

ТМ	Г. XXXIV	Бр. 1	Стр. 65-81	Ниш	январь - март	2010.
----	----------	-------	------------	-----	---------------	-------

UDK 316.74:271.2

Оригинални научни рад

Примљено: 9. 12. 2009

Лариса С. Астахова

Казанский государственный университет

Казань

Российская Федерация

ПРАВОСЛАВНАЯ СОЦИОЛОГИЯ ИЛИ СОЦИОЛОГИЯ ПРАВОСЛАВИЯ: О ВОЗМОЖНОСТЯХ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ СОЦИОЛОГИИ

Аннотация

В статье анализируется состояние современной российской социологии через призму дискуссии о социальной роли и функциях социологии религии, в течение длительного времени обусловленных политической жизнью общества. Только последовательно атеистическая позиция считалась истинной и она не могла базироваться на понятиях, которые могли бы быть отнесены также к сфере сверхъестественного.

Однако в условиях трансформации повседневности и усиления процессов ревитализации религии в странах постсоветского пространства все чаще задаются вопросы, связанные с выделением особого социально-религиозного направления, ориентированного на идейные и социокультурные принципы христианского миропонимания – христианской социологии. В условиях кризиса идентичности и поиска социологией религии неких оснований для дальнейшего развития конфессиональная социология, в данном случае, случае российской цивилизации – православная социология – может предложить науке новый базис для выстраивания теорий и последовательного изучения конфессиональных сообществ.

Ключевые слова: Социология религии, православная социология, религиозный опыт, христианская социология, религиозно-духовный потенциал

Дискуссии о религиозной социологии включена в дискуссию о социальной роли и функциях социологии религии, не только обусловленных ее собственным положением в рамках социальных наук в России, но главным образом определяющих ту роль, что религия играет в современном российском обществе.

lara_astahova@mail.ru

В течении длительного времени в России научная интерпретация религиозных феноменов была обусловлена политической жизнью общества, так же как повседневная жизнь общества была обусловлена политикой. Ни один человек в стране не мог считаться ученым, если он был верующим. Только одна позиция считалась истинной и она не могла базироваться на понятиях, которые могли бы быть отнесены также к сфере сверхъестественного.

Сегодня политическая жизнь изменилась, однако религиоведение продолжает оставаться исключительно светским.

В принципе, научный анализ религиозных феноменов в постсоветском обществе продолжает описываться в терминах безрелигиозных и нерелигиозных.

В продолжении данной традиции, отношения между наукой и конфессиями должны быть методологически нейтральными, и такими же должны быть эмпирические исследования религии. В данном направлении конфессиональная социология невозможна, потому что христианская социология, например, в России, будет осуществляться под руководством православной церкви и эти исследования не могут быть объективными по принципу.

Особенность современной социальной науки такова, что, пытаясь определиться с парадигмальной направленностью собственных авторских исследований, социологи пытаются экспериментировать их в различных направлениях, однако труды их зачастую не увенчиваются успехом. Тщетно социология пытается найти законы развития общества, единые для любой эпохи и культуры, сформулировать универсальные законы.

И все-таки в свете парадигмального поиска в социологии религии сегодня вновь поднимаются вопросы, связанные с выделением особого социально-религиозного направления, ориентированного на идейные и социокультурные принципы христианского миропонимания – христианской социологии. Мы будем говорить о возможностях и перспективах собственно православной социологии, ее значимости для России и восточной Европы.

Вне всякого сомнения, что, имея перед глазами печальный опыт иных цивилизаций, российская цивилизация должна предпринимать попытки к сохранению своего потенциала, и религиозно-духовного потенциала в том числе. Сегодня вполне можно сказать, что безрелигиозность является фактором потери культурного своеобразия общества – во всяком случае это является таковым для России. Безрелигиозность подрывает основы морального регулирования, так как члены общества не сопрягают знание о добре и зле, хорошем и плохом, должном и нужном с убежденностью, твердостью устоев, воспринимая их в процессе социализации лишь на поверхностно-поведенческом уровне.

Религиозная ситуация в России в первом десятилетии XXI века характеризуется целым рядом специфических составляющих: в результате резкой смены идеологических перспектив к этому моменту развилась религиозная аномия; наблюдается снижение проявлений религиозности, например, интенсивности посещаемости храмов; происходит обострение четкого конфессионального противостояния, затухание "экуменистических" движений в регионах, заметен рост фундаменталистских и экстремистских настроений; резко увеличивается проявление религиозных фобий (обычно позиционируемых в терминах "террор" и "секты"); присутствует болезненное восприятие массами религиозной тематики, особенно в поли- и би- конфессиональных регионах.

В результате становится возможным вывести спектр наиболее значимых религиозных проблем, среди которых далеко не последнее место занимает устранение неадекватного понимания религиозного акта и религиозной жизни в целом. В ситуации, когда в обществе происходит утрата религиозных ценностей, формируется в массовом масштабе и воспроизводится религиозная аномия. Формирование патологического состояния происходит в результате отсутствия добровольно признаваемых религиозных ценностей, на основе которых возникает система социального контроля.

Православие является одним из базовых элементов российского общества, и, удаляя его из зоны внимания, изучения, и, тем более, государственного управления, мы нарушаем основные параметры системы, в результате чего моделирование и социальное прогнозирование становятся в принципе невозможными или искаженными в крайней степени. Система, имя которой *российская цивилизация*, без этого фактора теряет свою устойчивость, и, как следствие, мы получаем негативный дисбаланс.

Православие можно анализировать как минимум с двух точек зрения. Первая (и зачастую данная позиция является позицией большинства в научном сообществе) базируется на мнении, что православная культура в современном обществе является одной из субкультур (а для некоторых авторов – и контркультурой), основанной на стандартной совокупности христианских идей и поведенческих предписаний, не вполне, однако, находящих последовательное воплощение в практическом поведении большинства населения, и именно поэтому являющейся лишь одной из культурных форм, имеющих место в российском обществе. Иногда звучит мнение, что православие вообще является далеко не самой древней и, соответственно, не самой уважаемой, так как есть более укорененный в истории ведизм, или, на худой конец, славянское язычество. Соответственно, изучать православие необходимо так же как и стандартные суб- и контркультуры, по тому же принципу и аналогичными методами.

Вторая точка зрения заключается в том, что в православии нам видится своего рода «культурная закваска», принципиальным образом влияющая на формирование русской культуры как таковой. С этой точки зрения православная культура является идентификационным стержнем народов, сформировавшихся в условиях православной веры. В данном случае для определенных стран, для которых православие есть историческая реальность, православие выступает не только как культуuroобразующий фактор, но и как нравственнообразующий фактор, и, в конечном счете, несомненно, государствообразующий фактор.

Православие не есть региональное или локальное явление. Мы говорим о его укорененности на огромной территории не только одного государства, а так же о распространении – хотя бы на уровне ознакомления – в большинстве регионов мира. Уже поэтому первая из рассмотренных нами позиций не корректна. В принципе, любая из возможных классификаций культурных систем объективно предполагает религиозный критерий: анализ культур по степени распространения неизбежно затронет проблему традиционной для данной местности религии; классификация по происхождению поднимет проблему религиозного основания культурных феноменов; при рассуждениях о степени универсальности культур, затрагиваются вопросы универсализма мировых религий...

Поэтому мы считаем возможным и необходимым рассматривать православную культуру в широком и узком смысле. В *широком смысле* под православной культурой можно понимать культуру всех стран, составляющих «православный мир», т.е. Грецию, Сербию, Россию, Болгарию и др., включая православные сообщества исторически не православных государств, например, США, Кении и др. Естественно, что своеобразие и различие культурных традиций в этих странах и сообществах вполне имеет место, что позволяет свести их к единому знаменателю лишь условно, так как практически невозможно дать определение, репрезентативное для всех форм культур. В данном случае это будет вынесение исключительно религиозного критерия как базового.

В *узком смысле* православная культура может рассматриваться как специфическая культура восточно-славянской цивилизации. В этом случае мы социально и исторически наблюдаем соединение этнического элемента и православия, дающего нам четко очерченный, весьма определенный тип общества и тип человека со своим уникальным видом святости (преимущественно преподобные или святители), с определенным типом ментальности, с весьма определенными представлениями о праведности.

Россия пережила период «государственного атеизма», уникальный с точки зрения мирового исторического развития. Однако российская цивилизация пережила стадийно меньший по времени культурный разрыв, по сравнению с многовековой секуляризацией западного общества. Российское общество, в отличие от «цивилизаци-

ванного западного мира», только сейчас можно охарактеризовать как формирующееся общество потребления. В советское время духовные проблемы для большинства населения представлялись заметно менее значимыми, чем борьба за обеспечение стандартов жизни, а порою даже за физическое выживание. Однако в подобные жизненные периоды люди чаще обращаются именно к Богу, что и наблюдалось в военных окопах, концлагерях, тюрьмах. «Не пожелавший» жить нормальной церковной жизнью русский народ вынужден был вновь вернуться к православию, однако заметно в менее институализированных формах. Подлинная духовная традиция обращения к Богу имела свое продолжение. И поэтому, будем надеяться, еще не поздно говорить о сохранении православной культуры.

Православие, рассматриваемое сугубо как предмет социологии, попадает на пересечение интересов социологии религии, социологии культуры и христианской социологии.

Традиционная социология религии позиционирует себя с точки зрения отсутствия ценностной оценки и сосредоточенности на изучении религиозной деятельности. В связи с этим очерчивание границ того, что можно обозначить как религиозная деятельность, представляется актуальной научной, в том числе, и методологической проблемой. В современной социологии подобных попыток крайне мало.

Большинство социологических теорий и направлений придают особое значение самому характеру социальной деятельности, рефлексивному, но в то же время живому, активному, непредсказуемому. Человеческое поведение является результатом противодействия внешних и внутренних сил человека: внутренней самодостаточности и свободы, и внешней ответственности. С религиозной точки зрения, в эту схему впишется воздействие специфического духовного мира, с одной стороны, налагающего на человека особые ограничения, действующие в виде личностных установок, с другой стороны, влияющего на события физического мира в той мере, в какой это необходимо для осуществления человеческого предназначения данной личности в данной исторической ситуации.

Теория и методология социологического исследования православия замкнута в рамки, весьма ограничивающие возможности исследователя, и вообще ставящие под сомнение достоверность получаемых результатов (особенно в контексте жесткого количественного подхода). Известно, что религиозность – одно из базовых понятий, без него не обходится ни одно социологическое исследование. Однако многие ученые отмечают слабую интерпретацию понятий, необходимых для выработки индикаторов, и, как следствие, невозможность для качественного сравнительного анализа эмпирических данных. Яркий пример - данные по религиозности, полученные различными социологическими институтами в период «религиозного бума», т.е. в конце прошлого века: в 1993 г. Всероссийский центр изучения обществен-

ного мнения обозначил уровень религиозности населения в 43%, Институт социально-политических исследований РАН – в 56%, а Российский независимый институт социальных и национальных проблем – в 76%. В динамике этот процесс на 1995 г. составил: по данным ВЦИОМ - 64,2%, ИСПИ – 67%, РНИСиНП - 73,5%. В итоге, по данным различных социологических организаций уровень религиозности населения России в один и тот же период отличается на 10 и более (до 32%!) процентов! Эти расхождения продолжают встречаться и далее, в том числе и самых последних замерах. Каким образом можно объяснить серьезное расхождение результатов?

Различия в интерпретации и операционализации нам кажутся вполне вероятной причиной. Данные, рассмотренные нами, обозначались исследователями как «уровень религиозности». Что понималось авторами исследований под этой категорией? Можно выделить несколько вариантов наиболее часто встречающейся интерпретации и операционализации.

Во-первых, религиозность, с точки зрения большинства исследователей, характеризуется верой в Бога, соответственно определяется через декларативное обозначение своей веры, выражающееся в ответе на вопрос «Верите ли Вы в Бога?», либо через заявление о своей религиозности как ответ на вопрос: «Верующий ли Вы?». Как показывают исследования, подобные вопросы несут различную смысловую нагрузку, а второй выступает как более прямой, вследствие чего на вопрос, сформулированный как «верующий ли Вы?» процент ответивших положительно будет ниже, нежели число людей, просто верующих в Бога.

Кроме того, религиозность интерпретируется через поклонение сакральному, священному, и, следовательно, требует выполнения соответствующих ритуалов. Поэтому возможно определение религиозности через призму ряда индикаторов, помимо положительной самоидентификации с верующими вообще или какой либо религиозной конфессией, в частности. В число этих индикаторов включают: частоту посещений храма, частоту участия в таинствах и ритуалах, регулярность исполнения молитвенного правила, регулярность общения со священнослужителем и т.п. Уровень людей, попадающих по этим критериям в группу религиозных, на сегодняшний момент не превышает 6-8% всего населения России. Отметим, что, анализируя эти индикаторы, стороннему исследователю, не слишком близко знакомому с религиозной жизнью православного, сложно учитывать отдельные, но важные, аспекты, касающиеся специфики религиозной жизни вообще. Например, частота причащения, рекомендованная Церковью, составляет раз в месяц. Однако есть люди, отлученные от причастия, которые не причащаются, оставаясь православными и верующими (если бы они не были верующими, то данная мера — отлучение от причастия — была бы для них бессмысленной). Но по статистике, жестко устанавливающей индикаторы, они в число верующих уже не попадут, что

искажает результат исследования. Для православной социологии специфика религиозной жизни более понятна и не требует дополнительной интерпретации.

Религиозность можно обозначить и через призму значимости религии в жизни человека. Для некоторых исследователей, как например в популярном учебнике Дж.Масиониса, достаточным критерием религиозности является ответ на вопрос: «Дает ли религия Вам утешение и силы». По данным, описанным в этой работе, американские исследователи на основании того, что 8 из 10 американцев положительно ответили на это вопрос, сделали вывод о религиозности жителей своей страны. Однако далее отмечено, что многие американцы склонны преувеличивать собственную религиозность хотя бы потому, что при дальнейшем опросе о еженедельном посещении церковных служб заявило в 2 раза больше людей, чем это оказалось в реальности. Следовательно, религиозность – это не только субъективное ощущение, но и объективные показатели.

Из данных, полученных количественными методами и приведенных выше, мы всего лишь можем сделать вывод, что уровень религиозности взрослого населения России в течение первой половины 1990-х г. имел положительную динамику, а доля лиц, считающих себя верующими, достигала в 1995 г. не менее 65%. Религиозность как явление не становится ближе или понятнее. В итоге, можно лишь пожелать, чтобы при изучении столь многообразного явления, как религиозность, с помощью количественных методов, исследователи подходили к нему разносторонне, а кроме того доводили до читателя не только цифры и проценты, но и теоретическую и эмпирическую интерпретацию понятий, отражающих изучаемое явление. Реально ли это?

Как альтернативу данному подходу можно было бы рассматривать качественную социологию религии и социологию культуры. Однако, как мы уже заметили, социология культуры, вне зависимости от направления или школы, сосредоточилась на так называемых «общечеловеческих ценностях» (а реально – западных, католико-христианских), что неизбежно ведет к утере уникальных особенностей собственно православия в результате социологического анализа.

В качестве варианта может быть предложена *понимающая социология* в её адаптированной к специфике православия версии. Понимание в данном случае — это постижение (выявление, установление) субъектом познания субъективно подразумеваемого другими индивидами смысла через объективные действия этих индивидов посредством как мышления, так и чувственного личного опыта понимающего субъекта. Действительно, цепь движения мысли здесь отталкивается от объективных данных, выраженных в действиях, в данном случае, социально-религиозных действиях, а также посредством символических систем и знаков. Чувственный опыт позволяет нам ориентироваться в субъективной сфере человеческих эмоций, которые также

являются стимулятором социальных действий, так как человек действует, не только опираясь на поведение других людей, но и на ожидания, которые возлагают на него члены общества. Интерпретация чувственного опыта дает базу для дальнейшего понимания происходящего, и соответственно, поведения *Другого*.

Описание какой-либо культуры может быть адекватным в ситуации, когда оно сделано с использованием тех конструкций, в которые её носители сами себя помещают, и тех формул, в которых они сами себя описывают. Отталкиваясь от этой информации, исследователь создаёт интерпретацию (причём это будет конструкция не первого, а второго или даже третьего порядка, так как первый порядок интерпретации в данном случае создаётся тем, кому принадлежит эта культура), а потом её систематизирует. То есть описание, в конечном счете, носит интерпретативный характер.

Разработка и развитие социологических теорий привела к постановке новых методологических и методических проблем. Основной проблемой из этого общего числа явилось следующее противоречие: с одной стороны, концепции о множественности жизненных социальных миров и невозможности полного достижения истинного понимания находят своё отражение в сомнениях в том, насколько адекватны статистические интерпретации вообще; с другой стороны, научный подход требует детального системного изучения объекта, объективной обоснованности процесса сбора материала и его последующего анализа, чего не всегда вполне может предложить качественное исследование. Однако особенности религиозных феноменов как объекта изучения располагают его на перекрестке этих двух линий.

Структурирование религиозных переживаний, при всей доступности типологизирования, далеко не всегда идет по той же схеме, что и других видов человеческого опыта. Проблема заключается в том, что наличный опыт, внесенный в комплекс знаний, предлагает нам схемы интерпретаций, возникающих в момент переживания. Это достигается путем сравнения текущего переживания с комплексом социально-индивидуальных переживаний – *пред-переживаний* – в терминах знакомости, подобия, сходства либо аналогии.

Религиозный опыт, переживания, рассматриваемые нами, есть опыт, не вписываемый субъектом в рамки типичного комплекса повседневности. Более того, субъекту свойственно относить – иногда – опыт любого не поддающегося типизации переживания к сфере божественного.

Однако, формируясь через жизненный опыт, религия, хотя и основывается на переживании предельного, вместе с тем обладает всеми характеристиками социального института. Как институт, религия начинает обладать внешней реальностью, т.е. экстернальностью, определяя свое местонахождение вне жизненного мира индивида. Религиозный опыт может быть воспринят также как переживание,

принудительно навязанное объектом/объективной предельной реальностью, поскольку институт как таковой обладает принудительной силой.

Первоначальный религиозный опыт, опыт доинституциональный, не имеющий четкого аналога и не разделяемый сообществом, обязательно потребует легитимации. Сохраненный в памяти, этот опыт высокого напряжения чувств вновь и вновь переживается субъектом в потоке ретроспекции, не теряя своей актуальности, требуя разделения с другими. Коммуникативный процесс запущен: субъект начинает своим поведением информировать сообщество об опыте, полученном в прошлом, разворачивая процесс в настоящем, включая в него не только и не столько свои «чистые» переживания первоначального опыта, сколько результат собственной рефлексии и интерпретации полученных данных. Человек, переживший религиозный опыт, может использовать слова, жесты, коммуникативные методы языка, легитимные в данном сообществе. Это упрощает восприятие окружающих. Однако новая реальность может коренным образом поменять устоявшийся мир субъекта, и индивид, посвящающий в свой опыт, может выплескивать свое переживание как некую нерасчлененную целостность слов и телесных экспрессий, которые могут интерпретироваться окружающими людьми не всегда верно. В качестве иллюстрации можно вспомнить библейскую притчу о беседе Пилата с Христом и призывах Христа к разрушению храма. В любом случае, готовность принять включает воспринимающих в некое новое сообщество, разделяющих это новое измерение, формируя новое «мы-отношение».

Качественная парадигма, ориентируясь на своеобразную практику прикладного исследования, объявляя несвободу человека от контекстов собственной культурно-религиозной традиции, фактически поощряет изучение той религии, к которой принадлежит исследователь. Кабинетно мы могли бы сопоставить знак и смысл, означаемое и означающее, вычленив тождественное из потока практики – так, как изучают алфавит мертвого языка, – но религиозные практики являются живыми «языками», изменяющимися во времени и в пространстве. Практика религиозная, так же как зачастую и другие, отчуждается от субъекта, находится вне его – и смысл застывает во времени, объективируется, получает самостоятельность и независимость. И это происходит не только с текстом, но и с мифом, ритуалом, множественностью иных символических систем. Понять и интерпретировать их можно, только находясь в потоке смыслов, внутри дискурса. Практика прожитая, проговоренная, прочитанная – постепенно переживает саму себя. Смысл понятый порождает рождение новых смыслов.

Первичным, практически на уровне не науки, но здравого смысла, является понимание «религии» как веры в сверхъестественное, в связь между человеком и сверхъестественным, в возможность путем особого ритуального поведения взаимодействовать с этим особым ми-

ром. Данное понимание при всей «очевидности» не вполне адекватно, так как оно предполагает существование некоего «сверхъестественного», что для верующего человека абсолютно неправильно: для него нет сверхъестественного, для него все абсолютно естественно и нормально, все вписывается в его индивидуальную религиозную картину мира.

Религиозные феномены (сообщества) являют собой определенную структуру, отражающую символический смысл. Социальная реальность религиозных феноменов, явлений, групп и сообществ определяется верой в существование чего-то сверхъестественного, сакрального, по определению не вполне понятного для окружающих Других. Основу для существования подобной реальности, своеобразный каркас создают именно смысловые конструкты. Символический смысл отражается в самых разных проявлениях и действиях: в социальных ролях, нормах, обычаях и ритуалах, в которых тесно переплетаются материальное и чувственное, эмоциональное и физическое.

Научное познание выступает лишь одной из моделей восприятия реальности, равноценной любой другой модели, и, в первую очередь, религиозной. Религия сама по себе является способом конструирования социальной реальности, одним из множества способов, но, однако, именно её особая, иррациональная в своей основе смысловая нагруженность позволяет нам заявить о том, что методология и методика её изучения должны носить качественный характер. Интерпретация порождает понимание. Понимание лежит в основе новых интерпретаций.

А. Введенский, один из христианских социологов, в начале XX в. отмечал, что в науке при изучении религии не должно быть атеистов, ибо атеизм не предполагает знакомство ученого с предметом (т.е. собственно религией), а всего лишь имеет некоторую «наслышанность».

Наконец, настроенность современной социологии не предполагает оперирования множеством терминов, имеющих ярко выраженную субъективно-религиозную окраску. Религиозную – потому что здесь мы имеем в виду именно термины, используемые в собственно религиозном дискурсе: например, Бога как реально существующий фактор никто не станет рассматривать как и Благодать, прелесть, чудеса и т.п. Они относятся к субъективным понятиям, так как абсолютно субъективны не должно быть атеистов, ибо атеизм не предполагает знакомство ученого с предметом (т.е., в трактовке с точки зрения науки).

Однако существует некоторое количество мнений, позволяющих нам включить данные понятия как реальные социальные факторы.

Достаточное подтверждение тому можно найти у У.Томаса, в его концепции об определении ситуации, где речь идет о конструируемой индивидом – «социальным актором» – ситуации его собственного поведения, более известная как «теорема Томаса» (названная так Р.Мертоном). Её обычно воспроизводят следующим образом:

«если ситуации определяются как реальные, они реальны по своим последствиям», или «если люди определяют ситуации как реальные, то они реальны и в своих выводах». Иначе говоря, если какая-либо ситуация воспринимается её участниками определённым образом, они сделают из неё логичные выводы; следовательно их *реальные действия* будут определяться этими выводами. Так Томас говорит о необходимости анализа всякого действия в его целостном двуедином контексте, т.е. в ситуации, как она определяется исследователем в объективных терминах, и в ситуации, как она формулируется в терминах заинтересованной действующей личности.

Субъективное понимание ситуации будет объективно выражено в поведении участников данной ситуации. Если учесть также идею социальных ожиданий, то отметим, что реальные действия индивидов часто связаны с тем субъективно подразумеваемым ожиданием обществом этого действия, которые индивиды предполагают в сложившихся ситуациях. Мотивация к подобному действию заложена в установках, которые предполагают определённое поведение в определённой ситуации. Например, для индивида обладание не полными исходными данными вызовет к жизни определённую установку к действию, которое не будет реально ожидаемым. Мы же будем иметь для интерпретации реальное действие, которое будет объективно вне зависимости от того, что предпосылка для его возникновения была лишь субъективным предположением. Формула Томаса подходит для исследований религиозной сферы, где всё условно и субъективно, однако имеет реальные, объективные последствия, и сложно отделить одно от другого.

В свете такой теории необходимо отметить, что многое из того, что считается в социологии ненаучными понятиями, но имеет реальные социальные последствия, имеет реальные подробные описания. Например, те, кого Церковь считает Святыми Отцами, оставили описание множества религиозных состояний и личного религиозного опыта, пережитого ими. Более того, зачастую они не были знакомы не только друг с другом, но и с описаниями, оставленными предшественниками, однако их религиозный опыт – иногда дословно – совпадает. Разные люди в разные исторические эпохи, имеющие разный темперамент и личные склонности, имеют идентичные по своему характеру переживания, которые ложатся в основу их религиозного поведения. Не означает ли это, что религиозный опыт есть то, что социологи религии «должны изучать как вещи», потому что это есть социальный факт? Например, при изучении Новых религиозных движений, анализируя их как столкновение традиционных и нетрадиционных религий.

НРД в течение полутора столетий принимают во все сферы, далеко не ограничиваясь духовной жизнью общества. Понимание дан-

ных религиозных феноменов может быть выражено и через терминологические обобщения, используемые в религиоведении.

Сам термин «Новые религиозные движения» связан с подчеркиванием новизны формирования феномена. Действительно, история религиозных инноваций в Европе и США продолжается с XIX в., с появлением движений, возникающих в противовес традиционных, культуuroобразующих религий. Зачастую используются такие понятия как «Секты» – это закрытая религиозная группа, противопоставляющая себя основной религиозной общине; и «Тоталитарные секты» – термин, подчеркивающий авторитарность организации, лидеры которых стремятся к тотальной власти над последователями и их жестокой эксплуатации. Нам видится предпочтительнее использовать термин «Деструктивный культ», акцентирующий на разрушительном воздействии данных организаций на личность, семью, общество и государство в целом – когда мы считаем необходимым подчеркнуть негативное воздействие *некоторых* новых религиозных движений.

Одной из тем, связанных с изучением деструктивных культов, есть область рекрутирования новых членов организаций. На наш взгляд, одна из причин эффективности рекрутирования связана с исконной проблемой человеческой слабости к соблазну. Новые религиозные движения сигнифицируют тайну, провоцируют желание узнать, прикоснуться. Тайна соблазняет.

Цитируя Бодрияра: «Очарование недостающего измерения – вот что нас околдовывает». Религии традиционные не несут в себе загадки, скорее создают видимость объективного (ну, почти объективного – с религиозной точки зрения) знания.

Без религиозного опыта религиозное поведение не обосновано. Нет Моего, собственного прикосновения к сфере сакрального, следовательно, оно манит, влечет мистическое знание. Именно оно кажется истинным, если противопоставлять истину и тайну. Истина в религиозном опыте не сводится только к адекватному представлению. Она соразмерна той тайне, к которой «прикасается» адепт. Пытаясь приблизиться к истине, адепт познает – но отдаляет её, сохраняя соблазн познавать далее.

С другой стороны, религиозное (сакральное) в процессе своего представления приобретает современность, то есть даже совершенное в далеком прошлом (зафиксированное в тексте и вырванное из контекста истории, или изображенное, например, в иконе) в момент приобщения к ней верующих становится современным, переживание сакрального вновь свежо и реально...

Особый характер течения временных потоков вырывает из исторических контекстов сакральное, заключая его в его собственную сферу. Новые религиозные движения акцентируются на новизне, не только предлагая тайный, но не обременительный религиозный опыт, но и принимая в новом статусе опыт имеющийся. Все, что может сде-

лать общество, чтобы снять остроту проблемы, это снять покров тайны, показав их неприглядный лик.

Чудеса, происходящие в Православной Церкви, также имеют социальное выражение. Известно, какое паломничество в православной субкультуре вызывает известие о мироточении икон (будь то храм или обычная квартира). Не ослабевает поток людей, стремящихся попасть к мощам святых угодников Божиих. Люди идут за утешением, исцелением, прощением. И часто получают по своей вере то, зачем они пришли: женщины бесплодные рожают детей, хромые нормально ходят, смертельно больные люди оказываются абсолютно здоровыми и т.д. Отразится ли факт чуда на их дальнейшей жизни? Безусловно! Но почему мы не можем изучать чудо в тех терминах и понятиях, в каких его объясняют те, с кем это случилось? Реальность религиозного человека конструируется с присутствием в ней Бога, вера его материальна, так как имеет фактическое выражение. Поэтому можно ли отказываться от этого материала, есть ли у нас иные способы изучения данной тематики?

«Различие между знанием и верою заключается в том, что знание имеет предметом видимое и постигаемое, а вера – невидимое и даже непостижимое. Знание основывается на опыте или исследовании предмета, а вера – на доверии к свидетельству истины. Знание принадлежит уму, хотя может действовать и на сердце; вера принадлежит преимущественно сердцу, хотя начинается в мыслях». Однако факты, имеющиеся у социолога, могут продолжиться знанием, а знание это необходимо для общества. Данное знание свидетельствует о смыслах, закладываемых в социальном поведении множеством людей.

С другой методологической позиции, позиции философии, заметим, что святое или священное, долгое время являющееся функциональным понятием, неким горизонтом, с которым соотносилось повседневное, профанное; квазиэмпирическая структура, предмет, модель, обозначающий определенную, возможно даже – запрещенную сферу сверхъестественного; общий знаменатель всех религий, подчас возвышаемый до метафизической или онтологической категории, в настоящее время низводится многими авторами до уровня свойства, обладание которым ставит объект в положение исключительной значимости (и на основании наличия этого свойства требующий по отношению к себе соответствующего, благоговейного отношения). Можем ли мы говорить о необходимости формирования новой категории, отражающей требуемые качественные показатели?

Выделим семантические поля значений, объединенных в данной категории; эти ассоциативные поля ведут к различным сферам религиозного опыта: религиозные действия, направленные на достижение определенным образом понимаемого «священного» задействует соответствующие способы.

Прежде всего, священное (семитская и эллинистическая культура) может рассматриваться как нечто особо, резко отличающегося и особенного, в силу иерархии регулирующего склад человеческой жизни (Бог, правитель). Во-вторых, священное понимается как совершенное, образец для уважения и подражания, чистое, не-скверное. Священное – духовная максима, стремиться к которой есть потребность конечного существа – человека – потребность неоспоримая и необходимая.

Третье ассоциативное поле апеллирует к опыту благословения, избранничества, счастья и совершенства. Это опыт переживаний, и он лежит в плоскости человеческой природы, в конечном счете, приводящий к мистическому религиозному опыту.

Для религиоведения необходима категория, охватывающая в себе все многообразие возможных встреч человека с миром, описываемом религиями. Категории «трансцендентное» и «сверхъестественное» отвергаются нами по понятным причинам корреляциями с терминами, несущими иную и/или дополнительную смысловую нагрузку, искажающую чистоту восприятия. Оттенки теического персонализма, содержащиеся в категории «Божественное», есть дань представленности на сегодняшний день преимущественно теических форм религии, дань ассоциативному полю иудео-христианской традиции (во всяком случае, западно-европейского мира); кроме того, особенность переживаний религиозного характера такова, что они протекают и рефлексированы в тех терминах, что уже сформированы в опыте, усвоены в процессе социализации человеком, к коим и относится «Бог». С другой стороны, «Божественное» как категория не столь антропоморфна, как «Бог» или «Божество». В то же время, при наличии корреляции между персоналистской семантикой слова «Бог» с понятием «Божественное», во второй дефиниции прослеживается стихийное, не оформленное противопоставление земному миру мира сверхъестественного; данное противопоставление не строго, ибо, например, сила, ассоциирующаяся с Божественным, постепенно разворачивающаяся, есть сила и этого мира, близкая в своей далекости.

Наконец, категория «Божественное» как необходимый исследовательский конструкт не столь явно противопоставлена, не столь инакова по отношению к категории «профанное», чего нельзя сказать о «сакральном». Речь в данном случае идет, скорее, о традиции использования, но не об изначальной оппозиции: священное как антитеза мирскому воспринималась как «трансцендентальное априори», слишком зависящее от контекста использования, многозначное – и уже поэтому неприменимое как принцип дифференциации. Божественное не противопоставляется профанному, а лишь является предельной формой ее раскрытия.

Таким образом, нам кажется, что использование категории «Божественное» (как минимум применительно к рассмотрению мира

религий как социального, мультикоммуникативного мира) будет терминологически более верным. Данный конструкт позволит обособить весь специфический класс феноменов, и их проявлений, но не затрагивать вопрос об их эмпирическом существовании, веры в их реальность как обязательном требовании для подобного анализа. Данная категория выступает как достаточно рационализированная, является объективированной в рамках социально-гуманитарного дискурса и конфессиональной (локальной) и глобальной (универсальной) идей, артикулирующей необходимые нам предельные свойства.

Социологу необходимо знание о вере, и пусть с некоторой оговоркой, но мы должны найти способ и материал для того, чтобы изучать тонкую, столь «субъективную» религиозную сферу.

Религиозная практика являет собой символическую структуру, которая может быть разбита на своеобразный «алфавит», простейшие элементы. Соответственно, в дальнейшем понимающий исследователь должен сформулировать правила сочетания данных элементов друг с другом. И если пользоваться терминологией Дильтея, «элементарное» понимание сменяется «высшим» именно тогда, когда исследователь вник в само «говорение», в правила «проживания» иной практики. Однако как мы привыкаем говорить на родном языке, так мы пытаемся реализовать привычные нам правила или хотя бы знакомые нам правила в религиозных практиках. Гораздо чаще встречаются ситуации, когда «мыслить» в отрыве от собственного «языка» практически очень сложно, можно только в совершенстве изучить чужой дискурс.

Таким образом, в условиях неблагоприятной внешней среды (стихийный атеизм воспитанных советской системой чиновников и ученых, крайне низкая степень воцерковленности большинства «этнических православных» и т.д.) актуально создание условий если не для изучения всего социума (это скорее пока желаемое направление исследований), то хотя бы для изучения духовной сферы жизни общества, и прежде всего – православия, – исследователями, готовыми исходить из принципов православного миропонимания, особенно с позиций гуманистической методологии. Осуществление подобных исследований в полной мере возможно только в рамках воссозданной христианской, по сути – для России и Восточной Европы – православной социологии.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: 1995. с.40.

2. Святитель Филарет, митрополит Московский. Православный катехизис. М., 2003. С.6

БИБЛИОГРАФИЯ

- Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research / Ed. by Waardenburg J. – The Hague-Paris: Mouton, 1973. – Vol. 1. – XVI, 742 p. Vol. 2. – VIII, 332 p.
- Contemporary Approaches to the Study of Religion / Ed. by Whaling F. – Berlin etc.: Mouton, 1984. – Vol. 1. – IX, 492 p. Vol. 2. – IX, 302 p.
- Бергер П. Приглашение в социологию. Гуманистическая перспектива. – М.: Аспект-пресс, 1995. – 364 с.
- Бергер П. Религиозный опыт и традиция. Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С.339-364.
- Бергер П., Лукман Г. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: 1995. – 320 с.
- Введенский А. Религия и социология. – М.: 1900. – 31 с.
- Вебер М. Избранное: протестанская этика и дух капитализма. – М., РОССПЭН, 2006. – 656 с.
- Вебер М. Избранные произведения. – М.: 1990. – 640 с.
- Гараджа, В.И. Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. – 3-е изд., перераб. и доп. – М: ИНФРА-М, 2005. – 348 с. – (Классический университетский учебник).
- Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. – М.: 1998. – Т.1. – 726 с.
- Гирц К. Интерпретация культур // Контексты современности. – Казань: Изд-во КГУ, 1995. – С.113 – 116.
- Джемс, В. Многообразие религиозного опыта. – СПб.: Андреев и сыновья, 1992. – 418 с.
- Забяко, А.П. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Религиоведение. – 2002. – № 3. – С. 133-138.
- Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М., Академический проект, 2007. – 239 с.
- Кристенсен, У.Б. Значение религии // Религиоведение. – 2005.–№2. –С. 115-121.
- Очерки по истории теоретической социологии XX столетия (от М.Вебера к Ю.Хабермасу, от Г.Зиммеля к постмодернизму). – М., 1994. – 340 с.
- Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. –775 с.
- Святитель Филарет, митрополит Московский. Православный катехизис. М., 2003. С.6.
- Шютц А. Смысловая структура повседневного мира. Очерки по феноменологической социологии. М., институт фонда «Общественное мнение». 2003. - 336 с.
- Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования.– 1988. № 2. – С.129-138.
- Яблоков, И.Н. Социология религии. – М.: Мысль, 1979. – 180 с.

Лариса С. Астахова, Казањ

ПРАВОСЛАВНА СОЦИОЛОГИЈА ИЛИ СОЦИОЛОГИЈА ПРАВОСЛАВЉА: О МОГУЋНОСТИМА КОНФЕСИОНАЛНЕ СОЦИОЛОГИЈЕ

Резиме

У чланку се разматра стање савремене руске социологије преко дискусија о социјалним улогама и функцијама социологије религије у току дугог периода условљеног политичким животом друштва. Само се константна атеистичка позиција сматрала истинском и није се могла заснивати на појмовима истовремено сврстаним и у област натприродног.

Међутим, у условима трансформације свакодневице и јачања процеса ревитализације религије у земљама постсовјетског простора, све чешће се постављају питања у вези са издвајањем посебног социјално-религиозног правца оријентисаног на идеолошке и социокултурне принципе хришћанског схватања света – хришћанске социологије. У условима кризе идентитета и условима када социологија религије тражи некакве основе за даљи развој, конфесионална социологија религије, у овом случају руске цивилизације – православна социологија – може да науци предложи нову базу за стварање теорија и проучавања конфесионалних друштава.

Кључне речи: социологија религије, православна социологија, религиозно искуство, хришћанска социологија, религиозно-духовни потенцијал.