

А.В. Филькина

МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ СОВРЕМЕННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ФЕНОМЕНОВ: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Институт социологии РАН, г. Москва

Исследования в области социологии религии в настоящее время достаточно популярны. Шеркэт и Эллисон выделяют два основных блока исследований религиозной тематики: во-первых, это выявление факторов, определяющих характер религиозных верований и религиозного поведения; другими словами – как влияют на религиозную идентичность параметры семьи, гендера, социального статуса и жизненной стратегии (географическое положение, мобильность и т.д.). Во-вторых, изучение обратной связи между религией и другими социальными паттернами, т.е. влияние вероисповедания на политические установки, семейные отношения, здоровье и самочувствие, социальный капитал. Как правило, методом для этих исследований служат массовые опросы, статистические базы данных.

В то же время, как отмечают социологи, анализирующие положение дел в этой области, на уровне теоретических объяснений отсутствуют значимые системы интерпретации религиозных явлений. (Отметим сразу, что «религиозные явления», учитывая споры о границах сакрального и о различии между повседневными иррациональными ритуалами и религиозными практиками, мы сведем к «контурам оформленных, институциональных групп, в том числе и новых религиозных движений», поскольку здесь мы можем ожидать консенсуса в определении последних как религиозных явлений или феноменов, – следуя за Никола де Бремон д'Арс «Религиозные практики во Франции и их изучение» [1].) Даже с учетом установившейся мультипарадигмальности, характеризующей методологическую установку социологической дисциплины в целом, дифференцированность религиозноведческой рефлексии в рамках социологии необычайно велика и представляет собой достаточно уникальное явление. Бекфорд сравнил современную социологию религии с «не впопад играющим оркестром». Действительно, последней теоретической системой, предоставлявшей адекватную и последовательную концептуализацию религиозных явлений, был функционализм Парсонса.

Каким образом складывалась социология религии? Известно, что большинство исследований, которые составили платформу для концептуализации религиозных феноменов в первой половине XX в., были проведены антропологами. Таким образом,

фактический материал для выполненных в научном ключе теорий религии составили собранные в Америке, Австралии, Африке и на островах Тихого океана сведения об обрядах и ритуалах у сохранившихся «туземных культур». В основу антропологических теорий и методов легли, во-первых, представления об эволюционном развитии природного мира и человеческой культуры (детально проработанные Фрэзером и Тейлором), а во-вторых, представление о том, что религиозные явления как таковые – это сублимированное отражение ценности сообщества, способствующее через определенные ритуалы, нормы и ценности поддержанию социального равновесия. Последняя идея, перенятая Дюркгеймом у Робертсона Смита, легла в основу его известного анализа системы австралийского тотемизма («Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии», 1912), как наиболее элементарной формы религиозной жизни, в которой, по мнению Дюркгейма, содержатся базовые элементы религии в более усложненном и запутанном виде (вариациями монотеизма), представленном в современных обществах. Дискуссии антропологов разворачивались вокруг вопросов о том, следует ли делать обобщения при описании различных локальных субкультур и выводы относительно общих стадий для их развития (Боас), допустимо ли психологическое истолкование верований и т.д. Наиболее влиятельными и законченными системами этнографических интерпретаций стали структурализм Леви-Строса и функционализм Малиновского и Рэдклиффа-Брауна. Функционалистский подход к религии (также базировавшийся на идеях Дюркгейма) означал, что религиозные ритуалы и мифы понимаются как функциональные для выживания и интеграции группы (то есть не могут рассматриваться как бессмысленные пережитки), а структурный анализ религиозных обычаев вычленил внеличностные структуры, построенные на оппозициях и детерминирующие религиозное (и социальное в целом) поведение человека.

Вышеперечисленные подходы объединяла следующая методологическая предпосылка: «натуралистическое» представление о позиции социального исследователя. Объективность при подходе к религии выражалась в восприятии последней как коллективных представлений, спроецированных вовне и не имеющих соответствия в материальном

мире, в абстрактном характере которых следует искать определенные закономерности. Социальный исследователь словно бы действовал с некоторой объективной позиции; декларировалась абсолютная независимость академического подхода к религии от теологического (априори «обусловленного»), тогда как в реальности оба этих направления были представлены институционально и границы между ними не всегда можно было четко обозначить. Это тяготение к глобальным теоретическим системам и независимой научной позиции исследователя было подвергнуто критике как со стороны интерпретативной парадигмы (Клиффорда Гирца), так и, в гораздо более жестком (хотя и менее обоснованном) варианте, в постмодернистском направлении, к чему мы вернемся позже.

Преемником идей Дюркгейма, Малиновского и Рэдклиффа-Брауна стал Парсонс. В рамках парсонского функционализма религия рассматривалась как один из социальных институтов, выполняющий функцию социальной интеграции. В этом же ключе функционализма выполнил свой анализ положения религии в современном мире (70-е годы) Роберт Белла, считавший, что появление новых религиозных движений можно рассматривать как следствие роста секуляризации в обществе: сохранение функции религии при видоизменении ее формы. Кроме того, Бергер и Лукман также проблематизировали специфические изменения в способе, которым экзистенциальные вопросы могут быть объяснены в рамках религии при растущей религиозной неоднородности, соревновательности и фрагментарности. Таким образом, в качестве логического развития положений функционалистского подхода религия предстает здесь в качестве института, трансформируемого изменениями в индустриализируемом обществе.

После того как парадигма функционализма перестала занимать доминирующее положение в социальных науках в силу кризиса ее экспланаторных и прогностических возможностей, социологическая интерпретация религиозных явлений/событий потеряла свою теоретическую платформу. Как отмечает Бекфорд, ни одна из функционирующих пост-парсонских теоретических концепций фактически не была задействована в религиозной рефлексии – несмотря на то, что, как он считает, концептуальная сетка, например, драматургического подхода или феноменологии предоставляет вполне адекватные координаты для описания «религиозных явлений».

Кратко пройдемся по основным исследовательским парадигмам в современной социологии религии. Символический интеракционизм оказался достаточно популярным среди социологов, занимающихся изучением религии, поскольку предоставлял

удобный инструментарий (концептуальную сетку) для интерпретации маргинальных социальных ролей. В рамках этого направления проводили исследования Mary Jo Neitz, J. Lofland (1966), David Snow (1976), J. Richardson (1985), Meridith McGuire. Этнометодология в контексте теории религии фактически не рассматривалась, за исключением работ Beckford (1978) и Taylor (1979). В рамках марксизма религия понимается как эпифеномен социальных сил, соответственно попытки объяснения французской школой религиозных изменений (Houtarter) оказались непродуктивны и непопулярны, поскольку с позиций марксизма затруднительно адекватно объяснить активную динамику религиозных организаций. В постмодернизме религия начинает рассматриваться как культурный феномен – маркер идентичности, мифа и т.д. Наряду с другими культурными феноменами религия представляется экзотическим элементом «культурного калейдоскопа» современности. Характерной чертой фокуса внимания постмодернистов является сосредоточение на эмоциональной составляющей религии, ее иррациональной стороне. Таким образом, фактически игнорируется вполне рациональная сторона религии – религиозные организации и рациональные аспекты поведения индивидов, идентифицирующих себя с той или иной религией.

Направление тем феминистской дискуссии достаточно характерно: это роль религии в конструировании гендера; гендерное неравенство в религиозных организациях (Lehman); женская теология (например, в Движении борьбы за мир); сфера религии как источник оппозиции для феминистских движений (Shupe, Nason Clarc). Феминистские исследовательницы используют также концептуальные рамки символического интеракционизма (например, Mary Jo Neitz).

Для теорий глобализации тема религии (Роналд Робертсон) обладает большой эвристической ценностью, поскольку религия – один из процессов, определяющих современность. С одной стороны, религия (в частности, такие новые формы религии, как NRM, New Age), соответствуя возрастающей коммуникации между отдельными нациями, может служить вариантом идентичности для человечества. С другой стороны, имеет место имеющий религиозные основания партикуляризм (например, фундаментализм ислама).

В целом, что касается теоретической платформы для изучения религии в рамках социальных наук, то здесь, как отмечают, например, Шеркэт и Эллисон [2], наиболее заметными, известными и значимыми оказались концепции, использующие подход теории рационального выбора. Известный исходный тезис для теорий рационального выбора – это представление о том, что в основе социаль-

ного поведения человека и динамики социальных процессов лежит механизм соотнесения затрат и вознаграждений.

По аналогии с экономическими теориями, «экономические» концепции религии можно разделить на две основные группы. В основе теорий рационального выбора, применительно к религии, оказывается аналогия с рынком: рынок «религиозных услуг» базируется на представлении о существовании «сверхъестественных компенсаторов» – жизни «после смерти» и специфических сверхъестественных объяснений смысла человеческой жизни. Ярким примером теории предложения является концепция религиозного капитала Ианнокона. Религиозный капитал, по мнению Ианнокона, реализуется в форме знания и знакомства с доктринами, ритуалами, гимнами и т.д., которое оборачивается религиозной ценностью в коллективных религиозных действиях. Соответственно при условии стабильных потребностей в религиозных товарах у индивидов меняются, достаточно ограниченно, только предлагаемые религиозные услуги. С помощью этой концепции Ианнокон объясняет, например, динамику религиозных убеждений – индивид, обладающий определенным религиозным капиталом, останется в той церкви/вере, где он сможет его реализовать, или даже, при смене церкви, выберет что-то со сходными параметрами – например, вероятность того, что методист перейдет к баптистам или пресвитерианам гораздо выше той, что он станет вдруг католиком или индуистом. Старк и Бэйнбридж, в частности, сделали вывод, что секуляризация и сопровождающий ее рост бюрократизации и формализации классических церквей создает благоприятную почву для роста сект и культов, которые предоставляют больше возможностей для удовлетворения тех, кто обращается к религии, – то есть делает рациональный выбор при реализации своей «религиозной потребности» (поэтому, как они считают, те культы, которые изначально зародились в Америке, в Европе получили куда большее распространение из-за более высокой степени секуляризации последней).

Вопрос о том, насколько плодотворно и исчерпывающе действует аналогия с рынком при анализе религиозных явлений, достаточно дискусионен. Факт в том, что концепция религиозного рынка является в настоящее время наиболее популярной теоретической моделью в этой сфере при практически полном отсутствии достойных альтернатив.

Особой темой в рамках социологии религии и религиоведческих исследований, которая по словам Роббинса «трансформировала суть социологии религии и внесла вклад в...прекращение ее...теоретической и междисциплинарной изоляции...» [3], стала тема НРД – новых религиозных движе-

ний. Специфика этой темы заключается в отсутствии устойчивых интерпретаций такого явления, как новые религиозные движения, размах сопровождающих ее этических и политических противоречий.

По Робертсону [4], исследования НРД имело три этапа своего развития. Во-первых, изначальная концептуализация феномена новых религиозных движений строилась в рамках типологизации Трельча – церковь – секта – мистицизм.

На первом этапе основной тенденцией было сопоставление сходств и различий разных неорелигиозных движений, а также те внутренние структурные ограничения, которые задают ограничения для их развития; на второй фазе больше внимания стало уделяться социетальной значимости (функциональность – дисфункциональность) различных типов движений, но оба этих этапа были привязаны к трельчевским концептам церкви и секты и разворачивались в рамках «анализа организаций» без учета специфики интеллектуального содержания новорелигиозных идей и доктрин.

Третий этап охарактеризовался переключением внимания на анализ самого феномена, смысла новой религиозности как социокультурного тренда. Сами НРД были восприняты в 60-х годах в рамках концепции «нового индустриального общества» и такого аспекта его внутренней динамики, как растущая секуляризация, весьма оптимистически. Первая статья на эту тему появилась в JSSR; это была работа Gerlach и Hine, посвященная пятидесятиникам и рассматривавшая религиозные движения скорее как норму, а не как опасное и подозрительное явление. Развитие секуляризации в обществе современности сопровождается ростом индивидуализма, нормативной неопределенностью – и в этом контексте религиозность трансформируется в оккультизм, астрологию, различные эклектичные неорелигиозные объединения (Wilson, Robbins). При этом религия, даже в новой ее форме, несла в себе, по мнению социологов, альтернативу «утилитарному индивидуализму»; фокусом теоретических проектов становится «новое религиозное сознание» (Glock, Bella, Wuthnow). Интегративная роль новых религий раскрывалась через соединение синкретичности, эклектизма и элементов мейнстрима традиционных ценностных паттернов. По сравнению с молодежными контркультурами, ассоциирующимися с полным разрывом с существующим социальным порядком, НРД интерпретировались как «просоциальные», несущие в себе новые паттерны межперсональных отношений и выполняющие терапевтические и коммуникативные функции, в том числе реинтеграцию в общество молодежи. Реабилитация от наркотиков ассоциировалась с присоединением молодых представителей

контркультуры к христианским движениям – например «Детям Христа»; этой теме посвящены первые статьи Robbins и Dick Anthony (1969 и 1972 гг.). Теория секты-Церкви и социальный аспект деятельности НРД отошли на задний план, уступив место анализу культурных идей – феномену «нового религиозного сознания» и его значения для современного общества (Роберт Белла, Дик Энтони, Роберт Ватноу, Чарльз Глок, Стивен Типтон) [3, с. 11].

Однако вскоре социологические исследования НРД были вновь ограничены довольно узкими рамками, что можно обозначить уже как 4-й этап, – проблемой конфликта, связанного с авторитарной природой и практикой новорелигиозных движений (отсюда – популярность темы «экономической деятельности НРД»). Это было вызвано внесоциологическими причинами, и в частности ажиотажем общественности и СМИ вокруг темы «деструктивных культов» и «контроля над сознанием». Таким образом, «интегративный тезис», задававший первое время тон в попытках социологического осмысления явления НРД, сменился в 70-х годах полемикой вокруг парадигмы «промывки мозгов», конфликтами между «культами» и «антикультистами» (Anthony, Barker, Beckford, Shepherd, Richardson). В академических кругах эта ситуация также привела к поляризации, в зависимости от того, на чьей стороне выступали в качестве экспертов представители академической среды. Некоторые неорелигиозные организации спонсировали конференции (в частности, это делали Церковь Объединения, ИСККОН, Брахма Кумарис, Церковь сайентологии, Эмиссары Божественного Света, Soka Gakkai и Sekai Kuusei Куо) [3, с. 5]. Диспуты по допустимости для ученых участвовать в подобных конференциях вылились во встречу Общества по научному изучению религии в Цинциннати в 1980 г. Ставший результатом этой встречи внеочередной номер «Социологического анализа» проявил выявившуюся оппозицию: Бэкфорд [5], Хоровиц и Роббинс по разным причинам выступали против допустимости участия в спонсируемых НРМ конференциях, тогда как Баркер, Уоллис и Уилсон отстаивали такую возможность для социологов. Эта оппозиция сохранилась до настоящего времени, поэтому одной из наиболее актуальных тем остается проблема возможной степени объективности при исследовании НРД.

Что касается перспектив концептуализации НРД, то Роббинс ссылается на Робертсона, который призывает сфокусироваться не на вопросе о том, создают ли эти движения новые жизнеспособные формы религиозности, оставив за кадром также вопрос о причинах их расцвета, но обратить внимание на их значимость для прояснения взаимоотношений между индивидом и обществом, между экс-

тра-социетальными факторами и социальностью как таковой. Деятельность НРД проявляет многие скрытые механизмы функционирования и устройства общества. В частности, Робертс обращает внимание на то, что нарастание напряжения, в связи с ответной реакцией церковью на деятельность «сект», заставляет задаться вопросом о том, что такое «аутентичная религиозность» и каким образом «производится, воспроизводится и трансформируется религия как социальная категория», причем вопрос этот оказывается актуальным не только для теологов, но и для государственных работников, для формирования государственной позиции в отношении НРД [3, с. 12].

Поскольку наиболее адекватным методом для изучения НРД является этнографический (в этой связи некоторые исследователи отмечали эффект «антропологизации» социологии религии), то одной из самых актуальных методологических проблем в этой сфере вновь становится позиция наблюдателя, а именно соотношение in- и out-позиций. Дискуссии по поводу того, насколько объективную информацию может предоставить исследователь, приобрели специфическую окраску после популяризации постмодернистских идей в социальных науках. В своей крайней форме постмодернистская критика этнографии переводит вопрос о различии между научным описанием и художественной литературой в плоскость дискурсов, деконструируя привилегированное положение объективного наблюдателя-этнографа. Тем не менее в основе постмодернистской системы идей кроется логическое противоречие (анализируемое теоретиками познания, главным образом, Дэвидсоном), сводящее на нет правомерность постмодернистского пафоса: крайний релятивизм абсурден, поскольку означает, что исследователь может описать и интерпретировать действия, верования, ритуалы и т.д. совершенно иным образом, чем это сделал бы сам описываемый субъект. В действительности, само наличие коммуникации между двумя сторонами – изучаемой и изучающей – предполагает некое фундаментальное взаимопонимание между ними. С одной стороны, в отношении этнографии религии это означает, во-первых, что в описании религиозных феноменов объект описания нельзя представлять как тотально-недоступный пониманию или совершенно инаковый (то есть исходным принципом является потенциальная реконструируемость мотивов субъектов религий и НРД). Во-вторых, несмотря на крайнюю специфичность области исследований (имеющей отношение к «предельным смыслам человеческого бытия»), описание современных религиозных феноменов может иметь место в форме, не обусловленной религиозной (а также политической, этнической и

т.д.) идентичностью исследователя. Другими словами, опыт вхождения в поле, соотношение различных мировоззренческих позиций и т.д. – то есть *авторская рефлексия* – могут быть зафиксированы в монографиях исследователей. Но можно предположить, что существует определенный набор методик, корпус сведений и ряд концептов, которые и составляют собственно ядро этнографического описания, и в гораздо меньшей степени зависят от личной позиции исследователя. (В связи с этим,

логичным представляется вернуться к близким-к-опыту и к далеким-от-опыта описаниям Клиффорда Гирца и другим концептам интерпретативной парадигмы.) Анализ подобных методик и концептов, отсылающих как к истории социологического религиоведческого теоретизирования, так и к нюансам метода включенного наблюдения, применительно к данной области, и должен, по-видимому, формировать методологическую рефлексия в социологии религии.

Литература

1. Никола де Бремон д'Арс. Религиозные практики во Франции и их изучение // Религиозные практики в современной России. М., 2006.
2. Sherkat D.E., Ellison C.G. Recent developments and current controversies in the sociology of religion // Annual Review of Sociology. 1999. Vol. 25.
3. Robbins T., Anthony D. The sociology of contemporary religious movements // Annual Review of Sociology. 1979. Vol. 5.
4. Robinson T. "Quo vadis?" The scientific study of new religious movement? Journal for the Scientific Study of Religion. 2000. Vol. 39. № 4.
5. Beckford J.A. "Start together and finish together": Shifts in the premises and paradigms underlying the scientific study of religion // Journal for the Scientific Study of Religion. 2000. Vol. 39. № 4.