



ЮРИЙ ЛЕВАДА

библиотека  
журнала

СОЦИОЛОГИЯ АНТРОПОЛОГИЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИЯ

неприкосновенный  
запас

# ВРЕМЯ ПЕРЕМЕН

Предмет и позиция  
исследователя

Юрий Левада

**Время перемен.  
Предмет и позиция  
исследователя (сборник)**

«НЛО»

2016

УДК 316  
ББК 60.5

**Левада Ю. А.**

Время перемен. Предмет и позиция исследователя  
(сборник) / Ю. А. Левада — «НЛО», 2016

ISBN 978-5-4448-0448-3

Сборник призван впервые познакомить широкую аудиторию с наследием выдающегося российского социолога Юрия Александровича Левады (1930–2006). Книга включает его ранние статьи, теоретические работы, ставшие классикой социологии, публикации последних лет, посвященные изучению общественного мнения, воспоминания. Наряду с сугубо научными исследованиями в издании представлены популярные эссе и публицистика Левады, всегда затрагивавшие самые острые вопросы современной жизни.

УДК 316  
ББК 60.5

ISBN 978-5-4448-0448-3

© Левада Ю. А., 2016  
© НЛО, 2016

## Содержание

|                                                                |    |
|----------------------------------------------------------------|----|
| Социология Юрия Левады                                         | 6  |
| Исходные ценностные посылки и установки                        | 10 |
| Круг интересов. Тематика занятий сектора Левады                | 13 |
| Особенности социологического подхода Левады.                   | 14 |
| Теоретические работы 1973–1984 гг                              |    |
| «Человек советский» в условиях деградации советских институтов | 31 |
| Выводы и заключения                                            | 34 |
| От составителей                                                | 36 |
| Ранние работы                                                  | 37 |
| Альбер Швейцер – мыслитель и человек                           | 37 |
| «Феномен Тейара» и споры вокруг него                           | 45 |
| Основные направления буржуазной социологии религии             | 49 |
| 1. Общая характеристика                                        | 49 |
| 2. Наследие Вебера и Трельча                                   | 51 |
| 3. Компаративно-типологическая социология религии              | 55 |
| 4. Функциональная теория                                       | 57 |
| 5. Американское социально-психологическое направление          | 61 |
| Конец ознакомительного фрагмента.                              | 65 |

# **Ю.А. Левада**

## **Время перемен. Предмет и позиция исследователя**

- © Ю.А. Левада, наследники, 2016,
- © Л.Д. Гудков. Предисловие, 2016,
- © Л.Д. Гудков, А.И. Рейтблат. Состав, 2016,
- © В.М. Долгий, А.Г. Левинсон, Л.А. Седов, В.Л. Шейнис. Статьи, 2016,
- © А.В. Борисов, Т.В. Левада, С.В. Макаров, А.И. Рейтблат, Е.И. Серебряная. Библиографический список, 2016,
- © ООО «Новое литературное обозрение», 2016

## Социология Юрия Левады

*Ибо много званных, а мало избранных.*  
**Мф. 22: 14**

После смерти Ю.А. Левада был почти единодушно признан (теми, для кого это имя что-то говорило) «безусловным моральным авторитетом» и самым крупным российским социологом. Двусмысленность ситуации заключается в том, что работы Левады как раньше не читались, так и теперь остаются без внимания (мало известны и еще меньше поняты). Если в позднесоветское время отсутствие отклика еще можно было в какой-то мере объяснить цензурой и недоступностью его сочинений (на протяжении 1972–1986 гг. действовал запрет на публикацию его работ; а то немногое, что появлялось – всего несколько статей по урбанизации и антропологии, выходило в ведомственных малотиражных сборниках), то с конца 1980-х гг. ограничений больше не существовало: Левада много печатался, выступал в широкой прессе и т. п.<sup>1</sup> Но его статьи и книги почти не цитируются, не входят в учебные курсы по социологии или культурологии, а значит, не обращаются в качестве значимых теоретических конструкций, образцов анализа или интерпретации социальной реальности. На первый взгляд причина проста и лежит на поверхности – неприятие связано с непониманием. Действительно, теоретические работы 1970 – 1980-х гг. написаны предельно сжато, очень концентрированно, практически без примеров или разъяснений, а наша образованная публика, в том числе и научная, может усваивать только вторичные продукты, отмеченные чьим-то вненаучным авторитетом (раньше это были властные структуры, сегодня – модные западные авторы), только многократно адаптированные и представленные в облегченном изложении.

Стиль работ Левады 1970 – 1980-х гг. лишь отчасти обусловлен соображениями «проходимости» и цензуры, а также неопределенности своего положения – представится ли еще повод изложить свои мысли или нет. И поздние работы, написанные уже во время ВЦИОМа или Левада-Центра, хотя и кажутся более ясными и приземленными, «эмпирическими», содержащими массу цифр и других иллюстраций фактического материала из массовых опросов, очень не просты<sup>2</sup>. Более адекватным объяснением неприятия работ Левады, как мне кажется, было бы указание на предельную сосредоточенность мысли автора на проблемах, которые в принципе исключены в отечественной социальной науке, остающейся по сути эпигонской: это неопределенность выхода из колеи отечественной истории, завершившейся тоталитаризмом, и, соответственно, возможности понимания реальности, которые открывается для этого в социологии как системе позитивного знания, свободного от идеологии, а значит, в известной степени допускающего контроль исследователем своих иллюзий и массовых предубеждений. Поэтому можно указать на несколько причин, блокирующих интерес и рецепцию его идей «научной общественностью» России: первая – любые его предметные построения и интерпретации эмпирических исследований опираются на опыт анализа общей теории социологии, проведенного в 1960 – 1970-х гг., и ее главных

---

<sup>1</sup> См., например: Сталинские альтернативы // Осмыслить культ Сталина. М., 1989. С. 448–459; Динамика социального перелома: возможности анализа // Коммунист. 1989. № 2. С. 34–45; Секрет нестабильности самой стабильной эпохи // Погружение в трясину (Анатомия застоя). М., 1990. С. 15–30 (совместно с Т. Ноткиной и В. Шейнисом) и др.

<sup>2</sup> Я бы даже сказал, что они рожают ложное впечатление прозрачности и однозначности, поскольку обычно при первом чтении схватывается лишь первый слой мысли, непосредственно связанный с материалом. В какой-то степени это связано с несколькими рамками референции, которые обычно упорядочивают материал размышлений Левады и которые по-разному позволяют интерпретировать данные и размышления автора в нескольких временных или теоретических контекстах. В этом плане его тексты близки – по смысловой насыщенности, манере концентрации или конденсации смысла, равно как и внутренней организации смысловых рефренов и перекличек – к поэзии, предполагающей новые семантические повороты в зависимости от интеллектуального состояния читателя.

составляющих, то, что совершенно отсутствует в нынешних социальных науках. Эта многоуровневость понятийного языка и имплицитно подразумеваемых предметных связей сразу же резко усложняет восприятие и понимание автора. При этом речь не идет об академических задачах выявления внутренних противоречий или расхождений у классиков, в истории идей и т. п. Задача, которую он ставил перед собой, как мне кажется, была более практической: определить возможности концептуального схватывания разных типов человека и соответствующей им организации социальных форм. Вторая причина может быть определена как безжалостная и безнадежная трезвость его взгляда на окружающую действительность, что радикально расходится с традиционными, внутрикультурными и идеологическими установками образованных слоев («интеллигенции») советского или российского общества: его ориентированность на изменение. Для сервильной, государственно ориентированной части научного сообщества (социологов, экономистов, историков) эта задача выглядит как необходимость обслуживания власти, обеспечения ее консультациями, материалами оптимизации практических целей управления; для «оппозиции», внутренне не принимающей тотальный режим насилия, – как необходимость изменения системы власти, ее перестройки или слома. Проектная ориентированность социального мышления – это не только следствие институционализированной идеологии, того, что обусловлено рецепцией марксизма после революции, но и особенностями политической культуры, традициями «беспочвенности» интеллигенции в России.

И наконец, еще одна трудность интерпретации работ Левады вызвана его отказом от систематического эксплицирования общего плана своей работы, а это значит, что для него «публичность» своего признания никогда не была сколько-нибудь важным обстоятельством и условием научных занятий. Он постоянно думал над проблемами этого рода и давал свои решения, без каких-либо оговорок и скидок на особые обстоятельства, вытекающие из «специфики отечественной ситуации».

Глубоко скрытая страстность Левады внешне почти никак не выражалась. Людей он делил на «хороших» и «неинтересных», считая, что настоящее дело может делаться лишь со страстью (когда ему что-то нравилось, он с чувством повторял чье-то выражение: «увлекает увлеченность»).

Одиночество, следующее из принятия такого рода позиции, было совершенно осмысленным, этически и, видимо, экзистенциально мотивированным. Оно открывало ему пространство внутренней свободы, ощущаемой окружающими, устанавливало дистанцию по отношению к событиям внешнего мира, а также давало неповседневную меру житейской и человеческой суety. «Небо звезд», которое он время от времени упоминал<sup>3</sup>, было для него не чужой цитатой, а действительно единственно значимой перспективой видения и оценки реальности. Однако эта высота означала не только одиночество, но и суровость, даже жесткость отношения к себе. Интерес к людям, любопытство по отношению к самодостаточной жизни несовместимы ни с нетерпением, рождающимся из необоснованных и очень примитивных упований на ближайшее будущее, ни с надеждами на быстрые перемены, равно как и со столь же плоским безудержным отчаянием, последовавшим у многих после неудачи «демократии» в России.

Именно поэтому такая точка зрения (или по-другому: характер отношения к себе и окружающему) вызывает непонимание его читателем. Такая позиция цензурируется, вытесняется, не принимается социологическим окружением, поскольку, с одной стороны, она выходит за рамки конвенциональных средств интерпретации российских перемен с их плос-

<sup>3</sup> В том числе и в интервью, даваемых незадолго до смерти: «Меня уже, конечно, не будет, но мне интересно, что из этого всего выйдет. Я буду смотреть на вас оттуда» (цитируется беседа с Левадой в телепередаче «Школа злословия» от 7 ноября 2005 г.).

ким государственнымничеством или транзитологизмом, с другой же – воспринимается как отказ от прямого участия в политике, а у более внимательных наблюдателей – как его глубокий пессимизм в отношении современного российского общества. Но и то, и другое суждение было бы неверным. «Незаинтересованное рассмотрение», разведение (но не отключенность от актуальных интересов) научной деятельности и политического действия требуют чего-то вроде феноменологической пропедевтики, воздержания от практических оценок и от смешения их с познавательными ценностями. Нельзя связывать проблемы исследования (понимания) с прямой включенностью в ситуацию действия. Как и во многих других отношениях, даже близкие и симпатичные ему люди с трудом воспринимали нехитрый тезис, что понимание – это тоже действие, причем более существенное, нежели участие в тех или иных прямых гражданских акциях.

Поэтому более важная причина игнорирования работ Левады, равнодушия или отсутствия интереса к тому, о чем он писал, заключается в отторжении российской социологической наукой той ценностно-этической позиции исследователя, которую он занимал, соответственно, нежелания признавать его подходы, оценки и выводы. Парадокс, однако, заключается в том, что – по законам нечистой совести – эта глухота, дистанцирование, отчуждение были вынуждены принимать характер декларативного почитания, тем самым вытесняя из поля сознания то, что являлось самым важным для Левады как человека и ученого.

Левада был человеком закрытым, и о нем самом его окружение, а тем более московская научная публика, несмотря на всю его известность, знали очень мало.

Юрий Александрович Левада родился 24 апреля 1930 г. в Виннице, что называется, в интеллигентной семье. Мать – журналистка местной газеты. Отец рано оставил семью, и мать вышла замуж за Александра Леваду, сотрудника республиканской «Литературной газеты», позднее ставшего известным украинским поэтом, писателем и драматургом, лауреатом государственных премий, высокопоставленным функционером, занимавшим в послевоенное время посты замминистра по кинематографии и по культуре. В 1937 г. отчим был арестован по обвинению в контрреволюционной деятельности, но вскоре отпущен, в годы войны он – военный корреспондент. Дед Левады был уважаемым в округе человеком – врачом, обладателем большой библиотеки, определившей в детстве круг чтения Левады. Разнородная в языковом и культурном плане среда (переплетение русской, украинской, еврейской, польской истории), центр-периферийные проблемы советской империи, политические катаклизмы, расхождения идеологических и социальных планов действительности определили рамки будущих размышлений. С началом войны он и мать оказались в эвакуации в Западной Сибири, голодали и бедствовали. Рано с медалью окончил школу и в 17 лет поступил в Московский университет на философский факультет, где, как он позже говорил, надеялся найти «настоящую правду» о всем том, что его окружало. Но серое и схоластическое преподавание довольно быстро заставило разочароваться и разувериться в марксистско-ленинской философии как системе универсального объяснения мира, начисто отбив всякий интерес к философии. Годы учебы (он окончил университет в 1952 г.) пришлось на период «борьбы с космополитизмом», «буржуазным влиянием», с «идолопоклонством перед Западом», с тяжелыми в моральном и человеческом плане потерями в ходе факультетских кампаний разоблачений и самокритики, известных нам по литературе. Однако тогда же начали преподавать и другие профессора (В.Ф. Асмус, П.С. Попов, А.Ф. Лосев и др.), хотя некоторые из них (в том числе В.Ф. Асмус) вскоре были уволены. Отрезвляющим обстоятельством, о котором он также вспоминал, был опыт совместного обучения бывших школьников с людьми, вернувшимися с фронта: уважение к ним сочеталось с шоком от их грубости и жестокости, нацеленности на партийную карьеру, невежества и неспособности к учебе.

Но, видимо, что-то было необычное в атмосфере тех лет, если судить по тому, что именно тогда же складывался неформальный круг философов, будущих «шестидесятников»: в 1950 г. факультет оканчивает Э.В. Ильенков, на следующий год – А.А. Зиновьев и А.М. Пятигорский, еще через год вместе с Левадой – Б.А. Грушин, К.М. Кантор, еще через год (1953) – Г.П. Щедровицкий, в 1954 г. – М.К. Мамардашвили и др., ставшие в 1970-х авторитетными фигурами. А это означало, что появилось нигде никак не сформулированное, но четкое разделение на тех, кто ориентирован на ценности знания и того, что это знание питает, и оппортунистов, «прохиндеев», хотя внешне подобное разграничение выглядело как признание высокого профессионализма, эрудиции, независимости одних и менее явного, но очевидного клейма серости и начетничества других.

Сразу после университета Левада поступает в аспирантуру философского факультета МГУ, во время учебы в которой несколько месяцев проводит в Китае (в только что образованной КНР), учит китайский язык. В 1955 г. защищает диссертацию о народной демократии в Китае, работает в обществе «Знание», заведомом журнала «Наука и жизнь». Но вскоре переходит в Институт китаеведения АН СССР. С 1960 г. он старший научный сотрудник Института философии АН СССР, а с 1966 г. – завсектором Отдела конкретных социальных исследований. Именно с этого времени (с осени 1966 г.) и начинается история сектора Левады и его сотрудников. В 1968 г. по секретному постановлению Политбюро ЦК КПСС создается Институт социологии, который, однако, сохраняет в своей титулатуре название прежнего отдела – Институт конкретных социальных исследований АН СССР. Слово «социология», как и соответствующая научная дисциплина, вплоть до 1991 г. не будет иметь права на существование в СССР.

В 1964 г. защищает докторскую диссертацию «Социологические проблемы критики религии» и становится едва ли не самым молодым в стране доктором философских наук. В 1967 г. на факультете журналистики начинает читать первый в советское время курс лекций по социологии (в конце 1968 г. выходит их ротاپринтное издание), который обрывается в ноябре 1969 г. После резкой критики партийных органов и знаменитого обсуждения книги в Академии общественных наук при ЦК КПСС, в котором участвовали практически все партийно-философские начальники и будущие «отцы-основатели» отечественной социологии<sup>4</sup>, Леваду лишают только что присвоенного звания профессора и права преподавания<sup>5</sup>, выносят строгий выговор «по партийной линии», но оставляют на работе.

---

<sup>4</sup> Единственным, кто выступил там в защиту Левады и с обвинением в адрес его гонителей, был Б.А. Грушин.

<sup>5</sup> Звание профессора вернут ему лишь в 1991 г.

## Исходные ценностные посылки и установки

Вопрос заключался в том, где искать альтернативные по отношению к советской идеологии и тотально-репрессивной практике коммунистического господства ценности и представления, могущие быть основанием для иной социокультурной организации общества и человека. Общее движение в среде думающих людей начала – середины 1950-х гг., переживших первые годы после смерти Сталина и хрущевской «оттепели», были ограничены рамками «нормативности фактического»: раннего Маркса с его просвещенческим и эмансипационным потенциалом, новомирской литературы, появления «либералов» в партийном руководстве, допускавших использование некоторых инструментов и методов западных социальных наук для оптимизации задач управления. Рамки, задаваемые действительностью и уровнем ее понимания, были довольно ограниченными – «несколько очеловечить нашу жизнь, несколько ее гуманизировать, рационализировать, придать ей похожий на нормальный вид»<sup>6</sup>. Это требовало и большой работы по адаптации западных авторов к повестке дня, а К. Маркса – использовать для введения современных авторов и их «оправдания», изучения и включения в допустимый круг разбираемых вопросов. Левада, в отличие от своих коллег – участников Московского логического кружка (Мамардашвили, Зиновьева, Грушина, Ильенкова, Щедровицкого), довольно рано отошел от марксизма как парадигмы объяснения, но не отказывался от того, чтобы отслеживать то влияние, которое эта идеология (и заданная ею антропологическая модель) оказывала на социальную жизнь, не говоря уже об инструментальном использовании марксистской риторики для постановки собственно социологических задач.

Как можно понять, его интересовали в то время (первая половина 1960-х гг.) истоки гуманистической этики и культуры, то есть он искал ответы на вопрос, как возможно само появление идей, ценностей и представлений, ставших основой формирования современного общества – антипода советского тоталитаризма. Именно в это время молодой Левада пишет статьи о П. Тейяре де Шардене, А. Швейцере, рецензирует книгу Чарльза Сноу о двух культурах. Подобные ценности, идеи, моральные представления выделялись ему не только как результат секуляризации трансцендентных оснований человеческого существования, но и как специфический элемент социальной системы, включая и институты социализации, идеологизации, легитимации социального порядка, но также и воспроизводства, а значит, поддержания интегративных механизмов общества. Занятия этими материями шли одновременно с освоением имеющихся социологических теорий социальных процессов и социальных форм, в которых «живут» эти экзистенциальные и религиозные проблемы, – социальной структуры, институтов, коммуникаций, массовой культуры. Отсюда особый интерес к «социальной природе религии», как называлась одна из его книг, к мифологическому сознанию, ритуалу, традиции, с одной стороны, к массовому усредненному человеку, идеологии, фашизму, типам социальной личности, с другой<sup>7</sup>. В отличие от структуралистов и последователей культурантропологов (и тех, кто ими занимался в СССР – Е.М. Мелетинского и др.) левадовский разбор принципиальной структуры и функций мифа (истории, традиции) всегда был соотнесен с системой власти. А это значит, что миф, история, традиции рассматривались им как важнейшие компоненты конструкции «вертикальных» институтов, то есть таких, которые легитимированы сакральными представлениями, а значит, включены в социальную организацию религиозного и идеологического воздействия на массы. Осо-

---

<sup>6</sup> Левада Ю.А. Сочинения. Социологические очерки 2000–2005 / Сост. Т.В. Левада. М., 2011. С. 9.

<sup>7</sup> См., например, его статью «О современных попытках обновления религии» (1962, подписана псевдонимом Ю. Федин), чрезвычайно важную для понимания его подходов к исследованию общественного мнения уже во ВЦИОМе.

бенно примечательным оказывается его анализ социальной основы мышления и политических мифов (в том числе таких, как «величие нации», «всеведение фюрера» и иерархическая структура нацистского режима), тоталитарной пропаганды и культа в фашизме и нацизме<sup>8</sup>. Учитывая, что в те же годы он неоднократно обращался к кибернетике, системным моделям общества, процессам модернизации, массовой и элитарной культуры, переход к проблематике, с одной стороны, массового общества, с другой – тоталитаризма, имеющего уже прямое отношение к исследованиям советского «общества-государства», вполне обоснован и закономерен. Но, занимаясь этой проблематикой, он не терял из виду и возможности интеллектуального влияния на идеологию советской номенклатуры: обсуждаются принципы «обратной связи между обществом и властью», проблемы «научного управления», применимость кибернетических моделей и системного анализа и проч.

Вообще говоря, это время – примерно 15 лет (1963–1978 гг.) – уникальный период в интеллектуальной истории нашей страны. Оно никогда не повторится, поскольку никогда в будущем не будет подобной констелляции обстоятельств, порождающей такую интенсивность и силу желания свободной мысли у людей. Уходящий сталинизм, недавняя война, свежая память об исторических катаклизмах, восстания в Венгрии, ГДР, волнения в Польше, Тбилиси, Новочеркасске, довольно скудная и мрачная повседневность закрытого и статичного общества создали такой контрастный фон, на котором открывшиеся возможности занятия социальными науками, включения в идеальный мир знания о мышлении, обществе, истории стали эквивалентами свободы и человеческого достоинства. Никогда больше мотивация стремительного освоения этого мира знаний не была столь сильной, как тогда.

В концептуальном плане эта ситуация внезапного и стремительного расширения интеллектуальных горизонтов в пределах одного поколения напоминает или воспроизводит условия западного модерна, но только в более конденсированном и ускоренном виде. Для таких мыслителей, как Левада, это означало, что они оказываются в ситуации кристаллизации самой исходной проблематики социологии, то есть ровно в том же положении, в котором на рубеже XIX–XX столетий осознавали себя будущие классики социологической науки: он (как и его предшественники) вынужден был думать и решать одновременно предметные, теоретические, эпистемологические и методологические задачи, поскольку без удовлетворительных ответов на эти вопросы последующая работа была невозможной (по внутренней логике мышления). Конечно, позже все эти темы стали частью предметов узкоспециализированных областей социологии. Но в тот момент это означало, что ответы на подобные вопросы можно искать, только обращаясь к самым различным сферам гуманитарного знания, что означало потребность в освоении материалов западных мыслителей самого широкого круга. Поэтому это было время (недолгое) диалога и взаимодействия социологов и философов, историков и экономистов, исследователей религии и культуры, литературоведов и специалистов по системному анализу. Никогда больше высота, универсализм и серьезность этой общей работы не повторились. А. Пятигорский называл эту ситуацию «метафизической»<sup>9</sup>. Давид Зильберман, уехавший из СССР в 1973 г. и преподававший в американских университетах, писал, что ему не хватает в США той интеллектуальной атмосферы, которую он имел в Москве<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> См.: Левада Ю.А. Социальная природа религии. М., 1965. С. 232–239, а также более ранние работы: Современное христианство и социальный прогресс. М., 1962, статьи «Христианство», «Фашизм», «Традиция», «Структура социальная» и др. в «Философской энциклопедии», вышедшие, правда, значительно позже (Т. 5. М., 1970).

<sup>9</sup> Пятигорский А.М. Избранные труды. М., 1996. С. 108–115.

<sup>10</sup> Как пишет Немцев, «изысканного и эрудированного общения» (Немцев М. Коммунизм как высший этап «истернизации»: Д.Б. Зильберман о русской культурной традиции и советском обществе // Зильберман Д. Православная этика и материя коммунизма. СПб., 2014. С. 221).

Нет сомнения, что в содержательном плане это был эффект «приоткрывшейся» двери в закрытом обществе, начавшейся перекачки идей, концепций, теоретически проработанного и интерпретированного материала из другого мира. Поэтому у российской публики возникала неизбежная в таких случаях иллюзия – восприятие тех, кто излагал идеи и концепции западных ученых и вводил их в интеллектуальную работу в России, как оригинальных мыслителей. Но эта особенность массового восприятия и складывания репутаций, характерная для состояния неразвитой сферы публичности, отсутствия систематической работы, дискуссий, рефлексии, никак не снижает оценку усилий тех, кто вел эту работу. Еще раз подчеркну этическую и эмансипационную сторону этой интеллектуальной деятельности, сегодня забытой и вытесненной последующей волной постмодернизма – эпигонского и крайне поверхностного релятивизма, проложившего дорогу цинизму путинской эпохи.

## Круг интересов. Тематика занятий сектора Левады

В ИКСИ Левада возглавлял сектор изыскательского проекта «Методология исследования социальных процессов». Первоначально он состоял из 5 сотрудников и 7 аспирантов, позже разросся до 12 за счет окончивших аспирантуру и примерно такого же числа аспирантов. Под его руководством шла очень интенсивная общая коллективная работа по освоению круга идей и методологии западной социологии. В рамках сектора действовали три параллельных методологических семинара – общий, на котором по понедельникам шли доклады приглашенных гостей («варягов») или членов сектора, главным образом тогдашних аспирантов Левады Л.А. Седова и И.С. Кона; культурантропологический (его вел Д. Сегал) и логико-социологический (который, впрочем, был нерегулярным, его вел А.И. Раки-тов при участии Ю.А. Гастева). Главное внимание уделялось изучению доминирующих на тот момент социологических школ – структурно-функциональной парадигмы Т. Парсонса (последний был предметом штудий не только Левады, но и Л.А. Седова, Н.Н. Стрельцова, В.В. Пациорковского, Г.Е. Беляевой), символического интеракционизма, социальной и культурной антропологии, в меньшей мере – понимающей социологии М. Вебера (здесь главное место принадлежало М.А. Виткину), еще меньше – Г. Зиммелю и др. О «немцах» с докладами выступали Ю.Н. Давыдов («Социология М. Шелера»), П.П. Гайдено и др. О продуктивности этой работы можно судить хотя бы по тому, что за это время было заслушано более 150 докладов и проведена одна конференция (по проблемам аномии в марте 1971 г.). Когда в связи с ликвидацией сектора (он просуществовал с ноября 1966 по май 1972 г.) и чистками в ИКСИ подводились итоги работы сектора, среди прочего в качестве отчета о пятилетней работе были представлены коллективная монография по структурно-функциональному анализу (она так и не была опубликована), сборник статей «Логика и социология» (та же судьба) и 17 сборников переводов работ зарубежных авторов по социологии и смежным дисциплинам. Здесь мне важно указать лишь на самый общий круг ведущихся разработок, источники, школы западной социологии, которые были в поле его постоянного внимания и как самостоятельного ученого, и как научного руководителя социологического проекта. Левада ушел из ИКСИ в ЦЭМИ, не дожидаясь окончания заказанного погрома социологии, учиненного М. Руткевичем<sup>11</sup>. В институте осталась лишь самая серая публика. В ЦЭМИ Левада оказался в круге дискуссий экономистов, позднее ставших идеологами реформ.

---

<sup>11</sup> За короткий срок из ИКСИ ушли более 100 сотрудников.

## **Особенности социологического подхода Левады. Теоретические работы 1973–1984 гг**

Своеобразие левадовского способа работы состоит в стремлении обнаружить многообразие мотивов и образцов действия, в признании сложности социальной материи в конкретных российских обстоятельствах и ситуациях сейчас идущей жизни<sup>12</sup>. Мысль эта на первый взгляд кажется тривиальной, однако последствия ее признания будут совсем не банальны, если учитывать предопределенное имперской и советской культурой инфантильно-высокомерное отношение российского «совка» к себе и к своей стране. Сочетание идеологического миссионерства раннего тоталитаризма, принадлежности к супердержаве брежневского времени с комплексом неполноценности и самоуничтожения, характерным для стран догоняющей модернизации, государственного патернализма с оправданием своей пассивности и безответственности подавляет интерес к себе и другому, лишает человека чувства собственного достоинства, заставляя страдать от сознания внутренней бесплодности. Но оборотной стороной этих же комплексов оказываются стойкие иллюзии и надежды на чудо, спасителя, ничем не мотивированные сдвиги к лучшему. И те и другие оказывают стерилизующее воздействие на интерес к действительности, порождая эффект дереализации настоящего. Поэтому сама установка на то, что российская жизнь в ее повседневности и уродстве может быть не менее ценной и значимой, чем в другие периоды мировой истории, появляется крайне редко и заслуживает всяческого внимания и понимания.

Парадоксы такого рода сам Левада выделял в качестве метки или симптоматики реально существующих социологических проблем, более того – он разворачивал их уже в виде коллизии социальных взаимодействий, противоречия в структурах идентичностей, ролевых или ценностно-нормативных конфликтов, столкновения групповых и институциональных интересов. Парадокс для него был не частным концептуальным или методологическим недоразумением, а указанием на многообразие социальных определений, источники которых лежат в гетерогенности или многослойности социокультурных систем и механизмов регуляции социального действия.

Занятия теоретическими проблемами социологии у Левады не имели самоценного, эскапистского характера, как было у многих в советское время (системы знания западной науки – социологии, истории, антропологии, философии, культурологии – для искренне увлеченных людей того времени выступали как вневременный и прекрасный, платоновский мир свободы, истины, идеальных сущностей, «третий мир» в смысле К. Поппера или кастальской игры Г. Гессе). Напротив, они были мотивированы внутренним, личностным, в этом смысле – ценностным, высокозначимым – интересом к настоящему и поиском надежных и адекватных средств, позволяющих понять особенности тоталитарных режимов (советского в первую очередь) и их последствий в самых разных отношениях – человеческом, институциональном и т. п. Помимо освоения соответствующих предметных социологических конструкций, шла критическая работа по переоценке концепций и понятий с точки

---

<sup>12</sup> Это его сквозная мысль. В мае 2006 г., то есть за полгода до смерти, он, выступая на семинаре Московской школы политических исследований, говорил: «Мне кажется, что нам нужно в первую очередь, и это даже важнее, чем политическая оппозиция, утвердить человеческое разнообразие. Разнообразие мыслей человеческих, возможность свободно думать означает возможность по-разному думать, серьезно и по-разному оценивать и одних, и других, и третьих, и разные компоненты нынешней власти и ее сторонников, и тех, кто ее с разных сторон ругает. Это важно с точки зрения будущего <...>. Это важнее, чем сегодняшние группировки “за” и “против”, хотя, конечно, создаются они иногда на базе самых благородных и понятных стремлений» (Левада Ю.А. О гражданской нации // Левада Ю.А. Сочинения. Проблема человека. М., 2011. С. 526).

зрения их необходимости и эффективности для анализа и объяснения социальной реальности этих обществ.

Теоретически проблема, стоящая перед Левадой, – если смотреть на нее глазами социолога знания – заключалась в том, что выработанные западной социологией объяснительные ресурсы были ориентированы на описание наиболее «рационализированных», технологических и институционализированных, «формальных» структур взаимодействия, отождествляемых с «современностью», то есть на системы социальной, экономической, правовой организации обществ, завершивших процессы модернизации (которая в основном совпала с вестернизацией). Для других обществ – незавершенной или догоняющей, неклассической, в том числе тоталитарной модернизации – эти категории принимали характер утопических, идеологических, мифологических и т. п. образований, то есть не служили средствами описания положения вещей, а оказывались компонентами ценностных ориентаций, групповой идентичности (массовой или элитарной), легитимации власти, обоснования статуса или претензий на власть и т. п. Это касалось не только таких общих категорий, как «рациональность», «целенаправленность», «эффективность», «индивидуализм», но и предметных конструкций – «бюрократия», «урбанизация», «социальное развитие», понятия «культура» и т. п.<sup>13</sup>

Остановимся на этих моментах. Сложность аналитической работы заключалась в том, чтобы, отрефлексирав условия возникновения самой теоретической категории и социальную – групповую, институциональную – обусловленность ее использования, контекст ее функционирования, иметь возможность видеть различия ее функций, а тем самым и особенности структуры самого «человека» как главного элемента общественной системы. Иначе говоря, дилемму соотношения «модели и реальности» следует обсуждать, отталкиваясь от «поздних» ситуаций, в которых «история совпадает с абстракцией (предельно абстрактной моделью)» (С. 286), то есть либо разделяя субъектов действия, описания и объяснения, либо реконструируя генезис понятия и контекст актуального социального поведения. Понятно, что проблематичным это становится сравнительно редко, лишь в особых условиях, как правило, только там, где «исторический перелом как бы вынес на поверхность, обнажил, освободил от наслоений фундаментальные элементы и скрытые пружины всей человеческой деятельности» (с. 283). Отсюда берет начало концепция «перелома», «аваланша», распада, играющая значительную роль в описаниях «советского человека». Особенность таких исторических ситуаций заключается в том, что «проблемой становится сам человек (т. е. когда утрачивают черты “заданности” его потребности, интересы, возможности, рамки деятельности)». В этих условиях «эксплицирование человеческих, антропологических предпосылок социально-экономических систем и процессов приобретает принципиальное значение» (с. 275).

Этому предшествовала чрезвычайно важная в теоретико-методологическом плане, очень богатая по своему эвристическому потенциалу аналитическая работа по концептуальному моделированию процессов урбанизации и репродуктивных систем обществ, изложенная в нескольких статьях, но очень конспективно (что отчасти объяснялось соображениями цензурной проходимости текста)<sup>14</sup>. Урбанизация в данном случае была взята не столько как

<sup>13</sup> Ср.: «Интересна проблема “статусной” метаморфозы подобных конструкций – превращения, скажем, рациональной модели в некий идеологический или мифологический фантом или, наоборот, редукции какой-нибудь мифологемы утопического сознания до положения позитивно-ограниченной рабочей модели» (с. 276). Далее при ссылке на произведение Левады, включенное в настоящее издание, страницы указываются в скобках в тексте).

<sup>14</sup> См. представленные в настоящем издании его работы «Урбанизация как социокультурный процесс» (1974), «К проблеме изменения социального пространства-времени в процессе урбанизации» (1976; обе написаны при участии А.Г. Левинсона и В.М. Долгого), «О построении модели репродуктивной системы» (1980), а также содержащую популярное изложение этих идей статью «Почему дороги ведут в Рим?» (название статьи навеяно эмиграцией М.А. Виткина, заместителя Левады).

пример феноменологии социально-географических процессов определенного типа, сколько как повод представить общую структурно-функциональную модель – систему организации и воспроизводства сложного общества, а также характер его трансформации (=модернизации)<sup>15</sup>.

В этих статьях Левада отработывал основной методологический принцип социологического исследования: давая феноменологический анализ социальной реальности или описывая морфологическую структуру той или иной социальной системы (различного уровня – институционального, группового, социетального), аналитик должен не только выявлять функциональное значение отдельных ее компонентов (их роль в обеспечении целого), но и связывать их с различными наборами культурных смыслов, фиксируемых и воспроизводимых разными элементами институциональной системы и разными способами «записи». Различные по времени способы культурной записи не исчезают, но уступают ведущее место иным типам хранения социальной памяти (традициям, способам социализации, организации социального поведения, ценностно-нормативным системам институтов и т. п.), подвергаясь при этом переоценке, перекодированию, «переупаковке». Только так они могут сохраняться в культуре. Но это означает, что имеет место не только вытеснение прежних значений, но и взаимовлияние разных культурных слоев. Иначе говоря, адекватная интерпретация социальной реальности требует принять во внимание не только само «явление», но и, как говорят феноменологи, «способ данности» этого явления, то есть, во-первых, подвергнуть теоретической, исторической, генетической рефлексии описательный и объяснительный аппарат исследователя, направленность его теоретико-познавательного интереса, а во-вторых, рассматривать то, как конституировались сами субъективные смыслы действующих в конкретной ситуации (структура и генезис семантики «явления»). Изучению подлежат не только наблюдаемые особенности социального поведения, но и институциональные рамки этого поведения, их генезис (исторические пласты ценностей и норм, определяющих их состав и структуру), доминирующий тип социализации, степень дифференциации и специализации институциональной системы, характер интеграции и т. п.

Знаменателен один из промежуточных выводов этой работы: «...город, фокусирующий на ранних стадиях своего развития функции сохранения и интеграции общества, затем функции адаптивные (активное взаимодействие общества и среды в системе производства), ныне становится сосредоточием функции целеполагания, наиболее “активной” и сложной из всех. <...> В современных условиях “поддержание культурного образца” предполагает сохранение приоритета целеполагания, а это последнее служит необходимой предпосылкой самосохранения общества. Отсюда и прогрессирующее изменение самого соотношения “центра” и “периферии” в фокусируемой городом общественной структуре» (с. 218). В переводе с языка структурно-функциональной парадигмы это означает, что общество с подавленной или деградировавшей политической системой (системой целеполагания) не имеет перспектив в будущем, что тоталитарный или авторитарно-патерналистский режим может сохраняться все с большим трудом, делаясь все более и более архаическим, то есть не име-

<sup>15</sup> «Собственная культура города, а в каком-то смысле и структура всего общества могут быть представлены как производные данного социокультурного процесса» (с. 209). «Формируя пространство человеческого общения, город становится фокусом всего пространства общества. Именно с городом появилась пространственная организация общества в макромасштабах (и сами эти масштабы, разумеется). Характерный показатель такой организации – разделение социокультурных функций центра и периферии общества, а в связи с этим и поляризация определенных линий коммуникации в обществе, появление новой меры социальной дистанции, иерархии и т. д. Другая сторона того же процесса – формирование категорий и мер социального времени. <...> Функциями города <...> являются организация социального пространства общества и социализация его временных характеристик. Городская организация общества может поэтому рассматриваться как его морфология, а процесс урбанизации – как морфогенезис общества» (с. 212). «Наиболее общая функция города – она же и наиболее фундаментальная – воспроизводство данного типа общественной структуры (или, как принято говорить в культурной антропологии, “поддержание культурного образца”» (с. 216).

ющим шансов на завершение модернизации. «Повсеместное распространение городского образа жизни, городской иерархии ценностей и т. д. становится реальностью; без сомнения, оно является конкретной перспективой общемирового масштаба. Поскольку современные формы урбанизации при соответствующем развитии транспортных и коммуникативных систем не связаны только с концентрацией огромных масс населения, производства, застройки и т. д., постольку получают развитие многообразные и всепроникающие “рассеянные” ее продукты» (с. 218).

Типологически центральными функциями общества Левада считает (вслед за Т. Парсонсом): а) инструментальную (целевые ориентации, реализация поставленных целевых задач), б) нормативную (фиксирование нормативно-ценностной системы), в) символическую (поддержание механизмов, интегрирующих систему как целое). Различие социокультурных систем предполагает разное социоморфное представление центральных функций (различия определяются в первую очередь шкалой, на одном полюсе которой – наличие специализации элементов системы, на другом – диффузность функций или отсутствие дифференциации функций). Чем более жесткой (аскриптивной) является система, тем более выражена ее пространственная «центр-периферическая» структура: центр приобретает исключительно символический характер, нормативные функции воплощаются в управленческой иерархии, а инструментальная деятельность вытесняется на исполнительскую периферию. Этот тип характерен для традиционных или традиционализирующихся обществ, изменяющихся лишь под внешним воздействием или слома внутренних механизмов, путем адаптации к происходящим переменам, а не путем динамического развития, инноваций, усложнения и специализации своих структурных элементов. Ему противостоит другая возможность развития социальной морфологии, обусловленная «возникновением специфических средств записи культурного текста. В такой модели нормативные функции центра универсально значимы и доступны <...>. Инструментальные же функции иерархизированы, распределены по различным агентам социального действия (индивиды, группы, организации) вплоть до верхнего, социетального уровня организованности общества. Функции центра связываются здесь с “вертикальным” строением культурного текста», способного «вместить в принципе неограниченный объем и любую структуру информации» (с. 248). Тем самым в такую организацию общества введен принцип ценностного или идейного плюрализма, а значит, сняты ограничения на какие-либо интеллектуальные или смысловые ресурсы, что, собственно, и является предпосылкой интенсивного инновационного процесса в любых областях социальной и культурной деятельности. Известную завершенность этот подход получил в статье «О построении модели репродуктивной системы (проблемы категориального аппарата)», вышедшей через четыре года после «урбанизационного цикла»<sup>16</sup>.

Понятно, что такое схематическое моделирование социокультурных систем представляет собой попытку транспонировать парсоновскую парадигму на материал обществ с запаздывающей или догоняющей модернизацией, где институты, относимые (в соответствии с процедурами аналитических таксономий) к разнофазовым эпохам и состояниям, присутствуют в действительности «одновременно», то есть выполняют разные функции для разных групп. Чрезвычайно высоко оценивая вклад в общесоциологическую теорию Т. Парсонса<sup>17</sup>, он вместе с тем довольно критически относился к тому, что он называл в частных разговорах его «рационалистическими упрощениями», склонностью к плоскому рационализму и ути-

<sup>16</sup> Левада писал: «Лишь представляя временную организацию РС (репродуктивной системы. – Л.Г.) как сложную, многоуровневую систему, можно отобразить в концептуальной модели ту структуру, которая создаст возможность фиксировать определенные состояния как прошлые (“привязанные” к соответствующим осям отсчета) и как актуально значимые. Такая структура позволяет обеспечить активное и многократное обращение к культурному содержанию прошлого, интерпретацию и переоценку этого содержания, а тем самым его постоянную актуализацию» (с. 264).

<sup>17</sup> Левада относил Т. Парсонса к числу немногочисленных в XX в. социологов, наделенных «божественной искрой».

литаризму: конструирование социальных систем (структур социального взаимодействия) из очень ограниченного набора типов действия. Парсонс в своей теории социального действия использовал лишь два веберовских типа рационального действия: целерациональное и ценностно-рациональное, ограничившись в своей трактовке рациональности только этими вариантами.

Строго говоря, М. Вебер не считал исчерпывающей ту типологию социальных действий, которую он представил в первой главе своего труда «Хозяйство и общество» и которой обычно ограничиваются социологи (учебники никогда не выходят за ее пределы): целерациональное (у Парсонса – «инструментальное»), ценностно-рациональное, традиционное и аффективное действия. Но для прагматических задач его социологических исследований этой схемы было достаточно, хотя в своих методологических работах он указал на другие возможности идеально-типического конструирования. Более того, его концепция процесса рационализации (не различения формальной и содержательной рациональности, а именно действий рационализации, ее условий и факторов, то есть систематического развертывания идей под воздействием определенных социальных интересов) предполагает введение разнообразных конструкций рационального действия, несводимого к чистой инструментальности<sup>18</sup>.

Для Парсонса, как и для многих других современных социологов, ориентированных на изучение современных западных обществ, рациональность различалась лишь содержательно, по предмету рационального действия, а не по своей структуре<sup>19</sup>. Идентификация инструментальности с рациональностью (за образец берется прежде всего экономическое поведение и соответствующая конструкция человека – «*homo oeconomicus*») задавала совершенно определенную логику рассуждения: модернизация (самого разного рода) означала не просто прогрессирующую технизацию и специализацию функциональных подсистем общества, но и повышение уровня человеческой свободы, моральный и гуманитарный прогресс и т. п., то есть все то, что стоит за разного рода идеологическими утопиями, в том числе и марксизмом, а значит, и советским тоталитаризмом. Поэтому вполне логичным выглядит следующий шаг Левады-теоретика: критика рациональности экономического человека (включая и экономический детерминизм)<sup>20</sup>.

Этот цикл («Социальные рамки экономического действия» (1980); «Проблема экономической антропологии у К. Маркса» (1983) и «Культурный контекст экономического действия» (1984)) завершила самая важная в этом плане работа, переводящая социологическую теорию действия в другой концептуальный горизонт: «Игровые структуры в системах социального действия» (1984).

Свой разбор Левада начинает с фиксации общих мест рассуждений об экономическом действии как специфическом идеале действия как такового, его понятности, мотивационной прозрачности, результативности и т. п. Он указывает на то, что с экономической («внутренней») точки зрения экономическое действие, характеризующееся предельной рациональностью, целенаправленностью, способностью к оптимизации и квантификации, представляется «естественным» (=обусловленным «потребностями» и т. п. квазиприрод-

<sup>18</sup> См.: Tenbruck F. – H. Das Werk Max Webers // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen, 1975. Jg. 27. H. 4. S. 663–699; Гудков Л. Метафора и рациональность как проблема социальной эпистемологии. М., 1994. С. 283–287.

<sup>19</sup> Отчасти подобное ограничение поля интереса может быть оправдано тем, что в сложившихся и относительно устойчивых обществах завершённой модернизации (США, Европы) образцы рациональности давно институционализированы, а значит, благодаря процессам массовой социализации стали всеобщими значимыми (разумеется, в пределах, в которых можно говорить о «всеобщности») вместе с этикой достижения, моральной и правовой культурой, принципами гуманизма, правами человека и т. п. Именно отсюда критики этого общества выводят его «одномерность».

<sup>20</sup> Слово «критика» в данном случае следует понимать именно в кантовском смысле: аналитическое исследование семантического и функционального потенциала понятий, связанных с идеей инструментальной рациональности или вытекающих из нее.

ными императивами) и «беспредпосылочным» по отношению к социальной системе. «Это значит, что его нормативно-ценностные параметры (курсив мой. – Л.Г.) остаются вне поля внимания. Между тем для социологического анализа – предполагая последний достаточно зрелым методологически – рассмотрение таких предпосылок (рамки, контекста) представляет специфическую и постоянную проблему» (с. 306). Задача, следовательно, заключается в том, чтобы проблематизировать характеристики «очевидности» такого типа действия, представив их как «социальное содержание различных типов человеческих действий и общественных структур, то есть раскрыть сам символический смысл эквивалентно-обменных отношений и соответствующих мотиваций» (там же). Такая процедура снятия иллюзии самоочевидности оказывается возможной только тогда, когда демонстрируется, что эффект само-собой-разумеюшности в отношении «цель – средства» возникает в результате нормативного ограничения средств для достижения поставленных целей или не менее нормативного санкционирования самих целей относительно используемых средств. Определенно рациональным в данном социально-историческом контексте и данных обстоятельствах признается лишь строго санкционированные выборы цели и средств. Соответственно, адекватным их соотношением в данной ситуации может расцениваться только с учетом предполагаемых последствий их выбора и наступления ожидаемых последствий действия. Но такая санкция (групповая, институциональная) возможна лишь тогда, когда сами «исходные» культурные параметры (нормы и ценности, задающие символические значения трансакции) рассматриваются как неизменные, неисторические, как «небо неподвижных звезд» по отношению к описываемым группам и институтам, что допустимо лишь в качестве аналитических посылок, а не фактического положения вещей. Другими словами, «естественность» структуры экономического действия – продукт довольно поздней идеологизации экономических отношений, с одной стороны, и однозначно трактуемой «культуры», с другой. Многократно предпринимаемые попытки представить «модель» или «структуру» культуры неизменно оборачивались неудачей, приводя либо к диалектическим играм и сочетанию мнимых сущностей с понятиями теоретического плана, либо к выведению за рамки культуры большей части смысловых проявлений и образований.

Поэтому Левада принимает важнейшую посылку – «в самой культурной подсистеме собственные нормативные регуляторы отсутствуют». Соответственно, «культуру методологически правильнее было бы представлять не как функционально-организованный механизм» (или фиксированный текст, жесткую семантическую структуру и т. п.), «а как систему значений, приобретающих действенность и смысл (организованность) только в процессе их использования. В этом плане культура аналогична языку» (с. 308). Аналогии с языком (речь и словарный запас, контекст высказывания, контекст понимания, языковой этикет и социально-культурная стратификация и т. п. различия) заставляют утверждать, что «семантический потенциал (“поле”) определенной культуры в принципе должен быть существенно большим, чем ее функционирующая часть. Он включает не только явные, но и латентные, не только функционально-полезные, но и дисфункциональные структуры, а также структуры, различающиеся временными параметрами своего действия, и т. д. <...> Потенциальный арсенал культурных значений и структур формируется исторически, временные параметры таких структур по определению несводимы к рамке социально-организованных систем. <...> Отсюда неизбежность противоречивого многообразия культурных структур, способных оказывать воздействие на социально-организованные системы деятельности. Отсюда также и неизбежность активного выбора действующим субъектом (индивидуальным или организованным) культурных ориентиров собственного поведения из набора потенциальных альтернатив» (с. 309).

Задача, следовательно, сводится к тому, чтобы получить концептуальные, теоретические возможности фиксировать то действие, которое совершает актер, «выбирая» ориен-

тиры поведения из множества (логически) возможных. Совершенно очевидно, что для этой цели непригодны все прежние нормативно или идеологически заданные жесткие привязки мотива и результата действия, которые в социальных и экономических дисциплинах обозначались обычно как «потребности», обусловленные социально или биологически, «императивы» существования и т. п. Но точно так же оказываются непригодными и другие общепринятые конструкции действия, используемые в социологии для обозначения связи ценности и нормы, ролевого поведения, мотива или принятых форм действия, выводимого из рамок традиции или обычая, аффективного состояния и т. п. Все эти конструкции оказываются слишком «элементарными», не схватывающими принцип и схему подобного действия. Для описания сложных форм поведения приходится *ad hoc* нагромождать сочленения отдельных простых действий или их сочетаний, вводить неверифицируемые сущности в конструкцию поведения, вроде генетически обусловленных механизмов, паттернов, архетипов или каких-то других внесоциологических ключей, позволяющих связывать инструментальные, нормативные и символические компоненты действия и решать таким громоздким образом задачи временного (в категориях социального и символического времени) и пространственного описания действия.

Левада предложил новый подход к теории действия, предложив схему сложного действия, где актер сам связывает разные плоскости значений – символические, нормативные, институциональные, временные, пространственные – в единую структуру. Он назвал ее «игрой». Игра – это субъективная проекция культурных значений на плоскость социального действия, позволяющая действующему и его партнерам структурировать ситуацию и свое поведение (предвидеть, организовать свое поведение, придать ему смысл в ограниченных рамках контекстуального целого, устанавливаемых самими игроками или принимаемых ими в качестве общепринятых правил). Подвергнув критическому анализу романтические и социально- или зоопсихологические подходы к игре, Левада фиксирует важнейшие элементы этой структуры закрытого (или «возвратного», как я бы сказал), то есть обращенного к самому себе действия, задающего себе смысл и значения поведения в неопределенном поле возможных ситуаций и альтернатив: ценностно-ролевая идентификация («свои – чужие»), «сюжетная» идентификация (смысл и значение отдельных компонентов поведения внутри целого) и, наконец, дифференцированное восприятие всего «целого» (сюжет обозримого фрагмента действительности, наделяемого смыслом и значением: «война», «экономическая конкуренция», «кокетство», «спортивное состязание», «защита диссертации» как доказательство ученого достоинства, «зрительская демократия», «соперничество супердержав» и проч.). «Игровая структура действия как замкнутая культурно-обособленная форма – категория идеально-типическая; никакой из видов признанного и институционализированного игрового поведения ей полностью не соответствует. В то же время нельзя обнаружить такую форму или сферу человеческой деятельности, которая не испытывала бы влияния игровых структур и которая не могла бы – в определенных своих узлах – при соответствующих условиях трансформироваться в игровую. Культурно-замкнутое пространство игрового действия не только существует параллельно или на “полях” обычной, “открытой” пространственной структуры общества; оно может появляться (или проявляться) в любой точке такой структуры, более того, служить средством ее организации. <...> Структура игрового действия, вынесенная за пределы (идеально-типической) игры “как таковой”, превращается в своего рода рамку, накладываемую на некоторый “поток” событий с явной или неявной целью его упорядочить, т. е. представить в виде какой-то регулярности, рациональности, целостности. Игровая структура в качестве рамки может быть сопоставлена с концептом “предвосхищающей схемы” в когнитивной психологии, где такая схема считается средством подготовки индивида к принятию информации определенного вида. Однако задача – и соответственно структура – игровой рамки более сложна, поскольку она организует не познание,

но целый комплекс поведения. Наиболее общие признаки игровой рамки – представление цепи деятельности как конечной и рациональной (даже в модели чисто случайной, азартной игры можно усмотреть рациональность методологии “черного ящика”), упорядоченная и обозримая связь действия и эффекта (достигаемые цели достижимы, возникающие проблемы разрешимы, жертвы вознаграждены и т. д.), наконец, как уже отмечалось, – “человеческие” масштабы всех подобных процедур (курсив мой. – Л.Г.). Само применение подобных рамок означает непереносимое – явное или неявное – обособление определенных сторон реальности (“культурный барьер”), формирование замкнутого социокультурного пространства – времени <...> игрового действия. “Вездесущность” игровых структур объясняется тем, что “замкнутые” фигуры действия – одно из универсальных средств упорядочения, структуризации событийного потока человеческого существования (а лишь будучи упорядоченным, оно выступает как “жизнь”, то есть как предмет целостного осмысления, ориентирования, проигрывания). Ведь игровое упорядочение (“замыкание”) социальной деятельности не только формирует ее структуру в соответствии с человеческими масштабами и желаниями (как индивидуальными, так и социально-организованными на любых уровнях), но и позволяет постоянно реализовать эти желания, получая соответствующее мотивационное подкрепление (игра может рассматриваться как очевидный пример “внутренне мотивированного действия”» (с. 331).

Концепция идеально-типической конструкции сложного (сложносоставного, закрытого) социального действия как условия для работы с антропологическими представлениями в эмпирических социальных науках стала методологическим регулятивом в последующей исследовательской работе Левады. Благодаря ей проблема человека как базового института приобрела в условиях социального разлома особое значение, уже не только теоретическое, но и моральное, практическое, став условием осмысления возможностей выхода из тоталитарного режима, состояния «общества-государства».

Теоретические работы 1970–1984 гг. сделали возможной последующую эмпирическую исследовательскую работу<sup>21</sup>. Поэтому Левада очень рано оценил открывающиеся возможности новой, практически ориентированной интеллектуальной деятельности. Еще в сентябре 1987 г., ломая скептицизм и недоверие, даже эмоциональное сопротивление своих сотрудников, он убеждал их, что горбачевская перестройка – это не рокировка номенклатурных старцев, а начало нового исторического периода, требующего принципиально других форм работы, других точек зрения и практического участия. В ситуации «горной лавины» (а в 1988–1991 гг. он воспринимал происходящее именно в таких категориях) поза «теоретика», вздымающего очи горе, была для него не только смешной, но и отталкивающей<sup>22</sup>. Еще

<sup>21</sup> В этом отношении Левада был один из очень немногих, кого социальные перемены 1990-х гг. не застали врасплох. Как говорил Мейстер Экхарт, «Бог готов ежечасно, но мы очень не готовы».

<sup>22</sup> Лет двадцать назад, когда мы (старый ВЦИОМ) еще сидели на Никольской, один молодой американский преподаватель социологии задал ему вопрос: как бы он определил теоретико-методологические основания своей социологии, к какой школе он себя относит? (Вопрошающий был демонстративным сторонником Н. Лумана.) Левада засмеялся и переадресовал вопрос мне. Я ответил, что это что-то вроде соединения структурно-функционального анализа и понимающей социологии культуры. Левада подумал и сказал, что если нужны какие-то дефиниции, то пусть будет так. Его полное равнодушие к школьной социологии имело, как мне кажется, несколько причин. Первая – отвращение к внешней, витринной стороне своей деятельности (и своей личности. Это не скромность, а экзистенциально укорененное отношение к природности, случайности своего существования), вторая, связанная с первой, – он очень торопился схватить принципиальные особенности происходящего, зафиксировать какие-то общие черты постсоветской системы, не отвлекаясь на «мелочи» академического теоретического оформления своих взглядов. Поначалу это было связано с тем, что мы предполагали (основываясь на предшествующем опыте его сектора в ИКСИ), что представившийся нам шанс общей работы во ВЦИОМе продлится не более 3–4 лет, но потом, по мере того как перед ним открывалась вся глубина и масштабность стоящей задачи, сроки работы он соразмерял уже не с социальным временем, а с отпущенным ему временем жизни, отсчитывая его с конца. Третья – он действительно был лидером, но не авторитарным учителем. В коллективной работе он задавал ценностный и эмоциональный тон, но никогда и никому не навязывал конкретных схем анализа и объяснения, не разжевывал своих идей, рассчитывая (иногда без должного основания) на то, что другие схватят его замысел и подходы. Мы, его ближайшее

неясны были перспективы и пределы возможного, а он уже задумывался об «общем деле». В качестве такого поначалу виделся проект издания интеллектуального журнала (идеи такого рода мы обсуждали осенью 1987 г.), но уже очень скоро он получил предложение от Т.И. Заславской, что открывало возможности собственно эмпирического изучения постсоветской (посттоталитарной) реальности.

Ни у него, ни у сотрудников его бывшего сектора в ИКСИ или тех, кто позднее, уже на семинаре, присоединился к его кругу, не было серьезного опыта эмпирических социологических исследований. Но были энтузиазм первооткрывателей, пыл собравших снова вместе близких людей, какие-то общие идеи и горячее желание их проверить, разобраться в том, что такое «советское общество-государство». Проблема теоретического рода заключалась в том, что материал исследований был исходно ограничен показателями массовых опросов «общественного мнения», а не институционального или группового поведения. Соответственно, анализ социальных фактов или ценностных структур можно было осуществлять только через призму общих коллективных представлений и их динамику. Таких проблем перед социологией еще не стояло, поскольку организация социальных наук в западных странах была принципиально иной.

Преимущества вциомовской работы были очевидны: открывалась возможность постоянного и систематического отслеживания массовых реакций, анализа их состава, интенсивности и т. п. Ни у кого из тех, кто был озабочен большими социологическими проблемами, таких средств научной работы не было (особенно учитывая перспективы и масштабы предполагаемой работы во времени). Обычно крупные социологи в лучшем случае участвовали в отдельных монографических исследовательских проектах. «Общественным мнением» и его динамикой занимались полстеры, «демоскописты», маркетологи, но не социологи. Недостатки или, точнее, методические границы открывающихся возможностей (первоначально не столь очевидные) тоже довольно скоро стали ощутимыми: оценивать социальные процессы и системы отношения можно было только в кривом зеркале общественного мнения, организованных коллективных представлений, специфически искажавших или преломлявших фактические взаимосвязи и отношения. Но в тех условиях эти ограничения никого не смущали (отчасти в силу отсутствия соответствующих знаний и из-за туманных представлений о социальной реальности).

Итак, исходным моментом для социологической работы Левады<sup>23</sup> оказывается ситуация крупномасштабного общественного кризиса тоталитарного режима, когда, с одной стороны, обнажаются скрытые ранее институциональные механизмы и структуры групповых отношений, а с другой – вместе с открытыми конфликтами различных группировок во власти, относительным идеологическим плюрализмом и временной автономностью СМИ начинает формироваться и проявляться совершенно новый институт «общественное мнение»<sup>24</sup>.

окружение и сотрудники, часто не «тянули», с трудом понимая общие рамки его замысла и параметры проекта, соответственно, лишь ошупью подыскивая требуемую для реализации технику концептуальной работы и интерпретации материала. В этом смысле он, конечно, был одинок, но как ученый и руководитель относился к такой ограниченности «контекста» с неизбежным смирением или, скорее, с терпеливой грустью. Многие интересные вещи он лишь «накалывал», наносил на свою внутреннюю «карту проблем», не успевая их систематически развертывать.

<sup>23</sup> Регулярно появлявшиеся в «Мониторинге общественного мнения: социально-экономические перемены» статьи Левады собраны в книгу «От мнений к пониманию. Социологические очерки 1993–2000» (М., 2000. 576 с.). (В названии воспроизведен придуманный им девиз ВЦИОМа, затем Аналитического центра Левады.) Работы последних шести лет, появлявшиеся в журнале нашего центра – «Вестник общественного мнения», собраны им в книге «Ищем человека» (М., 2006. 382 с.). По проблематике «советского человека» он опубликовал, помимо прочего, более 25 статей.

<sup>24</sup> «Общественное мнение не может служить или казаться средством конкретного социального действия. Чтобы стать общественной силой, общественное мнение должно быть организовано, причем не только “извне” (гражданские свободы, СМИ, политический плюрализм, лидеры-идолы и т. д.), но и “изнутри”, в смысле самого “языка” общественного мнения (символы, стереотипы, комплексы значений и средств выражения)» (От мнений к пониманию. С. 216–217). «Наиболее общей функцией общественного мнения как института принято считать поддержание социально одобряемых норм поведения массового человека в массовом обществе. Он беден и тем удобен для массового общения» (Там же. С. 218). В поле

Соответственно, рассматривать вопросы изучения трансформации общества (или воспроизводства прежних социальных структур)<sup>25</sup> можно только с учетом структуры и специфики функционирования самого общественного мнения. А это значит, что одновременно должны решаться несколько однопорядковых задач – анализ динамики массовых реакций, выявление их структуры и функций, устойчивых и переменных компонентов. Методологическая проблема заключалась прежде всего в том, чтобы обеспечить единство социологической интерпретации различных в содержательном плане феноменов, соединить их общими теоретическими и концептуальными «стыками» и «переходами», удержав тем самым социологическое видение проблематики. Ключом, объединяющим разные плоскости исследовательских задач и содержательных интерпретаций, могла в этих обстоятельствах быть только концепция социального типа «человека», связывающая разные теоретические ресурсы описания и объяснения (стереотипы и комплексы общественного мнения, идентификация с институтами, группами, соответственно, определение общих рамок действия, представления о времени и пространстве, включая будущее и прошлое, набор ценностей, механизмы адаптации или изменений – в ходе смены поколений или «героических» усилий «элиты», фобии, страхи, коллективные ритуалы и проч.). Такой моделью стал «советский человек», а позднее – следующий за ним, генетически непосредственно связанный с ним «постсоветский, российский» («обыкновенный, средний») человек.

«Советский человек» понимается Левадой как идеально-типическая конструкция человека, представляющая сложный набор взаимосвязанных характеристик, которые связывают и социальную систему (институционально регулируемое поведение), и сферу символически-смыслового производства (социокультурные образцы, паттерны поведения и ориентаций). Они подкреплены соответствующими механизмами социального контроля, а значит, набором различных санкций и гратификаций. По мысли Левады, этот тип человека должен находиться в ряду таких моделей, как «человек играющий», «человек экономический», «авторитарная личность» и т. п., а не этнических образов или характеров, поскольку этот тип имеет парадигмальное значение для целых эпох незападных вариантов модернизации и разложения тоталитарных режимов.

Речь идет о нормативном образце, длительное время оказывавшем влияние на поведение значительных масс тоталитарного общества. Было бы слишком большим упрощением полагать, что навязываемый пропагандой, поддержанной различными репрессивными структурами и институтами социализации (школой, армией, СМИ), этот образец человека

---

общественного мнения человек находит: а) «язык» выражения (оформления, формирования) своих оценок и взглядов; б) группу «своих»; в) кодекс общепринятых нормативных стандартов такого выражения; д) «зеркало», показывающее соответствие поведения человека этим стандартам (Там же. С. 220). «Общественное мнение непосредственно оперирует не с “вещами” и явлениями социальной жизни, а с представляющими их знаками или символами. <...> Глубина или объем памяти этой коммуникативной структуры весьма ограничен. Никакая теория, идеологическая или религиозная система в ней не может уместиться, поэтому общественное мнение оперирует с приметными символами таких систем. Подобная роль символов иногда вырабатывается долгим историческим опытом, иногда приписывается им искусственно (Левада Ю.А. Люди и символы // Ищем человека. С. 187).

<sup>25</sup> «Две ключевые проблемы подхода к анализу возможных перспектив интересующего нас феномена – понимание исходного, нынешнего его состояния (то есть “массового” человека в современной российской ситуации) и адекватная характеристика механизма или, по крайней мере, парадигмы его возможных трансформаций. Приходится преодолевать соблазн “простейших” вариантов, например экстраполяции нынешнего образца в отдаленное будущее, конструкции желаемого (утопического) социально-антропологического типа, рационального процесса совершенствования наличного человеческого материала, воспроизводства в отечественных условиях стадий и форм развития, пройденных ранее другими общественными системами, а также различных вариантов реверсивных (попятных) или циклических трансформаций. Какие-то элементы подобных вариантов можно обнаружить в том числе и с помощью массовых опросов. Но никакого единого механизма изменений – будь то экономический (в духе концепций экономического или технологического детерминизма – даже при самом фантастическом технико-экономическом прогрессе в наступившем столетии), нравственный, глобализующий или иной – обнаружить не удастся и, скорее всего, не удастся. Остается внимательное рассмотрение действующих, а также ушедших в прошлое и формирующих “фигур” общественных перемен с помощью имеющегося эмпирического и мыслительного материала» (Там же. С. 274).

принимался «обществом» и усваивался в полном соответствии с интенциями власти<sup>26</sup>. Воздействие этого рода было неоднозначным, поскольку сам образец представлял собой сочетание очень неоднозначных, различных по происхождению элементов и комплексов, а его трансляция шла не только через официальные каналы и структуры социализации, но и через неформальные отношения (групповое принуждение, коллективное заложничество, конформистское единомыслие, общность фобий и предрассудков). Это была и структура массовой идентификации и коллективной интеграции, обеспечивающей солидарность с властью, и утверждение общих ценностей, и набор массовых самооценок и мнений о самих себе, а также принудительное, демонстративное изображение того, что хотела бы видеть власть, декларативное принятие ее требований и одновременно лукавое или рабское подыгрывание ей. При том, что нереалистичность этих требований осознавалась людьми, сам по себе образец фиксировал и организовывал их надежды, ожидания, ориентации.

Влияние этого образца человека не сводилось только к прямому синхронному воздействию. В долговременной перспективе следует учитывать более сложные последствия его принятия, отвержения или трансформации отдельных составляющих (например, последствий самого подавления разнообразия, кастрации социальной, культурной и интеллектуальной элиты, состояния безальтернативности власти, отсутствия политического выбора, нарастания апатии и аморализма в обществе и др.).

Основу образца составляют представления:

- об исключительности или особости «нашего» (советского, русского) человека, его превосходстве над другими народами или по меньшей мере несопоставимости его с другими;

- его «принадлежность» государству (взаимозависимость социального инфантилизма – ожиданий «отеческой заботы от начальства» и контроля над собой, принятие произвола властей как должного);

- уравниательные, антиэлитарные установки;

- соединение превосходства с ущемленностью (комплекс неполноценности). Важно отметить, что каждая из этих характеристик представляет собой механизм управления антиномическими по своему происхождению или сфере бытования ценностными значениями, сочетание взаимоисключающих самоопределений или норм действия, придающее всему образцу неустрашимый характер двоемыслия. Функциональная роль этого образца, собственно, и заключается в том, чтобы соединить несоединимое: официозный пафос героического служения, самопожертвования и принудительного аскетизма («жила бы страна родная, и нету других забот», как утверждалось в одной песне из фильма конца 50-х гг.), политику форсированной модернизации сверху, проводимую исключительно в интересах властной группировки, обживание репрессивного режима и системы, претендующей на тотальный контроль над повседневной жизнью общества, состояние искусственной бедности, обращающейся индивидуальной незаинтересованностью в результатах работы, имперскую спесь и дефектность этнической идентичности (комплексы национальной неполноценности) и т. п.

Ю.А. Левада следующим образом определяет основные черты советского человека: принудительная самоизоляция, государственный патернализм, эгалитаристская иерархия, имперский синдром. Такой набор характеристик свидетельствует «скорее об определенной принадлежности человека системе ограничений, чем о его действиях. Отличительные черты советского человека – его принадлежность социальной системе, режиму, его способность принять систему, но не его активность»<sup>27</sup>. Советский человек – «это массовидный человек (“как все”), деиндивидуализированный, противопоставленный всему элитарному и своеоб-

---

<sup>26</sup> Такова идея оккупационной власти, разделяемая очень многими критиками коммунизма.

<sup>27</sup> Советский простой человек: Опыт социального портрета на рубеже 90-х. М., 1993. С. 24.

разному, “прозрачный” (то есть доступный для контроля сверху), примитивный по запросам (уровень выживания), созданный раз и навсегда и далее неизменяемый, легко управляемый (на деле подчиняющийся примитивному механизму управления). Все эти характеристики относятся к лозунгу, проекту, социальной норме, и в то же время – это реальные характеристики поведенческих структур общества»<sup>28</sup>.

«Правильный» советский человек не может представить себе ничего, что находилось бы вне государства. Для него негосударственные медицина, образование, наука, литература, экономика, производство и т. п. или просто невозможные вещи, или – как это стало уже в постсоветские времена – нелегитимные или дефектные институты. Он целиком принадлежит государству, это государственно зависимый человек, привычно ориентированный на те формы вознаграждения и социального контроля, которые исходят только от государства, причем государства не в европейском смысле (государства как отдельного от общества института), а пытающегося быть «тотальным», то есть стремящегося охватывать все стороны существования человека, играть в отношении него патерналистскую, попечительскую и воспитательную роль. Но одновременно он знает, что реальное государство его обязательно обманет, «наколет», не даст что-то даже из того, что ему «положено по закону», будет всячески стараться выжать из него все что можно, оставив ему минимальный объем средств для выживания. Поэтому он считает себя в полном праве уклоняться от того, чего от него требует власть (халтурит, подворовывает, «линяет» от разного рода повинностей). В действительности он озабочен только тем, что может быть важным для собственного благополучия или для его семьи.

Такого рода асимметрия отношений государства и человека (подданного) означает, что полнотой дееспособности, символической значимости, права обладает только власть или вышестоящее начальство, тогда как сам человек лишен права голоса, способов выражения своих интересов, представлений. «Власть лучше знает, как надо для всех». Но это поверхностный взгляд. Более глубокое понимание этого человека заключается в том, что как власть пытается манипулировать населением, так и население, в свою очередь, управляет государством, пользуясь его ресурсами, покупая его чиновников для своих нужд. Это симбиоз принуждения и адаптации к нему. Генетически это человек мобилизационного, милитаризованного и закрытого репрессивного общества, интеграция которого обеспечивается такими факторами, как внешние и внутренние враги, а значит, признание (хотя бы отчасти) оправданности требований лояльности власти, «защищающей» население от них, привычности государственного контроля (отсутствие возмущения или недовольства) над поведением обывателей во всех сферах жизни, привычка последних к самоограничению (принудительный аскетизм потребительских запросов и жизненных планов).

В отличие от европейского массового человека, этот тип разделяет эгалитаристские нормы, но понимает их как нормы антиэлитарные, снижающе-уравнилельные установки (ориентация не на возвышение и приближение к образцу, пусть даже в качестве подражания высшим слоям, «сливкам общества», культивирующим особый тип достоинства, присвоения образцов «аристократии» или «меритократии», а на понижение запросов, санкционирование «общепринятого» в качестве вульгарного или примитивного («будь попроще, и люди потянутся к тебе»). Доминирующие латентные мотивы этого эгалитаризма – зависть, ressentiment, в свое время идеологически оправдываемый и раздуваемый большевиками, но сегодня все чаще принимающий формы цинизма, диффузной агрессии, вызванной последствиями вынужденной или принудительной коллективности. Результат – массовость без

<sup>28</sup> Там же. С. 8. Хотя Левада считает, что «советский человек» в полном виде представлен лишь в одном поколении советских людей, рождения примерно 1920-х гг., практически ушедшем в настоящее время, тем не менее этот тип захватывает гораздо больший период времени, чем это казалось нам в начале 90-х гг. См.: Левада Ю. Поколения XX века: возможности исследования // Отцы и дети: поколенческий анализ современной России. М., 2005. С. 39–60.

присущей западной культуре сложности и дифференциации. «Простота» в самоопределениях – это вовсе не открытость миру и готовность к его принятию, а примитивность социального устройства, отсутствие посредников между государством и человеком. «Человек советский» вынужден и приучен не только следовать очень упрощенным, даже примитивным образцам и стратегиям существования, но и принимать их в качестве безальтернативных («немногое, но для всех»)<sup>29</sup>.

Ориентация на «простоту» является результатом культурно признанной и социально (нормативно) одобряемой стратегии выживания, минимизации запросов, сочетаемой с завистью, рессентиментом, с одной стороны, и пассивной мечтательностью и верой, что в будущем жизнь какимто образом улучшится, с другой. В случае недостаточной значимости этих компонентов их дополняют угрозы репрессий, распространяющихся уже не только на индивида, попавшего под подозрение, но и на всех связанных с ним (действует механизм нормативного коллективного принуждения или заложничества – «все в ответе за каждого», – парализующий возможность становления активной и ответственной личности западного типа, важнейшей предпосылки модернизации), причем это заложничество охватывает все сферы взаимоотношений – семейных, рабоче-профессиональных, учебных и проч. Однако тотальным претензиям власти (или коллектива) на полноту контроля противостоит не менее сильная ответная реакция – тенденция к партикуляристскому разграничению социального и культурного пространства и образованию отдельных частных зон доверия, неформальной регуляции, правил поведения, систем коммуникации. Различные внутренние и внешние барьеры социального действия приобретают здесь особую, конститутивную для структуры общества роль, включая сюда и неприятие субъективности, своеобразного, подозрительность к другим, отчужденность, различные формы дистанцирования или вытеснения всего непонятого или сложного. Так как основой ориентации в мире и понимания происходящего являются самые примитивные (самые общие и стертые, доступные всем) символические модели поведения<sup>30</sup>, то схемами интерпретации и оценки социальной, политической, экономической или исторической реальности для обычного человека («большинства», «такого как все») могут выступать только недифференцированные в ролевом плане, а значит, персонифицируемые отношения. Персонификация в социологическом смысле выступает симптомом блокировки универсализма, а значит, – признаком традиционализма или его современных аналогов. Неизбежные социальные различия закрепляются в виде статусных различий, общественная жизнь приобретает характер множества закрытых для непосвященных пространств действия, изолированных друг от друга, внутри которых удерживается относительная гомогенность льгот и привилегий. Поэтому эгалитаризм советского или российского человека имеет очень специфический характер – это «иерархический эгалитаризм»<sup>31</sup>.

Определяя общественное мнение как социальный институт (как структурированный процесс массовых реакций, полученных в массовых опросах), Левада методологически определяет три плоскости анализа (интерпретаций) материалов опросов:

<sup>29</sup> Советский простой человек. С. 31. Ср. перечисление типов социальной игры советского человека: «игра в заботу», «сопричастность», «согласие», «работа», «единодушие» в разделах «Искушение простотой» и «Игра на проигрыш» (Там же. С. 24–26, 30–32).

<sup>30</sup> «Символы упрощают реальность, избавляют человека от необходимости самостоятельно в ней разбираться, поэтому служат инструментами “автоматизации” социальных действий. Только так можно привести в действие сложные цепи межчеловеческих взаимодействий, которые не способны переработать никакое индивидуальное сознание, тем более за время перехода к необходимому действию. Огромное большинство повседневных и массовых акций “запускается” с помощью триггерных символических структур» (Ищем человека. С. 188). Подробнее о мифах как регуляторах массового сознания (общественного мнения), периодизации советских и постсоветских символов и мифов см. в статье «Люди и символы» (Там же. С. 187–201).

<sup>31</sup> «...фактор, структурирующий вертикально советское общество, – мера допущенности к властным привилегиям и сопутствующим им информационным, потребительским и прочим дефицитам» (Советский простой человек. С. 19).

1) символический план, или уровень значений социального поведения. В массовых представлениях выделяются различные атрибуты «общественного мнения» – стереотипы и символические компоненты (символ = знак знаков), идет разбор идеологических клише, ценностных комплексов, опорных моментов массовой памяти и т. п., что используется в актуальной социально-политической борьбе группами, партиями и властными кланами. Символы структурируют смысловое пространство общества, что в функциональном плане является более важным, чем обеспечение «собственно материальных интересов»: вне символической системы референций реальные события или изменения не воспринимаются или проходят незамеченными массовым человеком, поскольку не получают своего значения, не вписываются в общую картину реальности<sup>32</sup>. Символические компоненты определяют характеристики массовых надежд, «истину и правду», параметры общественного «доверия», конструирующие узловые моменты мотивации социального поведения. Сюда же можно отнести выявление и последующий разбор Левадой функций мифологических форм в организации и структурировании общественного мнения<sup>33</sup>, а также значения иерархии, социальной стратификации и т. п.;

2) нормативный план; здесь наиболее важны его работы по фиксации партикуляризма этических правил и предписаний, резко расходящихся с декларируемым универсализмом ценностей, права и т. п. Диагностируя подобные расхождения, Левада говорит не столько о кризисе нравственности или об ослаблении социального контроля, сколько об одновременном обесценивании норм, производном состоянии от действия многообразных и противоречащих друг другу нормативных порядков, характерных для социального перелома и гетерогенных экономических отношений. Он подчеркивает, что не всякое сочетание разнородных императивов ведет к аномии, а лишь такое, в котором подавлены, то есть неразвиты, механизмы универсалистских регулятивов. Поэтому речь при исследовании российской действительности должна идти не столько об эрозии морали российского человека и общества (ее в западном смысле и не возникало), сколько об институционализированном лицемерии (двоемыслии) или о массовом цинизме, оказывающихся следствием вынужденной адаптации к патернализму власти, к репрессивному режиму советского типа, в котором не остается места для морального выбора или личной ответственности. Разбор разложения нормативной системы ведется прежде всего на материале коррупции, «человека коррумпированного» (в особенности – внутренней, личностной коррупции, игры человека в подкуп с самим собой); отдельная тема – сервильность и деградация элиты, лишаящие общество идеальных образцов и ориентиров<sup>34</sup>;

<sup>32</sup> Наиболее полно проблематика функций символических компонентов рассматривается Левадой на примерах разложения имперского комплекса и его радикалов (неполноценности, ущемленности и проч.), символики и мифологии власти, «поиска поводья» общественным мнением (тема «элита и масса»), «обрядоведения» и двусмысленности массовой религиозной идентификации. Здесь Левада продолжает свои старые работы по мифологическому сознанию, опираясь в теоретическом плане прежде всего на идеи Э. Дюркгейма и М. Вебера. Определяющее значение для него имеет различение мифа и ритуала, ритуала и церемониала, типов ритуалов и церемониалов, воспроизведение архаической, мифологической основы ритуала в современных условиях, когда исчезли базовые значения «сакрального», но остались их функциональные суррогаты и аналоги (державный стиль, телевизионные инсценировки, электоральные акции и проч.).

<sup>33</sup> «Дефинитивная функция символа – обозначать некий предмет – не единственная и даже часто не основная. Обращение к символическим конструкциям упрощает отношение человека к социальной реальности, избавляет его от самостоятельных усилий понимания, оценки и пр., используется как доказательство лояльности по отношению к какой-то традиции, идеологии, социальной группе или институту» (Ищем человека. С. 197).

<sup>34</sup> «Феномен коррупции представляется довольно сложным и – по крайней мере потенциально – всепроникающим <...>. Регулярное экономическое поведение, в принципе, строится по универсально применимым образцам. Коррупционная сделка, в отличие от такого образца, всегда строится на краткосрочных, моментальных и сугубо партикулярных интересах участников. <...> Она всегда нарушает или обходит общепринятые нормы и чужие интересы <...>. Коррупционная сделка играет роль дополнительного механизма (триггера, включателя), который приводит в движение, направляет или тормозит какие-то потоки социально востребованных благ, услуг, действий. <...> Корруптивная сделка всегда организована “вертикально”, потому что по своему определению она предполагает “нормативный переход”, нарушение установленной нормы,

3) прагматический (или инструментальный) план охватывает данные различного рода, касающиеся массовых свидетельств людей о своем поведении или поведении других (потреблении, доходах, самочувствии, эмоциональном состоянии, мобильности, политических установках и голосовании, образовании, статусе и проч.). Важнейшие выводы, которые делает Левада, разбирая показатели этого условного плана, сводятся к следующему: поведение действующих лиц в рамках сохраняющихся или лишь внешне модифицированных институтов носит вынужденный характер, будь то очень узкий коридор возможностей, открывающихся перед «властями предержащими», или принудительная адаптация к изменениям большинства населения, не имеющего представлений о «новом» (ценностях, целях, стандартах жизни и т. п.). И у тех, и у других чаще всего имеет место выбор снижающих вариантов поведения. У причастных к власти, политиков, – это склонность к самым примитивным моделям политического действия (главным образом к беспринципной борьбе временщиков и имитаторов прежнего стиля господства за самосохранение), проведение консервативной политики, сервильность элиты, обслуживающей власть, ее самостерилизация, неспособность на инновационную политику или постановку новых целей национального развития. У массы, привязанной к государству, – это всегда тактика приспособления к произволу власти; стратегия выживания, основанная на удовлетворенности жизнью, обеспечиваемой низким (или даже снижающимся) уровнем запросов, отсутствием повышающих представлений. Левада описывает рациональность сохраняющейся пассивной адаптации населения, фиксируя изменения в массовых ценностных ориентациях, появление других моделей или стандартов образа жизни, не сопровождающихся, однако, изменениями нравственных и личностных характеристик человека.

Подчеркну один существенный момент. При таком подходе важнейшее методологическое значение приобретает сам концепт «игры», игровых структур сложного социального действия. Понятие «игровая структура действия» связывает разные плоскости анализа – символическую (область культурных представлений, ценностей и мифов) с нормативной (институциональными или групповыми предписаниями, моральными представлениями о должном и допустимом) и практическими мотивами повседневного поведения (семейного, группового, политического, экономического и т. п.). Применительно к задачам эмпирического исследования (интерпретации его результатов) использование этого понятия предполагает наложение этой схемы на материал, позволяет увидеть и выделить разные содержательные фрагменты реальности, структурируемые с позиций действующего. Благодаря фиксации модальных барьеров разного типа (внутренних и внешних: разделению на «свое/чужое», «мы/они», «участие/неучастие», «далекое/близкое», «нормальное/экстраординар-

---

запрета, привычки. Адресатом коммерческого или политического соблазна может быть, естественно, только группа, не имеющая устойчивых склонностей или соответствующих антипатий, – та самая середина, “болото”, которая может создать необходимый перевес, особенно в ситуации “сумеречного” массового выбора при отсутствии устоявшихся политических симпатий, неясности ориентиров. Популистская политика, столь часто востребуемая в электоральные и кризисные периоды – рассчитанная на соблазн (или также запугивание), на использование массовых, чаще всего не слишком возвышенных страстей – типичный пример массового политического подкупа. Одна из особенностей его механизма в том, что он направлен не столько на какое-то множество людей, сколько на создание такой общественной атмосферы (восторга или страха – не столь важно), в которой с большей вероятностью люди склоняются к требуемому от них варианту поведения. Массовый подкуп, как экономический, так и политический, как и любая иная корруптивная сделка – транзакция “о двух концах”... Если одна сторона (“сверху”) стремится подкупить, то вторая (“снизу”) надеется “откупиться” от излишних претензий, сохранить что-то свое и т. д. – по всем правилам “лукавого двоемыслия” <...>. Все и всяческие формы корруптивных сделок и связей приобретают большой размах и значение преимущественно в переломные эпохи и в пограничных средах общественных отношений – там, где ослаблены “обычные” взаимосвязи между личными и официальными, корпоративными и государственными, локальными и центральными интересами. Коррупция неизбежно растет – и обращает на себя внимание – в переходных исторических ситуациях, когда длительное время сосуществуют разные нормативно-ценностные системы, когда “старые” уже дискредитированы, а “новые” не утвердились достаточно прочно. Причем, что особенно важно, это относится не только к внешним (правовым, полицейским) системам социального контроля, но и к “внутренним” (нравственным, личностным) регуляторам поведения) (Ищем человека. С. 235, 236, 237, 239).

ное», «показываемое/обязывающее к ответственности» и т. п.) возникает относительно замкнутое смысловое единство – «сюжетность», устанавливается пространство действия, организованность реальности для действующего. Только внутри этих зон смысловой субъективной или коллективной упорядоченности становятся значимыми в теоретическом отношении групповые или частные интересы, системы gratification, надежды или страхи и проч. Только внутри них можно говорить об эмоциональных балансах, фобиях, массовых комплексах, фрустрациях, рамках референтности, а значит, выявлять представления о качестве жизни, релятивной депривации, потолке запросов, политических ожиданиях и установках и т. п.

Но есть еще несколько важных особенностей работы Левады как социолога. Каждая из больших выделяемых Левадой проблем (анализ структуры общественного мнения или динамики массовых реакций) предполагала включение нескольких систематических рамок ее рассмотрения. Эти рамки (система пространственно-временных координат или рамки сопоставления) задавались внутренними методическими приемами или «требованиями» к последовательной работе. Прежде всего было необходимо включить в анализ несколько уровней временных состояний (домодерное прошлое, особенности российского процесса модернизации<sup>35</sup>, время перемен последних лет, локальное время анализируемых изменений (реакции на актуальные события) и проч.). Таким образом рассматриваемое явление помещалось в оптическое поле, конституированное различными типами времени – не только социальным (измеряемым институциональными ритмами выполняемых функций или групповыми действиями), но и культурным (изменения ценностных и символических структур, проявляющиеся в реконфигурациях антропологических конфигураций), что придавало самому предмету необычайную «объемность», возбуждая тем самым продуктивное воображение читателя, получающего возможность самостоятельно проследить цепочки смысловых следствий и связей. «Параметры социальных событий как во времени, так и в пространстве не могут ограничиваться непосредственными последствиями, намерениями участников, региональными масштабами конкретного конфликта и т. п. Определяющим служит значение событий, их место в процессах более широкого плана. В данном случае такими параметрами служат историческое время и общемировое, глобальное пространство»<sup>36</sup>. Кроме того, Левада увеличивал возможности анализа указанием на потенциал структурно-мифологической интерпретации, что предполагало учет игровых структур общественного мнения, например идентификационных композиций – грехопадения, жертвы, героизма, сотворения

<sup>35</sup> В данном случае это не схема и не результаты процесса, а лишь указание на общую направленность изменений.

<sup>36</sup> Ищем человека. С. 115. «Одна из весьма важных особенностей российской истории – наслоение разновременных социальных, социокультурных, социально-политических структур. Отсюда многослойность, как бы протяженность во всех направлениях – “вдаль” (территория для России всегда имела социальные и исторические измерения) и “вглубь” социального и человеческого материала, испытывающего воздействие преобразующих и разрушающих факторов. В этой толще меркнут и гаснут, трансформируются любые импульсы перемен, на любой тип действия находится соответствующая форма противодействия, преимущественно пассивного, адаптивного. В итоге “понижающий трансформатор” работает на всех уровнях, приспособляя импульсы перемен, откуда бы они ни исходили, к существующему образу жизни и сознания. Это относится и к “массе” (многочисленные “низовые”, по характеру жизни наиболее косные слои), и к разнообразным группам элиты – консервативным, прогрессистским, эгоистическим и пр. И, разумеется, к бесконечной российской “глубинке”, отнюдь не только пространственной. (Это наверняка не исключительная особенность России, но вряд ли где-нибудь разновременность социальных процессов играла столь важную роль и могла проявляться столь наглядным образом)» (Там же. С. 275). «Поэтому, в частности, в России никогда не были возможными эффективные (соответствующие каким бы то ни было замыслам и планам) изменения “сверху” – каждая волна перемен, навязанных волей власти или течением обстоятельств, переходя от одного временного слоя к другому, от центра к периферии, трансформировалась многократно, создавая как очаги молчаливого сопротивления, так и многообразные формы мимикрии и приспособления к переменчивым обстоятельствам. Сопротивление любым переменам (независимо от их направленности) в России всегда опиралось прежде всего на эту инерцию социального и человеческого “материала”, в меньшей мере – на чье-то заинтересованное или привычное противодействие. <...> Позднейшие фольклорно-политические вариации “хотели как лучше, и т. д.” разрабатывают ту же извечную модель» (Там же. С. 276).

мира / преодоления хаоса, противостояния «своих» (светлого начала) «чужим» (значениям злого и пугающего), установления внутренних и внешних барьеров и проч.

Другим (аналогичным в методическом смысле) требованием было помещение рассматриваемого явления в несколько социальных пространств центра и периферии (с учетом их различного функционального значения), России и ближнего зарубежья, России и западноевропейских стран, России и США, России и ООН, внутрироссийских и мировых событий и т. п.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> «Запоздалая или “догоняющая” модернизация нигде и никогда не напоминала в XX в. плавный эволюционный процесс освоения достижений мирового прогресса на благо населения новых или обновленных государств. Использование определенных (прежде всего военно-промышленных или просто “оружейных”) достижений западной цивилизации традиционными общественными системами, выход на поверхность новых национальных, клановых, религиозных разделений и амбиций, массовое нетерпение, а иногда еще и революционный авантюризм – все эти факторы неизбежно придавали общественному развитию, если рассматривать его в глобальных масштабах ушедшего столетия, конвульсивный и болезненный характер. Практически все “догоняющие” страны и регионы воспроизводили не “рациональную”, а “иррациональную” составляющую европейской модели, то есть скорее ее катаклизмы, чем ее преимущества. Вопреки всем расчетам прогрессистов и социалистов утопического периода (XIX в.) новые национальные консолидации и разграничения приобрели больший вес, чем классовые или идеологические. Одна из ошибок либералов и социалистов [заключалась] в том, что они считали нацию пережиточной, традиционной структурой, которая отмирает или теряет значение в модернизационных процессах. На деле же современные национальные консолидации, разграничения, символы, противопоставления, затрагивающие массовые переживания и комплексы, – неизбежные продукты модернизации на определенных (“формирующих”) ее этапах. Точно так же как транснациональные образования на более поздних этапах. В Европе ситуация стала изменяться в пользу новой интеграции лишь к концу XX века, но положение во многих “догоняющих” странах (Азии, Африки) скорее осложнилось. Новые государства, избавляясь от колониализма, утверждают себя самым простым способом – противопоставлением “Западу” (а сейчас еще и “глобализму”). <...> Другая важная черта “догоняющих” обществ – неравномерность, разрыв во времени технических, экономических, социальных, политических, нравственных процессов. Отсюда парадоксальные сочетания разнопорядковых структур. Вопреки иллюзиям экономического детерминизма во многих странах традиционные диктатуры или деспотии в условиях привнесенного или милитаризованного экономического роста укреплялись, а то и уступали место не менее деспотическим и диктаторским “освободительным” режимам. Все эти “завихрения” прогресса Россия испытала, освоила и – по всей видимости – до сих пор не преодолела (Ищем человека. С. 275).

## **«Человек советский» в условиях деградации советских институтов**

Модель советского человека, описанная по результатам первого исследования 1989 г., в ситуации краха советского режима, нуждалась не только в дальнейшей проверке (насколько устойчивы ее элементы в отдельности и в целом сама система), но и в выяснении того, как ведет себя этот человек в ситуации рутинизации исторического перелома, разложения закрытого общества, уставшего от постоянного режима мобилизации, общества, не имеющего позитивных ориентиров и целей, общества с негативной идентичностью. Поэтому усилия и самого Ю.А. Левады, и исследователей, группировавшихся вокруг него, были сосредоточены на изучении разных институциональных условий сохранения «человека советского» и разных состояний, в которых он проявлялся (человек энтузиастический, обыкновенный, ностальгический, ограниченный, коррумпированный, протестный и др.). К этому примыкает разбор некоторых механизмов, которые обеспечивают целостность его идентичности: комплекс жертвы, структура исторической памяти, символы прошлого и исторические рамки самоопределения, феномены негативной мобилизации, астенический синдром, функции разнообразных «врагов» и динамика фобий, значение имитации большого стиля для поддержания основных ценностных образцов, роль институтов насилия и их трансформации, специфика существующей системы образования и другое.

Крах советской системы, вызванный невозможностью воспроизводства высшего уровня управления, не затронул кардинальных оснований этого общества-государства. Распад системы выражался прежде всего в верхушечной борьбе различных фракций, второго и третьего эшелонов номенклатуры. Предопределенность кризисов в тоталитарных режимах вызвана отсутствием институционально упорядоченных и урегулированных правил передачи власти, точнее, их принципиальной недопустимостью, невозможностью для власти, которая сама по себе конституирует социальный порядок, контролирует население, не будучи, в свою очередь, ничем ограниченной. Поэтому каждый цикл тоталитарных режимов определяется сроком жизни очередного диктатора (или, как пишет Левада, «короткими рядами традиции» (с. 748)). Попытки ограничения террора в условиях тоталитарного режима оборачиваются замедлением вертикальной мобильности и скрытыми процессами децентрализации, латентной апроприации властных позиций, что создает сильнейшие напряжения на нижележащих уровнях управления. В этом плане дефекты в репродуктивных структурах власти неизбежно вызывают периодические общественные кризисы, поколенческие смены кадрового состава управляющего верха. Раскол в верхнем эшелоне управления ведет к разрушению партийно-государственной монополии, появлению, условно говоря, «дефектных» или «маргинальных» лидеров (вроде Горбачева или Ельцина) и общий паралич и разложение номенклатуры.

Однако кризис верхов или даже распад системы институтов не должны отождествляться с крахом самих институтов: значительная часть базовых институтов сохранилась или подверглась минимальным, почти косметическим изменениям, переименованиям и т. п. А это значит, что воспроизводятся основные условия существования человека, постепенно привыкающего к переменам, «обживающего» их на свой лад. Именно характер и особенности массовой адаптации (протекающей без изменения ценностей, символов участия, структур мотивации) и указывают на подавление процессов социально-структурной, функциональной дифференциации, нейтрализацию условий для автономизации ведущих групп общества и их ценностей. Попытки восстановить централизованный государственный контроль в прежнем объеме без сопутствующих социальных механизмов (террора тотальной, то есть не имеющей каких-либо зон ограничений, политической полиции, насаждения единой

идеологии, атмосферы страха и т. п.) невозможны, поскольку без обращения к ним нельзя подавить или сдерживать постоянно возникающие неформальные (теневые, серые, сетевые) связи и структуры обмена ресурсами и коммуникации между различными группами и институтами, обеспечивающие процесс существования целого или функционирования его важнейших подсистем. Быстрое расползание коррупции свидетельствует не столько о падении социальной морали, сколько о настоятельной потребности институционального согласования частных, групповых и институциональных интересов (потребности в рамках соотнесения различных систем действия). Поэтому коллизии такого рода оказывают разлагающее воздействие на саму систему централизованного государственного контроля, но одновременно становятся залогом массовой адаптации к переменам и сохранения всего целого.

До определенного момента растущие напряжения в узловых точках системы компенсируются привычным двоемыслием «советского человека», но лишь до известного предела, пока серьезно не затронуты надежды на «добротного царя» или попечительскую роль государства. Государственно-патерналистские установки оказываются значимыми для большей части населения страны, поскольку в условиях падения экономики и жизненного уровня у основной массы нет достаточных ресурсов для независимого от государства существования. Неудовлетворенность фактическими результатами этой деятельности государства становится почвой для социального протеста и дискредитации властей, однако среда, где сохраняется потенциал социального протеста, отличается консерватизмом и неспособностью к самоорганизации. Это недовольство «социально слабых», государственно зависимых групп (бюджетников – работников госпредприятий и учреждений и пенсионеров). Иначе говоря, институциональные рамки «советского человека» сохраняют по инерции свою значимость, хотя уже далеко не в той мере, как это было в советское время.

Позднее (уже после анализа путинского режима) Левада несколько пересмотрел и скорректировал основные свои выводы. Суть поправок и уточнений сводилась к тому, что «советский человек» потерял значение образца для массовых ориентаций и идентификации. Советский человек уже не воспринимается как носитель каких-то ценностных качеств и свойств, как субъект новых отношений и, соответственно, лучшего будущего. С началом эрозии образца общество утратило представление о своем будущем, чувство направленного времени, пусть даже в форме казенного оптимизма или рутинной уверенности в завтрашнем дне.

Однако то, что первоначально казалось фактором разрушения системы<sup>38</sup>, что составляло и образовывало «подсознание» советского человека (теневые, а потому аморфные, плохо артикулируемые значения социальности, касающиеся значений насилия как символического кода поведения, репрессивного контроля, недоверия к другому, страха перед ним, готовности к обману, агрессии и проч.), все это стало выходить на первый план, обретая уже не негативные, а позитивные определения и смыслы коллективной солидарности (значения «наших», «своих», «русских» в противопоставлении «чужим»). Именно они – структуры негативной мобилизации и идентичности – оказались механизмом нейтрализации или стерилизации потенциала гражданской солидарности, самостоятельности, демократии «участия» (а не «зрительства»), ответственности и обеспечили условия сохранения и воспроизводства базовых институтов власти.

Несмотря на разрыв между декларируемым и реальным уровнем изучаемых характеристик, значение советского «архетипа» вполне сохраняется. «Тенденции реставрации (или реанимации) ряда характерных черт “человека советского” (изолированность от “чело-

<sup>38</sup> «В обстановке общественного кризиса латентные компоненты каждой антиномии (составляющей структуру образца “хомо советикус”. – Л.Г.) выступают на поверхность и превращаются в мощный дестабилизирующий фактор» (Советский простой человек. С. 24).

века западного”, чуждого рациональному расчету, окруженного врагами, тоскующего по “сильной руке” власти и т. д.) действуют после общепризнанного крушения идеологических структур и соответствующих им пропагандистских стереотипов, присущих советскому периоду. Это подкрепляет предположение о существовании некоего исторического “архетипа” человека, “архетипа”, уходящего корнями в социальную антропологию и психологию российского крепостничества, монархизма, мессианизма и пр. <...> Чем дальше уходит в прошлое его [советского человека] собственное время, тем более привлекательным представляется оно массовому воображению. Демонстративная ностальгия, естественно, служит, прежде всего, способом критического восприятия нынешнего положения. Ее побочный продукт – поддержание в различных группах общества, вплоть до социально-научной среды, идеализированных моделей советского прошлого...»<sup>39</sup>.

Отдельной темой, занимавшей в последние годы все больше и больше места в мышлениях Левады, стали «источники изменений». Есть ли они и откуда можно ждать импульсов дифференциации и усложнения социальной и культурной системы? В первые годы после краха советской системы среди более образованной части российского общества были довольно широко распространены представления о том, что новое поколение, социализированное уже в других условиях, окажется носителем совершенно иных ценностей, будет характеризоваться другой этикой, мотивироваться иначе, чем их родители и деды. Отчасти такие ожидания подкреплялись данными социологических исследований, говоривших о том, что молодежь не только более образованна, ориентирована на другие стандарты потребления, но и не испытывает обычных для старшего поколения страхов. Однако эти предположения оказались набором иллюзий, а не прогнозами, основанными на теоретическом знании и фактическом материале. Разрушение прежних образцов не сопровождалось какой-либо позитивной работой по пониманию природы советского общества и человека, выработкой других ориентиров и общественных идеалов. Возобладали эклектические тенденции имитации прежних символических структур: ностальгия по былому величию, идеализация прошлого, прежде всего мифологизация победы во Второй мировой войне, дореволюционного времени, обрядово-магическая сторона религиозного «возрождения» и проч. Но замена одних символов другими не меняет самой структуры общества и, стало быть, характера идентификации людей, их ценностных ориентаций. Главный итог этих пятнадцати лет заключается в том, что общество, массовый человек приспособились, адаптировались, притерпелись к вынужденным изменениям и при этом оказались не в состоянии понять их или изменить условия своего существования.

---

<sup>39</sup> Ищем человека. С. 264.

## Выводы и заключения

Если суммировать все наблюдения и выводы из анализа разнообразного материала, проведенного Левадой, то получается, что российская модель или версия «человеческих» последствий догоняющей модернизации может получить гораздо большее теоретическое значение, чем один из многих примеров социетальной неудачи<sup>40</sup>. По сути, Левада показал, что крах тоталитарной системы советского типа (как и многих других) не является основанием для суждений о предопределенности перехода к современному обществу и завершения процессов модернизации, начатой несколькими столетиями ранее. Напротив, сам тоталитарный режим был лишь одной из версий модификации «вертикально» организованного общества («власть» как «осевой», конституирующий общество институт) и блокировкой модернизационного развития, или контрмодернизацией. Большевики, идеологически провозглашая необходимость модернизации общества и обличая старый порядок как архаический, нелегитимный в силу неспособности обеспечить форсированное развитие страны, в действительности создали лишь еще более жесткую, репрессивную и примитивную по своему устройству социальную систему, оказавшуюся неспособной к развитию, социально-функциональной дифференциации. Но точно так же конец этой системы означает не изменение структуры общества, а лишь реконфигурацию его составляющих. «Надежда на спасительную руку государства не покидает людей, не умеющих найти силы в самих себе»<sup>41</sup>.

Переход общества от «возбужденного» к обычному, повседневному состоянию сопровождается переоценкой и символических значений социального действия, и его прагматики. В «героические времена» общественных переломов массовые надежды вспыхивают и трансформируются по законам мифологии, лидеры идеализируются, оппоненты демонизируются до образов чудовищ и заклятых врагов и т. п., в период рутинизации идет обратный процесс заземления и деидеализации. «Расставание общества (как и отдельного человека) со своими иллюзиями, как показывают исторический опыт и современные наблюдения, простым не бывает. Так, расставание общества (прежде всего его интеллектуально-политизированной элиты) с иллюзиями коммунизма заняло десятилетия, происходило в несколько этапов, с романтикой перестройки прощались не столь долго, но тоже не просто. Трансформацию ожиданий и символов последующего периода еще предстоит изучать обстоятельно. Во всех случаях пути трансформации прагматических и символических компонентов расходились. Уровень практических действий и ожиданий шаг за шагом снижался, фантастические ожидания прорыва к новой жизни, изобилию, мировому уровню и т. п. низводились до некоторого улучшения или даже до просто сохранения достигнутого ранее. (В любом случае отсчет от воображаемого будущего заменялся отсчетом от наличных обстоятельств, происходило “приземление” образца.) Такова, в принципе, прагматическая составляющая рутинизации»<sup>42</sup>.

Принять подобную, лишенную всяких сантиментов и иллюзий позицию российскому образованному человеку, в том числе социальному исследователю, не просто трудно, а нестерпимо. Именно поэтому профессиональное сообщество отдает должное Ю.А. Леваде, но делает вид, что ничего не слышало, ничего не произошло. И в этом, собственно, и заключается тот феномен «двоемыслия» и примитивизации, о котором постоянно писал Левада. В

---

<sup>40</sup> Если под успехом понимать только европейские формы современного общества – с демократией, свободным рынком, высоким уровнем благосостояния населения, развитой системой социального обеспечения, образования, культуры, толерантностью, отказом от милитаризма, открытостью миру, интенсивным развитием технологий и т. п.

<sup>41</sup> Ищем человека. С. 246.

<sup>42</sup> Там же. С. 372.

более общем смысле речь идет о периферийном по отношению к Западу, отсталом и полу-закрытом обществе, не могущем (не желающем) расстаться с собственным традиционализмом. Какими бы ни были трансформации его внешних форм, оно остается «вертикально» интегрированным, инертным, завистливым по отношению к динамически развивающимся современным странам. Поэтому «перед нами – не просто ряд исторических примеров, но парадигма, своего рода стандарт преобразующих процедур. Этот стандарт сохраняется не только массовой инерцией, но и действием вполне определенных рудиментарных социально-политических структур – военных и карательных, которые выступают хранителями и инкубаторами традиционно-советских поведенческих типов. Шансов на преодоление этой парадигмы в обозримом будущем – скажем, на два ближайших поколения или дольше – не видно. Протяженность российской социальной реальности “вглубь” принципиально отличает ее от “одновременной” реальности американской, немецкой, польской, эстонской и т. д.»<sup>43</sup>.

*Лев Гудков*

---

<sup>43</sup> Ищем человека. С. 276.

## От составителей

Научное наследие Ю.А. Левады – крупнейшего отечественного социолога – не очень знакомо современному читателю. В советское время его важнейшие работы выходили в малотиражных сборниках, ставших сегодня труднодоступными. Сам Юрий Александрович был начисто лишен тщеславия и не заботился о переиздании своих работ. Первая попытка собрать и издать его теоретические работы была предпринята его учениками и сотрудниками (книга «Статьи по социологии» вышла в 1993 г. небольшим тиражом). Лишь в 2000 г. Ю.А. Левада по инициативе Ю.П. Сенокосова и Е.М. Немировской выпустил под грифом Московской школы политических исследований сборник «От мнений к пониманию», включивший важнейшие статьи, публиковавшиеся в журнале тогдашнего ВЦИОМа. Второй сборник его статей, «Ищем человека» (2006), вышел за три месяца до его смерти.

В 2010–2011 гг. его жена Тамара Васильевна Левада подготовила и выпустила серию из семи томов (тиражом 200 экз.), в которую вошли два тома воспоминаний и статей о Леваде и пять томов его сочинений. Они включали его ранние работы (периода формирования советской социологии) и монографию «Социальная природа религии», первые в отечественной истории «Лекции по социологии», ставшие поводом для идеологического погрома социологии в конце 1969 г., теоретические статьи 1970 – 1980-х гг., перестроечную публицистику и, наконец, работы, написанные во ВЦИОМе, а затем в Левада-Центре на основе эмпирических социологических исследований. Однако хотя они и были представлены на сайте Левада-Центра, но все равно оказались известны лишь узкому кругу людей, интересующихся историей отечественных социальных наук.

Подготовка полного собрания сочинений Левады необходима, однако для этого предстоит затратить немало усилий. Предлагаемый читательскому вниманию сборник работ Левады – очередной шаг на этом пути.

Завершающий том задуманной Т.В. Левада серии книг должен был состоять из ранних и малоизвестных его работ, писем, набросков, интервью. Но по ходу работы замысел существенно изменился. Настоящее издание призвано решить две задачи. Первая – представить наследие Левады более широкому кругу гуманитариев – культурологов, историков, антропологов, философов, для которых сейчас он выступает по преимуществу как моральный авторитет и значимая публичная фигура, но не как мыслитель и ученый. Поэтому тут собраны наиболее важные и актуальные публикации, прежде всего теоретические работы по социологии и статьи, в которых осмысливаются природа советской системы и воспроизводство ее институтов (прежде всего человека – «института институтов», по выражению Левады) уже после краха СССР. Вторая задача – продолжить работу по собиранию наследия Левады: тут представлены как никогда не печатавшаяся его статья, так и ряд забытых или опубликованных после выхода его последнего сборника).

Поэтому в книге две не во всем совместимые проблемные линии: хроникальная (история внутреннего развития и формирования исследователя) и тематическая, охватывающая различные концептуальные и теоретические аспекты аналитической работы Левады.

Тексты печатаются по прижизненным публикациям (они указаны в списке в конце книги). Дополнением к републикуемым работам Левады служит библиографический указатель его публикаций и интервью.

## Ранние работы

### Альбер Швейцер – мыслитель и человек

*Он человек был в полном смысле слова.*

*Шекспир. Гамлет. Акт 1, сцена 2*

4 сентября 1965 г. из Габона пришло известие, заставившее склонить головы многих друзей мира и гуманизма в разных странах: умер Альбер Швейцер. О его деятельности написаны десятки книг и сложено немало легенд; их число вряд ли уменьшится в ближайшие годы. В Швейцере видели не только мыслителя-гуманиста, но и подвижника, личность которого вызывала в памяти образ Франциска Ассизского, а у иных и образ самого основателя христианства. Сколь ни фантастичны эти сопоставления, они говорят о необычной для нашего времени славе Швейцера куда убедительнее, чем многочисленные знаки почета (Нобелевская премия мира в том числе), которыми осыпали Швейцера в последние годы правительства разных стран и международные фонды. Эта яркая личность долго будет привлекать внимание не только его восторженных поклонников, но и трезвых исследователей целой эпохи, преломившейся в его долгой жизни.

Альбер Швейцер родился 14 января 1875 г. в Кайзерсберге, в Эльзасе. Поэтому на протяжении первой половины своей жизни он был германским подданным, а во второй ее половине – французским. Мать Ж. – П. Сартра приходилась двоюродной сестрой Альберу Швейцеру. В студенческие годы Швейцер изучал философию, теологию и музыку в Страсбурге, Париже и Берлине. В 1899 г. вышла в свет первая его работа – докторская диссертация «Философия религии Канта», а в 1905 г. – книга о творчестве Баха, «музыканта-поэта» (она издавалась у нас дважды, последний раз в 1965 г.; это пока единственная работа Швейцера, с которой знакомы советские читатели). Исключительная многосторонность его таланта уже тогда вызывала восхищенное удивление. Ромен Роллан отмечал «отлично известное историкам музыки» имя Альбера Швейцера – «директора семинарии св. Фомы, пастора, органиста, профессора Страсбургского университета, автора интересных работ по философии, теологии и книги, отныне уже знаменитой: “Иоганн-Себастьян Бах”»<sup>44</sup>. Когда Р. Роллан писал эти строки, Швейцер уже принял решение, определившее всю его дальнейшую жизнь: отстаивать идеалы добра и красоты путем непосредственного, личного служения людям, отодвинув на второй план философию и музыку. Случайно попавший в его руки миссионерский журнал, сообщавший о том, что селению Ламбарене на реке Огове (в Экваториальной Африке) требуется врач, подсказал конкретный путь осуществления этой цели. Последующие семь лет были отданы основательному изучению естественных и медицинских наук в Страсбурге (одновременно с исполнением обязанностей пастора, органиста и профессора теологии). В марте 1913 г., спустя месяц после получения диплома доктора медицины, Швейцер привез в Ламбарене оборудование для госпиталя (основную часть его средств составили гонорары за книгу о Бахе и сборы от органичных концертов). Госпиталь строился по проекту Швейцера, в значительной мере его собственными руками. Высылка, а потом интернирование (как немецкого подданного) в 1917 г. прервали работу в Африке и на время вновь заставили его окунуться в музыкальную и философскую жизнь Европы. В 1923 г. он выпустил два тома своей

---

<sup>44</sup> Роллан Р. Музыканты наших дней // Роллан Р. Собр. соч. Л., 1935. Т. 16. С. 389.

«Философии цивилизации» («Упадок и восстановление цивилизации» и «Этика и цивилизация»), другие два тома так и не были завершены. В следующем году он снова (и теперь уже до конца жизни) стал прежде всего «доктором из Ламбарене». Хотя в течение последних десятилетий Швейцер неоднократно – иногда и надолго – приезжал в Европу, выступал с концертами и лекциями, издавал и перерабатывал свои философские и теологические сочинения, госпиталь в джунглях оставался центром всей его работы и главной трибуной проповеди его идей. Там пережил он и события Второй мировой войны. Широкая известность Швейцера и его антивоенных выступлений последних лет в огромной степени связана с его деятельностью в Ламбарене.

Но вот что кажется странным на первый взгляд: чем больше был известен Альбер Швейцер широкой публике и широкой прессе, тем меньше жаловала его вниманием специальная, «серьезная» литература, к какому бы философскому или теологическому направлению ни принадлежали ее издатели. Прямые или завуалированные намеки на «наивность», «старомодность», «невыдержанность» концепций Швейцера всегда сопровождались вежливым расшаркиванием перед его гуманизмом и благородством. Дело здесь не только в симпатиях или антипатиях лидеров признанных современным Западом идейных течений. Рассматривая отдельные компоненты воззрений Швейцера, мы ни в одном из них не обнаружим целостной и оригинальной системы. Он проявлял огромную эрудицию и талант во всех областях, в которых работал, но ни в какой отдельно взятой области он не открыл новых путей и не поставил новых проблем. В то же время ни в одну из сложившихся схем движения философской мысли взгляды Швейцера не укладываются. Сам Швейцер писал, что не придает значения системе категорий и «техническим выражениям» философского языка, поскольку они «затрудняют естественное развитие мысли, так же как колеи на дорогах мешают движению»<sup>45</sup>.

Но не только философия Швейцера уязвима для аналитической критики. То же самое можно сказать и о его врачебной деятельности: госпиталь в Ламбарене не является первым, или единственным, или самым крупным, или самым современным медицинским учреждением в Экваториальной Африке.

Сколь ни значительна заслуга Швейцера в создании лечебного центра, через который за годы его существования прошло до 80 тысяч жителей Габона, ее нельзя рассматривать отдельно от всего образа мышления «доктора из Ламбарене». Несколько лет назад Швейцер в беседе с Норманом Казенсом так объяснял свое решение работать в Африке: «Я решил сделать свою жизнь своим аргументом. Я должен защищать то, во что я верю, в терминах жизни, которой я живу, и работы, которую я выполняю. Я должен попытаться, чтобы моя жизнь и моя работа говорили о том, во что я верю»<sup>46</sup>.

Вот почему нельзя понять личность Швейцера и значение его деятельности, рассматривая лишь систему его теоретических воззрений. Результатом такого подхода – вполне оправданного в тех случаях, когда мы имеем дело с системами, разрабатывавшимися философами-профессионалами, – оказывается констатация отдельных черт, заблуждений, догма, противоречий и т. п. При этом за пределами рассмотрения остается сам способ соединения различных сторон мышления и деятельности интересующей нас личности, который, собственно, и придает ей целостность и неповторимость. А вот в этом отношении немногие в современной западной философии могут сравниться со Швейцером. «Он является воплощением своей теории», – пишет о Швейцере один из исследователей его воззрений<sup>47</sup>. По словам Л. Мамфорда, жизнь и мышление Швейцера дают великолепный пример у равнове-

<sup>45</sup> Schweitzer A. Indian Thought and its Development. N.Y., 1936. P. IX.

<sup>46</sup> Cousins N. Dr. Schweitzer of Lambarené. N.Y., 1958. P. 191.

<sup>47</sup> Clark H. The philosophy of Albert Schweitzer. L., 1964. P. 179.

шенной целостности. «Ни в ком не находил я столь идеального единения доброты и страстного стремления к прекрасному, как в Альбере Швейцере», – говорил Эйнштейн<sup>48</sup>. В столь необычной для мыслителей нашего века цельности личности – главный «секрет» действительной неповторимости и общественного влияния того феномена идейной, нравственной человеческой жизни, каким был Альбер Швейцер.

\* \* \*

Швейцер изучал философию в Страсбургском университете у Т. Циглера и В. Виндельбанда. Величайшим идеалом мыслителя для него всегда оставался Кант (он сравнивал роль Канта в немецкой философии с ролью Баха в немецкой музыке), а образцом гармонического синтеза познания и этического духа – Гете. В числе близких себе по духу мыслителей Швейцер называл поздних стоиков, Лао Цзы, апостола Павла, английских рационалистов XVIII в. Наиболее цельной по своим устремлениям в его глазах была философская мысль рационализма и гуманизма XVIII в., превыше всего ставившая идею свободного и этического индивида. Последующее же столетие знаменует нарастание трагического разрыва между познанием и этикой и порабощение личности обществом. Оправданием этой деградации, по мнению Швейцера, послужила гегелевская формула разумности всего действительного. «В ночь на 25 июля 1820 года, когда эта фраза была написана, начался наш век, век, который дошел до мировой войны и который, возможно, в один прекрасный день покончит с цивилизацией!»<sup>49</sup> Отсюда, утверждал Швейцер, идут все современные попытки отождествить прогресс человечества с ростом познания и техники, увидеть поступательное движение во всяком общественном изменении. «Гегель решился сказать, что все служит прогрессу. Страсти правителей и народов – все это слуги прогресса. Можно сказать лишь, что Гегель не знал страстей народных так, как знаем их мы, иначе он не решился бы это написать!»<sup>50</sup> Конечно, Швейцер не вполне справедлив по отношению к Гегелю: он клеймит прежде всего те формы апологии существующих порядков, которые представляют всякое развитие благом и всякое торжество силы – показателем неодолимого прогресса.

Растущее противоречие между внешним прогрессом буржуазной цивилизации, в том числе и прогрессом познания, и идеалами гуманистической этики, которое тревожило немногие умы в первые годы нашего столетия и которое стало столь очевидным в дальнейшем, в 30 – 50-е гг., – исходный пункт всего мышления Швейцера. Нет необходимой связи между «внешним» развитием общества (экономика, техника, образование и т. д.) и духовным совершенствованием человека, утверждал он. Национализм, войны, растущее подчинение человека социальным институтам являются признаками нравственного упадка XX в. по сравнению с XVIII в. Трагедия «европейской мысли» состоит в том, что она не хочет видеть этого противоречия, увлечена «внешним» прогрессом. В то же время «современное отношение к миру», превозносящее науку и рациональность, не является подлинно рациональным и неизбежно ведет к разлагающему скепсису. «С духом века я совершенно не согласен, так как он исполнен недоверия к мышлению», – писал Швейцер в своей автобиографии<sup>51</sup>. Современный скептицизм – это «декларация духовного банкротства цивилизации»; «наша духовная жизнь насквозь прогнила, так как она насквозь пропитана скептицизмом... Мы живем в условиях мира, который во всех отношениях полон фальши»<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> Цит. по: Ibid. P. 1.

<sup>49</sup> Schweitzer A. An Anthology / Ed. by C.R. Roy. Boston, 1960. P. 216.

<sup>50</sup> Schweitzer A. An Anthology. P. 199.

<sup>51</sup> Schweitzer A. Aus meinem Leben und Denken. Leipzig, 1931. S. 211.

<sup>52</sup> Ibid. S. 214.

Не будучи в состоянии постичь собственным разумом исполненную тайн и страданий действительность, люди в массе своей оказываются во власти «авторитарных истин», то есть пропагандистских догм, навязываемых им «организованными государственными, социальными и религиозными сообществами»<sup>53</sup>. Отсюда, по мнению Швейцера, исходит современное влияние национализма, милитаризма, тоталитарно-фашистских идеологий. Тысячи путей уведут человека от его «естественных связей с реальностью».

Проторенные дорожки универсального скептицизма и «диалектического» (в смысле экзистенциалистской «диалектической теологии») оправдания противоречий действительности всегда были чужды Швейцеру. «Мое знание пессимистично, но моя воля и моя надежда оптимистичны», – писал он, подводя итог своим размышлениям<sup>54</sup>. В этой фразе отчетливо виден ключ, который должен открыть врата оптимизма: противопоставление «воли и надежды» «знанию».

Если путь понимания мира и сознательного подчинения его необходимости, по которому шла мысль Фихте и Гегеля, ведет лишь к скептицизму и порабощению духа, нужно сойти с этого пути: «Мы больше не обязаны выводить наши взгляды на жизнь из знания мира»<sup>55</sup>. Не сам по себе мир и отношения к нему человека прежде всего важны для философии, утверждает Швейцер. Возникает задача – найти «элементарную» единицу такого отношения. Возражая картезианской формуле «мыслю, следовательно, существую», Швейцер говорил, что первично дан не сам по себе факт наличия мысли, но нечто гораздо более конкретное и содержательное – именно факт жизни человека в среде множества иных жизненных форм: «Я жизнь, которая хочет жить в среде жизни, которая хочет жить»<sup>56</sup>. Из этих соображений выводится тезис, которому Швейцер всегда придавал решающее значение в системе своих взглядов: «Преклонение перед жизнью» («Erhfurcht vor dem Leben»). Стремление сохранить и развить всякую жизнь призвано, по его словам, стать основой этического обновления человечества, противоядием от холодной рассудочности, скептицизма и бесчеловечности современной цивилизации. Требование «преклонения перед жизнью» у Швейцера выступает как высшее достижение знания. Но оно приобретает вес, лишь будучи подкреплено авторитетом образа Христа (правда, не библейского, а этически и духовно понимаемого). Если у Тейяра де Шардена залогом оптимизма является имманентный миру и целенаправленный разум, то у Швейцера оптимизм гарантируется божественностью духа. В самой же реальности такой гарантии он не видит.

Швейцер часто называет свою систему взглядов рационалистической, подчеркивая ее прямую связь с концепциями века Просвещения: «В то время, когда все, что так или иначе считается продуктом рационализма и свободомыслия, выглядит смешным, обесцененным, устаревшим и давно преодоленным и когда высмеивается достигнутое в XVIII веке представление о неотъемлемых правах человека, я заявляю о своем доверии к разумной мысли»<sup>57</sup>. Он писал, что для поколения, ставшего жертвой скептицизма и порабощения разума, спасение должно состоять в «новом рационализме, более глубоком и действенном, чем прошлый»<sup>58</sup>. Но к рационализму в системе Швейцера добавляется эпитет «мистический», что должно означать разум, согретый верой в святость жизни, то есть опять-таки гарантированный свыше.

<sup>53</sup> Ibid. S. 211.

<sup>54</sup> Schweitzer A. Aus meinem Leben und Denken. S. 231.

<sup>55</sup> Ibid. S. 195.

<sup>56</sup> Ibid. S. 154.

<sup>57</sup> Schweitzer A. Aus meinem Leben und Denken. S. 213.

<sup>58</sup> Ibid. S. 214.

Такова в самых общих чертах схема мировоззрения Швейцера. Она далеко не нова: в ней нетрудно отметить повторение установок этического рационализма XVIII в., санкционированных авторитетами либерального христианства XIX в. Весь вопрос, однако, не в новизне, а в том, какое место занимает мышление Швейцера в идейных и человеческих условиях XX в.

Одна из центральных тем его философии – современные судьбы человеческой личности. «Современный человек, – констатирует Швейцер, – потерян в массах в такой степени, которая не имеет прецедента в истории, и это, может быть, самая характерная его черта»<sup>59</sup>. Сегодня человек может существовать, «лишь принадлежа душой и телом к множеству, которое контролирует его абсолютно», лишь подчиняясь магическим формулам социальных институтов. Над человеком сегодня нависла не только опасность потерять свою свободу и способность к всестороннему развитию: «перед ним угроза потерять свою человечность...»<sup>60</sup> Здесь мысль Швейцера движется в рамках, заданных старым добрым рационализмом XVIII в., то есть в рамках противопоставления личности обществу. Критика этого противопоставления, начатая еще Гегелем, осталась не воспринятой Швейцером, поскольку не воспринята его веком и та вульгарно-моническая картина прогресса, истоком которой он считает гегелевскую концепцию. «Общество – это нечто временное и эфемерное; человек же, однако, всегда человек»<sup>61</sup>. Эти слова произнесены в речи, посвященной памяти Гете в 1932 г. во Франкфурте. В условиях, когда рвущийся к власти фашизм провозглашал ничтожество человека и устами своего фюрера заявлял, что «личность преходяща и только народ бессмертен», эти слова звучали не только как архаизм, но и как лозунг. Швейцер искал духовного якоря спасения в океане всепоглощающей бесчеловечности.

Швейцер не звал к социальным преобразованиям. Его требование – «утвердить человеческую личность в неблагоприятных условиях», отстаивать человечность жизни с помощью «личного действия», самоотдачи на благо других людей – отражение все того же глубокого недоверия к логике общественного процесса в наши дни.

С этим связано и настойчивое стремление Швейцера не принимать непосредственного участия в политических противоречиях, раздиравших современное ему общество. В первые годы столетия Швейцер (вместе с Р. Ролланом и другими видными представителями европейской культуры) разделял иллюзию о возможности спасти европейский мир, обеспечив сближение мыслящей и творческой интеллигенции равно близких ему стран. Крах этих надежд он пережил очень тяжело, и это наложило отпечаток на все отношение Швейцера к социально-политическим проблемам. «Всю жизнь я тщательно избегал публичных заявлений по общественным вопросам, – говорил Швейцер. – Я поступал так не потому, что не интересовался общественными проблемами или политикой. Мой интерес и мое внимание к этим вопросам велики. Но дело в том, что я чувствовал, что моя связь с внешним миром должна вырастать из моей работы и моих теорий в области теологии, или философии, или музыки. Я пытался связать себя с проблемами всего человечества вместо того, чтобы оказаться ввязанным в споры между той или иной группой. Я хотел быть человеком, который говорит с другим человеком»<sup>62</sup>. Швейцер считал, что отрицательное отношение к войне, фашизму и милитаризму он должен выражать своей проповедью любви к жизни и работой в госпитале, а не участием в политических манифестациях. И лишь в последнее десятилетие он стал нарушать это жизненное правило, выступив с антивоенной речью в 1954 г. (после получения Нобелевской премии мира), а затем с энергичным призывом к прекраще-

<sup>59</sup> Schweitzer A. An Anthology. P. 135.

<sup>60</sup> Ibid. P. 133.

<sup>61</sup> Schweitzer A. An Anthology. P. 136.

<sup>62</sup> Цит. по: Cousins N. Op. cit. P. 167.

нию ядерных испытаний (две речи по радио «Мир или атомная война» в 1957 и 1958 гг.). Швейцер горячо поддержал идею «встречи в верхах», приветствовал Московский договор 1963 г., внимательно и с сочувствием следил за жизнью в ГДР. В последние свои годы Швейцер поставил свою подпись под совместным обращением лауреатов Нобелевской премии, призывавших к восстановлению мира во Вьетнаме. К этим выступлениям Швейцера привела сама логика его жизни, посвященной служению «всему человечеству» в условиях, когда вопросы войны и мира стали приобретать столь непосредственную связь с судьбами земной цивилизации.

То же стремление «непосредственного», «личного» служения страдающему человеку привело Швейцера в джунгли Габона. Он писал, что надеется бескорыстной работой на благо местного населения учить добру простых и свободных от низостей цивилизации людей и тем самым в какой-то мере искупить вину европейских колонизаторов, совершивших бесчисленные злодеяния. Он стал свидетелем глубочайших перемен в жизни африканских народов, сложными, нередко мучительными путями выводящих их на путь прогрессивного и независимого развития. Отношение Швейцера к этим процессам определялось его симпатией к местному населению и его тревогой за последствия насильственного приобщения этого населения к «прогнившей европейской цивилизации». В его отношении к своим пациентам, да и в его взглядах на судьбы Африки, можно легко обнаружить влияние представлений о «свободных детях природы», которых нужно уберечь от порабощения бесчеловечной цивилизацией. С горечью отмечал он разрушительное влияние стратегических дорог (через Ламбарене в годы войны прошла трасса Кейптаун – Алжир), торговли, непривычных для африканцев форм труда, фабричной дисциплины. Внутренний протест вызвало у него зарождение тенденций к национальной замкнутости, появление в развивающихся странах оторванной от народа бюрократической прослойки. Деятельность своего госпиталя Швейцер стремился максимально приблизить к условиям жизни и быта окружающего населения (этим объясняется некоторое своеобразие порядков в Ламбарене: больные приходили и жили здесь вместе с домочадцами, минимально использовалось электричество и т. д.). Обращение к личности, действия личности Швейцер и в этой работе считал наиболее важным: «Все великое в Африке, как и повсюду, – это всегда лишь дело одного человека...»<sup>63</sup> Сообщения некоторых западных корреспондентов из Ламбарене не раз будоражили европейскую публику толками о старомодности госпиталя и экстравагантных принципах его руководителя. В то же время, по отзывам многих очевидцев, «местные жители доверяли Швейцеру так, как не доверяли они раньше ни одному белому в Африке»<sup>64</sup>.

Религиозные убеждения и теологические воззрения Швейцера – неотъемлемая часть его личности, и их особенности нельзя сбрасывать со счетов при оценке этого человека. Он был глубоко и честно религиозным – в том смысле, что видел высшую санкцию своего понимания жизни и человека в идеях и образе евангельского Христа. Но его религия весьма далека и от старых церковных канонов, и от господствующих сейчас теологических школ. Миссионерское руководство в Париже когда-то долго не решалось доверить работу в Африке человеку, чьи взгляды по библейским вопросам далеко расходились с общепринятыми (Швейцеру разрешили ехать в Ламбарене лишь как врачу, с тем условием, что он не будет вмешиваться в деятельность тамошней протестантской миссии). В дальнейшем же признанные лидеры протестантской теологии (Барт, Нибур, Фогельзанг) не раз говорили о «небиблейском», наивном, дилетантском характере религиозных взглядов Швейцера, разумеется, отдавая дань его добрым стремлениям и подвижничеству. Швейцер продолжает традицию либерального богословия XIX в., во многом находившегося под влиянием Канта.

<sup>63</sup> Цит. по: Clark H. The Philosophy of Albert Schweitzer. P. 58.

<sup>64</sup> Bach M. The circle of faith. N.Y., 1956. P. 164.

Рассматривая состояние вопроса об историчности Иисуса («История исследования жизни Иисуса», 1913), Швейцер делает два как будто противоречащих друг другу вывода: 1) Иисус – реальное лицо, 2) для нашего времени важны не столько реальные взгляды этого лица, зависящего от духа своего времени и среды, а наш собственный, внутренний дух христианства. Основным элементом всего христианства для Швейцера – общение с богом через любовь к людям, через отдачу им самого себя. Не желая признавать и проводить в жизнь этот принцип, церкви и теологи отвернулись от мира, потеряли влияние на него. «Является ли религия силой в интеллектуальной жизни нашего века? Нет... Доказательство? Война», – писал Швейцер в 1934 г. Единственный способ возродить христианство, по его мнению, состоит в том, чтобы превратить его в «рациональную» и «пантеистическую» религию преклонения перед жизнью, а главное, подкрепить ее авторитет самоотверженным служением этой жизни.

Швейцер был убежден в возможности подлинного возрождения человечества к новой жизни, более того, вопреки всякой очевидности верил в близость этого возрождения. По его словам, если христиане раньше могли из века в век откладывать реализацию «царства божия» (которое, по Швейцеру, равнозначно этическому возрождению), то сейчас настал момент, когда дальнейшее промедление грозит гибелью всей культуре. С горечью писал он о том, что современные теологи не намерены войти в двери, открытые им.

\* \* \*

Андреа. «Несчастлива та страна, у которой нет героев!»

Галилей. «Нет! Несчастлива та страна, которая нуждается в героях».

*Брехт. Жизнь Галилея. Сцена XIII*

Наше время выдвигает деятелей, которые велики своими связями с движением миллионных масс, с революционными переворотами в научном мышлении. Альбер Швейцер не принадлежал ни к тем, ни к другим. Его деятельность, его философия, его личность в высшей степени не типичны для современного ему общества. Швейцер проповедовал личное благородство в среде, которая признает лишь обезличенную силу. Он искал «рациональный мистицизм» в либеральном христианстве в тот период, когда оно давно вышло из моды. В условиях политического пробуждения Африки он возлагал главные надежды на индивидуальное подвижничество. Восхищались ли им образованные толпы или снисходительно терпели его экстравагантность, он, по существу дела, всегда оставался одиночкой. Швейцер был типичным исключением из господствующих правил и хорошо знал это. Именно этим он современен своей эпохе: он воплощал в себе то, что было для нее невозможным. Конечно, сохранение этой позиции на протяжении всей жизни дорого стоило Швейцеру. Многие детали его мышления и его стиля жизни, казавшиеся сторонним наблюдателям мелочными причудами, могут быть поняты именно как психологические барьеры, предназначенные для защиты «своего» отношения к миру от разлагающего воздействия чуждой среды, моды, господствующих установок.

«Философия жизни», в той или иной форме противопоставляемая «философии разума», – отнюдь не редкое явление в современной западной идеологии. Но образ жизни и проповеди ее сторонников крайне редко соответствуют их учению. Признанные лидеры экзистенциализма, скажем, рассчитывают на ту же кабинетно-логическую аргументацию, на ту же силу словесного, книжного довода, которой пользуются их оппоненты. Швейцер же собственную жизнь сделал аргументом в защиту своих убеждений. В этом он был абсолютно последователен, и эта последовательность тоже делала его исключением. Поэтому лишен всякого смысла вопрос: а что было бы, если бы многие, если бы все думали и поступали

так, как этот удивительный человек? В обширной литературе о Швейцере можно, например, встретить утверждения вроде того, что, будь в Африке сто или тысяча таких людей, нынешнее отношение африканцев к колонизаторам было бы иным. Норман Казенс писал, сколь нужны современному американскому обществу «свои Швейцеры». Но в Африке просто не могло быть ни ста, ни десятка Швейцеров, и вряд ли возможны они в сегодняшней Америке. Мы знаем сейчас имена многих благородных борцов за расовое равноправие в США, мужественных противников милитаризма, чьи убеждения (в том числе религиозные) часто близки к идеям Швейцера. Но они часть все более влиятельного массового движения, между тем как Альбер Швейцер значителен именно как единичный феномен.

И эту его исключительность опять-таки нельзя объяснить тем, что современники часто не понимают открывателей новых путей мышления. Швейцер к таким открывателям не принадлежал. Ни в одной из областей, в которых он работал, с его именем не связаны какие-либо радикальные новшества. (Восторженные и поверхностные почитатели славы Швейцера, правда, иногда говорят об открытии нового пути спасения человечества, об «эйнштейновском перевороте» в этике<sup>65</sup>.) Этот человек, сформировавшийся как мыслитель и как личность в конце прошлого – столь далекого от нас – века, искавший свои идеалы в устремлениях лучших умов прошлого века, был удивительно старомоден. Ему сродни скорее героический и трагический образ рыцаря, созданный Сервантесом, чем героический и трагический – на иной лад – образ Прометея. Это отнюдь не значит, будто Швейцер жил в мире собственной фантазии. Он жил в современном мире, но смотрел на его болезни и судил его с высоты благородных и гуманных идеалов старого рационализма и гуманизма. Он был старомоден ровно настолько, чтобы напоминать современникам о том, сколь далеко ушла их действительность и их фантазии от этих высот. «Как дерево из года в год приносит одни и те же, но каждый раз новые плоды, так и все идеи, имеющие непреходящую ценность, должны вновь и вновь рождаться в мысли», – писал Швейцер, поясняя необходимость такого напоминания<sup>66</sup>.

Альбер Швейцер – один из последних (если не последний) «могикан» тех представителей классической культуры, чье влияние определялось не силой стоящих за ними масс, а прежде всего масштабом их собственной личности. Измерять наше отношение к нему расстоянием от его философии до современного научного мировоззрения, до марксизма было бы невозможно; здесь должны действовать иные меры, и они в конечном счете оказываются связанными с тем же «личностным» масштабом. Жизнь и личность Швейцера – это горький упрек эпохе и обществу, которые не имеют героев и не нуждаются в них. И в то же время эта жизнь – яркий пример человечности, нравственная вершина, на которую долго будут оглядываться люди, какими бы путями они ни шли.

1965

<sup>65</sup> См.: Clark H. Op. cit. P. 2.

<sup>66</sup> Schweitzer A. Aus meinem Leben und Denken. S. 215.

## «Феномен Тейара» и споры вокруг него

За последние годы «тейардизм» занял заметное место в философской литературе во Франции, получив известность во многих странах. Борьба за наследство Тейара идет на страницах печати самых различных направлений – религиозной и рационалистической, буржуазной и прогрессивной.

Пьер Тейар де Шарден (1881–1955) – крупный геолог и палеонтолог-эволюционист, академик, президент Французского геологического общества, один из «первооткрывателей» синантропа – был членом «Ордена Иисуса». Добрую половину жизни ученый, не пользовавшийся расположением французской иерархии, провел в «полуссылке» (в частности, 23 года служил советником геологической службы в Китае). Философские работы Тейара при его жизни католическая цензура не допускала к печати; часть из них распространялась на ротаторе. Лишь после его смерти был издан главный теоретический труд Тейара «Феномен Человека» («*Phénomén Humain*»), написанный еще в 1938–1940 гг. в Пекине, а также «Будущее человека», «Божественная среда» («*Milieu Divin*»), сразу же принесшие широкую известность Тейару как философу.

Направленность мысли Тейара де Шардена определили поиски «гармонического синтеза» научной картины мира с финалистическими установками религиозного мировоззрения. Чрезвычайно широко задуманная натурфилософская система Тейара, призванная, по мысли автора, объяснить «смысл» всего процесса мировой эволюции, на деле лишней раз показала ненаучность всякого подобного синтеза. Под оболочкой модернизированной христианской мистики, нередко превращающейся в чисто внешнюю, формальную «крышку», Тейар развивал ряд глубоко материалистических по своей природе эволюционистских представлений. Философию Тейара его последователи обычно характеризуют как «мистический материализм»<sup>67</sup>. Р. Гароди говорит о наличии в тезисах Тейара «материалистической диалектики в мистическом виде»<sup>68</sup>, указывая, что источником этого явилась верность науке. «То же желание принять науку всерьез привело Тейара и Энгельса к очень близким результатам»<sup>69</sup>. «Случай с Тейаром де Шарденом, – пишет один католический автор, – точно такой же, как со “священниками-рабочими”. Он погрузился в материальную массу так же, как “священники-рабочие” погрузились в человеческую массу. В обоих случаях победителем оказался марксизм»<sup>70</sup>.

Тейар прежде всего выступает как убежденный эволюционист: «Эволюция – это не теория, не гипотеза и не система, это общая предпосылка, перед которой должны преклониться и которой должны удовлетворяться отныне все теории, все гипотезы и все системы»<sup>71</sup>. Весь мир, по Тейару, – это эволюционный процесс, необходимыми стадиями которого выступают жизнь и сознание. Поступательный характер этого процесса определяется универсальным законом «усложнения и центризма». По мере эволюции ее объекты индивидуализируются. Единая цепь развития охватывает всю Вселенную: «Придет день, когда будет найден порядок расположения звезд <...>. Имеется какая-то связь, генетически соединяющая атом со звездой»<sup>72</sup>.

---

<sup>67</sup> Synthèses. 1960. № 169/170. P. 353.

<sup>68</sup> Garaudy R. Perspectives de l'homme. P., 1960. P. 199.

<sup>69</sup> Ibid. P. 197.

<sup>70</sup> Salleron L. La pensée de P. Teilhard de Chardin constitue-t-elle un dépassement de la pensée de masse? P., 1958. P. 12.

<sup>71</sup> Цит. по: Le Courier rationaliste. 1960. № 5.

<sup>72</sup> Цит. по: Naim T.R. Faut-il Brûler Teilhard de Chardin? P., 1959. P. 59.

Сознание Тейар соотносил с различными стадиями организации живой материи; в то же время «зачатки» духа он считал уходящими в «темные глубины» простейших материальных форм и даже составляющими их «внутреннюю природу» (*au dedans*). С этим (по мнению Р. Гароди, близким к известной гипотезе Дидро и Гассенди) представлением связано и утверждение Тейара о наличии «двух составляющих» энергии: «радиальной» (психической) и «тангенциальной» (материальной, обычной), – из которых первая неудержимо растет, а вторая идет на убыль.

В необратимости эволюционного процесса, которую он объясняет «конвергентностью» пространства – времени, Тейар усматривает «направленность» этого процесса, имманентно присущий ему финализм: эволюция в этом смысле характеризуется как ортогенез. Издеваясь над наивным антропоцентризмом, Тейар в то же время объявляет целью развития материи создание мыслящего духа, который, в свою очередь, должен привести в конечном счете к «точке Омега» – стадии «сверхжизни». Этапами мировой эволюции в «Феномене Человека» выступают поэтому «Дожизнь» (*Prévie*), «Жизнь» (*Vie*), «Мысль» (*Pensée*) и «Сверхжизнь» (*Survie*).

«Те, кто умеет разбираться в диаграмме фактов, установленных наукой, – писал Тейар, – знают, что человечество уже нельзя считать случайным явлением, почему-то возникшим на одном из самых незначительных небесных тел. В сфере нашего опыта человечество представляется наиболее совершенным явлением, к которому ведут все процессы материальной жизни»<sup>73</sup>. Для него человек – это «эволюция, осознавшая самое себя»<sup>74</sup>.

Такое понимание эволюции Тейар делает основой своего исторического оптимизма. «В наше время, – с горечью отмечал он, – считается “хорошим тоном” относиться с презрением ко всему, что хоть чем-нибудь напоминает веру в будущее»<sup>75</sup>. Ополчаясь «против всех пессимистов – светских и религиозных»<sup>76</sup>, он рисовал радужные картины грядущей «сверхжизни» объединившегося человечества («трансчеловечества»), заменившего жажду войны благородной страстью исследования, свободного от индивидуализма людей и наций, сочетающего высокий коллективизм с высшим развитием личности и т. д.

Земной смысл достаточно мистических положений о «трансчеловечестве» составляла идея общества, сознающего самое себя (это осознание, по Тейару, служит условием «второй гоминизации»). Не видя ни специфики социального развития, ни тех конкретных общественных сил, которые способны обеспечить дальнейший прогресс, Тейар пытается обосновать возможность социального прогресса соображениями биологического порядка плюс концепции сублимированной христианской любви. «Мы должны беспредельно верить в возможность и необходимость вселенской любви»<sup>77</sup>. Призывы Тейара к осознанию коллективной ответственности человечества, к всемирной солидарности, «чтобы жизнь не взорвала самое себя или не разрушила Землю, на которой она возникла»<sup>78</sup>, нередко звучат весьма актуально и в наши дни.

Столь же благородно-наивны и поиски Тейаром, человеком весьма далеким от политики и от ее понимания, позиции, поднимающейся над всеми известными ему системами общества. Резко – и во многом метко – критикуя буржуазную демократию и отвергая расизм, Тейар признавал, что «в коммунизме <...> вера в человечество, объединенное в едином уни-

<sup>73</sup> Teilhard de Chardin P. Construire la terre. P., 1958. P. 120.

<sup>74</sup> Teilhard de Chardin P. Oeuvres. T. I-er. Le Phénomène humain. P., 1955. P. 244.

<sup>75</sup> Ibid. P. 145.

<sup>76</sup> Teilhard de Chardin P. Nouvelles lettres de voyage. P., 1957. P. 61.

<sup>77</sup> Teilhard de Chardin P. Construire la terre. P. 143.

<sup>78</sup> Teilhard de Chardin P. Construire la terre. P. 146; заметим, что это написано еще в начале 1941 г.

версальном организме, получила полное и вдохновенное выражение»<sup>79</sup>; за этим следовали, однако, шаблонные обвинения коммунизма в отрицании личности и духовной жизни. Социальный протест принимал у Тейяра форму протеста против «служения материальному прогрессу», якобы приводящего к поглощению свободы людей ими же созданными детерминизмами и обоготворению «грубой силы»<sup>80</sup>.

Формально Тейяр де Шарден оставался покорным членом иезуитского ордена, не высказывавшим сомнений ни по одному из пунктов католического катехизиса. На деле же в его миропонимании христианская трансцендентность бога превращалась в его имманентность природе, теряли канонический смысл концепции греха, загробного воздаяния и т. д. «В нашем сознании бог открывается во всемирной эволюции более великим, чем когда-либо»<sup>81</sup>. Этот почти целиком растворенный в материи бог не был, однако, пустым символом в системе Тейяра: в конечном счете именно он выступает гарантом «осмысленности» мирового процесса. Тейяр пытался «изобразить Христа не как опиум (или дериватив), но как существенный стимулятор гоминизации»<sup>82</sup>.

Созданная Тейяром натурфилософская система, как и всякая иная попытка универсального синтеза, очевидно, оказывается за рамками строго экспериментально-логической науки. Грандиозные экстраполяции Тейяра во многом носят эмоциональный, даже поэтический характер (на последнюю черту, получившую отражение в самом языке его философских работ, обращает внимание Ж. Нунез<sup>83</sup>). И сам факт их популярности в условиях засилья бескрылой позитивистской «научности» выявляет показательную для атмосферы современного буржуазного общества жажду цельного, гуманизированного мировоззрения. Отсюда и исходит «борьба за Тейяра».

Глашатаи официального католицизма высказывают явное неудовлетворение «тейардизмом», не решаясь, однако, пока прямо выбросить за борт столь крупный научный авторитет. Церковные власти не раз обращались к Тейяру с «советами» бросить занятие философией; в настоящее время его философские работы, хотя еще не включены в Индекс, изъяты из семинарских библиотек. В то же время предпринимаются и более тонкие попытки обезвредить опасные идеи. Профессор парижского Католического института Грене, заявляя, что не следует придавать большое значение взглядам «философа поневоле», упрекает Тейяра в «попытке разрешить проблемы, которые являются метафизическими <...>, не располагая метафизическими средствами, которые выработаны на протяжении столетий под контролем церкви»<sup>84</sup>. Он напоминает требование церкви считать тело, дух и бога отдельными видами бытия, а не какими-то звеньями революционного развития. «Будущее тейардизма, — утешает себя Грене, — состоит в его очищении от гиперфизики и в обогащении метафизикой»<sup>85</sup>. Оценку этой критики Тейяра справа — «с позиций веры» — дает Э. Каан в «Pensée»<sup>86</sup>.

Последователями тейардизма объявляет себя группа либеральных католиков (в их числе физиологи П. Шошар, К. Тремонтан, К. Кено и др.; следует отметить, что три названных католических деятеля участвовали в известной дискуссии 1960 г. о соотношении марксистской и религиозной морали<sup>87</sup>), готовых видеть в Тейяре некоего апостола XX в., созда-

<sup>79</sup> Ibid. P. 122.

<sup>80</sup> Ibid. P. 142.

<sup>81</sup> Ibid. P. 133.

<sup>82</sup> Цит. по: Garaudy R. Op. cit. P. 198.

<sup>83</sup> См.: Nouvelle Critique. 1960. № 114.

<sup>84</sup> Grenet P. — B.P. Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui. P., 1960. P. 163.

<sup>85</sup> Ibid. P. 244.

<sup>86</sup> Pensée. 1960. № 94.

<sup>87</sup> См.: Morale chrétienne et morale marxiste. P., 1960.

теля «современной апологетики», преодолевшего вековую противоположность религии и науки, и т. п. П. Шошар заявляет, что понимание Тейаром природы человека близко к социалистическому гуманизму в понимании Ж. Жореса<sup>88</sup>.

Спеша зачислить опального иезуита в свои сторонники, французский протестантский журнал выступил с заявлением о том, что реформатская церковь согласна с тейаровским пониманием отношений между богом и миром и потому «является единственной религиозной формой, способной воспринять учение Тейара де Шардена»<sup>89</sup>.

Споры о Тейаре занимают немало места в буржуазной антиклерикальной литературе. Выход английского издания «Феномена Человека» (1959, с предисловием Дж. Хаксли, который находит «много общего» между тейаровской и своей концепциями эволюции) приветствовали «Freethinker» и «Humanist». Позитивистские наклонности западноевропейского «свободомыслия» (или большинства его представителей) мешают, однако, видеть в «феномене Тейара» что-нибудь, кроме очередного скандала в католическом стане<sup>90</sup>. В среде французских рационалистов немало спорят о значении Тейара: высказываются как мнения о ненужности популяризации столь далекого от атеизма мыслителя, так и восторженные оценки тейардизма, приравнивающие его к пантеизму и скрытому атеизму<sup>91</sup>.

О Тейаре много пишет прогрессивная французская печать. Секретарь союза рационалистов Эрнест Каан в своей книге о Тейаре, говоря о необходимости понять и оценить с рационалистических позиций то здоровое, что содержится в его работах, восхищается «великолепием выражения, широтой концепций, смелостью обобщений»<sup>92</sup>. Значительное внимание характеристике взглядов Тейара де Шардена уделено в последних работах Р. Гароди, особенно в «Перспективах человека»<sup>93</sup>. По словам Роже Гароди, «труды Тейара благодаря возвышенному оптимизму, который пронизывает и вдохновляет их, благодаря признанию того, что специфика человеческого феномена ничуть не исключает исторического происхождения его духа, благодаря безоговорочному утверждению им смысла истории и его осуждению отчаявшегося индивидуализма декадентских мыслителей создают почву для плодотворного диалога между христианской и марксистской идеологиями»<sup>94</sup>.

Внутренняя противоречивость тейардизма отражает духовные блуждания определенной части западноевропейской интеллигенции в поисках подлинно гуманистического мировоззрения. Попытки «синтеза» науки с религией и «гуманизации» христианства, предпринятые Тейаром, разумеется, потерпели неудачу; больше того, именно «феномен Тейара» говорит о бесплодности таких попыток, даже если они исходят от столь крупного ученого и искреннего гуманиста. Девизом Тейара де Шардена были слова: «Все подымающееся сходится в одну точку»<sup>95</sup>. Они верны в том смысле, что логика науки с необходимостью требует прогрессивного мировоззрения.

1962

<sup>88</sup> Chauchard P. Teilhard de Chardin, l'humanisme socialiste et la reconciliation des humanisms // Synthèses. 1960. № 1–2.

<sup>89</sup> Christianisme sociale. 1960. № 1/2. P. 47.

<sup>90</sup> См.: The Freethinker. 1960. № 45.

<sup>91</sup> См.: Le Courrier rationaliste. 1960. № 5, 8.

<sup>92</sup> Kahane E. Teilhard de Chardin. P., 1960. P. 116.

<sup>93</sup> Ср. также его статью в журнале: Вопросы философии. 1960. № 10.

<sup>94</sup> Garaudy R. Op. cit. P. 203.

<sup>95</sup> Teilhard de Chardin P. Construire la terre. P. 117.

## Основные направления буржуазной социологии религии

### 1. Общая характеристика

Как специфическая дисциплина социология религии (во Франции – «религиозная социология», в Германии – «религионсоциология») возникла в начале XX в. главным образом в трудах Макса Вебера и Эрнста Трельча в Германии, Эмиля Дюркгейма во Франции. В последующие десятилетия социология религии не привлекала к себе большого внимания и, как выражается один из ее нынешних американских проповедников, «не пошла далеко в направлении большей теоретической адекватности»<sup>96</sup>. В послевоенные годы, в связи с общим усилением интереса буржуазии к религии (в частности, в США), вновь заметна активизация работ в этой области.

«Границы области религиозной социологии, – пишет видный французский социолог Г. Ле Бра, – варьируют в зависимости от того, что понимают под религией и что – под социологией»<sup>97</sup>. Однако на деле эти вариации не столь велики.

И. Вах выделяет в религии три «области религиозного выражения»: 1) теоретическая (миф, доктрина, догма), 2) ритуальная, 3) «религиозные группировки, религиозные товарищества и ассоциации, индивидуальное, типологическое и сравнительное изучение которых является областью социологии религии»<sup>98</sup>. Продолжая ту же линию, немецкий социолог Меншинг относит к социологии религии вопросы о взаимоотношении религии с естественными и социальными «группами» (с семьей, родом, государством и т. д.) и специфически-религиозные социальные отношения (например, в религиозной общине, секте и т. д.)<sup>99</sup>. По Ингеру, социология религии – это «научное изучение всех путей, по которым взаимодействие людей влияет на религию – влияет на ее происхождение, ее доктрины, ее ритуал, типы групп, в которых она воплощается, виды руководства» и обратно<sup>100</sup>. Известный американский социолог Т. Парсонс считает задачами социологии религии «анализ условий, определяющих специфический тип верования или символической системы, деятельности или моральной роли, форм коллективной организации», а также взаимоотношение «религиозных систем» с другими системами<sup>101</sup>. Ле Бра, лидер французской школы эмпирической социологии, добавляя к аналогичному перечню проблем такие, как отношения религиозных сообществ с «потусторонними сообществами»<sup>102</sup>, основной упор делает на «социологию культа», то есть на социальные условия выполнения ритуала.

Приведенные определения достаточно ясно характеризуют основную особенность буржуазной социологии религии: она ограничивает исследования лишь внешними отношениями религии к различным общественным явлениям, заведомо исключая саму постановку вопроса о социальной природе религии. Религия предполагается (или прямо провозглашается) чем-то данным, трансцендентным по отношению к обществу. По И. Ваху, уделом науки о религии (Religionswissenschaft) является описание различных проявлений религии,

---

<sup>96</sup> Yinger J. Present status of the sociology of religion // The Journal of Religion. 1951. Vol. 31. № 3. P. 194.

<sup>97</sup> Le Bras G. Études de sociologie religieuse. P., 1956. T. 2. P. 760.

<sup>98</sup> Wach J. Sociology of religion. Chicago, 1944. P. 2.

<sup>99</sup> Mensching G. Soziologie der Religion. Bonn, 1947. S. 19.

<sup>100</sup> Yinger J. Op. cit. P. 194.

<sup>101</sup> Parsons T. Religious perspectives of college teaching. New Haven, 1951. P. 8–9.

<sup>102</sup> Le Bras G. Op. cit. P. 737.

не допускающее «метафизических» суждений о ее сущности. «Те из нас, которые изучают социальные приложения религии, ошибутся, если мы вообразим, что наша работа раскроет природу и существо самой религии», – пишет Вах<sup>103</sup>. «Метафизический аспект религии составляет законные области философии и теологии, – утверждает американский социолог Дж. Ингер, – только ее эмпирические аспекты являются собственно объектом науки»<sup>104</sup>.

Излишне говорить о том, что буржуазная социология религии во всех своих вариантах враждебна марксистскому пониманию социальных корней религии. Дж. Ингер, например, обвиняет исторический материализм в «редукционизме», то есть в стремлении свести все и всякие религиозные явления к простому выражению классовой борьбы.

Характерна постановка этого вопроса Э. Трельчем, повторяемая многими теоретиками социологии религии. В своем «Социальном учении христианских церквей и групп» Трельч не раз говорит о «влиянии» на религию классовых интересов, экономики. Трельч даже заявлял, что «применение марксистской идеи о зависимости духовной надстройки от социально-экономического базиса <...> представляется, при необходимой осторожности, правомерным и объясняющим»<sup>105</sup>. Но «необходимая осторожность» означает у него на деле признание того, что социально-экономические условия лишь «влияют» на развитие религиозной мысли, но не формируют и тем более не порождают ее. «Последняя основа всего этого все же собственная преемственность самого религиозного сознания»<sup>106</sup>. Так он объяснял появление сект, реформацию и т. д. Известный немецкий феноменолог Макс Шелер писал, что социальные факторы искажают подлинный смысл религии; согласно Меншингу, социальные условия лишь накладывают свой отпечаток на религию, но не определяют ее существа<sup>107</sup>. Эти тезисы составляют один из существенных компонентов всей буржуазной социологии религии.

Современная социология религии выступает как откровенно антиисторическая дисциплина. Буржуазные социологи исключают из области научного знания вопрос о происхождении религии. Дюркгейм писал, что, «как и все человеческие институты, религия вообще не имела начала»<sup>108</sup>. Начальным пунктом эволюции религии Дюркгейм предлагал считать наиболее «элементарную» из ее доступных наблюдению форм – австралийскую тотемическую систему. Неудача его попыток сведения религии к «элементарной форме» (которую он неоднократно сравнивал с «клеточкой» или «протоплазмой» – явное влияние биологизма конца XIX в., полагавшего возможным объяснить организм из одной клетки) послужила одним из поводов для отказа современных буржуазных социологов от эволюционного рассмотрения религии. Примерно такая же судьба постигла, по сути дела, и предложенные Вебером схемы логического развития «религиозной этики». Современная социология религии провозглашает невозможность объяснения каких бы то ни было сторон религии обращением к ее примитивным формам. «Изучение генезиса какого-либо явления ничего не может сказать о его сущности», – заявлял Р. Отто, один из «духовных отцов» социологии религии (особенно Г. Меншинга)<sup>109</sup>. Он ссылаясь при этом на то обстоятельство, что новые взаимоотношения придают развивающемуся явлению новый смысл. Эти установки и служат опорой претензий современной социологии религии на «актуализм». Метафизическим спекуляциям о природе и первичных формах религии «религиозные социологи» противопоставляют тре-

<sup>103</sup> Wach J. Op. cit. P. 4.

<sup>104</sup> Yinger J. Religion in the struggle for power. Durham, 1946. P. VIII.

<sup>105</sup> Troeltsch E. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen, 1912. S. 281.

<sup>106</sup> Ibid. S. 26.

<sup>107</sup> Mensching G. Op. cit. S. 16–17.

<sup>108</sup> Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P., 1925. P. 11.

<sup>109</sup> Цит. по: Wach J. Einführung in die Religionssoziologie. Tübingen, 1931. S. 82.

бование изучать положение современной религии в современном обществе, а это изучение с неизбежностью сводится на деле к регистрации и формальной классификации внешних проявлений.

Показательны отношения современной социологии религии с теологией. Та формулировка предмета этой дисциплины, которую дают ей буржуазные социологи различных течений, вполне устраивает теологов. Было бы явным упрощением объяснять это только сознательным стремлением извратить характер научных исследований в угоду церкви, научной недобросовестностью отдельных лиц. Более глубокой причиной в данном случае следует считать общие отношения между социальными дисциплинами и религией в буржуазном обществе.

В то же время не следует упускать из виду, что логика научного исследования – а порой даже и заинтересованность церкви в выяснении определенных вопросов «жизненности» религии – ведет к тому, что социология религии может дать материал, действительно ценный в научном отношении, заслуживающий внимательного изучения и анализа.

Прежде чем характеризовать типичные течения и школы современной социологии религии, следует отметить на первый взгляд странное, но вполне объяснимое в свете изложенного выше обстоятельство: отсутствие какой бы то ни было борьбы между этими течениями. Причиной этого положения является прежде всего нарочитая ограниченность социологии религии, что вполне устраивает и агностиков, и убежденных фидеистов. Другую причину теоретического «мира» в социологии религии составляет отсутствие каких бы то ни было обобщающих теорий в этой области, измельчание проблематики, партикуляризация объектов изучения, о чем уже шла речь.

В настоящее время можно выделить следующие направления буржуазной социологии религии, отличающиеся главным образом выбором объекта и методов изучения; грани между ними в значительной мере подвижны.

1) Школа Вебера, продолжающая традиции своего основателя главным образом в разработке вопросов влияния религии на экономику («экономическая этика религии»).

2) Компаративно-типологическое направление, занятое преимущественно систематизацией «религиозных групп», форм «религиозного руководства» и т. д.

3) Функциональная школа, изучающая религиозные взгляды и институты под углом зрения выполняемой ими общественной функции.

4) Американское течение эмпирической социологии религии, отчасти связанное с функциональной школой, рассматривающее «массовую» религию через тестификацию общественного мнения (то есть социально-психологически).

5) Французское (по существу – международно-католическое) направление эмпирической социологии религии, изучающее главным образом «жизненность» католицизма на основе анализа исполнения обрядов различными группами населения. Чрезвычайно широко поставленное собирание фактов по единообразной (с теоретической точки зрения – крайне убогой) программе придает определенную ценность ее материалам.

## 2. Наследие Вебера и Трельча

Значение Макса Вебера (1864–1920) в современной буржуазной социологии религии, особенно в Германии и США, общепризнано. «До Макса Вебера не существовало никакой социологии религии, – заявляет Вах, – она создана им и его друзьями Эрнстом Трельчем и Вернером Зомбартом»<sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup> Wach J. Einführung in die Religionssoziologie. S. 60.

Взгляды М. Вебера оказывают серьезное, причем растущее воздействие на современную буржуазную социологию (социальную философию) в целом. Неокантианец, близкий к Г. Риккерт по своим общефилософским взглядам, Вебер предпринял попытку противопоставить марксизму цельную концепцию всемирного общественного развития, в которой важнейшая роль отводилась истолкованию общественной роли религии.

Вебер поставил перед собой задачу раскрыть источники и роль «хозяйственной этики» мировых религий в историческом развитии, прежде всего – роль «хозяйственной этики» протестантизма (кальвинизма) в становлении буржуазного общества. По мнению Вебера, «хозяйственная этика», то есть некая совокупность традиций и норм, должна предшествовать утверждению определенного типа хозяйства; в значительной мере эта этика определяется господствующей религиозной системой. Попытка решения этой задачи привела Вебера к сложной логической схеме, призванной систематизировать отношение религии к обществу, в особенности к экономической жизни.

Цели, указываемые людям большинством религий (кроме христианства), утверждал Вебер, – вполне земные, посюсторонние: «Здоровье, долгая жизнь, богатство – вот что являлось обоснованиями китайской, ведической, зороастрийской, древнеиудейской, мусульманской, финикийской, египетской, вавилонской и древнегерманской религии, а равно индуизма и буддизма, поскольку дело касалось благочестивых мирян»<sup>111</sup>. При этом, по мнению Вебера, каждая из мировых религий воплощала идеалы того слоя населения, который определял его формирование: конфуцианство – образованных чиновников, буддизм – бездомных монахов, ислам – воинов, христианство – бюргеров. Кроме того, Вебер подчеркивал, что различные классы по-своему толкуют одни и те же положения религии, выпячивая на первый план импонирующие им элементы. Крестьяне, например, в силу своей зависимости от стихии склонны к магии, воины – к вере в судьбу; горожане же (бюргеры), отличаясь «практическим рационализмом», – к самым различным формам религии.

Религиозные системы, по Веберу, возникают обычно в умах образованных людей («интеллигентов») независимо от социальных интересов, однако закрепляются лишь те из них, которые соответствуют интересам массы. При этом развитие «религиозной этики» происходит главным образом на почве социальных низов, ибо имущие основывают свою «классовую легенду» на своем бытии, неимущие же – на вере в потустороннее воздаяние. Именно этим якобы и определяется то, что «массовые религии» соответствуют нравам и порядкам данного общества и не играют какой-либо активной роли. От «массовой» религиозности Вебер отличал «виртуозную», характеризующуюся высокой степенью веры и в связи с этим – аскетическим отрицанием мира. «Виртуозная» вера – удел немногих «религиозно музыкальных» людей (дервиши, монахи, сектанты и пр.), однако она играет весьма важную роль в определении облика всего общества.

Вебер предлагал строго различать два принципиально различных, по его мнению, пути развития религиозной «виртуозности». Первый путь – это пассивный, внемировой аскетизм, направленный на созерцание высшего существа «внутри нас». Этот путь ведет к созерцательным религиям деистического вида, каковы, по мнению Вебера, религии Востока. Другой путь развития аскезы – это «внутримирской», активный аскетизм, стремящийся построить земную жизнь в соответствии с волей какого-либо бога. Вебер считал, что активный аскетизм, связанный с теистическим, действенным представлением о боге, присущ иранской, переднеазиатской и в особенности западноевропейской религиям, достигая своей вершины в кальвинистском протестантизме. Протестантизм считает «призванием» (Beruf) не бегство от мира в монастырь или в мистику, а энергичное исполнение повседневных человеческих обязанностей. Благодаря этим своим особенностям протестантизм («протестантская

<sup>111</sup> Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Атеист. 1928. № 25. С. 27.

этика», под которой Вебер понимал толкование реформаторами земных обязанностей человека) являлся решающим фактором формирования «духа капитализма», превращающего в заповедь безостановочное умножение капитала. Современный капитализм, по Веберу, не мог бы сформироваться, если бы ему не предшествовало появление «духа капитализма».

С противопоставлением двух типов религиозного аскетизма Вебер связывал противопоставление неподвижного «Востока» динамичному капиталистическому «Западу».

Такова в самых общих чертах религиозно-социологическая схема Вебера<sup>112</sup>.

Очевидно, что она носит формальный характер. Вебер пытался объяснить причины предположенных им дихотомий религиозной этики географическими, организационно-экономическими факторами. Однако на деле он характеризовал лишь типы логического движения религиозной мысли. Наиболее ярко выступает идеализм Вебера в его тезисе о роли религиозной этики в становлении капитализма. Хотя Вебер приводил целый ряд оговорок (ссылаясь на то, что «хозяйственная этика» определяется не только религией, что имеет место и влияние экономики на религию и что лишь для целей исследования он выделяет одну сторону взаимодействия), это не меняет общего характера его конструкции. Вебер не объясняет, в частности, откуда появился кальвинизм с его пуританской этикой и еще меньше – почему проповедь Кальвина была подхвачена бюргерской массой. Он попытался это сделать, опираясь на исторический материал, в результате чего констатировал зависимость религиозных идей кальвинизма от уже существовавшего капиталистического строя. Но в этой констатации – противоречащей всей его схеме – Вебер отнюдь не оригинален: вопрос о связи протестантизма с капитализмом, с обществом товаропроизводителей вообще поставлен, как известно, Марксом<sup>113</sup>.

Схема Вебера содержала также ряд ошибок фактического порядка (игнорирование развития капитализма в Италии до всякой реформации и др.).

В буржуазной научной литературе религиозно-социологические теории Вебера (главным образом о роли религии в генезисе капитализма) вызвали интенсивную, не прекращающуюся до сих пор полемику. Английский историк Р. Тоуни, соглашаясь, по сути дела, с Вебером, считал, что он слишком упростил вопрос, недооценив влияние капитализма на Кальвина и пуритан. По его словам, «Кальвин сделал для буржуазии XVII века то, что Маркс для пролетариата в XIX веке»<sup>114</sup>, а кальвинисты попытались не столько «материализовать» религию, сколько «идеализировать коммерцию». В католицизме же, особенно в томизме, Тоуни усматривал противоположные духу наживы идеи ценности человека, которые будто бы и были продолжены марксизмом. «Истинным наследником учения Аквината, – писал он, – явилась трудовая теория стоимости. Последним из схоластов был Карл Маркс»<sup>115</sup>. Вернер Зомбарт разделял веберовскую идею о роли религиозной этики в истории капитализма, утверждая, что истинным провозвестником «духа капитализма» явилось иудейство, а не христианство<sup>116</sup>. Л. Брентано, в свою очередь, выступил с утверждениями о преимущественной заслуге католицизма в этом процессе. А. Фанфани (ныне известный демохристианский деятель) писал, что капитализм появился прежде всего в католических странах, хотя и вопреки установкам церкви. «Опустошение веры объясняет установление капиталистического духа

<sup>112</sup> Статья М. Вебера «Протестантские секты и дух капитализма», введение к «Хозяйственной этике мировых религий» и первая часть наиболее известной его работы «Протестантская этика и дух капитализма» опубликованы на русском языке в журнале «Атеист» в № 24, 25, 30 за 1927 г.

<sup>113</sup> Критика веберовской схемы и анализ связи между протестантизмом и капитализмом даны Ф. Капелюшем в его книге «Религия раннего капитализма» (М., 1931).

<sup>114</sup> Tawney R. Religion and the rise of capitalism. N.Y., 1926. P. 112.

<sup>115</sup> Ibid. P. 36.

<sup>116</sup> Sombart W. The jews and modern capitalism. L., 1913. P. 249–250.

в католическом мире, но в известном смысле это опустошение вызвано установлением капиталистического духа»<sup>117</sup>.

В последние годы дискуссия о «духе капитализма» в буржуазной социологии измельчала и приобрела «эмпирический» оттенок. П. Сорокин в своей «Культурной и социальной динамике» в характерной для него манере построил наукообразную статистическую таблицу, якобы учитывающую количество изобретений и открытий по основным странам начиная с XVII в. По его словам, «данные» этой таблицы (очевидно, не имеющей научного значения) не подтверждают выводов Вебера о связи протестантизма с предпринимательством. Американский эпигон Вебера А. Торнер занялся критическим пересмотром той же таблицы, убедившей его в преимуществе протестантских стран и, следовательно, в правоте Вебера<sup>118</sup>. В большей или меньшей степени отпечаток веберовских концепций несут и многие эмпирические работы американских социологов, например о «духе капитализма» в Норвегии<sup>119</sup>, о связи «протестантской этики» с социальной мобильностью<sup>120</sup> и др.

Общие же схемы Вебера о всемирно-исторических типах религиозной этики, по сути дела, не вмещаются в узкие рамки современной социологии религии и остаются вне поля ее зрения. Родельгейм тщетно призывает ее теоретиков обратить внимание на значение веберовской схемы соотношения религий Востока и Запада в свете нынешнего положения на Востоке<sup>121</sup>.

Другая сторона веберовской конструкции – его (и Трельча) типология религиозных сообществ. Следуя идее Вебера, Трельч изложил концепцию «социологических типов» религии, которыми он считал церковь, секту и мистику. Пошлomu, исходящему от церковной апологетики представлению о том, что церковь является «законной» обителью веры, а секта – неправомерным обломком, выкидышем, Трельч попытался противопоставить тезис, согласно которому церковь, секта и мистика являются закономерными и постоянными, хотя и неодинаково влиятельными типами организации религии, которые вытекают из ее положения в обществе. Эти типы Трельч характеризует следующим образом. Церковь – это универсальная, в основном приемлющая мир и приспособленная к его порядкам консервативная массовая организация; ее сущность составляют объективные учреждения, дарующие милосердие. Глубокая религиозность, аскеза – чрезвычайный подвиг, редкое исключение в лоне церкви. Секта же интенсивно религиозна, а потому ограничена узким кругом членов, которые противопоставляют себя миру. «Секта – это свободное объединение стойких и сознательных христиан, которые выступают как действительно возродившиеся, отделенные от мира, ограниченные узким кругом, подчеркивающие не милосердие, а закон и в своем кругу с большим или меньшим радикализмом осуществляющие христианский порядок жизни, преследуя всем этим цель продвижения к грядущему царству божью и ожидания его»<sup>122</sup>. И церковь, и секта, по Трельчу, равно вытекают из Евангелия. К третьему «социологическому типу» – мистике – он относил «духовные» религии, пренебрегающие культом и организацией ради внутренней веры: этические религии, интеллигентский деизм и т. п.

Эти положения послужили исходной точкой для целой серии подобных схем, варьируемых в современной социологии религии. Нарекания, особенно со стороны американцев, вызывает обычно чрезмерная полярность противоположения церкви и секты у Трельча, в которую не укладывается реальное многообразие типов религиозных организаций, не столь

<sup>117</sup> Fanfani A. Catholicism, protestantism and capitalism. L., 1935. P. 178–179.

<sup>118</sup> См.: Thorner I. Ascetic protestantism and the development of science and technology // The American Journal of Sociology. 1952. Vol. LVIII. № 1.

<sup>119</sup> American Sociological Review. 1947. Vol. XII. № 6.

<sup>120</sup> American Sociological Review. 1956. Vol. 27. P. 295–300.

<sup>121</sup> Solms G.M. Max Webers Religionssoziologie heute // Deutsche Rundschau. 1960. № 6.

<sup>122</sup> Troeltsch E. Op. cit. S. 967.

резко отличных друг от друга. Поэтому в ходу более расчлененные определения: например, Г. Беккер выделял (по признаку возрастающей организованности религиозного сообщества) культ, секту, деноминацию, ектесию<sup>123</sup>, Ингер – секту, установленную секту, универсальную церковь и просто церковь<sup>124</sup>. Вах и Меншинг предлагают начинать классификацию с типа, который характеризует «отношение между учителем и учеником», кончая «универсальной церковью». Тем самым буржуазная социология признает, что типология Трельча имеет смысл лишь как указание определенной тенденции.

Но основная ограниченность этой типологии – в ее чисто формальном характере. Она не выходит за теологические рамки (кстати, Трельч был лютеранским богословом), поскольку исходит из «чистого движения религиозного сознания», конструируя «мыслимые» варианты его мирских выражений и пытаясь подогнать под них реальные формы культовых сообществ. Схемы Трельча и Вебера не учитывают реальных отношений различных типов религиозных организаций со всем контекстом социально-экономических формаций.

### 3. Компаративно-типологическая социология религии

Компаративно-типологическое направление в социологии религии<sup>125</sup>, представленное прежде всего И. Вахом и Г. Меншингом, можно рассматривать как один из итоговых продуктов разложения (и вырождения) веберовской школы. Теоретические конструкции Вебера, прошедшие обработку М. Шелера, Р. Отто, Л. фон Визе, превращаются в конечном счете у Ваха и Меншинга в совершенно формальные, мертвые классификационные схемы, по которым раскладывается эмпирический материал. Тем самым ликвидируется всякая видимая связь описания религиозных форм с социальной философией («метафизикой»), то есть в данном случае с попытками объяснения природы религии. Показательно, что Вах упрекает Вебера в «недостаточно четком» разграничении области социологического анализа религии от трансцендентной сферы самой религии<sup>126</sup>. Это разграничение Л. фон Визе абсолютизировал в форме противопоставления религии как явления «внутренней жизни» и церкви как социального института.

Подобное разграничение проводит и Вах. Для него, как мы уже видели, сфера социологии религии – это преимущественно отношение между «религиозными группировками». При этом Вах считает основным интегрирующим фактором в этих группировках (и в обществе вообще) не столько религию как идеологию, сколько культ. Стремление поставить культ впереди «доктрины» (идущее от М. Шелера) базируется у Ваха на неправомерном смешении примитивных нерасчлененных верований с современными религиозными системами; на деле же оно выступает одним из предлогов для того, чтобы преуменьшить значение критики религиозной доктрины.

Социология религии у Ваха выступает в виде громоздкой типологии религиозных групп, их положения в обществе и государстве, форм религиозного авторитета. При этом особо рассматриваются: а) отношения религии к «естественным группам», б) специфически религиозные организации общества, в) отношения религии к социальной дифференциации и государству. Рассмотрим некоторые из рубрик типологии Ваха.

Первой из «естественных групп» он считает семью и поэтому перечисляет как признаки семейных культов формы, имеющие – всегда или изначально – родовое и племен-

<sup>123</sup> См.: Houtt T. *Sociology of Religion*. N.Y., 1958. P. 78.

<sup>124</sup> Yinger J. *Religion in the struggle for power*. P. 23.

<sup>125</sup> Католический теоретик Хазенфус именует его: «Формально-эмпирически-индуктивная (исторически-дескриптивная) социология религии». См.: Hasenfuß J. *Soziologismus in der Religionswissenschaft*.

<sup>126</sup> Wach J. *Einführung in die Religionssoziologie*. S. 77.

ное значение (например, церемониал инициации). Подобным же образом описываются (на весьма обширном материале) племенные, локальные и т. п. культы. Отмечая в заключение «обнаруженную» подобным нагромождением примеров «идентичность» естественных и религиозных единиц, Вах протестует против их отождествления (Дюркгеймом), ссылаясь, между прочим, на то, что социальные отношения людей – это в конечном счете отношения индивидов, в то время как в религии первично сообщество<sup>127</sup>.

Типология «специфически-религиозных групп» принимает у Ваха следующий вид (он утверждает, что предлагаемые им типы носят не исторический характер): тайное общество – мистериальное общество (более сложное) – «сампрадая» (тип индуистской организации) – «основанные религии». В последних выделяются следующие закономерные подтипы: круг учеников, братство, церковь; кроме того, внутрирелигиозный протест («против основного направления в их развитии») создает особые сообщества, наиболее радикальным из которых Вах считает секту. Эта система, отличаясь во многих пунктах от трельчевского образца, разделяет, конечно, всю ограниченность и формализм последнего.

Рассматривая (в большой мере на основе материала Вебера) вопрос о влиянии социальной дифференциации на религию, Вах прежде всего проводит мысль о поверхностности этого влияния, касающегося почти исключительно внешних, «объективных» сторон религии, но не «субъективной религии». «Хотя чувство классовой солидарности, по крайней мере поверхностно, заменило чувство религиозной солидарности в современной Европе, Америке и в некоторых частях Востока, – пишет Вах, – пример римско-католической церкви, которая не является ни церковью богатых, ни церковью бедных, напоминает об опасности поспешных обобщений»<sup>128</sup>. Ссылка на «универсальность» католицизма, которая, как показывают данные самой католической социологии религии, является мнимой, служит хорошим примером несостоятельности самой методологии Ваха.

Основными типами «религиозного авторитета» Вах считает следующие: основатель религии, реформатор, пророк, провидец, маг, святитель, святой священник, подвижник и, наконец, рядовой «слушатель». Основанием этой классификации (исходящей от Вебера) служат различия в степени религиозности, в характере влияния на окружающих и т. д.

Г. Меншинг в трактовке социологии религии в основном следует Ваху (он, например, сводит историографию этой дисциплины к трем именам: Вебер, Трельч, Вах<sup>129</sup>).

Общая «теория социологии религии» у Меншинга сводится к утверждению о том, что «общее развитие идет от примитивного коллективизма к высокорелигиозному индивидуализму, который, в свою очередь, преодолевается высокорелигиозным коллективизмом»<sup>130</sup>. Первая часть этого тезиса повторяет общеизвестное с конца прошлого века утверждение, вторая – явно выдает желаемое за сущее.

В целом дескриптивно-типологическое направление означает глухой тупик социологии, формальное рядоположение различных явлений, взятых вне их связи и развития, оторванных от своей социально-экономической основы. Но существенно то, что к этому тупику закономерно ведет сама логика развития социологии религии. Дело здесь, конечно, не в самой типологии, которая необходима любой науке (и которая неизбежно предполагает ту или иную степень формализации реального многообразия отношений), а в нежелании научного анализа природы явлений.

В среде самих буржуазных социологов религии рассматриваемое направление вызывает немало нареканий. «Во всяком случае, – пишет один из американских авторов, – исклю-

<sup>127</sup> Wach J. Einführung in die Religionssoziologie. S. 108.

<sup>128</sup> Wach J. Sociology of religion. P. 237.

<sup>129</sup> Mensching G. Op. cit. S. 19.

<sup>130</sup> Ibid. S. 20.

чительная занятость социологов типологическими проблемами как таковыми отвлекла их внимание от ряда других вопросов, имеющих значение для социологии религиозных институтов»<sup>131</sup>.

## 4. Функциональная теория

Эмиль Дюркгейм признается в современной социологии религии главным образом как инициатор направления функционального анализа (или структурно-функционального анализа), которое развивалось затем У. Рэдклиф-Брауном, Б. Малиновским и др.; ныне эта школа наиболее влиятельна в США (Т. Парсонс, Р. Мертон). Основную ее идею Дюркгейм выразил в виде следующего «постулата социологии»: «Ни один человеческий институт не мог быть построен на ошибке и вымысле; иначе он не мог бы сохраниться. Если бы он не основывался на самой природе вещей, он встретил бы в ней сопротивление, которого не смог бы преодолеть». Поэтому, по его мнению, «нет в конечном счете религий, которые были бы ложными. Все они истинны на свой лад: все они по-своему соответствуют данным условиям человеческого существования»<sup>132</sup>.

По Дюркгейму, религия – основа всех человеческих институтов и всех категорий сознания; она не имеет в человеческом обществе ни начала, ни конца; происходит лишь смена «частного символизма», в котором она выражается в различные эпохи.

В трактовке существа религии Дюркгейм следовал Конту. Для ответа на вопрос о том, в чем же состоит извечная функция религии, определяющая ее существо, он обратился к «элементарной форме» религиозной жизни – австралийской тотемической системе. Обнаружив, что всякое явление в жизни тотемической группы выражается в ритуале, а всякий ритуал у австралийцев носит групповой характер, Дюркгейм сделал вывод о тождественности религиозного и социального. «Генеральный вывод» его книги таков: «Религия – явление по существу социальное. Религиозные представления – это коллективные представления, которые выражают коллективные реальности; обряды – это способы поведения, которые могли возникнуть лишь в собравшихся вместе группах и которые призваны вызывать, поддерживать или обновлять определенные умственные состояния этих групп»<sup>133</sup>. В религии Дюркгейм усматривал систему верований и действий, относящихся к «священным, то есть обособленным, запретным, вещам», которые объединяют людей в церковь. Из этого толкования религии, в котором представления о боге и сверхъестественном выступали как временные, преходящие символы, и исходили заявления Дюркгейма о вечности религии. Он писал, например, что не видит существенной разницы между празднованием церковью какой-либо даты из жизни Христа или иного божества и собранием горожан, отмечающих знаменательное событие.

Толкование религии Дюркгеймом исходит из идеалистического представления о «социальных чувствах», якобы сплачивающих человеческое общество, и из непонимания действительной «противоречивости земной основы религии» (Маркс). Религиозные представления, чувства, действия, институты бесспорно имеют социальное происхождение и постольку социоморфны. Но отождествить религию с коллективностью, общественностью («человечеством» у Конта) – значит отказаться от понимания тех исторически преходящих противоречий общественного бытия, которые порождают религиозные формы сознания. Один из истоков этой ошибки у Дюркгейма – перенесение отношений недифференцированного, доклассового сообщества на все общество.

---

<sup>131</sup> Glock C. Sociology of religion // Sociology Today. N.Y., 1960. P. 159.

<sup>132</sup> Durkheim E. Op. cit. P. 3.

<sup>133</sup> Durkheim E. Op. cit. P. 13.

Фактические ошибки, допущенные Дюркгеймом в его анализе тотемической системы, а главное, его попытка отрицать всякую трансцендентность религии привели к тому, что его система отвергается почти всеми без исключения буржуазными социологами. Отмежевываясь от универсального социоморфизма и «радикального позитивизма» Дюркгейма, они (например, Ле Бра) отделяются реверансами в адрес «основателя французской школы», давшего «стимулы» и т. п.

Функциональному анализу современная социология религии придает направление, вполне безопасное для прерогатив теологии, если не содействующее ей. Бронислав Малиновский (польский социолог и этнограф, работавший в 20 – 30-х гг. в Англии и ее колониях) заявил, что «странные и довольно темные» выводы Дюркгейма не могут быть приняты, поскольку религия прежде всего является делом отдельных индивидов, а группа якобы лишь исполняет даваемые ею команды<sup>134</sup>. Это положение Малиновский пытался обосновать трактовкой материала, на который опирался и Дюркгейм (то есть примитивных культов), но оно выглядит у него просто предвзятым, навязанным исследованию соображением.

Малиновский провозгласил «постулат абсолютного функционализма»: «В любом типе цивилизации любой обычай, материальный объект (культы. – Ю.Л.), идея и верование выполняют определенные жизненные функции»<sup>135</sup>. Этот принцип применяется прежде всего к «обоснованию функциональной полезности “трехзвездия”» – науки, религии и магии. Малиновский рассуждал следующим образом. В той или иной мере элементы научного мышления всегда присущи людям, даже в наиболее примитивных обществах (вопреки мнению Леви-Брюля), что видно, например, из того, с каким знанием тонкостей дела австралийские островитяне строят свои лодки, как хорошо они учитывают закономерности движения волн. Но при этом сфера влияния научного мышления ограничена, ибо остается огромная область непредвиденного, не поддающегося воздействию: самая совершенная лодка может разбиться о рифы, перевернуться в шторм и т. д. Поэтому «рядом» с наукой у примитивных племен всегда остается место для магии, в функции которой входит попытка воздействовать непосредственно на стихийные силы (отличие магии от религии Малиновский толкует по Фрэзеру).

Широкую известность получил следующий пример, приводимый Малиновским в подтверждение этого взгляда. На одном из Тробрианских островов занимаются рыболовством жители двух деревень, причем одни в лагуне, другие – в открытом море. В первой деревне всегда достаток пищи, ловля рыбы не сопряжена с опасностью; ее жители не знают никаких магических обрядов. Во второй же деревне при том же уровне техники магия, напротив, развита, поскольку рыболовы пытаются с ее помощью оградить себя от бесчисленных опасностей, подстерегающих их в океане. Именно положение во второй деревне Малиновский считает типичным для всего человеческого общества на любых стадиях его развития: неудача, болезнь, смерть и т. п. явления всегда сосуществуют с любыми достижениями науки, а потому оставляют место для магии. Извечная функция магии, по Малиновскому, – «ритуализировать оптимизм человека, усиливать его веру в победу над страхом»<sup>136</sup>. Тем самым, утверждает он, «магия выполняет незаменимую функцию в культуре»<sup>137</sup>.

Совершенно в том же духе толкует функции магии и религии (не разделяя их) Т. Парсонс. Их удел – сфера «напряженности», «неудачи» (strain, frustration) в человеческой жизни. Никакие магические или религиозные действия, пишет он, не ликвидируют факта смерти, и никто из верующих всерьез на это не рассчитывает. Но такие действия дают выход настоя-

<sup>134</sup> См.: Malinowski B. Magic, science and religion // Science, religion and reality / Ed. by J. Needham. New York, 1955. P. 60.

<sup>135</sup> Malinowski B. Anthropology // Encyclopedia Britannica, I-st Suppl vol. L.; N.Y., 1926. P. 132.

<sup>136</sup> Malinowski B. Magic, science and religion. P. 87.

<sup>137</sup> Malinowski B. Anthropology. P. 136.

тельной потребности «что-то сделать», когда известно, что сделать ничего нельзя; они психологически примиряют человека с ужасным, невыносимым<sup>138</sup>.

Подобная функционализация религии и магии выявляет одну из наиболее характерных черт всего направления, а именно предпосылку о наличии раз и навсегда заданной, присущей человечеству потребности «психологического» приспособления к ситуации «напряженности», причем потребности, которая всегда и обязательно удовлетворяется только религиозно-магическими средствами. Несостоятельность этой предпосылки довольно очевидна. Резкое разделение сфер науки и магии в примитивном коллективе, проводимое Малиновским (и противоречащее данным этнографии), представляет собой несомненную натяжку; тем большую натяжку представляет собой утверждение о том, что член этого коллектива колдует во имя «психологического утешения». Но главное заключается в том, что нельзя ограничивать функции научного мышления «освоенной» областью бытия. Достижения науки и производственной практики составляют основу научного взгляда на мир, научного материалистического мировоззрения. Оно может давать и дает основу для оценок также и нежелательных, непредвиденных, «напряженных» моментов жизни.

Функцией религии, по Малиновскому, является превращение индивидуального поступка, переживания, физиологического импульса в социальное, устойчивое, целостное. Например, церемония инициации «сакрализует жизненный кризис», «из естественного события она делает социальный переход», свадьба «создает сверхъестественно санкционированную связь, надбавленную к первичному биологическому факту»<sup>139</sup>. Таким образом, если у Дюркгейма социальное и есть религиозное, у Малиновского религиозное выступает творцом социального из первично данного индивидуального «материала». Вся конструкция строится именно на ложной идее о примате индивидуального и физиологического. Как свидетельствуют факты, в примитивном коллективе (и в любом другом) достижение зрелого возраста, брак, рождение и т. п. являются всегда фактически социальными по своему значению, независимо от того, признается ли это и выражается ли это признание в ритуале или как-либо иначе. Религиозный ритуал может выступать лишь выразителем, но не творцом этого значения.

Малиновский пишет, например, что религиозная «стандартизация» жизненных явлений является хранительницей традиций, играющих решающую роль в сохранении единства общества и самом его существовании. «Знания первобытного человека, его социальная фабрика, его обычаи и верования составляют неоценимый плод долгого пути опыта его предков, купленный чрезвычайной ценой и подлежащий сохранению во что бы то ни стало»<sup>140</sup>. Если подходить к этому факту с позиций примата индивидуального, напрашивается вывод об особой неоценимой функции сохранения традиции, выполняемой в примитивном обществе преимущественно религией. Материалистическое же понимание первобытного общества с его нерасчлененной коллективностью (не оставляющей места для обособления какого-либо индивидуального опыта, а значит, и для индивидуальной инициативы) объясняет действительные источники святости и неподвижности традиций в этом обществе. Тем самым лишается всякого ореола особый «институт традиций».

Общий порок всех функциональных определений – в стремлении найти единую, универсальную, незаменимую функцию религии, на деле скрадывающую и природу религии, и ее действительную историческую роль.

Как отмечает известный американский социолог Р. Мертон, функциональный анализ опирается на три постулата: 1) единство общества, позволяющее уподоблять его организму,

<sup>138</sup> Parsons T. Op. cit. P. 9 – 21.

<sup>139</sup> Malinowski B. Magic, science and religion. P. 44–45.

<sup>140</sup> Ibid. P. 44.

2) абсолютность функционализма (в духе приведенной выше формулы Малиновского), 3) незаменимость функций: роль религии не может быть выполнена чем-либо иным<sup>141</sup>. В самой буржуазной социологии они в последнее время подвергаются известной (большей частью – весьма осторожной) критике, главным образом со стороны эмпириков.

Функциональное направление уподобляет обществу организму с его целесообразным единством органов и функций. Это означает, во-первых, игнорирование социальных противоречий, а во-вторых, представление о телеологическом по существу характере социальных отношений.

Перед лицом явного упадка роли религии, наблюдаемого и в условиях того же американского «религиозного бума», твердолобые функционалисты твердят о невозможности вытеснить религию: «Никакое общество не может быть столь полно секуляризованным, чтобы полностью ликвидировать веру в трансцендентальные существа и сверхъестественные сущности»<sup>142</sup>. Религия, по К. Дэвису, всегда потребуется для поддержания возвышенного чувства над органическим желанием, групповых целей над частными интересами и т. п. Но как быть с тем, спрашивает Ч. Глок, что подобные функции сплошь и рядом выполняются без всякой религии?<sup>143</sup> Постулат «незаменимости» функций опрокидывается элементарными, известными любому поверхностному наблюдателю фактами. Многие социологи понимают, что, поскольку религия может иметь явно антиобщественные («дезинтегрирующие») функции, а общество может обходиться без нее, все функционалистические конструкции оказываются под вопросом. Ими отмечаются и трудности выделения функций в сложном, внутренне противоречивом обществе<sup>144</sup>.

Стремясь спасти престиж функционального направления, в частности, в социологии религии, Р. Мертон предлагает отказаться от абсолютизации функционализма, вводит такие понятия, как функции и дисфункции (отрицательные функции), латентные и явные функции<sup>145</sup>. По мнению Мертона, функциональный анализ следует сделать совершенно нейтральным в идеологическом отношении методом, могущим нести любую идеологическую нагрузку, сочетаться и с марксизмом, и с антимарксизмом. Прав Ч. Глок, отметивший, что отказ от утверждения незаменимости религии, рассуждения о том, что религия «играет определенную роль», «вносит определенный вклад», лишают смысла сам функционалистический принцип (поскольку вопрос переносится в плоскость объяснения того, почему религия играет в такой-то момент данную роль и т. п., – то есть в плоскость, недоступную функционализму).

Рациональное зерно функциональной школы – использование биологической модели отношений «потребность – функция» и «функция – орган» – представляет допустимый в известных пределах способ рассмотрения многих социальных явлений, причем способ далеко не новый. Всякая же попытка абсолютизировать эту модель, это уподобление, превратив этот способ анализа в универсальный принцип, заведомо несостоятельна. Весь вопрос заключается в понимании исторического характера тех или иных функций, причин их появления, трансформации и исчезновения, которые выходят далеко за рамки функциональной модели.

Подход к религиозным явлениям под углом зрения выполняемых ими социальных функций (и удовлетворяемых ими социальных потребностей) широко используется в клас-

<sup>141</sup> Merton R. Social theory and social structure. Glencoe, 1957. P. 30.

<sup>142</sup> Davis K., Morr W. Some principles of stratification // American Sociological Review. 1945. Vol. 10. P. 246–247.

<sup>143</sup> Glock C. Op. cit. P. 155–156.

<sup>144</sup> Merton R. Op. cit. P. 28; Eister W. Religious institutions in complex society // American Journal of Sociology. 1957. Vol. 22. № 4.

<sup>145</sup> Merton R. Op. cit. P. 51.

сических марксистских работах. В своих статьях о раннем христианстве Ф. Энгельс дает пример глубокого решения вопроса о том, каким общественным потребностям каких классов удовлетворяло христианство на определенных стадиях своего развития<sup>146</sup>.

## 5. Американское социально-психологическое направление

Для американской социологии религии характерно отсутствие теории при наличии ряда разработанных эмпиристских методов. Отличие традиционно «американских» методов в социологии от «европейских» (главным образом немецких) Р. Мертон образно выразил в форме иронических «лозунгов»: «Не знаем, верно ли то, что мы говорим, но это, во всяком случае, значительно» (европейская социология) и «не знаем, значительно ли то, что мы говорим, но это, во всяком случае, верно» (американская социология)<sup>147</sup>. Антиномия абстрактного теоретизирования и беспомощного эмпиризма ясно выражена и в социологии религии. Спецификой американского направления при этом является пристрастие к массовому субъективному социально-психологическому методу исследования фактов – к опросам общественного мнения (данные которых верны лишь при условии правильной организации). В ряде случаев эти опросы проводятся с заведомой целью подкрепить какое-либо положение Вебера или функциональной школы, чаще же – без всяких теоретических предпосылок (равно как и выводов).

Особенности положения религии в американском буржуазном обществе (преобладание протестантизма в его бесчисленных разновидностях, отсутствие господства одной церкви, столкновения различных оттенков религиозной идеологии и т. д.) во многом определяют и проблематику, и методологию работ по социологии религии в США. Основная задача, которую ставят перед собой американские буржуазные социологи, формулируется Ч. Глоком: «Только в Соединенных Штатах духовенство пытается передать определенные учения 50 миллионам человек по крайней мере 52 раза в год <...>. Однако как социологи мы не имеем базы, чтобы сообщить, что, кому и с какой эффективностью было передано»<sup>148</sup>. Такую «базу» и пытается создать американская социология путем тестификации общественного мнения.

По данным одного из опросов, 97 % американцев полагают, что они верят в бога, причем 87 % «абсолютно уверены» в бытии божьем, а 10 % «почти уверены». В то же время, по другим данным, в загробную жизнь верят 73 % из них, а боятся адских мук лишь 25 %<sup>149</sup>. Подобные данные подкрепляют подозрения о том, что за внушительными процентами посещаемости церквей и уверенности в бытии божьем кроется не глубокая религиозность, а скорее религиозность умирающая, «секуляризованная», сводящаяся к привычке. «Христианство растворилось в смутной религиозности», – пишет протестантский богослов Марти<sup>150</sup>. Показательны данные опросов о важности религии. Согласно одному из них, 75 % опрошенных считают религию «очень важной», 20 % – «относительно важной», 5 % – «не очень важной»; из той же группы 83 % считают Библию откровением божьим, хотя 40 % никогда

<sup>146</sup> Доказывая, что марксизм пользуется методами функционального анализа религии (и считая это доказательством «нейтральности» последнего), Мертон заявляет, что марксистское понимание функций религии ограничено универсальной формулой «религия – опиум народа», которая, по его словам, мешает видеть, что «религия скорее активизирует, чем латентизирует массовые действия» (Merton R. Op. cit. P. 45). Это утверждение строится на вульгарном искажении мысли Маркса: функция «опиума» – это функция одурманивания сознания масс, превращения их действий, порой весьма активных, в слепое исполнение воли господствующего класса. Высказывания Маркса и Энгельса о роли протестантизма и ислама, видимо, должны быть известны и Мертону.

<sup>147</sup> Merton R. Op. cit. P. 200.

<sup>148</sup> Glock C. Op. cit. P. 157.

<sup>149</sup> Herberg W. Protestant-Catholic-Jew. N.Y., 1956. P. 8, 235, 85–86.

<sup>150</sup> Цит. по: Journal of Religion. 1961. № 3.

ее не читали. При этом более всего ценят религию католики (83 % из них считают религию «очень важной», между тем как у протестантов – 76 %, а среди евреев – 47 %), читают же Библию, естественно, больше всего протестанты (лишь 32 % не читали)<sup>151</sup>. На вопрос о том, влияет ли религиозная вера на деловые отношения опрашиваемых, 54 % ответили отрицательно, 34 % – положительно, 7 % не ответили<sup>152</sup>. Проведенный по американским образцам опрос 612 швейцарских молодых людей показал, что 407 из них верят в бога, но лишь 59 могут указать какую-либо причину своей веры<sup>153</sup>.

Бросается в глаза порок всех подобных опросов – критерий анализа («вера в бога»), очевидно, не однозначен: верующим может считать себя и убежденный католик, и спирит, и склонный к пантеизму или этической религии интеллигент, и т. д. Другой порок методологии – случайность выбора групп опрашиваемых, игнорирование (как правило) их социального, возрастного, национального состава, уровня образования.

Более обоснованные данные ряд американских социологов рассчитывает получить по вопросу об отношении к Библии, вере в отдельные догматы и т. д. В целом такие данные также говорят о значительной расшатанности канонической веры. Более трех четвертей опрошенных (взрослых американцев), например, верит в то, что Библия исходит от Бога, но 53 % не знают названий ни одного из евангелий<sup>154</sup>.

Показательны данные о «положении, местожительстве и фундаменталистских религиозных верованиях на юге Аппалачских гор» и их анализ Томасом Фордом (Университет Кентукки). 1466 семей протестантов было обследовано «на фундаментализм», под которым понималась традиционность религиозных и моральных представлений. Первый из поставленных вопросов формулировался так: «Имеются четыре мнения о Библии, и я просил бы вас сказать мне, какое из них ближе к вашим собственным взглядам: (1) Библия – слово божие, и все, что она говорит, – истинно, (2) Библия написана людьми, вдохновленными богом, но, поскольку авторами были люди, она содержит некоторые человеческие ошибки, (3) Библия является ценной книгой, ибо она написана мудрыми добрыми людьми, но бог не имеет к ней никакого отношения, (4) Библия написана людьми, которые жили столь давно, что она имеет мало ценности сегодня». Из общего числа опрошенных за первый, наиболее фундаменталистский вариант высказались 67,7 %. При этом из «низшего социального статуса» – 79,5 %, из «высшего» – 32,4 %, из лиц с низким образовательным уровнем (не выше шести классов) – 79,9 %, а из окончивших 13 и более классов (классы колледжей и т. д.) – 44 %; из сельских жителей – 72,3 %, поселковых – 62,1 %, городских – 59,6 %.

Второй вопрос касался веры в загробное воздаяние («Верите ли вы, что в будущей жизни некоторые будут покараны, а другие вознаграждены богом?»). Положительные ответы дали 69,4 %, в том числе в селах – 74,6 %, в поселках – 65,6 %, в городах – 62,5 %; из лиц с низким образованием – 79,6 %, с высшим – 68,0 %; из «низшего статуса» – 70,8 %, «высшего» – 64,5 %.

Третий вопрос Форда («Некоторые религиозные группы учат, что мир скоро придет к концу. Верите ли вы в то, что это правильно?») показал, что в близкое светопреставление верят лишь 22,6 %, в том числе в селах – 30,5 %, поселках – 15,2 %, в городах – 14,6 %; в «низшем статусе» – 35,9 %, «высшем» – 2,3 %; среди малообразованных – 30,6 %, высокообразованных – 5,7 %. Дальнейшие вопросы выясняли отношение к некоторым религиозно-этическим табу (из опрошенных считают недопустимым употребление спиртных напитков –

<sup>151</sup> Herberg W. Op. cit. P. 236.

<sup>152</sup> Ibid. P. 86.

<sup>153</sup> Schmid L. Religiöse Erleben unserer Jugend. Zürich, 1959. S. 175.

<sup>154</sup> Herberg W. Op. cit. P. 14.

76 %, танцы – 21,7 % и т. д.; соотношение степени традиционализма у различных групп остается тем же)<sup>155</sup>.

Подробные, относительно разработанные в социальном разрезе данные (однако без учета классового положения опрашиваемых, их занятий), по сути дела, могут лишь подтвердить далеко не новую (и отнюдь не «функциональную») истину о разрушительном влиянии индустриальной культуры на религиозные традиции. Пойти дальше этого весьма банального положения Форд не может хотя бы потому, что он не принимает в расчет всю совокупность социально-экономических, исторических и, наконец, субъективных условий, воздействующих на религиозность различных слоев населения, влияние соответствующих традиций разного порядка и т. д.

Ряд исследований американских социологов посвящен выяснению связей между религиозностью и церковностью, с одной стороны, и социальным положением верующих, с другой. Получаемые ими данные в большей мере обесцениваются обычной для буржуазной социологии подменой категории классов весьма неопределенным понятием «высших», «средних» и «низших» групп. В лучшем случае такое исследование дает известное представление о тенденциях религиозности отдельных слоев общества.

Другую, в принципиальном отношении более значимую сторону проблемы затрагивают работы, пытающиеся установить связь между социальным положением и религиозной активностью (главным образом членством в религиозных общинах). Полученные данные говорят о большей активности в церквях буржуазии, меньшей – пролетариата. П. Хатчинсон, следуя некоторым идеям Вебера, сделал попытку объяснить тот факт, что «средний класс» является главной фигурой в религиозной жизни США. «Люди среднего класса, – писал он, – как правило, находятся в трудном положении. Они боятся возможности соскользнуть обратно, к положению низшего класса, они постоянно ищут средств, чтобы взобраться далее»<sup>156</sup>. Горький опыт кризиса 1929–1932 гг., мировой войны, Кореи, «холодной войны» и т. п., по его мнению, развеял «оптимистическую веру в прогресс», свойственную ранее этому классу, создал потребность в «обновлении веры и оптимизма в период, когда его не хватает»<sup>157</sup>. Т. Хоулт, констатируя, что для большинства американских церквей (за исключением католиков и лютеран) «религиозный формализм чаще всего связан с высшими классами, религиозный эмоционализм – с низшими», дает этому факту такое «объяснение»: «Нужды низших классов могут быть охарактеризованы словом “компенсация”, средних классов – словом “подтверждение”, высших классов – словом “узаконение”»<sup>158</sup>.

Авторы подобных объяснений игнорируют, между прочим, метко подмеченную Вебером особенность американского сектантства, выражающего скорее стремление буржуазии организовать, получить почетное в ее среде право членства в церковном «клубе», чем особую религиозность. Именно в этом духе толкует церковность в США и У. Кларк, признающий, что в церкви ее члены видят, скорее всего, «общинный центр», клуб, не требующий вступительных взносов<sup>159</sup>.

Из американских работ, посвященных проблеме социальной роли религии, наиболее известна (и интересна по своему материалу) книга Л. Поупа «Заводчик и проповедники», в которой весьма убедительно показана роль церкви в капиталистическом развитии известного центра хлопкоперерабатывающей промышленности – графства Гаскония (штат Север-

<sup>155</sup> Ford T. Status, residence and fundamentalist religious beliefs in the Southern Appalachians // Social Forces. 1960. Vol. 39. № 1.

<sup>156</sup> Life. 1955. 11.IV.

<sup>157</sup> Ibid.

<sup>158</sup> Hoult T. Op. cit. P. 313.

<sup>159</sup> Clark W.H. The Psychology of religion. N.Y., 1959. P. 398.

ная Каролина) за 1880–1939 гг. (Поуп стремится убедить церковников в необходимости либеральной политики в духе «социального Евангелия»)<sup>160</sup>. Ч. Глоск и Б. Ринджер провели обширную серию опросов по выяснению отношения священников и прихожан к различным социальным вопросам международного и внутреннего порядка. Согласно полученным данным, церковь, как правило, не играет никакой самостоятельной роли в буржуазном обществе, а проводит взгляды, господствующие в буржуазной среде, подгоняя под эти взгляды установки Евангелия. Этот факт признает Т. Хоулт. «При прочих равных условиях, – пишет он, – религиозные ценности отражаются в поведении в той мере, в какой эти ценности совместимы с соответствующими светскими акцентами, и в такой степени, в какой данная религия является доминирующей в рассматриваемой области»<sup>161</sup>.

Примером использования так называемой объективной методики в американской социологии религии может служить исследование межконфессиональных браков. Сопоставление данных за несколько десятилетий позволяет выявить тенденцию к увеличению числа браков между лицами различных деноминаций, что, несомненно, служит показателем падения влияния религии в решении этических вопросов. Например, у ирландцев в США «внутренние» (гомогенные в конфессиональном отношении) браки составляли в 1870 г. 93,05 %, в 1900 г. – 74,75 %, в 1930 г. – 74,25 %, в 1940 г. – 46,05 %. У католиков в целом доля гомогенных браков за 1870–1940 гг. уменьшилась с 95,35 до 83,71 %, у протестантов она составляла в 1940 г. 79,72 %<sup>162</sup>. Ряд данных о межконфессиональных браках в горных районах США недавно изложил (без каких бы то ни было выводов) Дж. Хейс<sup>163</sup>.

---

<sup>160</sup> Pope L. Millhand and preachers. N.Y., 1942.

<sup>161</sup> Hoult T. Op. cit. P. 200.

<sup>162</sup> Herberg W. Op. cit. P. 88–89.

<sup>163</sup> American Sociological Review. 1960. Vol. 25. № 1.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.