

Преподнося дар родителям, мирянин оказывается вправе надеяться на религиозную заслугу, но такая

постановка вопроса возможна лишь в силу социорелигиозных отношений, детерминированных системой буддийских норм и ценностей. В этом случае родители выступают благодетелями для донатора еще и потому, что они выражают готовность принять этот дар, предоставляя ему тем самым шанс обретения религиозной заслуги.

Подношение проповеднику Дхармы, «духовному другу», также подчинено закону символического обмена — оно «возвращается» мирянину в форме религиозной заслуги. В свою очередь, «духовный друг» дарует мирянину проповедь Дхармы, и мирянин, внимая наставнику, дает ему возможность осуществить «достойное действие», обрести заслугу проповеди. Интерпретация проповеди Дхармы как дара указывает на специфически буддийский харак-296

тер символического обмена (реципрока) между монахами и мирянами¹⁹.

Реципрокальный характер взаимодействия «мирянин--монах» заключается в том, что нематериальный дар, приносящий религиозную заслугу и дарителю, и адресату дара, предполагает как минимум наличие двух деятелей. Для преподносящего проповедь в качестве бескорыстного дара необходима аудитория — адресат нематериального даяния. Именно через ведение проповеди Дхармы -без жадности, почестей и славы, без искажения смысла Учения — «духовный друг» (наставник) обретает религиозную заслугу. В свою очередь аудитория, которой преподается проповедь, получает благо, именуемое «благом освобождения». Это — возникающее во время слушания проповеди состояние полной отрешенности от мирского смыслового контекста, ситуативное переживание свободы от аффективной загрязненности сознания. Именно «благо освобождения» и способствует формированию у слушающего проповедь установки на достижение высшей цели религиозной жизни — на перспективу вступления в Нирвану.

В изложенной концепции дара/даяния (как материального, так и нематериального) фиксируется обязательность и взаимообусловленность двух социорелигиозных статусов — монашеского и мирского. Реципрокальный характер взаимодействия мирян и монашества формирует их религиозно-ценностную и социальную солидарность. Дар «трояственного прибежища» новообращенный буддист получал именно от представителя монашества. Сам акт инициации трактовался как дарение, в результате которого новообращенный обретал социорелигиозный статус мирянина, а посвящающий его монах — религиозную заслугу.

Аналогично разворачивался символический обмен и в процедуре посвящения послушника в монахи²⁰. Согласно актам Винаи, для проведения этой процедуры требовалось присутствие девяти монахов, если посвящение давалось в центральных областях, где познания буддизма крепки и монашеская община многочисленна. В приграничных областях с малочисленной монашеской общиной счи-

19 Трактовку религиозной сущности социального взаимодействия по типу «донатор — принимающий дар» см.: Васубандху 2000, с. 200–207. Подробная социологическая интерпретация функций буддийского реципрока представлена, нами в кн.: Островская-мл. 2002, с.

20 О процедурах посвящения, или буддийских организационных правилах принятия—исключения см.: Васубандху 2000, с. 86–90.

297

талось достаточным присутствие пяти монахов, но один из них должен был иметь квалификацию «знатока Винаи». Вне собрания монахов и без соответствующего нормативного религиозного ритуала посвящение не могло состояться, ибо нарушались соответствующие установления Винаи.

Разработанные в социальной практике бесписьменного общества отношения символического обмена регулируются в буддийской модели общества письменным сводом правил, в качестве которого выступает Виная. Согласно буддийской трактовке социального действия, оно имеет благой результат только в том случае, если сознательно нацелено на обретение религиозной заслуги. Концепция религиозной заслуги наполняла социальные контакты новым идеологическим смыслом, благодаря чему взаимодействие носителей различных социорелигиозных статусов оказывается продиктованным сугубо религиозным целеполаганием. Благое социальное действие, нормативное взаимодействие ориентирует членов буддийского социума на духовные ценности, несвойственные бесписьменному обществу. Накопление религиозной заслуги все более приближает адепта к достижению конечной религиозной цели, предначертанной в Слове Будды — письменном источнике религиозного знания.

Буддийская модель общества, зафиксированная в «Энциклопедии Абхидхармы», представляет собой соединение трех компонентов — социальное действие, концепция которого восходит к религиозной антропологии (учению о карме), иерархия социорелигиозных статусов и тип социального взаимодействия. Социально одобряемой и высоко престижной является только та деятельность, которая подчинена буддийской ценностно-нормативной системе. Все виды профессиональной деятельности также рассматриваются по степени их соответствия нормативному социальному действию. Несовместимыми с нормативным действием оказываются все виды профессий, связанные с необходимостью нарушения пяти мирских обетов.

Социальное взаимодействие на любом уровне социальной структуры буддийского общества трактуется по схеме отношений «дар-обмен», регулируемых нормами буддийского добродетельного поведения, ориентированного на обретение религиозной заслуги. В этом контексте обосновывается обоюдная зависимость буддийских религиозных сословий, их взаимное служение друг другу.

Экономическая, материальная и финансовая поддержка, оказываемая со стороны мирян монашеству, истолковывается как форма дара, влекущего за собой в качестве «отдарка» религиозную заслугу. 298

Материальные дары мирян не оказываются безвозмездными — реципрокальный характер отношений, обязательность взаимодействия обусловлены, с одной стороны, тем, что монашество существует исключительно за счет хозяйственной деятельности мирян, а с другой — тем, что помимо монашества невозможна даже инициация в буддизм.

Социорелигиозный монашеский статус трактуется в буддийской модели общества как максимально престижный в социальном отношении, поскольку именно деятельность монашества обеспечивает воспроизводство буддийской традиции в поколениях, т. е. существование буддийского социума. В компетенцию монашества входило проповедь Дхармы, религиозное обучение, проведение ритуалов и храмовых служб. Ценность плодов деятельности монашества имеет духовное, а не материальное измерение. Миряне определяются как податели материальных даров, адресованных монашеству. А монашество выступает подателем дара Дхармы для мирян.

Таким образом, материальная сторона символического обмена как типа буддийского социального взаимодействия религиозных сословий выражается в обмене продуктов хозяйственной деятельности на религиозные услуги. Однако мотивировка этого обмена имеет сугубо духовный характер, а сам тип такого социального взаимодействия возможен только при условии подчинения всей жизнедеятельности общества буддийской ценностно-нормативной системе, представленной в дисциплинарных канонических текстах. Завершив изложение проделанной нами реконструкции буддийской модели общества, попытаемся операционализировать ее в понятийно-терминологическом аппарате современной теоретической социологии религии.

Итак, рассмотренная выше религиозная концепция общества представляет собой тотальную религиозно-философскую рефлексию о всей совокупности структурно-функциональных компонентов буддийской системы. В ней обнаруживается осмысление буддийской картины мира, бинарного религиозного кода, формулы двойной контингенции, системы социорелигиозных институтов, а также трех иерархических уровней самой религиозной подсистемы — интерактивного, коммуникативного и организационного. В предложенной Васубандху модели общества воспроизводятся и интерпретируются все те компоненты буддийской картины мира, которые составляют ядро доктринально зафиксированных пред-

ставлений о космосе и его структуре, о форме рождений и главное — о способе бинарного кодирования социальных смыслов. Бинарное кодирование «трансцендентное/имманентное» находит свое содержательное выражение в оппозиции «нирвана — сансара». И соответственно, социальная реальность, природа человека (человеческой формы существования сознания) осмысляются сугубо в рамках переработки информации в системе смыслов, конструируемых посредством их трансформации в контексте оппозиции «нирвана — сансара».

Буддийская формула двойной контингенции — отношения системы к среде и наоборот — фиксируется «формулой тройственного прибежища». Высшие буддийские ценности — основатель учения (Будда), религиозная доктрина (Дхарма) и образцовый союз «высших личностей» (Сангха Просветленных) воплощают трансцендентную реальность («истину высшего смысла») в имманентности социальной реальности. Зафиксированная в трактате Васубандху интерпретация трех компонентов буддийской формулы контингенции — это религиозная форма рефлексии о жизненном целе-полагании и образце праведной ценностно-рациональной деятельности, о совокупности нормативных представлений о мире, человеке, действии и обществе, а также — о структуре нормативного взаимодействия и основаниях социальной иерархии.

Развернутое осмысление способов инициации в буддизм — принятия религиозных обетов — это не что иное, как интерпретация коммуникативного и организационного уровней буддийской системы. Утверждение, что обретение социорелигиозного статуса мирянина есть «добровольное, осознанное волеизъявление», демонстрирует специфику буддийской коммуникации. И здесь мы соприкасаемся с атрибутивными свойствами систем мировых религий — они ориентированы на предельно широкую среду и безразличны к расовым, этническим или национальным, половозрастным ее характеристикам. В контексте конструирования буддийской модели общества указание на осознанность и добровольность как на условие принятия буддизма свидетельствует об универсальности буддийской коммуникативной системы. Вместе с тем это есть и системная процедура спецификации среды — буддийское учение адресовано любому, но с условием веры в Четыре Благородные истины. Таким образом, буддийская система обнаруживает свой собственный генерализированный коммуникативный код — «вера».

Коммуникативный уровень интерпретируется Васубандху че-

рез различие трех видов деятельности — «обладающая дисциплиной», «обусловленная отсутствием дисциплины» и «необусловленная ни тем, ни другим». Эти три понятия отражают процедуры различения, производимые буддийской системой в целях селекции смыслов, предстающих в трех видах — смыслы самой буддийской системы, смыслы других религиозных систем и нейтральные.

Организационный уровень системы — это интерпретация доктринально зафиксированных в корпусе Винаи

правил принятия статусов, включения в религиозное сообщество монахов и мирян, а также правил лишения статусов. Васубандху разработал логико-дискурсивное осмысление как процедур, касающихся организации религиозной жизни мирянина (инициация, очистительные посты, даяние, слушание проповеди и т.д.), так и структурной организации монастырской жизни.

Интерактивный уровень системы интерпретируется как функционирующий на основе принятия статусно-ролевого ценностно-нормативного комплекса. Стабилизация и объективация социального взаимодействия осуществляются, согласно буддийской модели общества, посредством редукции всего многообразия статусно-ролевых отношений к трем — монах, послушник, мирянин. Иными словами, в представленной Васубандху модели общества обоснованием системы интеракции выступает буддийская ценностно-нормативная система, а не система кровно-родственных или имущественных или каких-либо иных отношений. В тексте «Учения о карме» обнаруживается конструирование буддийского ценностно-нормативного комплекса в жестком соотношении с горизонтальной системой интеракции и вертикальной системой статусно-ролевых отношений, классифицируемых по коллективам. Кроме того, Васубандху также дает разъяснение относительно ценностно-нормативного аспекта взаимодействия коллективов.

Все это позволяет сделать вывод, что в реконструированной модели буддийского общества речь идет о четырех социорелигиозных институтах, воспроизведение которых и обеспечивает функционирование буддийской социетальной системы в обществе. Проведенный анализ позволяет, таким образом, заключить, что ядро буддийской системы самовоспроизведения составляют четыре института—«монашество», «миряństwo», «религиозное образование» и «религиозная заслуга».

301

Институты²¹ монашества и миряństwa представляют собой «институты взаимоотношений», выстраиваемые по аналогии с институтами подсистемы семьи, но аккумулирующие тотальную реинтерпретацию всех типов взаимодействия в пределах семьи, корпорации, домохозяйства, соседства и т. д. в соответствии с буддийским ценностно-нормативным комплексом. Институты монашества и миряństwa задают фундаментальную парадигму социальной интеракции буддийской подсистемы общества. Они образуют коммуникативное ядро системы, поскольку презентуют ориентации акторов — ролевые ожидания и санкции, — сцепляющих интеракцию в систему.

Институт религиозного образования — это совокупность «регулятивных институтов», транслирующих нормативные определения ценностных стандартов, в соответствии с которыми устанавливается направление деятельности, социально приемлемой с позиций буддийской идеологии. Необходимо отметить, что в буддийской антропологии трансцендентная реальность представлена «нирваной», или «истиной высшего смысла», что воплощается в «формуле двойной контингенции» шифрами «Будда», «Дхарма», «Сангха». Каждый компонент этой формулы репрезентирует определенные аспекты высшей буддийской ценности — знания. И соответственно буддийские регулятивные институты репрезентируют ориентированные значения смыслов (нормативные ценностные стандарты) буддийской социетальной подсистемы. Институт религиозного образования выполняет функцию внедрения и воспроизведения базового ценностно-нормативного стандарта — установки на Просветление, достижение «истины высшего смысла».

В силу того, что путь к достижению высшей цели трактуется в буддизме как деятельность, направленная на обучение, психотехническую практику (созерцание) и праведный образ жизни, регулятивные институты представлены генеральным институтом религиозного образования. Подвидами этого института в буддийской модели общества являются институт учительства, институт проповеди и институт религиозно-философского диспута, поскольку все они обслуживают трансляцию и воспроизведение нормативных определений ценностных стандартов.

Институт «религиозной заслуги»—это совокупность «культур-

²¹ Здесь мы операционализируем буддийскую модель общества через парсонсовское и лумановское определения понятия «институт», а также трехчленную типологию институтов, которые были представлены в I главе.

302

ных институтов», обеспечивающих интеграцию институтов «взаимоотношений» и институтов «регулятивных». Институт религиозной заслуги определяет моральные стандарты (образцы ценностной ориентации), легитимирует ролевые ожидания и нормы. Подвидами этого института выступают донаторство, наставничество, ученичество, ритуальные практики.

Социологический анализ буддийской модели общества показывает, что логико-дискурсивное (теоретико-понятийное) конструирование модели воспроизведения традиции является составной структурной компонентой религиозной социетальной подсистемы. И с учетом этого нам представляется методологически оправданным начинать исследование процессов институционализации традиционных религиозных идеологий именно с реконструкции инвариантного образца системы, созданного самими религиозными мыслителями — идеологами и теоретиками.

На основе изучения буддийской модели общества можно утверждать, что продуцируемая религиозной системой тотальная саморефлексия представляет собой идеально-типическое конструирование образца функционирования конкретной религии. Этот образец создается на третьей стадии институционализации — рефлексии системы о самой себе, обусловленной возникновением потребности в переоценке оснований консенсуса. Таким образом, письменная фиксация образцовой модели воспроизведения религии представ-

ляет собой результат социокультурной эволюции религиозной системы, приходящей к окончательной формулировке своих структурных компонентов, иерархических уровней, институционального воплощения. Религиозная модель общества — это инвариант внутренней формы религиозной системы, рефлексирующей о своей уникальности и отличающей себя от других религиозных систем. Вариативности подвержена внешняя форма системы (среда), но выстраивается она в соотношении с внутренней формой. Таким образом, социокультурное оформление религиозной системы производится ею, исходя из нормативного инвариантного образца религиозной модели общества.

Вышесказанное позволяет сделать вывод, что принципиальное отличие предлагаемого нами теоретико-методологического подхода состоит в постулировании необходимости социологического анализа результатов идеально-типического конструирования самой религиозной системы. Наша позиция, в отличие от позиции, утвердив-

303

шейся в классических трудах по социологии, состоит в том, что социологическое изучение религиозной модели общества должно начинаться не с аналитического конструирования модели рассматриваемой религии (ее идеального историко-культурного типа), а непосредственно с вычленения и исследования того нормативного образца саморефлексии, который обнаруживается в письменной религиозно-философской традиции. Иными словами, исходная система соотношения должна задаваться не аналитически сконструированным идеальным типом той или иной религии, а реконструкцией инвариантной образцовой модели, созданной самой религиозной системой.

Новизна предлагаемого нами подхода состоит в том, что социологическое изучение традиционных религий должно методологически опираться на аналитическую схему процессов институционализации религиозных подсистем в различных типах общества. Введение эксплицитных систем координат анализа динамики социокультурного развития религии позволяет отказаться от идеально-типического конструирования истории изучаемой религии и осуществлять социологическую реконструкцию этой религии непосредственно, помимо подобного конструирования. Такой методологический разворот исследования дает возможность уйти от абстрактного определения религии — абстрагированного от реальности «конструкта религий», производимого путем произвольного отбора исторических фактов. Обоснованием социологического изучения функционирования традиционных религиозных идеологий в предлагаемой нами теории является реконструкция письменно зафиксированного, т. е. исторически документированного, а не произвольно сконструированного образца религии — доктринально легитимированной ее рефлексии о себе.

Религиозная модель общества — это исторический продукт социокультурной эволюции конкретной религиозной системы. Она вызревает в процессе институционального закрепления религии и воспроизводится в вариативности социокультурных форм конкретных обществ. Таким образом, границы и структура аналитических систем координат (стадии институционализации — вертикаль, «мировое время» — горизонталь) задаются реконструкцией инвариантного образца системы религии, а не априорным идеально-типическим конструированием, заведомо несвободным от произвола исследователя.

304

Глава IV

ТИПЫ И СПОСОБЫ ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИИ МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ

§ 1. Закрепление буддийской модели общества в Тибете VII-XVII вв.

Настоящий раздел, завершающий данное исследование, посвящен демонстрации применения предложенной нами теории в изучении процессов институционализации мировых религий и в исторической ретроспективе, и на современном этапе. Апробация разработанной нами аналитической схемы осуществлялась применительно к процессу институционализации буддийской модели общества в Тибете VII-XVII вв. и к способам ее воспроизведения в условиях тибетской диаспоры в Индии второй половины XX — начала XXI вв.

В предшествующем разделе было показано, каким образом может быть выявлена и подвергнута социологической интерпретации религиозная модель общества, инвариантная конкретной исторической системе. В силу того, что объектом нашего анализа выступала именно буддийская модель общества, представляется логичным и методологически оправданным проводить и демонстрацию применения нашей аналитической схемы также на материале тех традиционных обществ, где господствовала буддийская идеология.

Объектом исследования мы избрали процесс институционализации буддизма как мировой религии в неэндемичной социокультурной зоне — в бесписьменном обществе Тибета. Данный объект представляет социологический интерес как минимум в трех отношениях. Во-первых, превращение буддизма в мировую религию начинает осуществляться только благодаря его проникновению на инокультурную и иноэтническую почву.

Во-вторых, в Тибете в период проникновения туда буддизма (VII в.) существовало сегментированное общество и зачатки государственности — военный альянс микроэтносов, политическая идеология которого легитимировалась автохтонными анимистиче-

305

скими культурами. И только благодаря институционализации буддийской идеологии это сегментированное общество превращается в общество стратифицированное, а тибетская государственность приобретает

характер теократии. В этом отношении социологический анализ институционализации буддизма в Тибете дает возможность выявить роль религиозной идеологии в процессах социального изменения — превращения сегментированного общества в стратифицированное.

И наконец, в-третьих, тибетская социокультурная форма буддизма как мировой религии, вызревшая именно в процессе институционализации, получила — много позднее, во второй половине XX в. — широкое распространение в странах Европы (включая Россию), в США и Канаде благодаря процессам конвертации-обращению определенной части местного населения в буддизм.

Тибетская социокультурная форма буддизма приобретает в современном глобализирующемся мире черты виртуальной институционализации. И это обусловлено весьма специфической деятельностью эмиссаров тибетской диаспоры, которая на сегодняшний день представляет собой детерриторизованное этнорелигиозное сообщество. Анализ виртуальной институционализации как принципиально нового процесса, характеризующего собой один из аспектов глобализации религии, становится возможным, по нашему глубокому убеждению, лишь на основе предшествующей социологической реконструкции конкретно-исторических типов институционализации буддизма в зонах его распространения и традиционного закрепления.

В методологическом аспекте выбор данного объекта представляется оправданным, поскольку буддизм исторически закрепился в Тибете в качестве господствующей религиозной идеологии. А это в свою очередь означает, что в ходе такого закрепления имели место все три стадии институционализации. Таким образом, на материале реконструкции трех стадий процесса социокультурного оформления буддийской религиозной модели общества в историко-культурной реальности Тибета VII-XVII вв. может быть эксплицитно продемонстрирована теоретико-методологическая применимость предложенной нами аналитической схемы изучения процессов институционализации традиционных религиозных идеологий.

В данном параграфе мы представим социологическую реконструкцию постадийного процесса институционализации буддийской модели общества в Тибете, призванную продемонстрировать адек-

ватность разработанной нами теории институционализации традиционных религиозных идеологий применительно к анализу конкретного историко-культурного материала. Предлагаемая здесь теоретико-методологическая реконструкция базируется на результатах предварительно проведенного нами исследования тысячелетней истории институционализации буддизма в Тибете, достаточно подробно представленных в монографии «Тибетский буддизм» (Островская-мл. 2002).

Прежде чем приступить к изложению социологической интерпретации процесса социокультурного вызревания тибетобуддийской модели общества, сделаем несколько предварительных замечаний касательно того, каким образом разработанная нами аналитическая схема была специфицирована для изучения процесса институционализации религии в неэндемичной зоне распространения.

Введенные нами спецификации затрагивают прежде всего общую социологическую концепцию институционализации — ее понятийно-терминологический аппарат, уточнение которого оказалось необходимым в контексте изучения социокультурной эволюции религиозной системы. Так, благодаря предварительному исследованию собственно исторической, историко-культурной и социально-политической конкретики внедрения буддийской идеологии в текстуру бесписьменного тибетского общества нам удалось произвести спецификацию концептуальных понятий, выработанных для теоретического описания и анализа институционализации социальной реальности, применительно к изучению религиозной системы.

В монографии «Тибетский буддизм» история формирования буддийской традиции в Тибете рассматривалась с позиций социологии религии. Закрепление буддизма в Тибете и превращение этой религии в господствующую идеологию мы анализировали как целостный процесс институционализации. В нем нами были выделены три последовательных и взаимосвязанных этапа — «распространение», «рецепция» и «интеграция».

Под «распространением» мы понимаем не только первичное знакомство тибетцев с буддийской доктриной, а довольно растянутый во времени этап, приведший в итоге к слову барьера недоверия в среде носителей автохтонной бесписьменной этнокультурной традиции к принципиально новой форме религиозного знания. Тибетцам до прихода буддизма не была известна религиозная идеология, располагающая письменным источником сакрального знания. Отличительной характеристикой архаических бесписьменных

обществ выступал специфический способ их функционирования — непрерывное самовоспроизведение этнокультурной традиции, исключавшее инновацию как таковую. Говоря об этнокультурной традиции, мы имеем в виду все ее аспекты — материально-хозяйственный, социальный, религиозный, политический. Совокупное знание общества о себе сохранялось и передавалось исключительно в устной форме, а собственно религиозное знание выступало достоянием узкого круга посвященных. Вторжение религиозной доктрины, опирающейся на письменный источник знания и открытой для всеобщего изучения, представляло собой радикальную инновацию, разрушающую прежний способ функционирования общества, и неизбежно вызывало на первых порах страх и недоверие.

Необходимо, на наш взгляд, проводить отчетливое различие между поверхностным знакомством носителей автохтонной бесписьменной культуры с буддизмом как формой религиозности, с одной стороны,

и действительным началом процесса институционализации -- с другой. Распространение религии на новой для нее социокультурной почве — это всегда процесс целенаправленный, управляемый, а не стихийный. Начало институционализации буддизма в Тибете, т. е. распространение буддизма в этой стране, намечается только тогда, когда ее правящая политическая верхушка обращается к «новой вере» как религиозной идеологии, настойчиво стремясь внедрить эту идеологию на всех уровнях жизнедеятельности общества. Таким образом, этап распространения буддизма в качестве первой стадии институционализации представляет собой растянутый во времени процесс, включающий в себя три компонента: обращение правящей автохтонной элиты к буддизму как идеологии (1), поиск путей и методов ее внедрения в бесписьменное общество (2) и слом недоверия к новой религии в среде носителей автохтонной традиции (3). Собственно, обретение доверия носителей бесписьменной культуры к новой религии и создание действенных способов внедрения нового религиозного знания в жизнь бесписьменного общества выступают обязательными условиями развертывания второй стадии процесса институционализации буддизма — этапа рецепции.

Под «рецепцией» мы понимаем освоение доктринальных основ новой религии и возникновение нового социорелигиозного сообщества, для членов которого религиозная деятельность является образом жизни, «служением». Второй этап процесса институционализации буддийской идеологии — этап рецепции — также включает

308 в себя три компонента: перевод текстов индобуддийского канона на тибетский язык (1), искусственное создание религиозного сообщества, занятого исключительно переводом канонических сочинений и обучением местного населения новому религиозному знанию (2) и постепенное формирование собственно тибетских социокультурных институтов передачи и воспроизведения буддийской традиции (3). Завершение этапа рецепции маркируется возникновением специфической социокультурной формы функционирования буддизма в обществе, принимающем эту религию. В Тибете второй этап институционализации буддизма увенчался созданием тибетобуддийского канона — свода священных текстов, объединившего в своем составе наряду с переводами собственно канонических сочинений переводы целого ряда постканонических религиозно-философских трактатов и Тантры (тексты магико-ритуальной направленности, не входившие в Индии в канонический корпус).

Одновременно происходит и вызревание собственной социокультурной формы бытования буддизма в Тибете — основных школьных традиций и форм религиозности. И наконец, обретают свое конкретное социокультурное наполнение такие институты, как «монашество», «миряне», «религиозное образование». Третья стадия процесса институционализации представляет собой интеграцию нового религиозного знания, иерархии социорелигиозных статусов, буддийской ценностно-нормативной системы в единое целое в пределах всего общества.

Под «интеграцией» мы понимаем достижение культурой традиционного общества состояния связанности, взаимопроникновения двух уровней функционирования религиозной идеологии. Состояние связанности в единое социальное и культурное целое означает бесконфликтное и вместе с тем взаимозависимое, дополняющее друг друга сосуществование популярной, народной религиозной традиции и монашеской элитарной в рамках одного социума. Начало третьего этапа институционализации буддийской идеологии — этапа интеграции различных ее субъектов — знаменуется обращением к буддийской модели общества, в соответствии с которой и осуществляется интеграция социокультурных институтов в том виде, в каком они сформировались на стадии рецепции.

Буддийская модель общества — мы считаем необходимым особо акцентировать это — была разработана в ходе фронтального логико-дискурсивного (т. е. теоретического) комментирования текстов канонического корпуса, осуществлявшегося теми индийскими мыс-

309 лителями, которые принадлежали к традиции постканонической Абхидхармы (традиции истолкования третьего раздела канона — Абхидхарма-питаки). В нашем исследовании процесса внедрения буддийской идеологии в тибетское общество мы подробно рассмотрели эту модель и показали, каким образом она была воспроизведена на этнокультурной почве Тибета.

Итак, проведенное нами в работе «Тибетский буддизм*» исследование показало, что конкретное социологическое изучение процессов институционализации религии предполагает уточнение аналитической схемы и понятийно-терминологического аппарата применительно к объекту реконструкции. Так, понятия «объективация», «генерализация» и «институционализация институционализации», содержание которых раскрывает на уровне аналитической концепции сущность каждой их трех стадий институционализации, были специфицированы нами как «распространение», «рецепция» и «интеграция». Наряду с этим наше исследование показало, что система координат аналитической схемы будет задаваться типом институционализации изучаемой религии в конкретном обществе. •

В процессе институционального закрепления религии за пределами социальной системы, в которой сформировалась ее концепция самовоспроизведения, принципиальным оказывается исторический контекст социокультурной эволюции общества, принимающего эту культурную инновацию. И, соответственно, в зависимости от эволюционной вариативности подсистем, степеней их дифференцированности и уровней сложности, религия обретает свое новое социокультурное оформление либо в качестве господствующей идеологии, либо как одна из локальных религиозных традиций, существующих наряду с другими.

Первый тип институционализации, таким образом, трактуется нами как процесс превращения религии в инструмент идеологического конструирования, используемый политической властью. Содержательно он подразумевает полную развертку трех стадий институционализации, в ходе которых и возникает уникальная социокультурная форма воспроизведения инвариантной модели общества конкретной религии в новых историко-культурных условиях.

Второй тип институционализации религии выражается в том, что инвариантная религиозная модель общества воспроизводится не полностью — отнюдь не все социорелигиозные институты получают свое завершённое социокультурное оформление. Институционализация по второму типу (частичная институционализация) имеет место

только в том случае, когда система не проходит третьего этапа своего формирования — интеграции и, закрепляясь в качестве одной из мировоззренческих традиций, религия не располагает эволюционным ресурсом, необходимым для интеграции в пределах всего общества. Институционализация по второму типу обычно осуществляется при условии внедрения развитой религии в стратифицированное общество, располагающее собственной иерархизированной религиозной системой, осмысляемой как господствующая идеология.

Типом институционализации определяется продолжительность исторического периода, необходимая системе для выработки социокультурной формы функционирования новой религиозной подсистемы. Таким образом, спецификация систем координат аналитической схемы должна проводиться с учетом исторического контекста эволюционного развития общества, в котором распространяется изучаемая система религии, а также типа ее институционального закрепления.

Применительно к процессу внедрения буддийской идеологии в Тибете следует говорить о первом типе институционализации, и соответственно вертикальная координата будет маркирована тремя стадиями — распространением (объективация), рецепцией (генерализация) и интеграцией (рефлексия системы на самое себя). Горизонтальная координата — «абстрактное мировое время» — будет включать концепции истории сегментированного добуддийского общества Тибета V-VII вв. и стратифицированных традиционных обществ с тотальным господством религиозных идеологий.

Специфицированная таким образом система координат исследования позволяет произвести отбор источников, релевантных для реконструкции трех стадий процесса институционализации буддизма в Тибете VII-XVII вв. В соответствии с этим источниковую базу проведенного нами исследования образуют четыре группы источников: буддийские религиозно-доктринальные тексты; тибето-буддийские историографические сочинения, тибетские и китайские хроники; востоковедные исследования; работы социологического и социально-антропологического характера, посвященные тибетской этнокультуре¹. Итак, перейдем непосредственно к реконструкции процесса институционализации буддизма в Тибете.

Необходимо отметить, что

Подробное рассмотрение каждой из группы источников, их содержания и критериев отбора см.:

Островская-мл. 2002, с. 20-27.

311

данная реконструкция интересует нас в контексте настоящей работы прежде всего в аспекте выявления социокультурной модели воспроизведения буддийской идеологии, сформировавшейся в ходе вызревания тибетского традиционного общества. Именно эта модель может быть использована в дальнейшем социологическом обследовании способов функционирования тибетского буддизма в контексте современной глобализирующейся социокультурной реальности.

В изучении процесса институционализации буддизма в Тибете следует учитывать тот факт, что данный процесс не был самопроизвольным и не осуществлялся в силу случайного стечения исторических обстоятельств. Используя предложенную нами аналитическую схему, можно утверждать, что этот процесс был инициирован «избирательным средством», или «эволюционной комбинацией», политической, экономической и религиозной сфер жизнедеятельности тибетского общества VII-VIII вв. Обращение правящей племенной аристократии к буддизму как к инструменту идеологического конструирования опосредовалось процессами развития сегментированного бесписьменного общества в направлении вычленения нового типа социальной дифференциации — экономической и политической стратификации.

«Избирательное средство» буддийской идеологии и традиционной автократии обнаруживается именно в обществах стратифицированных. Само возникновение военного союза тибетских микроэтносов (племен) во главе с царем-военачальником было связано со становлением автократии².

Первичное знакомство тибетцев с буддизмом относится к началу VII в., ознаменовавшемуся завоевательными походами тибетского военного альянса на сопредельные страны — Китай и Непал. В перспективе распространения буддизма в Тибете VII в. весьма важен факт появления собственного тибетского алфавита, что и послужило началом формирования тибетского письменного языка³.

В буддийских исторических памятниках всегда подчеркивается, что тибетский письменный язык создавался исключительно в целях перевода текстов буддийского канона (с языков санскрит и пали), и прежде всего текстов, приписываемых авторству основателя буддийского учения — Будде Шакьямуни. Однако фактически первыми памятниками тибетской письменности являются отнюдь не 2 Об истории возникновения военного альянса племен, его дальнейшего разрастания в этнополитический союз, располагавший собственной идеологией, см.: Островская-мл. 2002, с. 28-65.

30 сложении тибетского письменного языка см.: там же, с. 47-49.

312

переводы буддийских текстов, а ранние эпиграфические свидетельства—надписи на царских гробницах, на каменных стелах, сводах пещер и на стенах первых буддийских храмов. Наиболее древние из них датируются концом VII — началом VIII вв., т. е. они были сделаны еще в периоды правления потомков первого тибетского царя — Сронцангампо, до начала деятельности переводчиков буддийского канона.

Принятие буддизма на государственном уровне явилось для Тибета периодом становления государственности как таковой и в политическом отношении выступало неременным условием признания суверенитета этой страны, выдвигаемым сопредельными государствами—Китаем и Индией. Тибет VII-VIII вв. представлял собой государственное образование, в котором социальное и экономическое лидерство было по традиции закреплено за родовой военной знатью, ограничивавшей политическую власть царя. Поиск религиозной идеологии, которая могла бы обеспечить социально-политическое единство страны, представлял собой еще сравнительно слабо выраженную тенденцию, питаемую прежде всего культурными контактами с Индией и непрекращающимися военными столкновениями с Китаем⁴.

Идеологическим обоснованием царской власти в добуддийский период служило предание о происхождении первых царей Тибета, согласно которому именно эти легендарные цари и выступали верховными руководителями военного альянса племен. В рамках этой идеологии и была осуществлена гомогенизация исходно различных архаических представлений тибетских микроэтносов о мироустройстве, а следовательно — и о социальном устройстве. В качестве средства, обеспечивающего такую гомогенизацию, выступали генеалогические мифы, увязывающие происхождение царей с небесными и земными силами. Узловыми пунктами этой политической идеологии, легитимирующей царскую власть, следует считать комплекс мифов о происхождении царской династии, о функциях верховной власти и конструирование нового сакрального пространства⁵.

Подчеркнем, что эта идеологическая конструкция предназначалась в первую очередь именно для признания легитимности царской власти местной племенной аристократией, причем социально-

⁴Подробное рассмотрение процесса сложения тибетского государства VII-IX вв. см.: там же, с. 20-104.

⁵Анализ автохтонной религиозно-политической идеологии см.: там же, с. 28-

45.

313

политический статус племенной аристократии/вождей, закрепленный в данной конструкции, оказывался ниже, нежели царский. Такая идеология могла получить свое оформление и обрести устойчивость только в условиях уже четко наметившейся тенденции к разложению племенной социально-политической организации.

К середине VIII в. совершенно явно обозначилось противостояние между родовой знатью, представители которой занимали главные административные посты, и централизованной властью, укреплявшей автократию. Стремление царской династии к достижению социально-политического единства внутри страны вошло в противоречие с экономическими и политическими интересами родовой знати.

Насколько можно судить по историческим источникам, первоначальное территориальное деление страны в соответствии с властными прерогативами родоплеменной аристократии было постепенно вытеснено совершенно иным принципом административно-территориальной организации. В процессе объединения различных областей и племен (микроэтносов) в единое государственное образование завоеванные земли объявлялись принадлежащими царю — они переходили в непосредственную царскую собственность, навсегда отчуждаясь от прежних суверенов.

Но сформировавшаяся к середине VIII в. административно-территориальная система, основанная на централизованной власти, не могла быть рационализирована на уровне широко распространенных представлений о сакральном племенном пространстве и магической силе власти царя-военачальника.

Социально-политическая идеология легитимации царской власти, послужившая основой конфедеративного объединения племен, отмирала вместе с разложением родоплеменной системы управления территориями.

Новая знать, чьи привилегии и высокий социальный статус всецело зависели от централизованной власти, выступала активной сторонницей поиска новой религиозной идеологии, которая была бы способна обосновать необходимость упразднения традиционных этно-территориальных разграничений внутри страны.

Именно буддизм и явился такой идеологией. Он рассматривался новой знатью, царскими министрами, в качестве желанной альтернативы, способной вытеснить, подавить устаревшие автохтонные социально-политические воззрения, не соответствующие задачам укрепления централизованного правления.

Необходимость введения новой социально-политической идеологии

314

гии была продиктована еще и тем обстоятельством, что к середине VIII в. Тибет превратился в мощную военную империю, претендовавшую на геополитическое господство в самом сердце Центральной Азии. Одной из прерогатив этого молодого государства был контроль над основными торговыми путями, пролежавшими по границам страны. И соответственно этому введение буддизма рассматривалось тибетской проимперски настроенной аристократией как необходимое условие внутренней социально-политической

консолидации страны. О такой позиции свидетельствуют административные мероприятия по распространению буддийской доктрины, зафиксированные практически во всех тибетских исторических хрониках.

Специфика тибетского буддизма, формирование присущих ему религиозно-доктринальных характеристик и социального оформления обуславливались тем, что в VIII в. именно на административном уровне был взят четкий курс на институционализацию буддийской идеологии в масштабах всего государства. Это предполагало установление в стране специфических для буддизма социорелигиозных институтов, способных внедрить и закрепить буддийские нормы и ценности в тибетском бесписьменном обществе того периода, придать им культурный смысл и высокую общественную значимость.

Здесь следует различать несколько взаимосвязанных компонентов (стадий) институционализации мировой религии в бесписьменном обществе — «распространение», «рецепцию», «интеграцию». Распространение означает вызревание социальной среды для новой формы религиозной коммуникации, т. е. обретение системой широкого круга религиозных последователей, готовых принять новую мировоззренческую установку, новые способы объяснения мира, новые религиозные практики и ритуалы. Внедрение нового знания в текстуру социальной, экономической, политической и религиозной жизни бесписьменного общества возможно только при условии использования уже имеющихся «технологий» объяснения, при учете традиций, сложившихся в течение жизни нескольких поколений. Распространение новых религиозных воззрений — это целенаправленное формирование доверия в сфере носителей бесписьменной культуры к новому знанию и практикам. Доверие к новому в мировоззренческой сфере может быть достигнуто только при условии привлечения культурно значимых символов и содержаний для адаптации новых религиозных идей и практик к уже имеющимся.

315

Применительно к Тибету конца VIII в. следует говорить только о начальном периоде институционализации буддийской идеологии. И процесс распространения буддизма, и процесс его рецепции находились лишь в зачаточном состоянии, однако особенности протекания этих двух процессов предопределили специфику тибетской буддийской культуры.

Буддизм, как и любая мировая религия, базируется на письменных источниках — исходных канонизированных текстах, без перевода которых на язык новообращаемого народа рецепция вообще не представляется возможной. И в этой связи важно иметь в виду тот факт, что деятельность по переводу Трипитаки — индийского буддийского канона — началась лишь в конце VIII в., а тибетский письменный язык буддийской учености создавался в течение нескольких веков, причем концепция этого языка могла появиться не ранее начала практической переводческой деятельности.

Передаваемые с помощью устного перевода буддийские догматические положения едва ли могли быть хотя бы в малой степени поняты автохтонной аудиторией. Кроме того (и это особенно важно), такая форма пропаганды религиозного учения, как проповедь, не была известна в тибетской культуре VIII в. Характерная для религиозной жизни Индии форма прозелитации через проповедь не имела и не могла иметь аналогов в культуре Тибета. Тибетское бесписьменное общество VIII в., пронизанное архаическими верованиями, воспроизводило в поколениях определенную сумму мировоззренческих представлений, исключавшую инновацию как таковую. Носителям тибетской бесписьменной культуры была неизвестна проповедническая деятельность, целью которой выступает изложение основ религиозной доктрины в соответствии с традицией, восходящей к основателю религиозного учения.

С учетом такой ситуации, распространение буддийской доктрины в Тибете программировалось на административном уровне как многоплановое комплексное мероприятие, включавшее в себя приглашение миссионеров из тех стран, которые располагали крупными центрами буддийской учености, строительство на территории Тибета буддийских храмов и монастырей, перевод на тибетский язык текстов, наиболее значимых для пропаганды новой религии.

6 Приезды первых буддийских миссионеров в Тибет не увенчались успехом в аспекте популяризации новой религии именно в силу отсутствия института проповеди в автохтонной религиозной системе. Подробнее см.: там же, с. 73-83.

316

Проведение в жизнь этой программы предполагало принятие мер по скорейшему формированию социальной базы для рецепции буддизма. Социальные реформы, предпринятые царской династией, послужили предпосылкой для формирования в стране буддийской общины (сангхи) — сообщества монахов и мирян — и имели в дальнейшем большое значение для развития собственно тибетской буддийской традиции.

В исторических хрониках отчетливо прослеживается тот факт, что ранняя буддийская сангха, объединявшая монахов и послушников, представляла собой отнюдь не стихийное образование, а искусственно созданный социальный институт, воспроизводство которого всецело зависело вплоть до конца IX в. от государственной политики в области религиозной идеологии. Помимо продуманного администрирования и жесткого контроля со стороны царского двора выживание нового для Тибета религиозного сообщества не представлялось возможным. И в этой связи весьма показательно, что монашеская община Тибета VIII-IX вв. целиком состояла из иностранных буддийских миссионеров и наставников, прибывших в страну из Индии, Непала и других сопредельных государств. Их деятельность была ориентирована не столько на массовую

проповедь новой религии, сколько на обеспечение процесса рецепции ин-добуддийского наследия⁷. Становление монашества в Тибете — формирование социорелигиозной иерархии, первые шаги в работе центров подготовки образованных религиозных деятелей и начальный этап функционирования монастырей — было прервано отнюдь не кратковременным периодом идеологической регрессии, выразившейся в гонениях на буддизм. Дворцовый переворот IX в. привел к децентрализации государства, распаду тибетской империи на автономные административные районы, управляемые местной земельной аристократией. Возобновление рецепции буддийской идеологии в Тибете, новый этап в институциональном процессе разворачивается только в X-XI вв., когда потомки царской династии выступают в роли инициаторов обращения в буддизм различных слоев населения.

Распространение буддизма в Тибете, несмотря на период идеологической регрессии, имело необратимый характер. Буддизм обрел широкий круг последователей, объединившихся в тайные ми-

7 Подробное рассмотрение искусственно созданного в VIII-IX вв. социорелигиозного сообщества и его деятельности см.: там же, с. 65—104.

317

стические союзы посвященных. Социальную основу буддизма в период распространения составляли буддисты-практики, не соблюдавшие монашества и жившие вне общепризнанных религиозных центров. В период раннего Средневековья тибетобуддийская традиция начинает свое социокультурное оформление в виде школ. В XI--XIV вв. рецепция буддизма и его функционирование в Тибете были всецело связаны с освоением индобуддийского письменного наследия. По прошествии столетия гонений на буддизм в XI в. была возобновлена переводческая деятельность, сопровождавшаяся появлением собственно тибетских учительских субтрадиций комментирования текстов буддийского канона. Именно эти первоначальные учительские субтрадиции и превращаются впоследствии в школы тибетского буддизма.

Социокультурное оформление школ тибетского буддизма обуславливалось процессом изучения и комментирования переводных буддийских текстов. Рецепция как необходимая компонента институционализации буддизма в Тибете включала в себя изучение, перевод, комментирование текстов, в связи с чем и началось постепенное вызревание собственно тибетских школьных традиций, воплощавшее спецификацию буддийской системы и ее среды в новых условиях. Их возникновение было во многом обусловлено необходимостью не только перевода текстов, но и истолковывания их содержания.

Интерпретация всегда являлась чрезвычайно важной ступенью на пути становления собственно тибетской социокультурной формы функционирования буддизма. И в этом состоит характернейшая черта стадии рецепции любой мировой религии — интерпретация всегда выступает важнейшим посредствующим звеном между религиозным знанием, зафиксированным в письменных источниках, и социальным воплощением религиозности, возникающей на его основе в инокультурных условиях.

Тибетским последователям буддизма понадобилось несколько веков для того, чтобы письменная индобуддийская традиция обрела в Тибете свою вторую жизнь, превратившись на новой для нее этнокультурной и языковой почве в источник сакрального знания, в опору нового для этой страны типа религиозности. Истолкование текстов буддийского канона, начавшееся не ранее XI-XII вв., имело своей целью создание адекватной доктринальному содержанию Учения практической формы существования буддизма в Тибете. Разнообразие возникших в этой стране буддийских школ имеет 318 своим основанием и источником разнообразие возможных интерпретаций религиозного знания.

Деятельность, развернувшаяся в Тибете в связи с осуществлением многотрудной задачи перевода индийских текстов и последующего формирования тибетского буддийского канона, явилась важнейшей составляющей процесса институционализации буддизма в стране. Содержание тибетского буддийского канона, подбор текстов, вошедших в его состав, значительно отличается от первоначального индийского канонического корпуса (Трипитаки). В контексте настоящего исследования принципиально важно отметить, что в состав тибетского буддийского канона были введены трактаты постканонической индийской философской герменевтики, созданные в рамках различных школ и направлений буддизма в Индии и воплощавшие в себе системную буддийскую саморефлексию.

В течение XI-XV вв. оформляются школы тибетского буддизма — Ньипмапа, Кагьюпа, Сакьяпа и Гелугпа⁸. Данные школы, в особенности Ньинмапа и Кагьюпа, первоначально, в XI-XII вв., существовали в качестве субтрадиций, развивавшихся в руслах определенных учительских традиций комментирования текстов индобуддийской тантры. Институционализация этих субтрадиций, их превращение в собственно тибетские школьные традиции, была обусловлена рядом факторов — как религиозных, так и социально-политических. К факторам религиозного характера относятся завершение работы над переводами индийских текстов, издание и распространение многочисленных копий текстов, входивших в «канонические» антологии сутр (тексты, воспроизводящие «Слово» основателя вероучения) и антологии тантр (тексты, разъясняющие доктринальное содержание буддийских ритуалов, а также практики буддийской психотехники). К XII в. приток новых текстов из Индии прекратился, и работа велась с выполненными ранее переводами. Перед тибетскими последователями буддизма стояли задачи классификации и кодификации переведенных текстов, создания собственной письменной традиции комментирования. К XIII в. буддийская доктрина была представлена в своей полноте на тибетском языке, что открывало возможность изучения буддизма без помощи иноземных миссионеров. Вместе с тем издание и тиражирование ка-

8 О процессе сложения школ тибетского буддизма, истории становления каждой из них и специфических

характеристиках см.: там же, с. 134-230.

319

ионических текстов играло двоякую роль — оно выступало основой доктринального единства буддийских традиций в Тибете и одновременно вело к их отчетливой дифференциации.

Единство тибетобуддийских традиций обеспечивалось тем, что для всех школ базовым источником знаний выступали тексты, переведенные с санскрита и соответствовавшие по своей тематике трем разделам буддийского учения — Сутры, Виная, Абхидхарма. Четыре Благородные истины (основа догматики), закон взаимозависимого возникновения (учение о связи прошлого, настоящего и будущего рождений), кодекс формальных, письменно зафиксированных дисциплинарных правил, регламентирующих жизнь мирян и монашества (Виная), признавались всеми школами без исключения.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что внутренним системным фактором возникновения школ тибетского буддизма явилось изучение и глубокое осмысление текстов, включенных в канонический свод.

В религиозно-доктринальном отношении следует говорить именно о возникновении школ как образовательных традиций, а не о сектах. Для всех школ тибетского буддизма религиозно-доктринальной основой устной проповеди среди мирян и воспроизводства монастырской письменной традиции выступали тексты канона, имеющие индийское происхождение. Социорелигиозная практика тибетских последователей буддизма, как монашествующих, так и мирян, базировалась на освоении корпуса Винаи. Деление на школы обуславливалось особенностями становления традиций истолкования канонизированных текстов и складывания традиции религиозного обучения и монастырской жизни.

Дифференциация школ тибетского буддизма напрямую связана также и с внешними системными факторами — социально-политическими факторами институционализации буддизма в Тибете. Рецепция буддизма в Тибете XI-XII вв. была инициирована прямыми потомками царской династии, а также земельной аристократией, боровшейся за политическое господство в условиях административно-территориальной раздробленности страны. Члены знатных тибетских родов не только сами принимают буддизм, но и выступают активными его проповедниками на подмандатных им территориях. Основными предметами соперничества аристократических семейств становятся теперь количество созданных монастырей, численность последователей и собственная буддийская ученость. Именно в этот период и возникает полная дифференциация,

320

базировавшаяся на различиях в способах ведения проповеди, в методах передачи религиозного знания, в ритуальной практике, а также в трактовке иерархии социорелигиозных статусов.

Таким образом, возникновение тибетобуддийских школьных традиций было обусловлено в первую очередь спецификой институционального закрепления буддизма в Тибете. Институты религиозных профессионалов и мирянства конструировались в ходе обращения тибетской феодальной аристократии к буддизму как средству идеологического конструирования. Междоусобные войны, развернувшиеся в XI-XIV вв., представляли собой борьбу феодальных кланов за автократическое политическое доминирование в стране. Необходимо отметить, что схватка за воссоздание политической автократии заставила представителей земельной знати прибегнуть к буддизму как идеологическому оружию.

Именно на втором этапе институционализации буддизма в Тибете XI-XV вв. постепенно формируется собственная историографическая традиция, что свидетельствовало о стремлении местных буддийских идеологов письменно зафиксировать характерные для этой религиозной системы представления о времени и пространстве, получившие в стране к XIII-XIV вв. широкое распространение.

Историографические концепции XIII-XIV вв. строились при учете автохтонной сакральной истории — мифологических представлений о возникновении тибетской народности и ее расселении на определенной территории. Религиозно-доктринальное единство этих концепций, разрабатываемых в определенных школьных традициях, заключалось в их полном согласии относительно трактовки времени. Началом исторического времени полагалось время возникновения буддийского общества, и в качестве исходной точки хронологического отсчета бралась дата ухода Будды в Паринирвану (т. е. прекращения его данного существования). Соответственно этому и строилась историческая хронология распространения Дхармы (т. е. буддизма) в Тибете и реконструировалась история становления тибетского общества как буддийского⁹. В истории Тибета XIV-XVII в. явились своеобразным «золотым веком» буддизма — эпохой завершения процесса его институционализации. Именно в этот период тибетский социум окончательно преобразуется в буддийское общество, в котором господствует

9 О тибетобуддийской историографии и разработанной в ее традиции тибетобуддийской концепции истории см.: там же, с. 134—161.

321

ценностно-нормативная система, присущая буддийской религии, а решающая роль в политико-административных, идеологических и социальных вопросах принадлежит монашеству. Буддийская идеология могла быть внедрена в Тибете во всей своей полноте только при наличии двух условий — при постепенном усвоении населением буддийских норм и ценностей и при социально-экономическом и политическом структурном оформлении в тибетском обществе именно буддийских социокультурных институтов.

Второй этап процесса институционализации буддизма — рецепция — завершился формированием в Тибете

таких буддийских социокультурных институтов, как «монашество», «мирянство», «религиозное образование». Необходимо подчеркнуть, что институты монашества, мирянства и религиозного образования функционировали в рамках школьных традиций и ни в одной из них не были представлены во всей своей полноте. Каждая из школ была «привязана» к определенной территории Тибета и населявшим ее микроэтносам. Это означало, что буддийские социорелигиозные институты имели локальный характер и не были унифицированы и закреплены в социальной структуре тибетского общества в целом. Феодалная раздробленность усугубляла конкуренцию между локальными буддийскими традициями, препятствовала преобразованию тибетского общества в соответствии с тем единым ценностно-нормативным образцом, который был зафиксирован в дисциплинарном разделе канона — Винае.

Административное воссоединение различных районов Тибета, происходившее в XIII-XIV вв., ознаменовалось появлением социально-политического статуса «теократический правитель», закрепившегося за иерархами школы Сакьяпа, что повлекло за собой проблему реструктуризации тибетского общества в соответствии с принципом теократии.

Необходимо учитывать, что в роли теоретиков тибетобуддийской теократии выступали главы школ, т.е. высокообразованные адепты, хорошо знавшие письменную каноническую традицию, — сначала иерархи школы Сакьяпа, а затем и представители школы Кагьюпа. Окончательную завершенность концепция буддийского теократического правления и соответствующей реорганизации общества обретает благодаря деятельности теоретиков школы Гелуг-па, возникшей на рубеже XIV-XV вв.¹⁰

100 специфике сложения тибетобуддийской теократии см.: там же, с. 306-358. 322

Ориентация конкурирующей земельной аристократии на использование буддийской идеологии в качестве концептуального инструмента политической борьбы неизбежно предполагала переосмысление буддийских социорелигиозных статусов в связи с социальным, политическим и экономическим аспектами жизнедеятельности тибетского общества. Единственным способом легитимации права на политическую власть в стране, где буддизм сделался господствующей религиозной идеологией, выступала апелляция к кодексу Винае. Принятие послушнических и монашеских обетов, получение религиозного образования рассматривались в качестве необходимых условий, обеспечивающих выходцам из аристократических семей доступ к власти и управлению на местах. В XIII-XIV вв. буддийская религиозная модель общества приобретает в Тибете социально-экономическое и политическое измерение.

Должностная политико-административная иерархия срачивается по принципу параллельного соответствия с иерархией социорелигиозных статусов, что повлекло за собой новое социально-экономическое стратифицирование общества. Политико-административные должности приобретают наследственный характер — их получение сопряжено с наличием у претендента соответствующей родословной, прохождением курса религиозного образования, принятием обетов Пратимокши (послушнических и/или монашеских). Принятие монашеских обетов сделалось необходимым условием вступления в должность настоятеля монастыря, послушнические обеты считались обязательными для кандидата на административные и управленческие должности.

Начало третьей стадии институционализации буддизма в Тибете маркировано вызреванием рефлексии религиозной системы на самое себя. На уровне динамики историко-культурного становления тибетского буддизма эта стадия была инициирована появлением новой школы — школы Гелугпа. С социологической точки зрения принципиально важен тот факт, что основателем и идейным руководителем новой школьной традиции явился выходец из мелкой аристократии, непрямой к политической конкуренции феодальных кланов за идеологическое доминирование в стране.

Исторический основатель школы Гелугпа — Дже Цзонхава (1357-1419) осуществил тотальную герменевтическую рефлексию относительно способов социокультурного воспроизведения всей

323 полноты социорелигиозных институтов буддийской модели общества. Именно ему принадлежит заслуга разработки доктринально обоснованного варианта воспроизведения буддийской модели общества в новых культурных условиях. Результаты этой герменевтической рефлексии получили свою письменную фиксацию в многотомном сочинении Цзонхавы «Лам Рим чен мо» («Стадии великого пути»). Развитие образовательной традиции школы Гелугпа, ее последующее превращение в идеологически господствующую напрямую связано с письменной фиксацией рефлексии системы религии на самое себя в рамках трактатов ее основателя. Предложенная Цзонхавой модель структурирования институтов буддийского общества сделала возможной интеграцию религиозной системы Тибета XV-XVII вв.

Следует подчеркнуть, что в XIII-XV вв. доступ к вертикальной социальной мобильности был закрыт не только для выходцев из семей землевладельцев, скотоводов или торговцев, но и для детей мелких чиновников и захудалой аристократии. Именно социально-имущественный ценз определял собой возможность получения сколько-нибудь значительной чиновничьей должности или поста настоятеля монастыря (пусть даже небольшого, периферийного), обретения позиции в административной структуре Тибета.

Школа Гелугпа предложила своим последователям иную — ме-ритократическую — модель социорелигиозной иерархии, т.е. модель, построенную по критерию религиозной заслуги, а не исходного обладания знатностью и богатством. Строгость в соблюдении религиозных обетов и получение высокой ученой степени обеспечивали соответствующую позицию в социальной иерархии, где лидерство,

руководство по праву принадлежало заслуженным, а не знатым и богатым. Следует особо подчеркнуть то обстоятельство, что к XVII в. школы тибетского буддизма представляли собой зрелые религиозно-идеологические образования, располагавшие устойчивыми структурами передачи традиций и соответствующим кругом мирских последователей. Процесс возвышения школы Гелугпа и приход ее иерархов к политической власти, формирование теократического правления не имеют прямого отношения к истории укоренения буддизма в Тибете. Институт власти Далай-ламы возник в результате борьбы за политическое господство в стране — как исторический исход из ситуации феодальной раздробленности. Буддизм, твердо укоренившийся к XVII в. на тибетской историко-культурной поч-

324

ве, сыграл роль идеологического, концептуального инструмента в объединении государства, а идеи Цзонхавы, положенные в основу традиции Гелугпа, оказались наиболее эффективными в деле интеграции различных слоев населения Тибета.

Подведем краткий итог нашему анализу процесса институци-онализации буддизма в тибетском обществе VII-XVII вв. Историко-культурная динамика становления тибетской социокультурной формы функционирования буддизма в качестве традиционной религиозной идеологии была напрямую связана с историческим процессом эволюционирования тибетского общества. Первая стадия институционализации буддизма в Тибете совершенно отчетливо связана с эволюционированием тибетской сегментированной социальной системы в направлении реструктуризации по стратификационному признаку дифференцировавшихся религиозной, политической и экономической сфер общества.

Постепенное вызревание тибетской политической подсистемы сопровождалось необходимостью решения проблемы системной интеграции и генерализации, обеспечиваемых ранее на уровне сегментарной дифференциации добуддийской автохтонной идеологией генезиса власти верховного правителя. Начало процесса институционализации буддизма в Тибете маркировано целенаправленным обращением политической верхушки к буддизму как идеологии, способной консолидировать различные этнические группы, вошедшие в состав нового государства и легитимировать вызревавшую автократию.

В силу того, что внедрение буддизма в Тибете отнюдь не представляло собой стихийного, самопроизвольного процесса, стадия распространения этой религии предполагала искусственное конструирование нового социорелигиозного сообщества, поддерживаемого политической властью и ориентированного на создание социальной базы для рецепции буддийской доктрины как письменного источника знания. Наряду с этим на стадии распространения осуществилось также внедрение буддийской картины мира, ее адаптация в контексте автохтонных космологических представлений и религиозного конститутивного символизма. Таким образом, на первой стадии институционализации буддизма в Тибете осуществляется искусственное конструирование институтов религиозных профессионалов и мирянства. Начало второй стадии закрепления буддизма в Тибете отмечено обращением феодальной аристократии к буддийской модели об-

325

щества. Стадия рецепции представляла собой активное освоение всей полноты буддийской религиозной доктрины, выразившееся в формировании собственной тибетской социокультурной формы воспроизведения буддийских социорелигиозных институтов. Специфика этой формы была обусловлена тем, что этнокультурная дифференциация тибетского общества воспроизводилась при посредстве соответствующей дифференциации школ тибетского буддизма. Социально-экономическая стратификация тибетского средневекового общества обрела свою интерпретацию в рамках вызревания крупных школьных образовательных традиций. Каждая из них предложила собственный вариант воспроизведения «институтов взаимоотношений» (монашества и мирянства) и «регулятивных институтов» (религиозное образование, учительство, проповеди и т.д.).

Именно на стадии рецепции вызревают два компонента, специфицирующих тибетский вариант социокультурного воспроизведения буддийской идеологии. Это — институт теократического правления и социорелигиозный статус главы школы.

Третья стадия процесса институционализации буддизма в тибетском обществе выделяется нами на основании выявления совершенно отчетливой рефлексии сложившейся в течение VIII-XV вв. религиозной системы на самое себя. Данная стадия маркирована появлением новой школьной традиции, абсолютно не связанной с этнотерриториальной дифференциацией и принципами стратификации. В контексте становления этой школы была осуществлена тотальная унификация институтов монашества, мирянства и религиозного образования, а также отчетливо сформулированы ценностно-нормативные основания института религиозного образования. Осуществленная этой школой рефлексия о доктринальных основаниях воспроизведения буддийской модели общества сделала возможной интеграцию всей совокупности тибетобуддийских религиозных институтов в единое идеологическое целое. Окончательное оформление тибетской теократической государственности было опосредовано генерализацией этой рефлексии в масштабах всего тибетского общества XVII в. и соответственно — его самоосмысления в качестве общества, в котором тотально господствует буддийская идеология.

326

§ 2. Тибетский буддизм в пространстве глобальной культуры

Предпринятая в данном подразделе настоящей работы демонстрация методического применения предложенной теории будет неполной без экспозиции результатов ее использования для изучения современных способов воспроизведения религиозной модели общества. Поскольку теоретико-методологическая реконструкция процесса институционализации религиозной модели общества была продемонстрирована нами на материале тибетского буддизма, рассмотрение современных способов функционирования традиционных религиозных идеологий будет также осуществлено на этом объекте¹¹. Одним из базовых положений нашего исследования является тезис о том, что развитие традиционных религий увенчивается разработкой модели институционального самовоспроизведения в социуме. Процесс институционализации религий становится доступным для социологического анализа только в том случае, когда в фокусе исследовательского внимания находится проблема возникновения и институционального закрепления религиозной модели общества либо проблема трансляции этой модели в инокультурный социальный контекст.

Применительно к функционированию традиционных религиозных идеологий в современных обществах следует, на наш взгляд, ставить проблему иначе. Современные социальный, культурный, политический и экономический контексты западных обществ формируют проблему воспроизведения религиозных моделей общества, возникших и получивших свое социокультурное закрепление в историческом континууме традиционных социумов. И здесь необходимо всемерно подчеркнуть, что речь идет именно о проблематичности воспроизведения исторически закрепленной в традиции незападных обществ модели религиозной системы, а не о начинающемся вновь процессе ее институционализации.

Социологическое изучение способов воспроизведения религиозной модели общества с необходимостью должно учитывать в качестве исходного пункта анализа темпоральное и пространственное

¹¹ Производимая в этой части параграфа реконструкция способов воспроизведения тибетобуддийской модели общества в современном глобализирующемся социальном пространстве базируется на результатах проделанного нами монографического исследования тибетской диаспоры в Индии, см.: Островская-мл. 2002.

327

измерения социокультурной реальности. Мы имеем в виду включение в анализ таких переменных, как исторический контекст воспроизведения религиозной системы и пространственная локализация рассматриваемого социума. Продемонстрируем сказанное на примере рассмотрения современных судеб тибетобуддийской религиозной модели общества.

Тибетская диаспора в качестве этнокультурного явления глобального масштаба возникла во второй половине XX в. в результате массового исхода беженцев с территории Тибета, включенного с 1951 г. в состав КНР. Эти события политической истории Тибета положили конец суверенному существованию тибетского теократического государства в пределах его исторической территории и в континууме буддийской хронологии. Политическое и административно-территориальное упразднение тибетского теократического государства, сопряженное с массовой эмиграцией населения, превратило тибетцев в разделенный народ, часть которого проживает ныне в качестве этнорелигиозных меньшинств в ряде стран Южной Азии и в некоторых государствах Запада, где исторически именно эти меньшинства не имели прецедента.

В современном либерально-демократическом дискурсе осмысление социально-политических судеб Тибета формулируется как «тибетская проблема» - вопрос обретения политической независимости от КНР и последующего возвращения тибетских беженцев на родину. В качестве главного аргумента в пользу такого решения «тибетской проблемы» выдвигается тезис о том, что именно в тибетской диаспоре, существующей на территории Индии и сопредельных стран, только и сохраняется национальная и религиозная идентичность тибетского народа, якобы размытая и уничтоженная в КНР с помощью политико-административных и идеологических методов. Однако вопрос о реальном сохранении исторически идентичного тибетобуддийского социально-политического проекта в диаспоре, как правило, не поднимается.

Рассмотрение социально-политических судеб Тибета в современной глобализирующейся действительности предполагает, на наш взгляд, учет того факта, что реально существуют как минимум две историко-культурные модели воспроизведения тибетского общества и его культуры. Первая из них — это историческая модель тибетобуддийского общества, сформировавшаяся в процессе тысячелетней истории институционализации буддизма в Тибете (VII-XVII вв.). Социокультурный, политический и национальный

328

аспекты существования общества, предусмотренные в этой модели, обеспечивались сохранением и воспроизведением всей полноты традиционных институтов буддийского общества. Именно эта модель, предполагающая функционирование четырех социорелигиозных институтов — монашества, мирянства, религиозной заслуги и религиозного образования, — письменно зафиксирована в тибетских историографических сочинениях.

Вторая — модель функционирования тибетского общества в пространстве современной глобальной культуры, причем эта модель сконструирована и внедрена в социальную реальность буддийскими идеологами диаспоры. Научное выявление второй модели с необходимостью предполагает использование адекватного теоретико-методологического подхода.

В социологической дискуссии последних десятилетий центральное место занимает осмысление таких категорий современной глобализированной реальности, как «глобальное», «локальное», «транснациональное». Социологический анализ проблем современных обществ, таким образом, учитывает и выводит на первый план глобальный социальный и политический контексты — разнообразные сети социальной коммуникации, охватывающие весь мир, превращающие его в «единое социальное пространство» (Robertson 1987). Теоретики глобализации подчеркивают, что прежде отделенные, изолированные друг от друга общества, культуры, люди находятся теперь в постоянном и практически неизбежном контакте. Все нарастающее развитие глобального контекста коммуникации имеет своим следствием новые, не имевшие до того прецедента социально-политические и религиозные конфликты, возникающие, в частности, из-за столкновения на локальном уровне национального государства культурно различных моделей. Вместе с тем новый глобальный контекст ослабляет или даже стирает жесткие границы социокультурных отличий (Beyer 1994).

Современные ученые, занятые исследованием содержания и тенденций процесса глобализации, все больше внимания уделяют проблеме изменения культурной и личной идентичности — того, каким образом деятельность национальных, международных, неправительственных организаций, социальных движений, туризм, миграции, межэтнические и межкультурные контакты приводят к утверждению новых транслокальных, транссоциетальных идентичностей (Robertson 1992).

Глобальная социальная реальность размывает границы нацио-

329
нальных культур, а значит — и соответствующие историко-культурные и религиозные традиции. В этой связи теоретики глобализации ставят вопрос о тенденции и общей направленности процесса глобализации в отношении конкретных культур. Приведет ли прогрессирующая гомогенизация культур к их сплаву в котле «глобальной культуры» или конкретные культуры не исчезнут, а изменится только контекст их существования? Ответ на этот вопрос предполагает выяснение объема и содержания понятия «глобальная культура», анализ соответствующего феномена, его составляющих и тенденций развития. Глобальная культура эклектична, универсальна, безвременна и технична — это «конструируемая культура» (Smith 1990). Понимание и анализ феномена «глобальной культуры» возможны только при учете современных процессов гомогенизации и гетерогенизации конкретных локальных культур.

Исследователи, концентрирующие свое внимание на социальном, культурном и идеологическом измерениях этого процесса, выделяют в качестве одной из центральных единиц анализа этих измерений порождаемые глобальной коммуникацией «воображаемые сообщества» (Андерсон 2001), или «воображаемые миры» (Appadurai 1990). Новые «воображаемые сообщества» — это многомерные миры, создаваемые социальными группами в глобальном пространстве (Appadurai 1989).

В отечественной и зарубежной науке сложился целый ряд подходов к анализу и интерпретации глобализационных процессов. На сегодняшний день самостоятельные научные теории и концепции глобализации созданы в рамках таких дисциплин, как политическая экономика, политология, социология и антропология. Введенные в дискуссиях социологов и антропологов о глобализации понятия «глобальная культура», «конструируемые этносообщества», «транснациональное», «локальное» послужили толчком для целого ряда исследований о новой глобальной идентичности (Albrow 1996; Leving 1997; Global culture 1990). В этом концептуальном русле совершенно по-новому высвечивается проблема изучения этнорелигиозных меньшинств, возникших только в конце XX в., и их роли в процессе конструирования единой глобальной культуры, а следовательно, — и вопрос о социально-политических судьбах тибетской диаспоры. Религиозные меньшинства изучаются на сегодняшний день в основном в рамках этнологии, антропологии и социологии религии. Этнологические и антропологические исследования религиозных

330

меньшинств, как правило, касаются проблем миграций, типологии этноменьшинств в современном гражданском обществе, современных форм национализма и религиозного фундаментализма. Религиозные меньшинства рассматриваются как этнорелигиозные — в их связи с конкретной локальной культурой либо как детеррито-ризованные этногруппы в контексте национальных государств и современного гражданского общества.

Для понимания политических, социально-экономических и идеологических процессов, происходящих в тибетской диаспоре, думается, наиболее продуктивно опираться на идеи, сформулированные американским социологом индийского происхождения А. Аппадуром¹². Используя концептуальную схему, предложенную Аппадуром, можно утверждать, что тибетцы, проживающие вне своей страны, становятся, подобно всем прочим детерриторизованным этносообществам, одним из компонентов этноскейпа (термин Аппадуря) глобальной культуры. Они участвуют в формировании новых идентичностей, вливаясь в общий «поток» сообществ, временно отчужденных от непрерывности локальной историко-культурной традиции.

Их способом существования становится не только конструирование собственной новой идентичности, но и вовлечение в «тибетскую проблему» международных организаций, национальных правительств и частных лиц, любителей восточной экзотики во всем мире. Определенная часть тибетской диаспоры формирует и внедряет образ тибетского общества и культуры в глобальном масштабе, причем как если бы реальный Тибет — часть КНР — существовал лишь номинально.

Этот образ не имеет исторических прототипов, не опирается на интегральную для традиционного

тибетского общества буддийскую концепцию исторического времени. Конструирование новой тибетской идентичности соотносится с европейской хронологией, политической историей и базируется на истолковании понятия «тибетцы» как этнорелигиозного меньшинства, проживающего на чужой территории, в условиях иной культуры. Вместе с тем в диаспоре осуществляется попытка воспроизводства исторической тибетобуддийской модели общества. Это выражается в апелляции к буддизму как «национальной религии тибетцев»; в создании на территории Индии и некоторых других стран дубликатов буддийских монастырей. 12 Детальная экспликация содержания предложенного А. Аппадурем подхода была сделана нами в кн.: Островская-мл. 2002, с. 102-106.

331

рей, существовавших в традиционном Тибете; в функционировании религиозных образовательных центров. Такого рода обращение к национальному историко-культурному прошлому обусловлено тем, что тибетцы, пребывая на территориях различных государств, оказываются лицом к лицу с проблемой определения собственного статуса и разработки индивидуальных стратегий выживания в пространстве современной социокультурной повседневности, в контексте современных политических реалий.

Конструируемая идентичность должна быть приемлемой и понятной в континууме истории стран, принявших тибетских беженцев, и, в частности, в истории стран Запада. В силу этого концепция новой идентичности формулируется с учетом политико-идеологического контекста международных дискуссий о гражданском обществе, правах человека и этноменьшинств, о проблеме сохранения национальных культур в глобализирующемся мире. Эпицентром конструирования новой идентичности выступает самый крупный анклав тибетских беженцев — на территории Индии и сопредельных ей стран Южной Азии.

Индия явилась тем государством, которое приняло основную массу тибетских беженцев и согласилось предоставить резиденцию тибетскому правительству в изгнании, возглавляемому Далай-ламой XIV. Вплоть до настоящего времени индийская государственная администрация продолжает политику принятия тибетских эмигрантов, разрабатывает и проводит в жизнь программы их социально-экономической реабилитации в новых условиях¹³.

Правительство Далай-ламы XIV (так называемая Центральная тибетская администрация) всегда заявляло, что эмиграция для тибетцев — временное состояние, сохраняющееся лишь до момента возвращения независимости Тибету, а поэтому в диаспоре необходимо воспроизводить единство тибетской нации. Согласно позиции правительства Далай-ламы XIV, зафиксированной в Белой книге «Tibet. Proving Truth from Facts» (Tibet 1993), единство тибетской нации неотрывно от буддизма как «религии народа». И в этой связи в качестве одной из наиболее важных задач Центральная тибетская администрация выдвинула задачу консолидации тибетских эмигрантов на базе буддийских ценностей через воссоздание в диаспоре традиционных социорелигиозных институтов тибетобуддийского общества.

¹³Подробнее см.: там же, с. 124-129.

332

Наряду с задачей воссоздания традиционных социорелигиозных институтов, базовых для функционирования тибетобуддийской культуры, была поставлена задача введения и новых политических институтов — парламента, Ассамблеи тибетских народных депутатов, а также — системы светского образования (Strom 1997).

Кроме того, с первых лет проживания тибетских беженцев на территории Индии Далай-ламой XIV декларировалась идея реформирования тибетского общества в соответствии с базовыми либерально-демократическими принципами. Ее практическое воплощение виделось Центральной тибетской администрации в создании нового образа политической жизни тибетцев в диаспоре — многопартийной системы и представительной власти (Magnusson 1997).

Разрабатывая конституцию и основы демократического будущего независимого Тибета, Далай-лама XIV указывал, что в новом тибетском обществе не должна механически воспроизводиться традиционная политико-административная структура, соединяющая в одном лице религиозную и светскую высшую власть. Социальное устройство и способы распределения общественного богатства, безусловно, изменятся, но буддийская религия, определяющая культурную самобытность тибетского народа и страны в целом, не должна быть утрачена (Strom 1997). Таким образом, фундаментальным основанием культурной политики Центральной тибетской администрации, возглавляемой Далай-ламой XIV, выступает утверждение, что в истории тибетской науки и тибетской культуры буддизм выполняет функцию ведущего системообразующего фактора.

Социокультурная специфика функционирования буддизма в Тибете заключалась во взаимозависимом соединении тибетской теократии и соответствующей ей сословной иерархии с буддийской идеологией. Буддийская идеология легитимировала тибетскую теократию и сословную иерархию и могла существовать лишь при условии воспроизведения всей полноты традиционных социорелигиозных институтов¹⁴.

В диаспоре восстановлены четыре школьные традиции, но под патронажем Далай-ламы. В ситуации религиозной конфедерации тибетобуддийских школ, характерной для Тибета, Далай-лама выступал главой лишь одной из них — Гелугпа, а другие соперничали

¹⁴См.: Островская-мл. 2002.

333

с ней¹⁵. В диаспоре на территории Индии соперничество между школами прекратилось, и Далай-лама в

равной степени покровительствует каждой из них. Иными словами, в диаспоре бывшая религиозная конфедерация буддийских школ превратилась в федерацию.

Как уже говорилось выше, историко-культурная специфика функционирования буддизма в Тибете обуславливалась существованием теократической государственности и сословной иерархии, имевшей эксплицитное религиозное измерение. Тибетская теократия в том виде, как она закрепились в XVII в. и просуществовала вплоть до включения Тибета в состав КНР, складывалась в течение нескольких веков. Теократическая государственность Тибета — это исторический феномен именно тибетской буддийской культуры, а главенство Далай-ламы в статусе теократического правителя явилось итогом развития политической истории этой страны¹⁶.

В условиях территориальной разобщенности тибетцев, оказавшихся волею судеб за пределами своей страны и помещенных в этнические и социокультурные контексты государств, принявших их на статусе беженцев, Далай-лама XIV сделался символическим воплощением национальной интеграции народа. На территории абсолютного большинства национальных государств, где пребывают тибетские беженцы, Далай-лама XIV считается духовным лидером тибетского народа и выразителем его социально-политических интересов. Вместе с тем, в тибетской диаспоре Индии проблема теократического правления нашла свое новое разрешение.

В ситуации глобального рассеяния тибетцев религиозная монополия оказалась перераспределенной между четырьмя тибетобуддийскими школами в соответствии с территориальным расселением беженцев. Кроме того, уже совершенно отчетливо наметилась тенденция включения широкого круга буддистов-европейцев в число мирян, исповедующих различные школьные традиции тибетского буддизма. Анализ данных о религиозных институтах и общинах, организованных во многих странах лидерами школ, свидетельствует о существовании неафишируемой межшкольной конкуренции в приобретении мирских последователей в глобальном масштабе.

Начало 80-х годов XX в. ознаменовалось для стран Европы — в частности, Германии, Франции, Англии, Польши, Швеции, Да-

¹⁵Подробнее о способах воспроизведения школьных традиций в диаспоре см.: Островская-мл. 2002, с. 112-118. ¹⁶См.: там же, с. 90-99, 109-112.

334

нии (а в начале 90-х и для России) — активным распространением тибетского буддизма. Возникшие в Европе, США и Канаде религиозные общины буддистов создавались под непосредственным руководством проживающих в диаспорных расселениях Индии и Непала тибетских монахов и религиозных наставников. Модель «буддизма для европейцев» (т. е. европеоидов по расовой принадлежности) была сконструирована именно тибетским монашеством в контексте серьезных структурных изменений социально-политической и религиозной жизни тибетской диаспоры.

Для понимания реальных перспектив функционирования социо-религиозного института мирян-буддистов в масштабе глобальной культуры весьма важен тот факт, что материальное содержание этих религиозных центров и организаций осуществляется самими европейцами, последователями соответствующих школ тибетского буддизма. И здесь обнаруживается совершенно самостоятельный финансовый поток («финанскейп»), образуемый регулярными пожертвованиями на монастыри и членскими взносами мирян-европейцев, доходами от продажи культовых предметов, товаров, украшенных буддийской символикой, книг буддийских наставников и экзотических тибетских сувениров. Кроме того, во многих странах мира европейские последователи буддизма создали сети туристических агентств, гостиниц, магазинов и ресторанов.

Итак, благодаря активности религиозных лидеров тибетской диаспоры тибетский буддизм получил широкое распространение, а «тибетская проблема» приобрела характер одной из содержательных составляющих глобального потока идеологий («идеоскейпа»). В настоящее время в глобализирующемся мире уже совершенно отчетливо прослеживается процесс внедрения принципиально новой формы институционализации тибетского буддизма, в которой социорелигиозный институт мирянства оказывается в немалой степени представленным именно буддистами нетибетского происхождения («европейцами»). Его виртуальные и реальные очертания становятся обозримы в масштабе глобальной культуры, в пространстве которой и прочерчиваются связи между локальными религиозными центрами, организованными тибетцами на территории различных национальных государств и тибетской диаспорой в Индии и Непале.

Но встает вопрос: каким образом функционируют три других структурных компонента религиозной модели буддийского общества, характерных для институционализации тибетского буддизма,

335

и какова их роль в процессе воспроизводства традиционных социо-религиозных статусов в тибетской диаспоре?

В диаспоре были воссозданы монастыри четырех крупных традиций тибетского буддизма. Однако анализ результатов антропологических и социологических исследований монастырской повседневности тибетобуддийских школ на территории Индии позволяет сделать вывод, что на базе вновь созданных монастырей возможно лишь фрагментарное и значительно видоизмененное воспроизводство таких социорелигиозных институтов, как монашество и религиозное образование.

Монахи, лишенные необходимой поддержки со стороны мирян-тибетцев, занятых проблемой собственного

выживания в диаспоре, вынуждены самостоятельно изыскивать финансовые и экономические источники для поддержания своей жизнедеятельности и функционирования монастырей. Так, например, в монастырских поселениях на юге Индии широко практикуется запрещенное дисциплинарным кодексом Винаи участие монашествующих в сельскохозяйственных работах.

Весьма проблематичным представляется и воспроизведение со-циорелигиозной иерархии буддийских статусов. Немногочисленное старшее поколение полноправных монахов составляют весьма пожилые люди, с уходом которых из жизни постепенно погибает устная традиция учительской передачи сакрального знания. Кроме того, присутствовавшая в традиции каждой из школ тибетского буддизма иерархия статусов — иерархия «перерожденцев» — не может поддерживаться в диаспоре. Поиск и отождествление новых «перерожденцев» затруднены в условиях рассеяния тибетцев по миру. Невозможность компактного расселения тибетцев в пределах одного принимающего государства, общее снижение рождаемости, наблюдающееся в тибетских семьях, ставят под вопрос дальнейшее сохранение традиции «перерожденцев» в каждой из школ тибетского буддизма (Bitter 1988).

Воссозданная в диаспоре система традиционного монастырского образования также претерпела ряд необратимых изменений. В первую очередь, модификации подвергся самый принцип рекрутирования послушников и будущего монашества. В традиционном Тибете каждая из школ пополняла свой монашеский состав за счет выходцев из семей, проживавших на территории, подведомственной данной школе, и выплачивавших налоги в пользу буддийского духовенства. В монастырях диаспоры численность населения и

336

тех, кто стремится к получению монашеского религиозного образования, пополняется исключительно за счет эмиграции из Тибета.

Основополагающую роль в сохранении этнокультурной идентичности тибетцев, проживающих в Индии, играет их хозяйственная деятельность¹⁷. Уже в течение нескольких десятилетий «товары тибетской культуры» входят в устоявшийся ассортимент, предназначенный для западных торговых туристов.

Получивший распространение «торговый туризм», связанный с приобретением в странах Востока дешевых товаров широкого потребления, популярных и дорогостоящих на Западе, и с их дальнейшей перепродажей, сделался своеобразным каналом трансляции тибетской культуры в глобальное пространство.

Во многих антропологических исследованиях, посвященных проблеме конструирования новой этнокультурной идентичности тибетцев, отмечается, что в условиях диаспоры буддийские ритуальные практики и религиозная проповедь также превращаются в товар. И этот товар имеет своего потребителя исключительно в пространстве глобальной культурной экономики. Так, например, проповедь и ритуальные практики, преподаваемые буддийскими наставниками в европейских центрах тибетского буддизма, предполагают соответствующий прейскурант и оплачиваются желающими «получить Учение Будды».

Запрещенные в буддийской догматике для публичного оглашения сакральные тексты, а также целый ряд ритуалов, предназначенных, согласно традиции, только узкому кругу посвященных адептов, используются тибетским монашеством в качестве приманки для любителей восточной мистики — с целью привлечения финансовой поддержки. Религиозные деятели тибетской диаспоры активно участвуют в укреплении уже сложившегося на Западе образа тибетского буддизма как мистической экзотики, к которой можно прикоснуться только благодаря бескорыстной готовности осуществить определенный финансовый взнос. Заявления Далай-ламы XIV о необходимости сохранения культурной идентичности обрели — наряду с воссозданием монастырей и традиции религиозного образования — и свое рыночное измерение. Все те элементы тибетской духовной и материальной культуры, которые пользуются популярностью у западного потребителя, массово воспроизводятся на продажу. Единый поток тибетских то-
170 роли хозяйственной деятельности в процессе воспроизводства этнокультуры тибетских поселенцев диаспоры см.: там же, с. 124-132.

337

варов, предназначенных для реализации по всему миру, составляют предметы буддийского искусства, культовые принадлежности, религиозная проповедь и ритуальные практики, традиционная одежда, ковры (McLagen 1997, Strom 1997).

Конструирование новой этнокультурной идентичности тибетских беженцев имеет своим следствием дистанцирование от религиозной модели тибетского общества, что прежде всего означает отдаление от буддийской ценностно-нормативной системы. В структуре новой идентичности буддизм воспринимается только в качестве составляющей тибетской этнокультурной традиции. Принятие статуса мирянина или монаха оценивается как одна из возможных жизненных стратегий, предполагающая своеобразную этносолидарность с сообществом тех, кто не стремится к активной интеграции в инокультурную среду. Наиболее значимым компонентом этнокультурной идентичности диаспоры следует считать воспроизведение традиционных типов хозяйственной деятельности.

Обращение к религиозной традиции стимулируется в первую очередь выгодными экономическими перспективами. Из всего разнообразия буддийской духовной и материальной культуры в тибетской диаспоре востребованными оказываются только те ее компоненты, которые могут быть конвертированы в гуманитарный или экономический капитал.

Завершая изложение нашей реконструкции способов воспроизведения тибетобуддийской модели общества в

контексте современной глобализирующейся культуры, резюмируем вышесказанное.

Адекватное понимание историко-культурного измерения «тибетской проблемы» не может быть достигнуто помимо объективного знания о том, что представляют собой тибетское общество и его традиционная культура в их историческом прошлом и настоящем. Инструментом научного анализа этой проблемы выступают две модели тибетского общества. Первая из них — это закреплённая в историческом прошлом Тибета модель жестко стратифицированного общества, опирающегося в своем воспроизведении на буддийскую идеологию и теократическую форму государственности. Данная модель сформировалась в тысячелетнем процессе институционализации буддизма в Тибете. Таким образом, ее социокультурная специфика есть производная от процесса формирования и закрепления в Тибете VII-XVII вв. базовых для функционирования буддийской идеологии социорелигиозных институтов буддийского общества.

338

Вторая — модель существования тибетского детерриторизованного сообщества и его культуры. В отличие от первой, письменно зафиксированной в тибетской историографической традиции, она не имеет своих исторических прототипов. Ее структурные компоненты сформировались в процессе включения тибетских беженцев в историко-культурный, политический и социально-экономический контексты национальных государств, принявших тибетцев на своей территории. Применение теоретико-методологического подхода А. Аппадуря к анализу явлений глобальной культуры позволяет выявить те компоненты второй модели, которые были сконструированы в контексте адаптации тибетского этносообщества к условиям выживания в диаспоре.

Вторая модель тибетского общества была сконструирована в самом крупном анклав тибетских беженцев на территории Индии. Тибетская диаспора в Индии, возглавляемая Его Святейшеством Далай-ламой XIV, претендует на сохранение традиционных для Тибета социорелигиозных институтов и всей полноты тибетской культуры. Кроме того, она выступает тем религиозно-идеологическим центром, на который в той либо иной степени ориентированы разбросанные по миру тибетские беженцы.

Моделирование жизнедеятельности диаспоры проводилось конструкторами «новой идентичности» с учетом структурных компонентов первой модели. Однако фактически воспроизведены только те из них, которые позволяют тибетским беженцам закрепиться в статусе этнорелигиозного меньшинства. Так, в диаспоре на территории Индии сохранен институт теократического правителя, которым в политической истории тибетского государства выступал Далай-лама — глава школы Гелугпа. Однако анализ процессов, происходящих в диаспоре, показывает, что современная легитимация Его Святейшества Далай-ламы XIV в статусе теократического правителя базируется прежде всего на его международной активности, имеющей не только гуманитарный, но и политический характер, и идеологической претензии быть фигурой символической консолидации тибетского народа.

В ситуации религиозной конфедерации тибетобуддийских школ, исторически характерной для Тибета, Далай-лама выступал главой лишь одной из них — Гелугпа, а другие соперничали с ней. В диаспоре на территории Индии открытое соперничество между школами прекратилось, Далай-лама XIV в равной степени покровительствует каждой из них. А это в свою очередь означает, что имеет ме-

339

сто религиозная федерация, а не конфедерация тибетобуддийских школ. Между тем беспрецедентное относительно истории Тибета разделение школ в диаспоре по территориям и самостоятельным религиозным центрам, развивающим автономную религиозную политику в Азии и на Западе, является показателем протекающей до поры до времени скрыто конкуренции школ.

Применительно к диаспоре можно говорить только о фрагментарном воспроизведении четырех основополагающих социорелигиозных институтов буддийского общества. Комплексное воссоздание этих институтов в том виде, в котором они функционировали в Тибете, вообще не представляется возможным. Основным препятствием здесь выступает то обстоятельство, что жизнедеятельность тибетцев разворачивается не по модели общества, а по модели этно-меньшинства. Именно в силу этого религиозная иерархия статусов утратила свое социальное и экономическое измерения в диаспоре. Так, в структуре созданной в диаспоре модели тибетской культуры и тибетской общности реально/осуществилась реинтерпретация социорелигиозных институтов монашества и религиозного образования. Эти два традиционных социорелигиозных института в своем функционировании более не опосредуют воспроизводство буддийской социорелигиозной статусной иерархии. Фрагментарно воссозданные, утратившие былой социальный престиж в новых социокультурных условиях, они уже не участвуют напрямую в выстраивании социально-экономической и политической стратификации тибетского социума в диаспоре.

Основными показателями изменения этих двух социорелигиозных институтов следует считать секуляризацию монастырского образования, снижение социального престижа высокообразованного монашества, разрыв системной связи между получением религиозного образования и доступом к вертикальной социальной мобильности.

Воспроизведение буддийских институтов мирянства и религиозной заслуги представляется весьма проблематичным в социокультурных условиях диаспоры. Более того, оба они могут быть реконструированы только в пространстве глобальной культуры, где институт мирянства оказывается представленным совокупностью локальных буддийских центров мирян нетибетского происхождения, а институт

религиозной заслуги воспроизводится в реципро-кальном взаимодействии мирян с учительствующим монашеством тибетской диаспоры.

340

Проблематичность воспроизводства институтов мирянства и религиозной заслуги в самой диаспоре обусловлена и размытостью социальной базы, необходимой для экономической поддержки монастырей, рекрутирования и подготовки монашеской элиты, невозможностью воссоздания стратификационной структуры традиционного тибетского общества и тотального воспроизводства системы буддийских социорелигиозных статусов.

В социальной структуре диаспоры институт реципрокально-го взаимодействия монахов и мирян-тибетцев (институт религиозной заслуги) утратил свою целевую и функциональную направленность. Экономическая поддержка тибетобуддийского монашества в Индии по преимуществу делегирована международным зарубежным фондам помощи тибетским беженцам, что с точки зрения буддийской доктрины означает парадоксальную переадресовку религиозной заслуги этим фондам (члены которых не позиционируют себя в качестве буддистов). Кроме того, в новых социокультурных условиях принятие монашеского статуса либо сохранение статуса мирянина превратилось в индивидуальные стратегии экономического и культурного выживания, что абсолютно исключено в ситуации традиционного общества.

Социальная и экономическая стратификация тибетцев, проживающих в диаспоре, не имеет прямой связи с иерархией социорелигиозных статусов. Стратификация обусловлена степенями успешности в экономической и хозяйственной деятельности тибетских беженцев на территории Индии и за ее пределами — и степенью индивидуальной адаптированности к инокультурным условиям.

Конструирование новой этнокультурной идентичности тибетцев происходит в условиях постоянного взаимодействия с западной культурой и обществом, что отнюдь не способствует, а нередко и прямо препятствует воспроизведению всей полноты буддийской ценностно-нормативной системы. Присутствие религиозного аспекта в составе этнокультурной идентичности в немалой степени обусловлено стремлением идеологов тибетской диаспоры включиться в глобальное информационное, экономическое и политико-правовое пространство. Буддийские ритуальные практики и религиозная проповедь коммерциализируются и превращаются в своеобразный товар, имеющий свой отчетливый потребительский сегмент в пространстве глобальной культурной экономики. Так, например, проповедь и ритуальные практики, проводимые тибетскими наставниками в европейских и американских буддийских центрах, пред-

341

полагают соответствующий прейскурант и оплачиваются конверти-тами из местного населения. Все те элементы тибетской духовной и материальной культуры, которые пользуются популярностью у западного потребителя, активно воспроизводятся и продаются, — единый поток тибетских товаров, предназначенных для западного покупателя, составляют предметы буддийского искусства, религиозные проповедь и практика, традиционная одежда, ковры.

Глобальная коммерциализация тибетской культуры обусловлена проблемами адаптации тибетских беженцев в принципиально новых историко-культурных условиях. Тибетобуддийская религиозная традиция воспроизводится в диаспоре лишь в той мере, в какой она подкрепляет в контексте глобальной культуры образ тибетцев как носителей «древнего тайного знания», представителей уникальной культуры и тем самым дает им возможность обрести средства к существованию, претендовать на права и привилегии, закрепленные в современном мире за этнорелигиозными меньшинствами, живущими вне пределов своей исторической территории.

Благодаря проведенному исследованию было установлено, что социологическое изучение исторических судеб традиционных религиозных идеологий с необходимостью должно учитывать социокультурную специфику институционализации инвариантной религиозной модели общества. Ретроспективное изучение процессов институционального вызревания, закрепления и воспроизведения религии в обществе методологически необходимо, поскольку только в его рамках и может быть реконструирована уникальная социокультурная форма конкретной религиозной идеологии.

Институционализация религии за пределами зоны возникновения в качестве господствующей идеологии представляет собой исторический процесс, состоящий из трех стадий — распространения, рецепции и интеграции. Содержательно этот процесс включает в себя те же самые этапы, которые характерны для разворачивания динамики развития исторической религии в эндемичной зоне. Специфическим отличием институционализации традиционной религиозной идеологии на новой этнокультурной почве выступает то эволюционное обстоятельство, что ее эффективное внедрение в ино-культурное социальное пространство не может быть процессом стихийным и самопроизвольным. Вводя понятия «распространение», «рецепция» и «интеграция» для обозначения трех стадий процесса институционализации религии за пределами историко-культурной

342

зоны ее возникновения, мы преследовали цель выявления этого специфического отличия. Введение (трансляция) религиозной модели общества в культуру бесписьменного социума — это длительный процесс целенаправленного социально-политического конструирования, в результате которого и образуется новая социокультурная форма воспроизведения традиционной религиозной идеологии.

Изучение современных судеб традиционных религиозных идеологий, их места, роли и функций в западных постхристианских и незападных традиционных обществах предполагает учет теоретико-методологического различия типов институционализации и способов воспроизведения социокультурной формы религиозной системы. Социологическое изучение типов институционализации религии должно разворачиваться, на наш взгляд, как аналитическое исследование стадий историко-культурного вызревания религиозной системы, и это исследование с необходимостью должно сопровождаться выявлением инвариантной модели самовоспроизведения религии. Изучение способов институционального воспроизведения религии должно быть нацелено на обнаружение новых вариативных форм социокультурного функционирования религии. Социологическое моделирование типов институционализации конкретной религии и способов ее воспроизведения — это две неотъемлемые составляющие стратегии изучения специфики функционирования традиционных религиозных идеологий в различных типах обществ.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Кратко резюмируя итоги нашей работы, мы хотели бы обратить внимание читателей на предлагаемую в настоящей монографии новую социологическую теорию институционализации, на предложенные нами новые понятия и их применимость к изучению традиционных религиозных идеологий.

Отправным пунктом социологического конструирования отношений «религия — общество» выступает, на наш взгляд, определение религии в качестве подсистемы общества, располагающей собственной средой. В фокусе социологического конструирования и прикладного изучения находятся по преимуществу общества с отчетливой дифференциацией социетальных подсистем, располагающие письменной культурной традицией и допускающие социокультурную инновацию. Социологическое рассмотрение институционального функционирования религии, основанное на восходящей к классикам методологии, предполагает изучение социокультурного закрепления традиционных религиозных идеологий и форм их воспроизведения в современном обществе. Традиционные религиозные идеологии — объект социологического исследования, поскольку именно в них обнаруживаются те уникальные концепции общества, на интерпретацию и воспроизведение которых направлено институциональное функционирование религий в современных обществах.

Институционализация религии — это исторический процесс ее эволюции как социетальной системы общества. Религия проходит в своем развитии те же стадии институционализации, которые характерны для общества в целом. Динамика развития религии, так же, как и прочих подсистем общества, задается стадиями процесса ее институционализации — объективацией, генерализацией и рефлексией относительно уже установленных институтов (т. е. оснований смысла). Процессуальная трактовка институционализации подразумевает вычленение начала, направления, завершения и возможного возобновления. В этой связи важно иметь в виду, что диффе-

344

ренциация религии как социетальной системы общества осуществляется во всей полноте только в обществах стратифицированных, для социокультурной эволюции которых характерно возникновение традиционных религиозных идеологий.

К вводимым понятиям мы относим следующие: институционализация религии, традиционная религиозная идеология, мировые религии, религиозная модель общества, система религиозных институтов. Понятие «традиционная религиозная идеология» включает в себя ряд структурных компонентов, непременно присутствующих в исторических религиях: письменно зафиксированную религиозную доктрину; исторически сложившийся способ институционального и организационного самовоспроизведения религиозной системы; собственную концепцию истории (религиозную метаисторическую концепцию) и модель общества.

В соответствии с вышесказанным к традиционным религиям относятся те, возникновение и закрепление которых исторически связаны с обществами стратифицированного типа. А это в свою очередь означает, что их традиция выстраивалась в историческом контексте социокультурной эволюции стратифицированных обществ. Формулирование доктрины традиционных религиозных идеологий, вызревание системы религиозных институтов и системы организации, концептуализация истории и письменная фиксация религиозной модели общества всецело обуславливаются историко-культурным контекстом общественной системы определенного типа. В аспекте социологического рассмотрения институционального измерения религиозной системы общества принципиальным компонентом традиционных религиозных идеологий оказывается именно религиозная модель общества.

Религиозная модель общества — это институциональная структура религиозной социетальной системы, складывающаяся исторически и подвергающаяся письменной фиксации в доктринальных религиозно-философских текстах. Обнаруживаемая в традиционных религиях модель общества — это теоретический конструкт религиозно-философской герменевтики. Он создается религиозными идеологами путем соотнесения институциональной модели функционирования религии, эмпирически сложившейся в конкретном обществе, и письменно зафиксированной доктринальной модели религии. Модель, закрепленная в доктрине и освященная авторитетом основателя вероучения, представляет «картину мира», т. е. истолкование природы человека и сущности социального действия,

345

ценностно-нормативный комплекс, статусно-ролевую иерархию, основания социального взаимодействия.

Конструируемая религиозными мыслителями модель общества — это уже значительно отдаленная по времени от эпохи фиксации доктрины логико-дискурсивная рефлексия религиозной системы о способе самовоспроизведения в объемлющем ее обществе.

Исходным методологическим основанием социологического изучения процессов институционализации исторических религий выступает, таким образом, реконструкция той уникальной модели самовоспроизведения религиозной системы, которая обнаруживается в ее письменно зафиксированной традиции саморефлексии. Такая саморефлексия является продуктом осмысления уже сложившейся социокультурной формы институционального закрепления религии в качестве господствующей идеологии. Обособление традиционных религий в социетальную систему общества напрямую связано с обращением политической власти к религии как инструменту идеологического конструирования. «Избирательное сродство» религиозной и политической систем в стратифицированных социальных системах составляет специфику развития традиционных обществ. Легитимация политической власти, интерпретация социально-экономической стратификации являются в них областью компетенции преимущественно религиозной подсистемы. Именно такое положение дел и стимулирует религиозную рефлексию о ценностно-нормативной системе, о статусно-ролевой иерархии, об институциональных основаниях такого общества, в котором религия воспроизводит себя как господствующая идеология. Процесс институционализации традиционных религиозных идеологий увенчивается появлением религиозной модели общества, которая в свою очередь подвергается дальнейшей общественной рефлексии, стимулируемой социальными изменениями. Именно благодаря формулировке и письменной фиксации рефлексии системы о самой себе — «модели общества» — традиционная религия и становится способной выступать в качестве социально-политической идеологии. Здесь необходимо ввести дополнительное различие традиционных религиозных идеологий и мировых религий как таковых.

К мировым религиям относятся только те религии, в историко-культурной динамике которых была выработана модель общества, потенциально пригодная к внедрению в иные, отличные от эндемичных, зоны распространения и типы обществ. Специфика социокультурной эволюции мировых религий состоит в том, что они за-

346

рождаются только в обществах определенного типа сложности, т. е. в обществах, обнаруживающих широкую вариабельность в своих подсистемах. Мировые религии изначально формируются в отчетливом противопоставлении уже существующим религиозным способам легитимации политической и социально-экономической стратификации. Институциональный и организационный уровни мировых религий формируются в ходе реинтерпретации уже сложившейся социальной реальности. Кроме того, в отличие от других традиционных религий, социокультурная эволюция мировых религий осуществляется в условиях значительной вариативности возможных трактовок социальной реальности. Производимая ими селекция смыслов учитывает возможности, не использованные в наличных религиозных системах. В силу этого этническая и социальная среда мировых религий («миссионерское поле») оказывается гораздо более разнообразной, нежели национально замкнутых религий. Иными словами, мировые религии изначально предполагают интерпретацию социальных отношений по типу общественных, а не общинных или кровнородственных.

Следует подчеркнуть то важнейшее обстоятельство, что «мировыми» религии становятся по мере их распространения за пределы зоны возникновения. В этом смысле специфика таких религий заключается в принципиальной возможности их институционализации в качестве государственной идеологии и за пределами эндемичной зоны. Эта возможность обусловлена независимостью формулируемой ими религиозной модели общества от какой бы то ни было содержательной специфики, органичной для конкретной этнической или национально-территориальной общности, и универсальностью выдвигаемой ими концепции истории (религиозной ме-таисторической концепции).

Итак, институционализация религии означает постадийное вычлечение и закрепление религиозных институтов, их социокультурное оформление относительно других подсистем. Старт процесса институционализации маркирован объективацией религиозной картины мира. Первая стадия включает в себя становление института религиозных профессионалов, формулировку доктрины, вычленение бинарного социокультурного кода религии («сакральное — профанное»; «трансцендентное — имманентное»). Вторая стадия — генерализация — предполагает письменную фиксацию доктринальных текстов и формирование своей собственной социальной среды. Именно на второй стадии происходит окончательное оформление

347

институтов священства, мирянства и религиозного образования. Письменно зафиксированный канонический корпус текстов создает базу для генерализации оснований религиозного консенсуса относительно ценностно-нормативной системы, воспроизводимой религиозными институтами. Третья стадия — интеграция — представляет герменевтическую рефлексию системы о самой себе. На этой стадии осуществляется интеграция интерактивного, коммуникативного и организационного уровней функционирования религиозной подсистемы общества. Завершением процесса развития религии следует считать отчетливую институционализацию религиозной модели общества — генерализацию социорелигиозных институтов. Маркером окончания историко-культурного развития доктрины является письменная фиксация рефлексии религиозной системы о самой себе — герменевтическое теоретике-

понятийное осмысление уже сложившейся институциональной модели религии в контексте религиозно-философского дискурса. Дальнейшее изменение социорелигиозных институтов — утрата какого-либо из них или реструктуризация — может выступать исключительно результатом социокультурной трансформации общества, но не религиозной системы как таковой.

Рассмотрение институционализации религии в ее историческом, эволюционном и процессуальном измерениях предполагает использование аналитической системы координат, позволяющих соотнести стадии институционализации религии с динамикой ее историко-культурного развития. Вертикальная ось координат выстраивается путем фиксации последовательности стадий институционализации, а горизонтальная — учитывает разнообразие типов обществ в континууме абстрактного мирового времени. Содержательное оформление горизонтальной оси координат зависит от направленности исследования на изучение либо исторической ретроспективы процесса институционализации религии, либо современных ее форм. Так, когда речь идет о ретроспективной реконструкции историко-культурной модели институционализации религии, на горизонтальную ось координат «мирового времени» нет смысла помещать современные общества. Предел расширения исторического горизонта будет в этом случае определяться периодом письменной фиксации религиозной модели общества. Но если перед исследователем стоит задача изучения современных форм институционализации религиозных идеологий, то исторический горизонт с необходимостью следует раздвинуть.

348

Бегло наметим те перспективы, которые открывает перед социологией религии изучение процессов институционализации традиционных религиозных идеологий. Изучение современного состояния традиционных религиозных идеологий, их места, роли и функций в западных постхристианских обществах и обществах традиционных должно строиться, на наш взгляд, с учетом теоретико-методологического различия типов институционализации и способов воспроизведения социокультурной формы религиозной системы. Исследование типов институционализации религии дает возможность проанализировать стадии историко-культурного вызревания религиозной системы, выявить инвариантную модель самовоспроизведения религии. А исследование способов институционального воспроизведения религии позволяет обнаружить новые формы социокультурного функционирования религии.

Применение предложенной нами теории открывает перед учеными возможность комплексного, многоуровневого изучения традиционных идеологий. Само исследование такого сложного социального феномена, как традиционные религиозные идеологии, должно иметь комплексный характер и включать в себя следующие аспекты:

- религиозоведческий, направленный на экспликацию религиозной доктрины;
- источниковедческий, связанный с выявлением массива документов, фиксирующих факты закрепления, функционирования и самовоспроизведения религии в изучаемом обществе;
- исторический, предполагающий установление хронологической периодизации институционализации религии в изучаемом обществе и экспликацию соответствующих сведений социально-политического, экономического и прочего характера;
- историко-культурный/историко-философский, направленный на выявление релевантного текста, содержащего религиозную модель общества, созданную самими носителями религиозной идеологии;
- социологический и социально-антропологический, обеспечивающие научную интерпретацию этой модели и собственно анализ типов и способов ее институционализации;
- политологический, предполагающий выявление политических предпосылок, факторов и следствий институционализации традиционной религиозной идеологии в изучаемом обществе.

349

Литература

Авдеев Р. Ф. Философия информационной цивилизации. М., 1994.

Абельс Х. Интеракция, идентификация, презентация: Введение в ин-терпретативную социологию. СПб., 1999.

Абдуллахи Ахмед Ан-Наим. На пути к исламской реформации. (Гражданские свободы, права человека и международное право). М., 1999.

Агаджанян А. С. Буддийский путь в XX веке. М., 1993.

Алаев Л. Б. Формационные черты феодализма и Восток // Народы Азии и Африки. №3. 1987.

Александров Ю. Г. О формационной специфике доколониальных восточных обществ // Народы Азии и Африки. №2. 1988.

Андерсон Б. Воображаемые сообщества: Размышления об истоках национализма. М., 2001.

Арефьева Г. С. Сущность материалистического понимания истории // Философские науки. №3. 1978.

Арефьева Г. С. Марксизм и задачи разработки курса социальной философии // Социальная философия в конце XX века. М., 1991.

Арон Р. Мнимый марксизм. М., 1993.

Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993.

Боллоев А. Б. Философия К.Маркса и идеология марксизма: курс лекций. М., 1995.

Баркер А. Новые религиозные движения: Практическое введение. СПб., 1997.

Барулин В. С. Исторический материализм. Современные тенденции развития. М., 1986.

- Бек У. Что такое глобализация? М., 2001.
- Беккер Д. В обществе об обществе // Социс-Логос: Общество и сферы смысла. Вып. 1 / Сост. и общая ред. В. В. Винокурова и А. Ф. Филиппова. М., 1991.
- Белла Р. Я. Социология религии // Американская социология: Перспективы. Проблемы. Методы / Под ред. Г. В. Осипова. М., 1972.
- Белла Р. Религия как символическая модель, формирующая человеческий опыт // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа и Е. Д. Руткевич. М., 1996. 350
- Белла Р. Основные этапы эволюции религии в истории общества // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа и Е. Д. Руткевич. М., 1996.
- Белла Р. Религиозный индивидуализм и религиозный плюрализм // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа и Е. Д. Руткевич. М., 1996.
- Бендикс Р. Образ общества у Макса Вебера // Макс Вебер. Избранное. Образ общества. М., 1994.
- Бенедиктов Н.А. Исторический процесс: единство и многообразие. Красноярск, 1988.
- Бельцер Л. Л. Социология религии М. Вебера: Критический очерк: Автореф. канд. дис. М., 1975.
- Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.
- Блау П. М. Различные точки зрения на социальную структуру и их общий знаменатель // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В. И. Добренкова. М., 1994.
- Боголюбова Е. В. Культура и цивилизация // Исторический материализм и актуальные проблемы современности. М., 1990.
- Воропаев А. О., Емельянов Ю. Н., Скворцов Н. Г. Особенности развития и взаимоотношений социологии и антропологии // Проблемы теоретической социологии / Под ред. А. О. Бороноева. СПб., 1994.
- Будон Ринчендуб. История буддизма / Пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера, пер. с англ. А.М.Донца. СПб., 1999.
- Букина Т. Н. Концепция религии Э. Дюркгейма и ее влияние на современную буржуазную социологию религии. М., 1989.
- Бухаров А. С. Концепции деятельности в социологии К.Маркса и М. Вебера. М., 2002.
- Бхаскар Р. Общества // Социо-Логос. Общество и сферы смысла. Вып. 1 / Сост. и общая ред. В. В. Винокурова и А. Ф. Филиппова. М., 1991.
- Вагнер Г. Социология: к вопросу о единстве дисциплины // Теория общества: Фундаментальные проблемы / Под ред. А.Ф.Филиппова. М., 1999.
- Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел III: Учение о мире / Пер. с санскр., введ., коммент., ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1994.
- Васубандху- Учение о карме / Предисл., пер. с санскр. и коммент. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 2000.
- Введение в институциональный анализ / Под ред. В. Л.Тамбовцева. М., 1996.
- Введение в буддизм / Науч. ред. В. И. Рудой. СПб., 1999.
- Вебер М. Предварительные замечания // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. 351
- Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
- Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
- Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
- Вебер М. Критические исследования в области логики наук о культуре // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
- Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
- Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
- Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
- Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994.
- Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994.
- Вебер М. Социология религии // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994.
- Веселкин Е.А. Кризис британской социальной антропологии. М., 1977.
- Веселое Ю. В. Экономика и религия: (М. Вебер, Л. Врепано) // Ве-селов Ю. В. Экономическая социология: история идей. СПб., 1995.
- Винер Н. Кибернетика и общество. М., 1958.
- Гайденко П. П. Социология Макса Вебера // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
- Гайденко П. П., Давыдов Ю. Н. История и рациональность: Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991.
- Гараджа В. И. Социология религии. М., 1996.
- Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989.
- Глок Ч. Социология религии // Социология сегодня: Проблемы и перспективы. М., 1965.
- Гобозов И, А. Смысл и направленность исторического процесса. М., 1987.

- Гобозов Ф. И. Проблемы регулирования межэтнических конфликтов в некоторых странах Запада // Научно-теоретический журнал *Философия и общество* / Глав. ред. И. А. Гобозов. 1(22). М., 2001.
- Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись: История буддизма в Тибете, VI-XV вв. / Пер. с тиб. Ю.Н.Периха, пер. с англ. О. В. Альбедилы и Е. Ю. Харьковской. СПб., 2001.
- 352
- Голосенка И. А. Идеи Вебера в России 20-х годов // Макс Вебер, прочитанный сегодня / Под ред. Р. П. Шлаковой. СПб., 1997.
- Гофман А. Б. Социальная антропология Марселя Мосса // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.
- Гофман А. Б. Два периода в развитии французской социологии // История теоретической социологии. Т. 3. М., 2002.
- Грагхофф Р. Современное состояние социальной теории в Германии // Проблемы теоретической социологии / Под ред. А. О. Бороноева. СПб., 1994.
- Гринин Л. Е. Производительные силы и исторический процесс. М., 2000.
- Громов И., Мацкевич А., Семенов В. Западная теоретическая социология. СПб., 1996.
- Губанов Н. И. К. Маркс и Ф. Энгельс о религии. М., 1959.
- Гунтан Данби Донме. Обучение методу исследования текстов сутр и тантр / Введ., пер с тиб. и монг., коммент. и исслед. Б. А. Островской-мл. М., 1997.
- Гуревич А. Я. Теория формаций и реальность истории // Вопросы философии. №11. 1990.
- Давыдов Ю. Н. «Картины мира» и типы рациональности: (Новые подходы к изучению социологического наследия Макса Вебера) // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
- Давыдов Ю. Н. Очерки истории теоретической социологии XX столетия. М., 1995.
- Давыдов Ю. Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения. М., 1998.
- Давыдов Ю. Н. Социологический радикализм и феноменологическая социология // История теоретической социологии. Т. 4. М., 2000.
- Давыдов Ю. Н. Неомарксизм и леворадикальная социология // История теоретической социологии. Т. 4. М., 2000.
- Дарендорф Р. Тропы из утопии: Работы по истории и теории социологии. М., 2002.
- Добренское В. И. Методологические вопросы исследования религии. М., 1989.
- Добрускин М. Е. О социальных функциях церкви: (на материалах РПЦ) // Социологические исследования. №4. 2002.
- Дюркгейм Э. Социология, ее предмет, метод, предназначение. М., 1995.
- Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М., 1996.
- Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд. СПб., 1998а.
- Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М., 1998б.
- 353
- Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.
- Ельмеев В. Я. Социальная феноменология: (К вопросу о феноменологии объективного социального мира) // Проблемы теоретической социологии / Под ред. А. О. Бороноева. СПб., 1994:
- Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века. СПб., 1998.
- Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. СПб., 1999.
- Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классические буддийские практики. СПб., 2001.
- Заринов И. Ю. Исторические рамки феномена этничности // Этнографическое обозрение. №3. 1997.
- Зарубина Н. Н. Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации. СПб., 1998.
- Здравомыслие А. Г. Макс Вебер и его «преодоление» марксизма // Социологические исследования. №4. 1976.
- Здравомыслие А. Г. Социология конфликта. М., 1994.
- Здравомыслов А. Г. Исследование конфликта на макроуровне. Теоретические предпосылки. Н. Новгород, 1994.
- Здравомыслов А. Г. Межнациональные конфликты в постсоветском пространстве. М., 1999.
- Иванов Д. В. Маркс и дилеммы теоретической социологии // Проблемы теоретической социологии / Под ред. А. О. Бороноева. СПб., 1994.
- Ионин Л. Г. Социология культуры. М., 1996.
- История социологии в Западной Европе и США: Учебник для вузов / Отв. ред. Г. В. Осипов. М., 1998.
- Йингер Док. М. Функциональный подход к религии // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа и Е. Д. Руткевич. М., 1996.
- Йингер Дж. М. Социология религии как наука: функциональный подход // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа и Е. Д. Руткевич. М., 1996.

- Каариайнен К., Фурман Д. Религиозность в России в 90-е годы // Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К. Каариайнена и Д. Фурмана. СПб., 2000.
- Категории буддийской культуры / Ред.-сост. Е. П. Островская. СПб., 2000.
- Категории исторического материализма. М., 1980.
- Качанов Ю. Л. Резервы и тупики марксистской социологии: целостность и тотализм // Социо-Логос: Общество и сферы смысла. Вып. 1 / Сост. и общая ред. В. В. Винокурова и А. Ф. Филиппова. М., 1991.
- Келле В. Ж., Ковальзон М. Я. Исторический материализм. М., 1962.
- 354
- Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. М., 1989.
- Кирдина С. Г. Социокультурный и институциональный подходы как основа позитивной социологии в России // Социологические исследования. № 12. 2002.
- Классическая буддийская философия / Е. П. Островская, В. И. Рудой, Т. В. Ермакова. СПб., 1999.
- Ковалев А. Д. Формирование теории действия Талкотта Парсонса // История теоретической социологии. Т. 3. М., 2002.
- Коркюф Ф. Новые Социологии. М.; СПб., 2002.
- Корнеев М. Я. Макс Вебер в социологической мысли Востока и Латинской Америки: несколько экскурсов в историю и современность // Макс Вебер, прочитанный сегодня / Под ред. Р. П. Шлаковой. СПб., 1997.
- Кризис общей теории развития Т. Парсонса: реферативный сборник ИНИОН / Отв. ред. Н. Н. Стрельцова. М., 1980.
- Кузнецов Б. И. Бон и маздаизм. СПб., 2001
- Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов: Очерк истории Тибета и его культуры. М., 1975.
- Лабриолоа А. Очерки материалистического понимания истории. М., 1960.
- Левада Ю. А. Социальная природа религии. М., 1965.
- Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
- Леви-Строс К. Раса и история // Леви-Строс К. Путь масок. М., 2000.
- Левин З. И. Менталитет диаспоры (системный и социокультурный анализ). М., 2001.
- Ленков П. Д., Островская-мл. Е. А. Буддизм // Религии Санкт-Петербурга: Историко-культурный атлас. Учебное пособие для средних школ Санкт-Петербурга. СПб., 2003.
- Лившиц Г. М. Критика идеализма и религии в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса / Науч. ред. М. Я. Ленсу. Минск, 1982.
- Лившиц Г. М. Критика идеализма и религии соратниками К. Маркса и Ф. Энгельса / Науч. ред. А. А. Круглова. Минск, 1981.
- Лукач И. Пути богов. К типологии религий, предшествующих христианству. М., 1984.
- Лукач Д. Онтология общественного бытия. М., 1991.
- Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос: Общество и сферы смысла. Вып. 1 / Сост. и общая ред. В. В. Винокурова и А. Ф. Филиппова. М., 1991.
- Луман Н. Понятие общества // Проблемы теоретической социологии / Под ред. А. О. Бороноева. СПб., 1994.
- Луман Н. Почему необходима «системная теория»? // Проблемы теоретической социологии / Под ред. А. О. Бороноева. СПб., 1994.
- 355
- Луман Н. Теория общества // Теория общества. Фундаментальные проблемы / Под ред. А. Ф. Филиппова. М., 1999.
- Львов Д. С. Институциональная экономика. М., 2001.
- Макс Вебер, прочитанный сегодня / Под ред. Р. П. Шлаковой. СПб., 1997.
- Малиновский Б. Научная теория культуры. М., 1999.
- Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994.
- Манхейм К. О специфике культурно-социологического познания // Манхейм К. Избранное: социология культуры. М., СПб., 2000.
- Маркс К. Критика Готской Программы // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. Т. 3. М., 1970.
- Маркс К. Сущность частной собственности в отражении политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 42. М., 1974.
- Маркс К. Критика гегелевской диалектики и философии вообще // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 42. М., 1974а.
- Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 42. М., 1974б.
- Маркс К. Тезисы о Фейербахе. Маркс о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 42. М., 1974в.
- Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 42. М., 1974г.
- Маркс К. Протокольная запись выступления Маркса в Лондонском просветительном Обществе немецких рабочих 30 ноября 1847 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 42. М., 1974д.
- К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин о религии. М., 1983.
- Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. Т. 1. М., 1984а.
- Маркс К., Энгельс Ф. Святое Семейство, или Критика Критической Критики. Против Бруно Бауэра и

- Компании // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. Т. 1. М., 1984б.
- Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая Идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. Т. 2. М., 1985.
- Маркс К. Религиозное отчуждение // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа и Е. Д. Руткевич. М., 1996.
- Маркс и современная философия (Сб. материалов научной конференции к 180-летию со дня рождения К. Маркса) / Ред. И. А. Лапин. М., 1999.
- Марксистско-ленинская социология / Отв. ред. Г. В. Осипов, В.Н.Иванов. М., 1988.
- Межуев В. М. О некоторых позитивных аспектах социально-исторической теории марксизма // Межуев В. М. Социальная философия в конце XX века. М., 1991.
- Момджян К. Х. Категории исторического материализма: системность, развитие. М., 1986.
- Момджян К. Х. Исторические закономерности. М., 1991.
- Момджян К. Х. Социум. Общество. История М., 1994.
- Монсон П. Современная западная социология: Теории. Традиции. Перспективы. СПб., 1992.
- Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.
- Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000.
- Мчедлов М. П., Гаврилов Ю. А., Шевченко А. Г. О социальном портрете современного верующего // Социологические исследования. №7. 2002.
- Неусыхин А. И. «Эмпирическая социология» Макса Вебера и логика исторической науки // Макс Вебер. Избранное: Образ общества. М., 1994.
- Никишенков А. А. Структурно-функциональные методы А. Р. Рэдклифф-Брауна // Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. М., 2001.
- Николаев В. Сравнительная социология А. Р. Рэдклифф-Брауна // Рэдклифф-Браун А. Р. Метод в социальной антропологии. М., 2001.
- Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. СПб., 2000.
- Ойзерман Т. И., Соколов В. В. История диалектики XIV-XVIII вв. М., 1974.
- Ойзерман Т.И. Формирование философии марксизма. М., 1986.
- Ойзерман Т. И. Научно-философское мировоззрение марксизма. М., 1989.
- Ойзерман Т. И. Маркс: Философия. Современность. М., 1988.
- Ойзерман Т. И. Марксизм и Утопизм. М., 2003.
- Олейник А. Н. Институциональная экономика. М., 1999.
- Осипова Е. В. Социология Эмиля Дюркгейма: критический анализ теоретико-методологической концепции. М., 1977.
- Островская-мл. Е. А. Буддийские мирские общины Санкт-Петербурга // Социологические исследования. №3. 1999.
- Островская-мл. Е. А. Распространение буддизма в Тибете // Введение в буддизм: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений, обучающихся по гуманитарным специальностям / Науч. ред. В. И. Рудой. СПб., 1999.
- Островская-мл. Е. А. Буддийская культура в Тибете // Категории буддийской культуры / Ред.-сост. Е. П. Островская. СПб., 2000.
- Островская-мл. Е. А. Идеи Константина Леонтьева в перспективе истории социологии XX века // Вестник РХГИ. 2002. 357
- Островская-мл. Е.А. Тибетский буддизм. СПб., 2002.
- Островская-мл. Е. А. Тибетобуддийский социально-политический проект: история и современность: Учебное пособие / Отв. ред. В. И. Рудой. М., 2002.
- Островская-мл. Е. А. Тибетская диаспора в контексте глобальной культуры: социальные проблемы адаптации // Клио. №2(21). 2003.
- Островская-мл. Е. А. Школы тибетского буддизма: типология институционализированной религиозности // Вестник РХГИ. СПб., 2003.
- Островская-мл. Е. А. Концепции институционализации в германской теоретической социологии второй половины XX века // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. Социология. №3. М., 2003.
- Павленко Ю В. Альтернативные подходы к осмыслению истории и проблема их синтеза // Философия и общество. № 3. 1997.
- Пирсоне Т. Система координат действия и общая теория систем действия: культура, личность и место социальных систем // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В. И. Добренкова. М., 1994.
- Пирсоне Т. Функциональная теория изменений // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В. И. Добренкова. М., 1994.
- Пирсоне Т. Система современных обществ. М., 1998.
- Пирсоне Т. О структуре социального действия / Под общей ред. В. Ф. Чесноковой и С. А. Велановского. М., 2000.

- Перов Ю. В. Как возможна сегодня универсальная философия истории // Макс Вебер, прочитанный сегодня / Под ред. Р. П. Шпаковой. СПб., 1997.
- Полосин В. Миф. Религия. Государство: Исследование политической мифологии. М., 1999.
- Посконин В. В. Правопонимание Т. Парсонса. Ижевск, 1995.
- Посконин В. В., Посконина О. В. Т. Парсонс и Н. Луман: два подхода в правопонимании. Ижевск, 1998.
- Проблемы глобализации. Pro et Contra. Т. 4. JV« 4. 2000.
- Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России / Отв. ред. и сост. С.Б.Филатов. СПб., 2002.
- Ритцер Дж. Современные социологические теории. М.; СПб., 2002.
- Рудой В. И., Островская-мл. Е. А. Учение об историческом времени и обществе в индийской классической философии. Учебное пособие / Отв. ред. Н.С. Кирабаев. М., 2002.
- Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. М., 2001.
- Семенов Ю. И. Философия истории от истоков до наших дней: основные проблемы и концепции. М., 1999.
- Синютин М. В. Институциональный подход в экономической социологии. СПб., 2002.
- 358
- Ситнова И. В. Институциональные изменения в современной России // Проблемы политической трансформации и модернизации России / Под ред. А. Ю. Мельвиля. М., 2001.
- Смелзер Н. Социология. М., 1994.
- Социология религии: классические подходы / Науч. ред. и сост. М. П. Тапочки и Ю. А. Кимелева. М., 1994.
- Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К. Каарияйна и Д. Фурмана. СПб., 2000.
- Судьбы теории Талкотта Парсонса в России: Круглый стол // О структуре социального действия. Под общей ред. В. Ф. Чесноковой и С. А. Белановского. М., 2000.
- Теннис Ф. Общность и общество: Основные понятия чистой социологии. СПб., 2002.
- Токарев С. А. Религии в истории народов мира. М., 1986.
- Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. СПб., 1998.
- Тюрель Х. Социология Макса Вебера — социология «без общества» // Макс Вебер, прочитанный сегодня / Под ред. Р. П. Шпаковой. СПб., 1997.
- Филиппов А. Ф. Социология и космос // Социо-Логос: Общество и сферы смысла. Вып. 1 / Сост. и общая ред. В. В. Винокурова и А.Ф.Филиппова. М., 1991.
- Филиппов А. Ф. Луман Никлас // Современная западная социология: Словарь. М., 1990.
- Филиппов А. Ф. Гелен Арнольд // Современная западная социология: Словарь. М., 1990.
- Филиппов А. Ф. Шельски Хельмут // Современная западная социология: Словарь. М., 1990.
- Филиппов А. Ф. От структурного функционализма к неофункционализму: Социология Никласа Лумана // История теоретической социологии. Т. 4. М., 2000.
- Филиппов А. Ф. Печальная глобализация: локальное без границ, глобальное без места // Бек У. Что такое глобализация? М., 2001.
- Философское наследие К. Маркса и современность: поиск новых подходов / Отв. ред. А. А.Сорокин. М., 1992.
- Фрилинг Р. Христианство и ислам. Духовные борения человечества на пути к самопознанию. М., 1997.
- Хайлер Ф. Религиозно-историческое значение Лютера // Социо-Логос: Общество и сферы смысла. Вып. 1 / Сост. и общая ред. В. В. Винокурова и А. Ф. Филиппова. М., 1991.
- Чешков М. Глобализация: сущность, нынешняя фаза, перспективы // Проблемы глобализации. Pro et Contra. Т. 4. № 4. 2000.
- Шаститко А. Е. Неоинституциональная экономическая теория. М., 1998.
- 359
- Шидер Т. Возможности и границы сравнительных методов в исторических науках // Философия и методология истории. М., 1997.
- Шпакова Р. П. Макс Вебер о проблеме ценностей в социальном знании // Проблемы теоретической социологии / Под ред. Л. О. Бороноева. СПб, 1994.
- Шпакова Р. П. Критика буржуазных концепций общественного развития. JL, 1985.
- Шпакова Р. П., Корпеев М. Я. Социология и новое мышление. JL, 1990.
- Шпакова Р. П. Макс Вебер: венское интермеццо // Макс Вебер, прочитанный сегодня / Под ред. Р. П. Шлаковой. СПб, 1997.
- Шпакова Р. П. Макс Вебер о социализме // Макс Вебер, прочитанный сегодня / Под ред. Р. П. Шпаковой. СПб, 1997.
- Шпакова Р. П. Макс Вебер о демократических реформах России начала XX века // Макс Вебер, прочитанный сегодня / Под ред. Р. П. Шпаковой. СПб, 1997.
- Штперин М. Взаимоотношения между церковью и государством и религиозное законодательство в России в 1990-е годы // Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К. Каарияйна и Д. Фурмана. СПб, 2000.
- Штернин М. Новые религиозные движения в России 1990-х годов // Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К. Каарияйна и Д. Фурмана. СПб, 2000.

- Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В. И. Добренкова. М, 1994.
- Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. М, 2003.
- Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ: Сравнительное изучение цивилизаций. М, 1999.
- Элиаде М. Священное и мирское. М, 1994.
- Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке // Маркс К, Энгельс Ф. Избр. произв. Т. 3. М, 1970.
- Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство // Маркс К, Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 19. М, 1974.
- Энгельс Ф. Проект коммунистического символа веры // Маркс К, Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 42. М, 1974.
- Энгельс Ф. Положение рабочего класса в Англии // Маркс К, Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 1. М, 1984.
- Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии // Маркс К, Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. М, 1985.
- Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и Конец Классической Немецкой Философии // Маркс К, Энгельс Ф. Избр. соч. Т. 6. М, 1987а.
- 360
- Энгельс Ф. К истории первоначального христианства // Маркс К, Энгельс Ф. Избр. соч. Т. 6. М, 1987б.
- Энгельс Ф. Энгельс — Йозефу Блоху в Кенигсберг // Маркс К, Энгельс Ф. Избр. соч. Т. 6. М, 1987в.
- Энгельс Ф. Энгельс — Конраду Шмидту в Берлин // Маркс К, Энгельс Ф. Избр. соч. Т.6. М, 1987г.
- Энгельс Ф. Энгельс — Францу Мерингу // Маркс К, Энгельс Ф. Избр. соч. Т.6. М, 1987д.
- Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К, Энгельс Ф. Избр. соч. Т. 6. М, 1987е.
- Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом. М, 1988.
- Яблоков И. Н. Методологические проблемы социологии религии. М, 1972.
- Яблоков И. Н. Социология религии. М, 1979.
- Яблоков И. Н. Религия: сущность и явление. М, 1982.
- Яблоков И. Н. Религиоведение: Учебное пособие. М, 2002.
- Ashcraft R, Marx and Weber on liberalism as bourgeois ideology // Comparative Studies in Society and History. 14. 1972.
- Albrow M. The Global Age. Cambridge, 1996.
- Alexander J. C. Soziale Differenzierung und kultureller Wandel. Essays zur neofunktionalistischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt; New York, 1993.
- Alexander J. C. Theoretical Logic in Sociology. Bd IV: The Modern Reconstruction of Classical Thought. London, 1984.
- Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism. London, 1983.
- Appadurai A. Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology / Ed. by R. G. Fox. Interventions: Anthropology of the Present. London, 1989.
- Appadurai A. Modernity at Large. London, 1989.
- Appadurai A. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy / Ed. by M. Featherstone. Global Culture. London, 1990.
- Bader V. M., Berger J., Ganssmann H., Knesebeck J. Einführung in die Gesellschaftstheorie. Gesellschaft. Wirtschaft und Staat bei Marx und Weber. Frankfurt; New York, 1987.
- Bannister R. C. Sociology and Scientism: the American Quest for Objectivity 1880-1940. Chapel Hill, 1987.
- Baumann M. Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften. 2. Aufl. Marburg, 1995.
- Beckwith C. I. The Tibetan Empire in Central Asia. Princeton, New Jersey, 1993.
- Bell D. The End of Ideology. Harvard, 1988.
- 361
- Bellah R. N. Epilogue: Religion and Progress in Modern Asia / Ed. by R. N. Bellah. New York, 1965.
- Bellah R. N. Religions Evolution // The Sociology of Religion. Vol. I / Ed. by S. Bruce. Brookfield, 1995.
- Bendix R. Max Weber. An Intellectual Portrait. Garden City, 1962.
- Bendix R. Max Weber — Das Werk. Munchen, 1964.
- Bendix R. Inequality and Social Structure: a Comparison of Marx and Weber // American Sociological Review 19. 1974.
- Berger P. L. Einladung in der Soziologie. Eine Humanistische Perspektive. Konstanz, 1969.
- Berger P. L. A Rumer of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. Garden City; New York, 1971.
- Berger P. L. Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Frankfurt-am-M., 1988.
- Berger P. L. The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. New York, 1990.
- Berger P. L., Luckmann Th. The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. Garden City; New York, 1966.
- Bernard T. J. The Consensus-Conflict Debate. Form and Content in Social Theories. New York, 1983.
- Bershady H. J. Ideology and Social Knowledge. New York, 1973.
- Bershady H. J. Practice against Theory in American Sociology: an Exercise in the Sociology of Knowledge // Talcott Parsons. Theorist of Modernity / Ed. by R. Robertson, B.S. Turner. London, 1991.

- Beyer P. Religion and Globalization. London, 1994.
- Beyer S. The Cult of Tara. Magic and Ritual in Tibet. London, 1973.
- Bitter K. Konversionen zum tibetischen Buddhismus. Eine Analyse religiöser Biographien. Göttingen, 1988.
- Blau P. Exchange and Power in Social Life. New York, 1964.
- Blau P. Contrasting Theoretical Perspectives // The Micro-Macro Link / Ed. by J. C. Alexander, B. Giesen, R. Munch, N. J. Smelser. Berkeley, 1987.
- Bochinger C. Globalisierung der Religion? Transkontinentale Ausbreitung lokaler religiöser Bewegungen im Schnitt von Indigenisierung und Entgrenzung // Interkulturelle Beziehungen und Kulturwandel in Afrika / Hrsg. von U. Bauer, H. Ebgert, F. Jäger. Frankfurt-am-M., 2001.
- Bottomore T. B., Rubel M. Marx's Sociology and Social Philosophy. The Influence of Marx's Sociological Thought // Karl Marx. Selected Writings in Sociology and Social Philosophy / Ed. by T. B. Bottomore, M. Rubel. Harmondsworth, 1970.
- Boudon R. The logic of social action. An introduction to sociological analysis. London, 1981.
- Boudon R. The Analysis of Ideology. Cambridge, 1989.
- 362
- Boulding K. A Primer of Social Dynamics: History as Dialectics and Development. New York, 1970.
- Brandt S. Religiöse Handeln in moderner Welt. Talcott Parsons' Religionssoziologie im Rahmen seiner allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie. Frankfurt-am-M., 1993.
- Brede W. Institutionen von rechts gesehen: Arnold Gehlen / Hrsg. von K. Corino. Intellektuelle im Banne des Nationalismus. Hamburg, 1980.
- Breuer S. Max Webers Herrschaftssoziologie. Frankfurt; New York, 1991.
- Brubaker R. The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber. London, 1984.
- Buchanan J. M. The Limits of Liberty. Chicago, 1975.
- Der Buddhismus: Geschichte und Gegenwart / Hrsg. von H. Bechert, R. Gornbrich. München, 2000.
- Calkowski M. S. The Tibetan Diaspora and the Politics of Performance // Tibetan Culture in the Diaspora / Ed. by F. J. Korom. Wien, 1997.
- Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago, 1994.
- Charisma. Theorie, Religion, Politik / Hrsg. von W. Gebhard, A. Zingerle, M. Ebertz. Berlin, 1993.
- Childs G. H. Householder Lamas and The Persistence of Tradition: Animal Sacrifice in Himalayan Buddhist Communities // Tibetan Studies. Vol. 1 / Ed. by H. Krasser, M. T. Much, E. Steinkellner, H. Tauscher. Wien, 1997.
- Cipriani R. Sociology of Religion. An Historical Introduction. New York, 1997.
- Collins R. Three Sociological Traditions. New York; Oxford, 1985.
- Collins R. Jeffrey Alexander and the Search for Multi-Dimensional Theory // Max Weber (1): Critical Assessments. Vol. IV / Ed. by P. Hamilton. New York, 1993.
- Corlin C. The Nation in Your Mind — Continuity and Change among Tibetan Refugees in Nepal. Göteborg, 1975.
- Coser L. A. The Functions of Social Conflicts. New York, 1956.
- Coser L. A. Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context. New York, 1971.
- Dalai Lama XIV T. G. Mein Leben und Mein Volk — Die Tragödie Tibets. München; Zürich, 1962.
- Dahrendorf R. Class and Class Conflict in Industrial Society. Stanford, California, 1959.
- Dahrendorf R. Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis // American Journal of Sociology. 64 (2). 1958.
- Dargyay E. K. Sangha and State in Imperial Tibet // Tibetan History and Language. Studies dedicated to Uray Geza on his seventieth birthday / Ed. by E. Steinkellner. Wien, 1991.
- 363
- Davy G. Das objektive Recht der Institution und die Ableitung des subjektiven Rechts // Institution und Recht / Hrsg. von R. Schnur. Darmstadt, 1968.
- Davy G. Sociology // Hamilton P. Emile Durkheim: Critical Assessments. Vol. V. New York, 1995.
- Dawe A. Theories of Social Action // A History of Sociological Analysis / Ed. by T. Bottomore, R. Nisbet. London, 1978.
- Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven / Hrsg. von G. Gohler, K. Lenk, R. Schmalz-Bruns. Baden-Baden, 1990.
- Douglas M., Tipton S. (Eds.) Religion in America. Boston, 1983.
- Durkheim E. Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt-am-M., 1981.
- Durkheim on Religion. A Selection of readings with bibliographies and introductory remarks / Ed. by W. S. F. Pickering. London; Boston, 1975.
- Ebbighausen R. Institutionentheorie im historisch-gesellschaftlichen Kontext // Gohler G. Grundfragen der Theorie Politischer Institutionen. Opladen, 1987.
- Ebertz M. N. Das Charisma des Gekreuzigten: Zur Soziologie der Jesusbewegung. Tübingen, 1987.
- Ebertz M. N. Forschungsbericht zur Religionssoziologie // International Journal of Practical Theology. 1997.
- Eisenstadt S. N. Some Reflections on the significance of Max Weber's Sociology of Religion for the Analysis of non-European Modernity // Max Weber (1): Critical Assessments. Vol. IV / Ed. by P. Hamilton. New York, 1993.
- Emile Durkheim on Morality and Society: Selected Writings / Ed. by R. N. Bellah. Chicago, 1973.
- Paris R. E. L. American Sociology // Twentieth Century Sociology / Ed. by G. Gurvitch, W. E. Moore. New York,

1945.

Firsching H. Die Sakralisierung der Gesellschaft // Religionssoziologie um 1900 / Hrsg. von V. Krech und H. Tyrell. Würzburg, 1995.

Firsching H. Warum «Kommunikation»? Auf welche Problemstellungen reagieren kommunikationstheoretische Ansätze in der Soziologie — insbesondere in der Religionssoziologie // Religion als Kommunikation / Hrsg. von H. Tyrell, V. Krech und H. Knoblauch. Würzburg, 1998.

Freund J. The Sociology of Marx Weber. London, 1968.

Freyer H. Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart, 1956.

Furer-Haimendorf C. The Sherpas of Nepal. Berkeley, 1964.

Furer-Haimendorf C. Himalayan Traders. New Delhi, 1988.

Furstenberg F. (Hg.). Religionssoziologie. Neuwied, 1964.

Gebhard W. Kirche zwischen charismatische Bewegung und formale Organisation. Religiöser Wandel als Problem der soziologischen Theoriebildung

364

// Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel / Hrsg. von M. Kruggeler, K. Gabriel, W. Gebhard. Opladen, 1999.

Geertz C. Religion as a Cultural System // Geertz C. The Interpretation of Cultures. Selected Essays. London, 1973

Gehlen A. Der Mensch, seiner Natur und seiner Stellung in der Welt. Bonn, 1950.

Gehlen A. Urmensch und Spatkultur. Bonn, 1956.

Gehlen A. Die Seele im technischen Zeitalter. Hamburg, 1957.

Gehlen A. Der Mensch. Frankfurt; Bonn, 1966.

Gehlen A. Urmensch und Spatkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. Wiesbaden, 1986.

Gehlen A. Moral und Hipermoral. Eine pluralistische Ethik. Wiesbaden, 1988.

Geser H. Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Agitation. Zur aktuellen (und zukünftigen)

Bedeutung religiöser Organisationen // Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel / Hrsg. von M. Kruggeler, K. Gabriel, W. Gebhard. Opladen, 1999.

Giddens A. Marx, Weber, and the development of capitalism // Sociology. 4. 1970.

Giddens A. Die Konstitution der Gesellschaft. Eine Theorie der Strukturierung. Frankfurt-am-M., 1988.

Giddens A. Modernity and Self-Identity. Self and Society in the late Modern Age. Cambridge, 1991.

Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity / Ed. by M. Featherstone. London, 1990.

Clock C. Y., Stark R. Religion and Society in Tension. Chicago, 1965.

Clock C. Y., Hammond V. E. Beyond the Classics: Essays in the Scientific Study of Religion. New York, 1973.

Gohler G. Grundfragen der Theorie Politischer Institutionen. Opladen, 1987.

Goldenweiser A. Religion and Society: A Critique of Emile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion // Hamilton P. Emile Durkheim: Critical Assessments. Vol. V. New York, 1995.

Goldstein M. C. A History of Modern Tibet, 1913-1951. The Demise of the Lamaist State. Berkeley, 1989.

Gould M. The Structure of Social Action; at least Sixty Years Ahead of its Time // Talcott Parsons. Theorist of Modernity / Ed. by R. Robertson, B.S. Turner. London, 1991.

Gouldner A. W. The Coming Crisis of Western Sociology. London, 1971.

Greven M. Th. Über Institutionalisierung, verbleibende Kontingenz und Mögliche Freiheit // Gohler G. Grundfragen der Theorie Politischer Institutionen. Opladen, 1987.

365

Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Bd 2. Frankfurt-am-M., 1981.

Hahn A. Basis und Überbau und das Problem der begrenzten Eigenständigkeit der Ideen // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 31. 1979.

Hahn A. Glaube und Schrift. Anmerkungen zu einigen Selbstthematisierungsformen von Hochreligionen mit besonderer Berücksichtigung des Christentums // Religion als Kommunikation / Hrsg. von H. Tyrell, V. Krech und H. Knoblauch. Würzburg, 1998.

Hamilton M. B. The Sociology of religion. Theoretical and comparative perspectives. London; New York, 1995.

Hamilton P. Talcott Parsons. London; New York, 1983. Hargrove B. The Sociology of Religion. Classical and Contemporary Approaches. Illinois, 1979.

Hauriou M. Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze von Maurice Hauriou / Hrsg. von R. Schnur. Berlin, 1965. Holmberg D. H. Order and Paradox. Ithaca, 1989.

Homans G. S., Schneider D. M. Marriage, Authority, and Final Causes: A Study of Unilateral Cross-Cousin

Marriage. New York, 1955. Homans G. S. The Nature of Social Science. New York, 1967. Horowitz I. L. C. Wright Mills. New York, 1983.

Institutionelle Analyse. Theorie und Praxis / Hrsg. von G. Weigand, R. Hess, G. Preim. Frankfurt-am-M., 1988.

Jensen S. Talcott Parsons. Eine Einführung. Stuttgart, 1980. Jonas F. Die Institutionenlehre Arnold Gehlens.

Tübingen, 1966. Jones R. A. Einen soziologischen Klassiker verstehen. Geschichte der Soziologie / Hrsg. von W. Lepenies. Frankfurt-am-M., 1981.

Jones R. A. Durkheim, Frazer, Smith: The Role of Analogies and Exemplars in the Development of Durkheim's Sociology of Religion // American Journal of Sociology. 92. 1986.

- Johnstone R. L. Religion and Society in Interaction. The Sociology of Religion. New Jersey, 1975.
- Rosier D. Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung. Frankfurt; New York, 1995.
- Kaufmann F.-X. Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen, 1989.
- Kaufmann F.-X. Religion und Modernization in Europe // Journal of Institutional and Theoretical Economics. Vol. №1. 1997.
- Kaufmann F.-X. Wo liegt die Zukunft der Religion // Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel / Hrsg. von M. Krüggeler, K. Gabriel, W. Gebhard. Opladen, 1999.
- Kaufmann F.-X. Wie überlebt das Christentum? Freiburg, 2000.
- 366
- Kehrer G. Religionssoziologie // Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd 1. Stuttgart, 1988.
- Klieger P. C. Tibetan Nationalism. Berkeley, 1992.
- Klieger P. C. Shangri-La and Hyperreality: A Collision in Tibetan Refugee Expression // Tibetan Culture in the Diaspora / Ed. by F. J. Korom. Wien, 1997.
- Knight J. Institutions and Social Conflict. Cambridge, 1992.
- Knoblauch H. Transzendenzerfahrung und symbolische Kommunikation. Die phänomenologisch orientierte Soziologie und die kommunikative Kon-Struktion der Religion // Religion als Kommunikation / Hrsg. von H. Tyrell, V. Krech und H. Knoblauch. Würzburg, 1998.
- Knoblauch H., Krech V., Wohrab-Sahr M. (Hrsg.) Religiöse Konversion. Konstanz, 1998.
- Kocka J. Karl Marx und Max Weber. Ein methodologischer Vergleich // Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft. 122. 1966.
- Koslowski P. Die religiöse Dimension der Gesellschaft: Religion und ihre Theorie. Tübingen, 1985.
- Krech V., Tyrell H. Religionssoziologie um die Jahrhundertwende. Zur Vorgeschichte, Kontext und Beschaffenheit einer Subdisziplin der Soziologie // Religionssoziologie um 1900 / Hrsg. von V. Krech und H. Tyrell. Würzburg, 1995.
- Krügeler M., Gabriel K., Gebhard W. (hrsg.). Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel. Opladen, 1999.
- Lau E. E. Interaktion und Institution. Zur Theorie der Institution und der Institutionalisierung aus der Perspektive einer verstehend-interaktionistischen Soziologie. Berlin, 1978.
- Lidz V. The American Value System: a Commentary on Talcott Parson's Perspective and Understanding // Talcott Parsons. Theorist of Modernity / Ed. by R. Robertson, B.S. Turner. London, 1991.
- Lidz V. Influence and Solidarity: Defining a Conceptual Core for Sociology If Talcott Parsons. Theorist of Modernity / Ed. by R. Robertson, B.S. Turner. London, 1991.
- Living the Global City. Globalization as a local process / Ed. by J. Bade. London; New York, 1997.
- Lowith K. Max Weber und Karl Marx // Lowith K. Gesammelte Ab-handlungen Zur Kritik der geschichtlichen Existenz. Stuttgart, 1960.
- Lowith K. Max Weber und Karl Marx. London, 1982.
- Luckmann T. The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society. New York; London, 1967.
- Luckmann T. Religion in der modernen Gesellschaft // Luckmann T. Lebenswelt und Gesellschaft. München, 1980.
- Luckmann T. Shrinking transcendence, expanding religion // Sociological Analysis. 50 (2). 1990.
- 367
- Luebbe H. Die Institutionalisierung der Reflexion. Helmut Schelsky als Kritiker Arnold Gehlens // Luebbe H. Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Wien; Köln, 1989.
- Luhmann N. Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie. Berlin, 1965.
- Luhmann N. Reflexive Mechanismen // Luhmann N. Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Opladen, 1984.
- Luhmann N. Institutionalisierung — Funktion und Mechanismus im sozialen System der Gesellschaft // Zur Theorie der Institution / Hrsg. Helmut Schelsky. Gütersloh, 1970.
- Luhmann N. The Differentiation of Society. New York, 1982.
- Luhmann N. Individuum und Gesellschaft. Universitas. 39, 1984.
- Luhmann N. (Hrsg.). Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee. Opladen, 1985.
- Luhmann N. Die Ausdifferenzierung der Religion // Luhmann N. Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd 3. Frankfurt-am-M., 1989.
- Luhmann N. Legitimation durch Verfahren. Frankfurt-am-M., 1993.
- Luhmann N. Funktion der Religion. Frankfurt-am-M., 1996.
- Luhmann N. Religion als Kommunikation // Religion als Kommunikation / Hrsg. H. Tyrell, V. Krech und H. Knoblauch. Würzburg, 1998.
- Luhmann N. Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt-am-M., 2000.
- Lukes S. Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study. Harmondsworth, 1977.
- Magnusson J. Making Democracy Work in Exile. An Exploratory Analysis of the Democratization of the Tibetan Refugee Community // Tibetan Studies. Vol. II / Ed. by H. Krasser, M. T. Much, E. Steinkellner, H. Tauscher. Wien, 1997.
- Mannheim K. American Sociology / Essays on Sociology and Social Psychology / Ed. by Keckemeter. London, 1953.

- Mo. rcze. II P. J. Tibetan «Duplicate» Monasteries // Tibetan Studies. Vol. II / Ed. by H. Krasser, M. T. Much, E. Steinkellner, H. Tauscher. Wien, 1997.
- Martin D. A. A General Theory of Secularization. Oxford, 1978.
- Matthes J. Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie. Reinbek, 1967.
- Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik / Hrsg. von G. Wagner, H. Zipprian. Frankfurt-am-M., 1994.
- McKown D. B. The classic Marxist Critiques of Religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky. The Hague, 1975.
- McLagan M. Mystical Visions in Manhattan: Deploying Culture in the Year of Tibet // Tibetan Culture in the Diaspora / Ed. by F. J. Korom. Wien, 1997.
- 368
- Mead G. H. Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt-am-M., 1993.
- Meier K. Gibt es einen «Bruch» in Durkheims fröhlicher Religionssoziologie // Religionssoziologie um 1900 / Hrsg. von V. Kreck und H. Tyrell. Würzburg, 1995.
- Merton R. K. On Theoretical Sociology. New York, 1967.
- Merton R. K. Social Theory and Social Structure. New York, 1968.
- Methfessel T. Socioeconomic Adaptation of Tibetan Refugees in South Asia over 35 Years in Exile // Tibetan Culture in the Diaspora / Ed. by F. J. Korom. Wien, 1997.
- Michael F. Rule by Incarnation. Tibetan Buddhism and Its Role in Society and State. Colorado, 1982.
- Mills C. W. The Sociological Imagination. London; Oxford; New York, 1959.
- Mommsen W. J. Kapitalismus und Sozialismus. Die Auseinandersetzung mit Karl Marx // Mommsen W. J. Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte. Frankfurt-am-M., 1974.
- Mommsen W. J. Max Weber as a Critic of Marxism // Max Weber (1): Critical Assessments. Vol. I / Ed. by P. Hamilton. New York, 1993.
- Mommsen W. J. Max Weber's Political Sociology and His Philosophy of World History // Max Weber (1): Critical Assessments. Vol. III / Ed. by P. Hamilton. New York, 1993.
- Morris B. Anthropological Studies of Religion. Cambridge, 1987.
- Munch R. Zwischen Handlungstheorie und Systemtheorie: Die Analyse von Institutionen // Gohler G. Grundfragen der Theorie Politischer Institutionen. Opladen, 1987.
- Munch R. Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber. Frankfurt-am-M., 1988.
- Munch R. Die Struktur der Moderne. Frankfurt-am-M., 1992.
- Nisbet R. The Sociology of Emile Durkheim. New York, 1974.
- Obeyesekere G. Theodice, sin, salvation in a sociology of Buddhism // Dialectic in Practical Religion / Ed. by E. Leach. Cambridge, 1968.
- O'Dea T. F. The Sociology of Religion. Englewood Cliffs, New Jersey, 1966.
- O'Dea T. F. Sociology and the Study of Religion. Theory, Research, Interpretation. New York, 1970.
- Ortner S. B. High Religion. Princeton, 1989.
- Ott-Marti A.-E. Tibeter in der Schweiz — kulturelle Verhaltensweisen im Wandel. Zurich, 1971.
- Parsons T. The Structure of Social Action. New York, 1937.
- Parsons T. Actor, Situation und normative Muster. Ein Essay zur Theorie sozialen Handelns (Actor, Situation, and Normative Pattern. An Essay in the Theory of Social Action, 1939). Frankfurt-am-M., 1986.
- Parsons T. The Social System. Glencoe, Ill., 1951.
- 369
- Parsons T. Religious Perspectives of College Teaching in Sociology and Social Psychology. The Edward W. Hazen Foundation. New Haven, 1952.
- Parsons T. Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives. Englewood Cliffs. New York, 1966.
- Parsons T. On Building Social System Theory: A Personal History // Daedalus. 1970. Vol.99. JV«4.
- 7
- Parsons T., Smelser M. J. Economy and Society. A Study in the Integration of Economic and Social Theory. London, 1973.
- Parsons T., Platt G. M. The American University. Cambridge, 1973.
- Parsons T. Action Theory and the Human Condition. New York, 1978.
- Parsons T. Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien / Übers., eingel. und hrsg. v. S. Jensen. Opladen, 1980.
- Parsons T. On Institutions and Social Evolution. Selected Writings / Ed. and with introduction by L.H. Mayhew. Chicago, 1982.
- Parsons T. A Tentative Outline of American Values // Talcott Parsons. Theorist of Modernity / Ed. by R. Robertson, B.S. Turner. London, 1991.
- Parsons T. Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems // Hamilton P. Emile Durkheim: Critical Assessments. Vol. VIII. New York, 1995.
- Pathak N. Continuity and Change in Education amongst Immigrant Tibetans in India // Tibetan Studies. Vol. II / Ed. by M. T. Krasser, E. Much, Steinkellner H. Tauscher. Wien, 1997.
- Pickering W. S. F. Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories. London, 1984.
- Pickering W. S. F., Martin H. Debating Durkheim. London; New York, 1994.

- Poggi G. *Images of Society: Essays on the Sociological Theories of Toc-queville, Marx, and Durkheim*. Stanford, 1973.
- Pollack D. *Wiederkehr des Religiösen? Neue religiöse Bewegungen im Kontext des religiösen und gesellschaftlichen Wandels* // *Sociologia International* 38. 2000.
- Pridatt B. P. *Der ethische Ton der Allocation*. Stuttgart, 1990.
- Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today* /Ed. by T. Idinopulos, B. Wilson. Brill, 2002.
- Rehberg K.-S. *Eine Grundlagentheorie der Institutionen: Arnold Gehlen. Mit systematischen Schlussfolgerungen für eine kritische Institutionentheorie* // *Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven* / Hrsg. von G.Gohler, K.Lenk, R. Schmalz-Bruns. Baden-Baden, 1990.
- Rendtorff T. (Hg.). *Charisma und Institution*. Gütersloh, 1985.
- Rex J. *Key Problems of Sociological Theory*. London, 1961.
- Riesebrodt M. *Ideen, Interessen, Rationalisierung: Kritische Anmerkungen zu F.H. Tenbrucks Interpretation des Werks Max Weber* // *Kolner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 32. 1. 1980. 370
- Robertson R. *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford, 1970.
- Robertson R. *Church-State Relations and the World System* // *Church-State Relations: Tensions and Transitions* / Ed. by Th. Robbins and R. Robertson. New Brunswick, 1987.
- Robertson R. *The Central Significance of «Religion» in Social Theory: Parsons as an Epical Theorist* // *Talcott Parsons. Theorist of Modernity* / Ed. by R. Robertson, B.S.Turner. London, 1991.
- Robertson R., Turner B. S. *An Introduction to Talcott Parsons: Theory, Politics and Humanity* // *Talcott Parsons. Theorist of Modernity* / Ed. by R.Robertson, B.S.Turner. London, 1991.
- Robertson R. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London, 1992.
- Rohl K. F. *Institutionstheoretische Ansätze in der Rechtssoziologie und institutionelles Rechtsdenken* // *Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven* / Hrsg. von G. Gohler, K. Lenk, R. Schmalz-Bruns. Baden-Baden, 1999.
- Saalfrank E. S. *Geistige Heimat im Buddhismus aus Tibet. Eine empirische Studie am Beispiel der Kagyiipas in Deutschland*. Ulm, 1997.
- Saklani G. *The uprooted Tibetans in India*. New Delhi, 1984.
- Sayer D. *Capitalism and Modernity. An Excursus on Marx and Weber*. London; New York, 1991.
- Scharf B. R. *The Sociological Study of Religion*. London, 1970.
- Schelsky H. *Über die Stabilität von Institutionen, besonders Verfassungen. Kulturanthropologische Gedanken zu einem rechtssoziologischen Thema* // *Jahrbuch für Sozialwissenschaften* 3. 1—21, 1952.
- Schelsky H. *Zur soziologischen Theorie der Institution* // *Zur Theorie der Institution* / Hrsg. von H. Schelsky. Gütersloh, 1970.
- Schelsky H. *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie* // Schelsky H. *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie der Bundesrepublik*. München, 1979.
- Schelsky H. *Die Soziologen und das Recht. Abhandlungen und Vorträge zur Soziologie von Recht, Institution und Planung*. Opladen, 1980.
- Schlechtmann J. B. *The Refugee in the World. Displacement and Integration*. New York, 1963.
- Schluchter W. (Hg.). *Verhalten, Handeln und System. Talcott Parsons' Beitrag zur Entwicklung der Sozialwissenschaften*. Frankfurt-am-M., 1980.
- Schluchter W. *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religionssoziologie und Herrschaftssoziologie*. Bd 2. Frankfurt-am-M., 1988.
- Schluchter W. (Hg.). *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretationen und Kritik*. Frankfurt-am-M., 1994.
- Schmitt C. *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*. Berlin, 1958. 371
- Schotter A. *The Economic Theory of Social Institutions*. Cambridge, 1981.
- Schulein J. A. *Theorie der Institution*. Opladen, 1987.
- Schutz A., Luckmann T. *Strukturen der Lebenswelt*. Bd 1-2. Frankfurt-am-M., 1994.
- Scott J. F. *The changing Foundations of the Parsonian Action Scheme* // *American Sociological Review*. 28 (5). 1963.
- Seyfarth C. *The West German Discussion of Max Weber's Sociology of Religion since the 1960's* // *Social Compass* XXVII. 1980.
- Shils E. *Charisma, Order, and Status* // Shils E. *The Constitution of Society*. London, Chicago, 1982.
- Smith W. C. *The Meaning and End of Religion*. New York, 1978.
- Smith A.D. *Towards a Global Culture* // *Global Culture* / Ed. by M. Featherstone. London, 1990.
- Snellgrove D. L. *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*. London, 1987.
- Snellgrove D. L., Richardson H. *A Cultural History of Tibet*. New York, 1968.
- Sprondel W. M. *Sozialer Wandel, Ideen und Interessen: Systematisierung zu Max Webers Protestantische Ethik* // *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers* / Hrsg. von C. Seyfarth, W. M. Sprondel. Frankfurt-am-M., 1973.

- Stark R., Bambridge W. S. *The Future of Religion*. Berkeley, 1986.
- Stark R., Bainbridge W. S. *A Theory of Religion*. New York, 1987.
- Strom A. K. *Between Tibet and the West: On Traditionally, Modernity and the Development of Monastic Institutions in the Tibetan Diaspora // Tibetan Culture in the Diaspora / Ed. by F. J. Korom*. Wien, 1997.
- Swanson G. E. *The Birth of the Gods*. Ann Arbor, 1960.
- Tambiah S. J. *The ideology of merit and the social correlates of Buddhism in a Thai village // Dialectic in Practical Religion / Ed. by E. Leach*. Cambridge, 1968.
- Tambiah S. J. *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge, 1990.
- Tenbruck F. H. *Das Werk Max Webers // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27. 4. 1975.
- Tenbruck F. H. *Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist, der Soziologie // Zeitschrift für Soziologie* 10. 1981.
- Tenbruck F. H. *Die Religion in Maelstrom der Reflexion: Religion und Kultur // Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie / Hrsg. von J. Bergmann et. al.* 1993.
- The New Religious Consciousness / Ed. by C. Y. Glock, R. N. Bellah*. Berkeley, 1976.
- 372
- Theories of Modernity and Postmodernity / Ed. by B.S. Turner*. London, 1990.
- Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory. Vol. 1-2 / Ed. by T. Parsons, E. Shils, K. D. Naeyegele, J. R. Pitts*. New York, 1961.
- Theory Building in Sociology / Ed. by B. S. Turner*. Newbury Park, 1989.
- Tibet. *Proving Truth from Facts*. Dharmasala, 1993.
- Tiryakian E.A. *Problem for the Sociology of Knowledge: The Mutual Unawareness of Emile Durkheim and Max Weber // European Journal of Sociology* 7. 1966.
- Tiryakian E. A. *Post-Parsonian Sociology // Humboldt Journal of Social Relations* 7, 1979/80.
- Toward a General Theory of Action / Ed. by T. Parsons, E. Shils*. Cambridge, 1951.
- Treiber H. *«Elective Affinities» Between Weber's Sociology of Religion and Sociology of Law // Max Weber (1): Critical Assesments. Vol. IV / Ed. by P. Hamilton*. New York, 1993.
- Tucci G. *The Religions of Tibet*. California, 1980.
- Turk H., Simpson R. L. (eds.). *Institutions and Social Exchange. The Sociologies of Talcott Parsons and George C. Hornans*. Indianapolis, New York, 1971.
- Turner B.S. *Neofunktionalism and the «New Theoretical Movement»: the Post-Parsonian Rapprochrment between Germany and America // Talcott Parsons. Theorist of Modernity / Ed. by R. Robertson, B. S. Turner*. London, 1991.
- Turner B. S. *How to Read Parsons // Talcott Parsons. Theorist of Modernity / Ed. by R. Robertson, B.S. Turner*. London, 1991.
- Turner B. S. *Max Weber. From History to Modernity*. London; New York, 1993.
- Turner J. H., Beeghly L. *Current Folklore in the Criticism of Parsonian Action Theory // Sociological Inquiry* 44. 1974.
- Turner J. H. *The Structure of Sociological Theory*. Belmont, California, 1991.
- Tyrell H. *«Das Religiöse» in Max Webers Religionssoziologie // Saeculum* 43. 1992.
- Tyrell H. *Von der «Soziologie statt Religion» zur Religionssoziologie // Religionssoziologie um 1900 / Hrsg. von V. Krech und H. Tyrell*. Wiirzburg, 1995.
- Tyrell H. *Religionssoziologie // Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft*. 22. 1996.
- Tyrell H. *Handeln, Religion und Kommunikation — Begriffsgeschichtliche und systematische Überlegungen // Religion als Kommunikation / Hrsg. von H. Tyrell, V. Krech und H. Knoblauch*. Wiirzburg, 1998.
- 373
- Vogt W. P. *Über den Nutzen des Studiums primitiver Gesellschaften: eine Anmerkung zur Durkheim-Schule 1890-1940 // Geschichte der Soziologie. Bd 3 / Hrsg. von W. Lepenies*. Frankfurt-am-M., 1981.
- Volz F. *Gesellschaftstheorie als Institutionentheorie*. Frankfurt-am-M., 1984.
- Wach J. *Sociology of Religion*. Chicago, 1944.
- Wallwork E. *Durkheim's Early Sociology of Religion // Sociological Analysis* 46. 1985.
- Walton P. *Max Weber's Sociology of law: A Critique // Max Weber (1): Critical Assesments. Vol. III / Ed. by P. Hamilton*. New York, 1993.
- Waschkvhn A. *Allgemeine Institutionentheorie als Rahmen für die Theorie politischer Institutionen // Gohler G. Grundfragen der Theorie Politischer Institutionen*. Opladen, 1987.
- Weber M. R. *Stammler's Überwindung der materialistischen Geschichts-auffassung // Webr M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1922.
- Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübingen, 1924.
- Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie-I*. Tübingen, 1988.
- Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie-II*. Tübingen, 1988.
- Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der Verstehenden Soziologie. — 5. Rev. Aufl., Studienausg.* Tübingen, 1980.
- Weingart P. *Beyond Parsons? A Critique of Ralf Dahrendorf's Conflict Theory // Social Forces* 48. December 1969.
- Weiss J. *Das Werk Max Webers in der marxistischen Rezeption und Kritik*. Opladen, 1981.
- Weiss J. *Institutionen und Subjektivität // Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven / Hrsg. von G. Gohler, K. Lenk, R. Schmalz-Bruns*. Baden-Baden, 1999.

- Wellmer A. Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment. In: P.Hamilton (Ed.). Max Weber (1): Critical Assessments, vol. IV. New York, 1993.
- Wenzel H. Neofunktionalismus und theoretisches Dilemma // Alexander J. C. Soziale Differenzierung und kultureller Wandel. Essays zur neofunktionalistischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt; New York, 1993.
- Wilson B. Sects and Society. Berkeley, 1961.
- Winckelmann J. Erläuterungsband zu Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1976.
- Winckelmann J. Die doppelte, gegenläufige Betrachtungsweise bei empirisch-vergleichenden soziologischen Kulturanalysen // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34. 1982. 374
- Winckelmann J. Max Webers hinterlassenes Hauptwerk: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte — Entstehung und gedanklicher Aufbau. Tübingen, 1986.
- Wohlrab-Sahr M. What has happened since «Luckmann 1960»? Sociology of Religion in Germany, Austria, and Switzerland // Schweizerische Zeitschrift für Soziologie. 26(1). 2000.
- Wrong D. The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology // American Sociological Review. 26(2). 1961.
- Yinger J. M. The Scientific Study of Religion. London, 1970.
- Zeitlin I. M. Ideology and the Development of Sociological Theory. Englewood Cliffs. N. J., 1968.
- Zeitlin I. M. Max Weber's Sociology of Law // Max Weber (1): Critical Assessments. Vol. III / Ed. by P.Hamilton. New York, 1993.
- Zinser H. Der Markt der Religion. München, 1997.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
Глава I. Институциональные учения в теоретической социологии XX в.....	11
§ 1. От «теории институтов» к представлениям об институционализации общества.....	11
§ 2. Концепция институционализации Т. Парсонса и ее дальнейшая разработка в трудах Р. Дарендорфа и П. Блау.....	42
§ 3. Концепция институционализации в теориях общества Т. Лук-мала и П. Бергера, Н. Лумана.....	88
Глава II. Возможности и перспективы методологической конвергенции концепций религии К. Маркса и Ф. Энгельса, М. Вебера, Э. Дюркгейма, Т. Парсонса.....	126
§ 1. Историко-материалистическая концепция религии: религия как форма самосознания общества.....	126
§ 2. Тип харизматического господства в концепции религии М. Вебера.....	157
§ 3. Ценностно-нормативная система и социальная структура общества в концепциях религии Э. Дюркгейма и Т. Парсонса... ..	191
Глава III. В направлении теории институционализации мировых религий.....	229
§ 1. Аналитическая схема институционализации традиционных религий	229
§ 2. Социологическая реконструкция религиозной модели общества: буддийская модель как демонстрационный пример.....	267
Глава IV. Типы и способы институционализации мировых религий	305
§ 1. Закрепление буддийской модели общества в Тибете VII-XVII вв.....	305
§ 2. Тибетский буддизм в пространстве глобальной культуры....	327
Заключение.....	344
Литература.....	350

Научное издание

Елена Александровна Островская-мл. РЕЛИГИОЗНАЯ МОДЕЛЬ ОБЩЕСТВА

Редактор И. Ф. Гурвиц

Обложка Е. А. Соловьевой

Компьютерная верстка К). Ю. Тауриной

Лицензия ИД №05679 от 24.08.2001

Подписано в печать 13.12.2005. Формат 60 x 84/1в- Гарнитура литературная. Печать офсетная. Усл. печ.л. 21,85. Заказ

Издательство СПбГУ. 199004, Санкт-Петербург, В. О., 6-я линия, 11/21.

Тел. (812)328-96-17; факс (812)328-44-22

E-mail: editor@unipress.ru

www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:

С.-Петербург, 6-я линия В. О., д. 11/21, к. 21

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76

E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ. 199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.