

Александр Панков

ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИОННЫХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

К настоящему времени социологией религии накоплен достаточно разработанный методологический инструментарий, позволяющий решать многие частные вопросы в исследовании религиозности. Например, разработаны такие понятия как «религиозность» и «религиозная вера», в отношении которых, в свою очередь, выработан ряд операциональных признаков. С помощью этих признаков создаются многочисленные типологии, которые должны помочь установить взаимосвязь между признаками религиозности и социальным поведением респондентов.

Однако, названные понятия и сопутствующие им признаки, на наш взгляд, не наполнены на сегодняшний день реальным содержанием, поскольку существует глубокий разрыв между теоретическим и эмпирическим уровнями социологического изучения религиозности. Теоретическое осмысление современного состояния религиозности происходит крайне медленно, весьма слабо влияя на эмпирические исследования религиозности. Поэтому необходимо выработать новую теоретико-методологическую модель социологического анализа религиозности, обращённую к глубинному анализу процессов трансформации содержания религиозных представлений.

Целью данного исследования является поиск подходов, использование которых позволило бы адекватно интерпретировать данные социологических исследований в области религиозности. К таким подходам, на наш взгляд, следует отнести, прежде всего, семиотический, в частности семантический подход, а также – теорию понимания.

Эти подходы позволят, на наш взгляд, восполнить недостаточность для исследования религиозности основного метода сбора эмпирической информации в социологии религии – опроса (поскольку другие методы сбора информации, в частности, включённое наблюдение, в современной социологии религии практически не применяются). Как будет показано ниже, опрос не адекватен как метод исследования религиозности уже сам по себе, а в ситуации постоянной трансформации религиозных представлений – тем более. Одной из основных проблем, возникающих при интерпретации результатов социологических исследований, посвящённых изучению религиозности, – это проблема интерпретации данных о так называемом «религиозном опыте».

В социологической литературе религиозный опыт понимается в основном как определённое состояние сознания и всей интеллектуально-эмоциональной сферы, как соотношение субъекта опыта с некоей высшей

реальностью. Люди, обладающие религиозным опытом или тем, что они считают таковым, считают причиной этого опыта именно высшую реальность. Поэтому исследователи, обращающиеся к изучению религиозного опыта, занимаются главным образом исследованием различных аспектов убеждения в существовании высшей реальности.

Те, кто выдвигает в качестве своего объекта исследования религиозный опыт, считают, что именно изучение этого опыта откроет им путь к постижению природы и функций религии. Более того, некоторые исследователи высказывают предположение, что избрание религиозного опыта в качестве приоритетного объекта исследования позволяет внести единое основание для многочисленных подходов к изучению религии.

При этом выделяются следующие направления изучения религиозного опыта: изучение средств его выражения; исследование вопроса о том, является ли этот опыт действительно автономной сферой опыта; решение проблемы того, может ли этот опыт служить средством удостоверения существования высшей реальности.

Интересующие нас в данном исследовании проблемы, связанные со средствами выражения религиозного опыта, распадаются, в свою очередь, на две группы: на проблемы языкового выражения религиозного опыта и на проблемы выражения этого опыта в системе религиозных верований.

Взаимоотношения религиозного языка и религиозного опыта также могут рассматриваться в двух аспектах. Во-первых, это проблема языка как средства выражения религиозного опыта. Естественно, что всякий религиозный опыт, так или иначе, стремится к определённой вербализации, что заставляет ставить вопросы об адекватности выразительных средств языка, о его отражательных, формирующих и тому подобных возможностях по отношению к религиозному опыту. Эту проблему важно учитывать во время проведения социологических исследований с использованием такого метода, как опрос, который, как будет показано ниже, может оказаться не вполне эффективным способом для этих исследований.

Во-вторых, возникает, по существу, главная методологическая проблема социологии религии, связанная с возможностями самого исследователя использовать язык как средство для описания религиозного опыта, зачастую ему не известного. Эта проблема даже глубже, нежели возможное незнакомство исследователя с религиозным опытом. Она связана и с тем, что, «язык и религия, представляя собой два разных образа мира, заключают в себе разное содержание, или разное знание о мире – разное <...> по объёму и характеру информации (составляющей это знание)...» [4, с. 23].

Каких-либо существенных способов решения этой проблемы современная социология религии не предлагает. Есть лишь самые общие рассуждения о том, что существенного прогресса в изучении возможностей

описания религиозного опыта можно добиться посредством более пристального отношения к языку как средству выражения религиозного опыта и к языку, на котором говорится о религиозном опыте. На вопросы же о том, насколько эти языки отличаются друг от друга и в какой степени соотносятся друг с другом, ответов, по существу, нет.

А между тем, можно вспомнить о том, что самые существенные и при этом вполне сопоставимые черты в содержании языка и религии могут быть охарактеризованы в терминах семиотики, то есть при трактовке языка и религии в качестве знаковых систем и при обсуждении того, какого рода содержание (какие типы или классы значений) заключено в этих системах.

Методологическая ценность семиотического подхода состоит в том, что, во-первых, ими принимается во внимание существенный функциональный аспект соответствующих объектов – их коммуникативное назначение; во-вторых, в каждом семиотическом объекте различаются план содержания и план выражения; в-третьих, в каждой семиотической системе выделяются два уровня – набор семиотических возможностей и реализация этих возможностей в конкретных коммуникативных актах. В результате общения (в том числе – общения исследователя и респондента) те достаточно общие семантические возможности, которые составляют содержание соответствующей семиотики, конкретизируются, то есть обогащаются индивидуальными смыслами. Особенно актуально это утверждение в отношении общения по поводу религиозного опыта.

Дело в том, что в разных религиях один и тот же содержательный компонент может иметь различную форму. Например, в одних религиях представления о Боге выражены в мифопоэтических образах, то есть принадлежат уровню наглядного знания. В других религиях представления о Боге – это, прежде всего, идея, концепция, то есть знание, принадлежащее уровню абстрактно-логического мышления.

Содержательный компонент религиозного сознания в разных религиозных традициях может быть различным и по соотношению в нём умозрительного (рассудочно-логического) и иррационалистического начал. Так, в наибольшей степени рассудочно-логизировано христианское, особенно католическое, религиозное сознание. В иудаизме и исламе учение о Боге в меньшей степени отделено от религиозных этико-правовых принципов. В конфуцианстве, даосизме, буддизме, дзен-буддизме сильны традиции иррационализма и стремление к сверхчувственному постижению Абсолюта. Соответственно, отличаются не только религиозный опыт всех вышеперечисленных религиозных традиций, но и средства его выражения.

Кроме того, необходимо учитывать, что в структуре религиозного сознания каждой религии в той или иной степени присутствует мистический компонент. Другими словами, можно выделить как «обычный религиозный опыт», так и «мистический». Общей же чертой всех

мистических переживаний является их невероятная затруднённая изложения, фактически невозможность передать «обретенные впечатления на обычном посюстороннем языке» [2, с. 414–415].

Таким образом, содержание религиозного опыта может быть крайне разнородным. С этим связаны и очень высокая степень «размытости» способов вербального выражения этого опыта и, как практическое следствие, необходимость постоянных интерпретационных усилий исследователя содержания религиозного опыта. Исследователю необходимо также постоянно учитывать то, что семиотика позволяет увидеть в языке и религии два разных способа общения, то есть две коммуникативные системы, обладающие собственным содержанием и специфическими возможностями передавать это содержание.

Единственное же, что на сегодняшний день используется социологией религии при интерпретации данных о религиозном опыте, – это выделенные У. Праудфутом две формы редукции, допустимые при исследовании религиозного опыта – «описательная редукция» и «объяснительная редукция». Описательная редукция производится исследователем при интерпретации религиозного опыта вслед за субъектом опыта, но, чаще всего (вследствие уже названного возможного незнакомства исследователя с религиозным опытом), она означает неумение описать религиозный опыт таким, каким он является для субъекта опыта, поскольку описательная редукция заключается в интерпретации этого опыта в нерелигиозных (психологических, психоаналитических, психотерапевтических и иных) терминах, в то время как субъект опыта однозначно считает свой опыт религиозным. Такой подход, по мнению У. Праудфута, недостаточен и даже неправомерен. Описание религиозного опыта должно быть на самом деле таким описанием, каким его предполагает сам субъект опыта. Этим, кстати говоря, воздаётся должное и автономии религиозного опыта.

Объяснительная редукция допускает и даже предполагает то, чтобы предложить объяснение религиозного опыта в терминах, отличных от тех, в которых его, как правило, объясняет субъект опыта. Объясняемое, в данном случае, «помещается» в новый контекст и объясняется посредством понятий, неизвестных и даже неприемлемых для него. «Это, – утверждает У. Праудфут, – совершенно оправданная и нормальная процедура. Она равносильна подходу историка, который объясняет прошлое с помощью понятий современной жизни» [9, р. 197]. На наш взгляд, объяснительная редукция – действительно оправданная для исследователя процедура, поскольку она «заставляет» субъекта религиозного опыта перевести свой опыт на язык, доступный исследователю. Но вряд ли она так уж нормальна, поскольку, во-первых, объяснительная редукция максимально приближает исследователя и респондента к ситуации социологического эксперимента,

который всегда сопряжён с известными этическими проблемами, а, во-вторых, «перемещение» объясняемого субъектом религиозного опыта в новый контекст далеко не всегда даёт адекватный результат и для исследователя, и для субъекта опыта.

Следует также отметить, что одной из основных тенденций трансформации современной религиозности является её внеконфессионализация, когда верующие не могут или не хотят идентифицировать себя с той или иной религиозной конфессией, но, тем не менее, обладают определённым – «приватным» религиозным опытом. И эта тенденция находится в противоречии с тем, что Церковь, «як, свідчать соціологічні дослідження, практично єдиний суспільний інститут, який користується найвищим рівнем довіри громадян» [1, с. 89].

Многочисленные свободные и глубинные интервью, проводившиеся автором данной статьи, показали причины того, почему подавляющее большинство украинских верующих не посещают Церкви регулярно, не становятся их постоянными прихожанами и предпочитают быть внеконфессиональными верующими. Это происходит в силу факторов, обусловленных в целом наличием глубокого внутриорганизационного кризиса в самых различных религиозных организациях, и в первую очередь, в православных церквях. Люди нуждаются в большей открытости, гибкости Церкви, её большей толерантности по отношению к ним. Церковь, по мнению опрошенных, должна быть менее поверхностной и более нравственной, чем в настоящее время. Межконфессиональные и внутрицерковные конфликты, неискренность и плохое образование лидеров церквей, стремление подавить личность – факторы, усиливающие мотивацию значительной доли верующих оставаться за пределами Церкви или уйти из неё. Нельзя не учитывать и влияние экономических проблем, когда на активную религиозную практику у верующих не остается времени. Однако последнее является лишь дополнительным фактором. Многие социологические исследования деятельности религиозных организаций на протяжении последних десяти лет показали, что их подавляющее большинство, особенно в лице их лидеров, оказались не готовыми к проведению внутренних преобразований, появлению большого количества верующих, ожидающих от Церкви гибкости и открытости.

Следовательно, полученные данные позволяют полагать, что высокие рейтинги Церкви в массовых опросах населения отражают диверсифицированность понятия Церкви. Более чем вероятно, что люди, отвечая на вопрос о Церкви, имеют в виду личные отношения с Богом, отношение к вере и религии вообще, свои личностные, «приватные» духовные ценности, свой «приватный» религиозный опыт. В связи с этим актуальным оказывается вопрос и о степени доверия к результатам социологических опросов в сфере изучения религиозности, о чём нам

уже доводилось писать [6, с. 44]. А в конечном итоге – и о реальном влиянии Церкви как организационного образования на жизнь современного украинского общества. Вероятно, это влияние не столь значительно, как может показаться, исходя из недостаточно глубокого анализа результатов социологических исследований современной религиозности.

Кроме того, ещё раз напрашивается вывод о том, что сугубо социологическими методами особых результатов в сфере изучения религиозности достичь не удастся. В частности, возникает вопрос о необходимости применения в социологии религии теории понимания.

О необходимости применения теории понимания в социологии религии заставляют задуматься, прежде всего, интенсивные изменения в области современного мировоззрения вообще и религиозного мировоззрения, в частности. В современной постмодернистской социокультурной ситуации мировоззрение приобретает черты плюралистичности. Другими словами, оно фиксирует и отражает реальную динамику происходящих в мире процессов. И в полной мере сказанное относится к религиозному мировоззрению. Более того, изменения, происходящие в области религиозного мировоззрения, требуют особо тщательного изучения и, соответственно, коренных методологических изменений в исследовательских (в частности, в социологических) технологиях. Особые возможности предоставляются как раз в ситуации применения теории понимания, которая обладает как теоретической, так и практической значимостью.

О необходимости применения теории понимания в социологии религии можно говорить в двух смыслах. Во-первых, эта необходимость вызвана потребностью взаимного понимания верующих и неверующих. Но, во-вторых, есть более узко понимаемая необходимость и целесообразность применения теории понимания. Она вызвана потребностью применять в качестве связующего звена между собственно социологией и интерпретацией весьма интенсивного в настоящее время процесса трансформации содержания религиозной веры именно теории понимания, подчёркивающей важность понимания субъективного смысла, который вкладывается в действие самим действующим индивидом.

Вне теории понимания социология религии представляется нам не плодотворной. Социология не достаточно знакома с тем, что такое современная религиозность, и уж тем более не вполне знает, какой она будет завтра. А такое «ознакомление» и такой прогноз – основные задачи социологии религии.

Суть понимания состоит в том, что оно выступает как «погружение» исследователя в иные мировоззренческие, в том числе – религиозные системы, сосуществующие ныне плюралистично, и как превращение их в свои собственные, как погружение в иную реальность и обретение её как

своей. Иначе говоря, исследователь, изучающий религию, просто не может хотя бы не попытаться пробрести некоторый религиозный опыт, дабы приблизиться к пониманию изучаемого объекта. Не случайно немецкий социолог Т. Рендторф ставил вопрос о значении теологии для социологии религии и доказывал необходимость дополнения социологического рассмотрения религии теологическим. По его мнению, социолог, изучающий религию, неизбежно сталкивается с такими явлениями, которые касаются отношения человека к трансцендентным реальностям. Чисто социологическая позиция в таком случае не даёт возможности исследовать эти явления. Нам уже приходилось писать о том, что для того, чтобы подобная возможность реализовалась, «исследователь религии должен стремиться к преодолению односторонности своей личности» [5, с. 9]. Возвращаясь к мнению Т. Рендторфа, следует отметить, что он считал, что для того, «чтобы понять религиозный мир, социолог должен принять теологические предпосылки» (см.: [8, с. 69]). На наш взгляд, подобное «принятие религиозных предпосылок», в общем, не противоречит и методологии секулярного религиоведения, которая утвердилась в отечественном гуманитарном знании. Оно скорее дополняет секулярные подходы к исследованию религии, нежели пересматривает их.

В заключение можно сделать **вывод**, что понимание, равно как и семиотический, в особенности семантический подход, обладающие своим теоретико-методологическим и методическим инструментарием, представляются вполне перспективными для исследовательских программ в области изучения религии и интерпретации социологических данных в этой сфере. И благодаря их применению более прозрачным станет ответ на вопрос о том, где же истинные верующие, то есть те, кто демонстрирует наличие всех структурных элементов религиозности, в том числе – и религиозного опыта. Они есть, но их число очень незначительно — данные опросов фиксируют, что оно не превышает в настоящий момент 6% от общего числа верующих. Но, как мы уже однажды писали, «их не может быть много даже с богословской точки зрения — «свет невидим, ибо он светит во тьме»» [7, с. 223]. Христианству в настоящее время приходится жить «в гетто, чьи границы становятся всё более узкими» [3, с. 6]. Эти границы сужаются под натиском новой цивилизации. Христианство уходит в катакомбы? Но ведь оттуда оно и начиналось. И, может быть, все перечисленные проблемы носят преходящий характер, а история христианства как утверждал о. Александр Мень, действительно только начинается? Этот вопрос также ждёт своих интерпретаторов.

1. Виговський Л. Релігійні інституції як важливий чинник становлення і розвитку громадянського суспільства в Україні // Суспільство: історія, методологія дослідження, практика. Матеріали Всеукраїнської науково-теоретичної

- конференції, м. Тернопіль, 18 червня 2004 року.– Тернопіль, 2004.– С. 88–89.
2. Гуревич П. С. Роптания души и мистический опыт (Феноменология религии У. Джеймса) // Джеймс У. Многообразие религиозного опыта.– М., 1993.– С. 411–424.
 3. Зелинский Владимир, священник. Христианство оттесняется в катакомбы // НГ – религии.– 2000. – № 22.– С. 6.
 4. Мечковская Н. Б. Язык и религия: Пособие для студентов гуманитарных вузов.– М., 1998.– 352 с.
 5. Панков А. А. Методологические аспекты применения теории понимания в религиоведении и социологии религии // Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції „Дні науки-2005”. Т. 30. Психологія та соціологія.– Дніпропетровськ, 2005.– С. 8–9.
 6. Панков А. А. Проблема достоверности результатов социологических исследований современной религиозности // Матеріали Першої Міжнародної науково-практичної конференції “Науковий потенціал світу–2004”. Т. 56. Соціологія.– Дніпропетровськ, 2004.– С. 41–45.
 7. Панков А. А. Современные трансформации религиозного сознания и религии как социального института // Проблеми розвитку соціологічної теорії. Матеріали першої Всеукраїнської соціологічної конференції.– К., 2001.– С. 218–224.
 8. Яблоков И. Н. Социология религии.– М., 1979.– 182 с.
 9. Proudfoot W. Religious Experience.– Berkeley, 1985.– 302 p.