

Социология религии

©2001 г.

А.С. ВАТОРОПИН

РЕЛИГИОЗНЫЙ МОДЕРНИЗМ И ПОСТМОДЕРНИЗМ

ВАТОРОПИН Александр Сергеевич - кандидат политических наук, заместитель директора Института социологии и экономики Уральского государственного профессионально-педагогического университета.

Социология является мультипарадигмальной наукой, и среди ее парадигм мы хотели бы выделить "социальный модернизм" и "социальный постмодернизм". Каким образом они могут быть применены в социологии религии?

Социальный модернизм представляет социальный мир (социум) как целостное, рационально устроенное образование, социально дифференцированное и плюралистичное, подверженное, начиная с эпохи Просвещения, непрерывным комплексным и системным преобразованиям. Последние осуществляются стадийно и необратимо в течение длительного времени, в конечном итоге приобретают глобальный размах и выравнивают различные общества по основным характеристикам. Главным, системообразующим принципом модернизма, по нашему мнению, является принцип социального прогресса. Идея прогресса позволяет наполнить реальным содержанием и смыслом любой из вышеупомянутых принципов и процесс модернизации в целом.

Что касается социального постмодернизма, то определить однозначно его содержание достаточно сложно. Исследователи вкладывают в это понятие совершенно противоположный смысл. Мы будем придерживаться идей "классиков" постмодернизма и трактовок в литературе, которые на них опираются [1-5]. Итак, социальный постмодернизм отрицает возможность целостного представления об обществе, не приемлет идею прогрессивного развития последнего, не видит смысла в социальном действии, осуществляет деконструкцию социальных связей и, в конечном итоге, провозглашает неизбежность постепенного распада социума, заменяя его фрагментарной виртуальной реальностью (симулякром).

Основные принципы постмодернизма - деконструкция (на наш взгляд, ведущий, определяющий), радикальная плюральность, релятивизм, эклектизм, фрагментарность, замена реальности симулякром, "эпистемологическая неуверенность", бесструктурность, бессистемность. Деконструкция наиболее точно характеризует то, что происходит с космосом, обществом, человеком, когда они рассматриваются с постмодернистских позиций. Возможно ее определение как теоретической процедуры демонтажа любого рода целостности, в т.ч. социальной, любого обнаруженного смысла в силу принципиальной убежденности в невозможности их существования.

Представляется, что обе парадигмы, их основные принципы генетически связаны между собой. Это относится, например, к одному из важнейших модернистских принципов - "социальному плюрализму" и постмодернистской "радикальной плюральности". Последняя возникает вследствие абсолютизации принципа плюрализма. Аналогичным образом связаны и другие принципы: комплексность и системность, с одной стороны, эклектизм, хаос - с другой, и т.д. Другими словами, радикализация и абсолютизация принципов модернизма, осуществленная в теории и социальной практике, создала условия для возникновения постмодернистских концепций, а затем и постмодернистской парадигмы (это, впрочем, не означает, что постмодернизм идет на смену модернизму: обе парадигмы сосуществуют и еще, видимо, длительное время будут сосуществовать в социальных науках, включая социологию).

Учет генетической связи между указанными парадигмами позволяет предложить новый комплексный метод исследования социальной реальности, предполагающий их динамическую интеграцию. Для того чтобы применить его к религиозной сфере, целесообразно ввести и проанализировать "парадигмальные" по своему значению понятия "религиозный модернизм" и "религиозный постмодернизм" (вероятно, точнее было бы определение "социально-религиозный", однако представляется, учитывая значительный социологический контекст статьи, вполне допустимым для краткости употреблять предложенные термины), которые репрезентируют рассмотренные выше исследовательские парадигмы в религиозной сфере. Рассмотрим эти понятия подробнее. Начнем с религиозного модернизма. Можно дать следующую его дефиницию: *религиозный модернизм - это парадигмальное понятие, которое устанавливает взаимосвязь, характер взаимодействия между религией как целостной динамичной духовно-социальной подсистемой и обществом как социальной системой, находящейся в процессе модернизации.*

Проанализируем это понятие: соотнесем его с имеющимися в религиоведческой и социологической литературе подходами, выявим его характер и структуру, рассмотрим позиции, которые религия может занимать по отношению к модернизируемому обществу. Исследованием проблем, связанных с религиозным модернизмом, занимались многие авторы [см. напр. 6-10]. Анализ литературы свидетельствует:

1. Религиозный модернизм обычно рассматривается с конфессиональной точки зрения. Так, исследовались модернистские тенденции в православии (соответственно, речь идет о православном модернизме или модернизации православия) [11, 12], в католичестве (католический модернизм) [13], в протестантизме (протестантский модернизм) [14] и т.д. Интегративное понятие "религиозный модернизм" пользуется гораздо меньшей популярностью.

2. Авторы вкладывают неодинаковый смысл или делают различные акценты, говоря о модернизации той или иной религии. Можно выделить два основных подхода к пониманию сущности модернизационных процессов в религиозной сфере.

Первый подход (его можно определить как *религиоведческий*) связан с исследованием внутренней логики эволюции определенной религии, с изменениями в ее догматике, ритуалах, организационной и иерархической структурах и т.д. При этом модернизация может быть настолько серьезной, что приводит к появлению расколов, ереси и конфликтов. Самые яркие примеры - Реформация в Европе и Раскол в Русской Православной Церкви после никонианских реформ.

Второй подход (он может быть определен как *социологический*) выявляет отношение той или иной религии к модернизируемому обществу. Данное отношение, во-первых, отличается в рамках различных религий, во-вторых, может изменяться в рамках одной и той же религии в определенные периоды времени. Так, М. Вебер показал, что протестантизм способствовал становлению "духа капитализма", тогда как созерцательные религии (буддизм, индуизм и др.) не были нацелены на практическую повседневную деятельность "в миру" [15]. Русское православие первоначально боролось против социалистического варианта модернизации, но со временем РПЦ перешла на значительно более лояльную по отношению к социализму и советскому государству официальную позицию [12, с. 7-8]. Подчеркнем, что трансформация социальной позиции данной церкви не сказала существующим образом на основах ее вероучения, иерархической структуре и т.п. Впрочем, представители второго подхода сами по себе проблемы внутренней модернизации той или иной религии интересуют мало, их внимание сфокусировано на социальной сфере (отличие социологического подхода от религиоведческого). В целом мы разделяем данный подход, хотя он не поднимается до парадигмального уровня.

Необходимо, на наш взгляд, развести понятия "модернизация религии" и "религиозный модернизм". Под *модернизацией религии* будем понимать процессы, связанные с изменением ее внутреннего содержания, их изучают представители религиоведческого подхода. Правда, представляется, в предложенном контексте термин не очень удачен, поскольку нередко обозначает эволюционные процессы в какой-либо религии, которые не могут быть отнесены к "современным" (например, возврат к идейным истокам религии). Тем не менее, он утвердился в указанном значении в религиоведческой литературе. Что касается *религиозного модернизма*, то введем ограничения на использование этого понятия (некоторые авторы употребляют иногда последнее как синоним "модернизации религии" [16]) и будем обозначать им только процессы, идущие в социально-религиозной сфере и имеющие отношение к социальной модернизации.

Особо заметим, что социологический подход к религиозному модернизму позволяет преодолеть его узкоконфессиональный характер. Со времен Конта и Дюркгейма принято исследовать социальные аспекты религии, нередко абстрагируясь от вероисповедальных различий. Религия рассматривается как некий специфический социальный феномен, имеющий определенные функции в обществе, которые инвариантны по отношению к конфессиям. Сказанное не означает, что социологу в принципе безразлично внутреннее содержание конкретных вероисповеданий. Так, М. Вебер анализировал догматику и этику мировых религий. Однако подобного рода интерес имел социальную подоплеку, а выводы не ограничивались рамками какой-либо из религий. В результате, если подходить к религиозному модернизму как социологическому понятию, можно говорить о его надконфессиональном, универсальном характере.

Структуру религиозного модернизма можно рассматривать в двух плоскостях: с одной стороны как религиозно-мировоззренческий, психологический и социальный аспекты взаимосвязи религии и модернизируемого общества, с другой - как взаимодействие религиозного сознания и поведения в контексте стимулирования и реакции религии на социальную модернизацию. В первом подходе ведущим для нас является социальный аспект. Религиозно-мировоззренческий аспект, связанный с анализом представлений верующих о священном, сверхъестественном, о мире и человеке, и психологический, выявляющий предрасположенность людей к определенному восприятию действительности, интересуют нас также только в социальном контексте, и их изучение имеет подчиненный характер в рамках данного подхода.

Второй подход позволяет выявить идеологическую позицию религиозных организаций и мотивационные возможности религии в отношении поведения верующих, а также проанализировать данное поведение, способствующее или препятствующее социальной модернизации. Кроме того, он подводит нас к эмпирической интерпретации понятия "религиозный модернизм", к выявлению соответствующих признаков, по крайней мере, основного их набора (имеются в виду релевантные догмы, идеологические положения; социально-религиозные взгляды, ценностные ориентации и психологические установки верующих; их конкретное поведение в смысле морали, а также экономическое и политическое). Это весьма важно, поскольку объект изучения таков, что существует опасность чрезмерного абстрагирования от конкретной социально-религиозной действительности и перехода в область неверифицируемых философских рассуждений.

В рамках религиозного модернизма как парадигмального понятия можно выделить две противоположные позиции:

1) Промодернистская позиция, связанная с положительным отношением религии к прогрессивному развитию общества. Обозначим ее - "*религиозный модернизм*" (возможно, точнее было бы - "собственно религиозный модернизм").

2) Контромодернистская позиция, связанная с отрицательным отношением религии к социальной модернизации ("*религиозный контромодернизм*").

Проанализируем указанные позиции. Содержание религиозного модернизма может существенно отличаться в зависимости от уровня развития общества. Так, позицию поддержки религий капиталистических преобразований в развивающихся странах можно определить как промодернистскую. В то же время стремление консервировать существующие порядки в развитых странах Запада, препятствовать переходу к информационному обществу более подходит под характеристику религиозного контромодернизма.

Еще сложнее ситуация с отношением религии к социализму. Социализм и капитализм - два варианта модернизационного проекта. В настоящее время в их соревновании победу одержал капитализм, о чем свидетельствует социально-экономическая и политическая трансформация большинства стран т.н. "социалистического лагеря". Однако об окончательном поражении социализма можно будет судить только по прошествии значительного промежутка времени. Не исключено, например, что тот же "коммунистический" Китай, который сегодня достаточно эффективно развивается, придет к информационному обществу, минуя стадию капиталистических отношений, либо осуществив конвергенцию социализма и капитализма. В этой связи возникает вопрос, имеющий прямое отношение к современной России: как оценивать религиозную позицию поддержки процессов трансформации социалистических стран в капиталистические, либо, наоборот, стремление препятствовать этим процессам? Ответ может быть следующим. Если религия не пытается затормозить социальную модернизацию (неважно, капиталистическую или социалистическую по характеру) в направлении к информационному обществу, то речь может идти о

религиозном модернизме. В противном случае мы имеем дело с контрмодернистской позицией.

Религиозный модернизм можно классифицировать по качественным и количественным характеристикам. Среди первых - *эксплицитность* и *имплицитность*. Эксплицитную промодернистскую позицию занимают религии, непосредственно поддерживающие идею социального прогресса (например, т.н. протестантская "теология революции" [17]). Имплицитный характер религиозного модернизма связан с косвенной поддержкой идеи и выражается в наличии соответствующей догматики и этики, объективно способствующих социальной модернизации (например, кальвинизм в трактовке М. Вебера).

Количественные характеристики религиозного модернизма выявляются при сравнении степени поддержки модернизационных процессов со стороны разных религий или одной религии в разные периоды ее развития. Можно выделить *радикальный, умеренный и слабовыраженный* религиозный модернизм. Радикальный религиозный модернизм предполагает, что религия стоит в авангарде прогрессивных преобразований в Обществе (например, борьба католических священников за социальные преобразования в странах "третьего мира" в 60-х гг. XX в. [18, с. 29]). Умеренный религиозный модернизм означает, что религия в целом сознательно поддерживает социальную модернизацию, но активного участия в ней в качестве одного из основных субъектов не принимает (примером является позиция II Ватиканского собора, поддержавшего духовный и материальный прогресс человечества [18, с. 30-31]). И, наконец, слабовыраженный религиозный модернизм является следствием того, что религия при определенных условиях вынуждена поддерживать социальную модернизацию, хотя ее теологические и этические основы объективно противоречат последней (наиболее яркий пример - позиция Русской Православной Церкви в советский период, особенно в середине 60-х гг. [19]).

Что касается религиозного контрмодернизма, то отрицательное отношение религии к социальной модернизации обусловлено следующими взаимосвязанными причинами.

1. Модернизационные процессы породили секуляризацию и подорвали роль религии в обществе. В этих условиях религиозный контрмодернизм выглядит вполне естественным и, наоборот, более обоснованным, чем религиозный модернизм.

2. Последствия социальной модернизации (экономические, политические, экологические, моральные и т.п.) имеют очевидно амбивалентный характер. Прогресс в одних областях оборачивается регрессом в других; глобализация, с одной стороны, приносит блага цивилизации отстающим народам, с другой, - увеличивает отрыв между развитыми и развивающимися странами; человек, научившись, в принципе, удовлетворять материальные потребности, духовно и морально практически не развивается и т.д. В результате ряд религий абсолютизируют негативные аспекты модернизационных процессов и на этом основании полностью их отрицают, особенно т.н. "религиозные фундаменталисты".

3. Многие религии (мировые и крупные национальные: ислам, православие, католицизм, индуизм) имели и некоторые продолжают иметь в качестве своего идеала традиционное (читай - феодальное) общество, в котором религиозная сфера являлась ведущей и отсутствовали многие современные проблемы. Социальная модернизация уничтожила этот идеал, и поэтому отношение к ней в большей или меньшей степени негативное.

Как и религиозный модернизм, религиозный контрмодернизм можно классифицировать (по тем же основаниям, что, кстати, подчеркивает реактивный характер второго). Так, он может быть *эксплицитным* или *имплицитным*. Примером ярко выраженного контрмодернизма является позиция мусульманских фундаменталистов, открыто призывающих к созданию на Земле единого исламского государства, живущего по законам шариата [20, с. 6].

Имплицитную позицию можно обнаружить в буддизме, который, будучи формально нейтральным по отношению к социальному развитию, по сути отвергает современное общество, проникнутое духом эгоизма и поиска материальных благ, проповедует уход от мира, освобождение от страданий через разрыв цепи перерождений (сансары) и достижение нирваны [21].

Далее, религиозный контрмодернизм может быть *радикальным* и *умеренным*. (Мы не выделяем такую его разновидность как слабовыраженный, потому что, в отличие от модернизма, провести четкую границу между слабовыраженным и умеренным контрмодернизмом очень сложно; действительно, сегодня религиозный контрмодернизм вряд ли может быть вынужденным, учитывая, что социальная модернизация является ведущей тенденцией в развитых и трансформирующихся обществах). Сущность радикального религиозного контрмодернизма в том, что он предполагает самое активное сопротивление религии прогрес-

сивному развитию общества. При этом допускаются разнообразные методы борьбы вплоть до террора (пример- фундаменталистская организация Усамы Бен Ладена "Международный исламский фронт" [20, с. 10]). Умеренный контрмодернизм выражается в довольно пассивном, часто косвенном сопротивлении религии проводимым социальным реформам (подобную позицию занимает Русская Православная Церковь [22]).

Завершая анализ первого парадигмального понятия, обратим внимание на подвижность вышеупомянутых классификаций. При определенных условиях религиозный контрмодернизм может чисто внешне рассматриваться в качестве своей противоположности — модернизма. Так, иногда в традиционном обществе под влиянием религии или каких-либо других факторов, поддерживаемых религией, внедряются элементы модернизированной социальной системы, но основы традиционного общества не затрагиваются, более того, они укрепляются, адаптируются к изменившимся условиям.

Примером могут служить взгляды исламского реформатора Ибн Таймийи, попытавшегося соединить шариатскую систему права и идею мусульманского государства, основанного на теории социального контракта, которая сегодня выглядит достаточно современно. А. Ан-Наим оценивает его концепцию не иначе как "требование правового государства и демократического правительств" [23]. (Правда, возникают серьезные сомнения в корректности его оценки, когда он в качестве последователей Ибн Таймийи называет ваххабитов, которые известны как радикальные исламские фундаменталисты, и их государство — Саудовская Аравия - вряд ли может считаться правовым и демократическим.) Так или иначе, Ибн Таймийи пытался синтезировать мусульманские традиции и модерн (отдавая, разумеется, приоритет традициям), и это дает право обозначить его взгляды как *относительный* религиозный контрмодернизм. В свою очередь, *абсолютный* контрмодернизм выражается в религиозных взглядах и концепциях, полностью отрицающих социальную модернизацию.

Перейдем к анализу религиозного постмодернизма. Его можно определить следующим образом: *это парадигмальное понятие, которое обозначает деконструкцию религии как духовно-социальной подсистемы общества, а также ее интегрирующих социальных функций.*

Отметим следующее:

1. В данной интерпретации религиозный постмодернизм, по сути, является социологическим понятием.

2. По своему характеру религиозный постмодернизм теологически нейтрален, т.к. ни одна религия не может базироваться на принципах, которые отрицают религиозные идеалы и авторитеты.

3. Деконструкция не подразумевает полный отказ от религии, т.е. религиозный постмодернизм не тождествен атеизму. Атеизм основан на "метарассказах" (в терминологии постмодернистов), на материалистической философии, позитивизме, scientизме и т.д. Наконец, это феномен веры, своего рода религия. А потому он также должен подвергнуться деконструкции.

4. Деконструкция религии означает разрушение целостного, системного представления о ней, придание ей абсолютно иррационального, фрагментарного, противоречивого характера. При этом речь идет и о прямой деструкции религиозных организаций, теряющих как догматические, так и социальные основы своего существования.

5. В постмодернистском понимании религия неизбежно лишается своей важнейшей социальной функции, связанной с обеспечением солидарности в обществе, что, в итоге, способствует деконструкции самого общества.

Теперь рассмотрим и сравним имеющиеся в литературе подходы к религиозной проблематике, а также попытаемся выйти на эмпирическую интерпретацию религиозного постмодернизма.

Прежде всего, необходимо обратиться к самому термину "религиозный постмодернизм". В литературе обычно встречается другая терминология: "христианский постмодернизм" [24], "религиозное в постмодернизме" [25, с. 43], "православие и постмодернизм" [26], "ортодоксальный постмодернизм" [27], "религиозный фундаментализм и постмодернизм" [28], "христианство в эпоху постмодерна" [29, с. 75], "мультирелигиозный постмодернизм — экуменическая парадигма" [30] и т.д. При этом речь зачастую идет не просто о расхождениях в терминах, а о различиях содержательного характера. Остановимся на некоторых из них подробнее.

Подавляющее большинство исследователей не рассматривает постмодернизм в качестве

религиозно-социальной парадигмы. Исключений здесь немного: можно упомянуть, например, Х. Кюнга, который считает, что "с точки зрения религии новую модель постмодернизма можно определить как экуменическую парадигму, ставящую своей целью единство христианской церкви, мир между религиями и содружество наций" [там же]. В понимании данного исследователя постмодернистская парадигма создает множественно-целостный, плюралистически-хोलистический синтез. На наш взгляд, его интерпретация постмодернизма (которую мы принципиально не разделяем), - в действительности, очередной вариант модернистской парадигмы, предусматривающий дальнейший прогресс человечества.

Многие авторы (чье понимание постмодернизма нам близко) рассматривают взаимоотношения между ним и религией синкретически, не выделяя специально теологический, философский, психологический или социологический аспекты этого взаимоотношения [31]. Напомним, что мы рассматриваем религиозный постмодернизм, в первую очередь, как социологическое понятие.

Некоторые исследователи считают, что в эпоху постмодерна традиционные религии, прежде всего, христианские, находятся в упадке, а христиане (различных конфессий) потеряли свою идентичность. Так, Г. Рормозер современную ситуацию в европейской культуре определяет как "постхристианскую" и пишет: "...поскольку мы живем в постхристианскую эпоху, перед нами возникают значительные трудности. Они состоят в том, что сегодня мир не назовешь огульно христианским или нехристианским. С неуловимой амбивалентностью, как в сумерки, с легкостью хамелеона одно перетекает в другое... Можно, пожалуй, говорить о ширящемся диффузном антихристианстве, но у кого достанет смелости назвать его по имени, схватить за руку? Очевидно, что это нелегкая задача" [29, с. 85].

Не правда ли, прекрасное описание современного "постмодернистского" состояния христианства? Однако, по мнению Г. Рормозера, место христианских религий в эпоху постмодерна занимает т.н. движение "New Age" ("доисторические и внеисторические религии"), результатом чего является иррационализация всех процессов этоса и культуры, а значит, государства и общества [29, с. 84]. На это хочется возразить, что, во-первых, Г. Рормозер оценивает новые религии неадекватно - с позиций христианской апологетики, во-вторых, по нашему мнению, постмодернизм по сути несовместим ни с какими религиями, в т.ч. и с движением "New Age". В этом наши принципиальные расхождения¹.

Ряд авторов пытается найти точки соприкосновения между постмодернизмом и религией. Например, Т. Горичева обнаруживает в постмодернистской невразумительности и невменяемости близость невегласию православной святости юродивых и старцев [26, с. 19], а также предполагает, что философия литургии могла бы быть вписана в постмодернистский контекст [25, с. 50]. Представляется, что подобного рода параллели между постмодернизмом и какими-то отдельными религиозными аспектами в принципе имеют право на существование, но в то же время уводят в сторону от понимания истинного соотношения постмодернизма и религии.

Наш подход к сущности религиозного постмодернизма отличается от рассмотренных и базируется на двух основаниях: во-первых, религиозный постмодернизм — это социологическое понятие; во-вторых, мы исходим из "классической", "аутентичной" интерпретации постмодернизма, что можно проиллюстрировать, если обратиться к идеям, касающимся религии, некоторых "классиков" постмодернизма.

М. Фуко и Ж. Делез обращаются к христианской апофатике и призывают вернуться к "негативной теологии", где о Боге можно говорить только в терминах незнания [25, с. 48]. Ж. Лакан онтологизирует "ничто" и выводит из него случайный, бессистемный, "творческий" мир [32]. Характерны высказывания Ж. Бодрийяра (путешествовавшего по Америке) на религиозные темы, такие как: "Христианский купол... представляет собой симуляцию третьего уровня: религия сделалась спецэффектом" или "Эмпайер Стэйт в Нью-Йорке имеет что-то общее с этим похоронным пуританством, возведенным в зную степень X" [33]. Но, пожалуй, наиболее полно постмодернистское отношение к религии выразил Ж. Батай [34].

Он дает образец философской по своему характеру деконструкции² религии (или мира интимного - в его терминологии). Суть метода Ж. Батая заключается в том, что он показывает логическую несостоятельность понятия "Бог" ("Высшее Существо") - при этом не зани-

¹ Так же, как и с И. Охлобыстиным, который считает православие "ортодоксальным постмодернизмом". См.: [27, с. 1-2].

² Правда, сам Ж. Батай этого понятия не употребляет.

мая ясной позиции по проблеме его реального существования - а затем и религии как таковой. По его мнению, любая попытка выделить "Высшее Существо" из всего сущего вместо его превознесения оборачивается принижением, т.к. ставит это "Высшее Существо" в ряд с другими сущностями, также выделенными (в сознании) из континуума: людьми, животными, растениями, звездами и т.д. [34, с. 31-32]. В результате понятие "Бог" оказывается изначально антиномичным.

Что касается религии в целом, то она, как считает этот автор, призвана проповедовать доброе божество, которое отрицает насилие. На самом деле это божество не может обойтись без насилия, когда наказывает злодеев, и, более того, проявляет себя в человеческом мире при помощи насилия — над самим собой ("жертвоприношение божества"). Другими словами, "божество сохраняет свою божескую сущность только благодаря наличию того, что им же и отвергается" [34, с. 85].

Ж. Батай приходит к выводу, что религии не удастся подняться над миром вещей - безбожным миром человека. Он пишет: "...ненадежность различных религиозных мировоззрений в том, что они претерпевают изменения под влиянием миропорядка вещей, не помышляя о том, чтобы воздействовать на него самого. Все вероучения, основанные на посредничестве, единодушно предоставляли этому миру оставаться таким, какой он есть, лишь выдвигая в противовес ему моральные ограничения. Так же, как в свое время архаические религии, нынешние вероучения с готовностью выступают в его поддержку, развенчивая его только после того, как была обеспечена его стабильность. А в итоге принцип реальности одерживает верх над интимным" [34, с. 102]. Таким образом, Ж. Батай оставляет от религии и Бога одну постмодернистскую "пустоту".

По аналогии с религиозным модернизмом можно рассматривать структуру религиозного постмодернизма с точки зрения:

—аспектов деконструкции религиозной подсистемы общества;

—взаимодействия религиозного сознания и поведения в процессе указанной деконструкции.

В качестве аспектов рассмотрения выделим три основных: религиозно-мировоззренческий, психологический и социальный. Последний в соответствии с нашими целями является ведущим, как и при рассмотрении религиозного модернизма.

Что касается взаимодействия религиозного сознания и поведения, то изучение этого взаимодействия позволит выявить, во-первых, основные "постмодернистские" черты состояния сознания верующих; во-вторых, причины, его детерминирующие, в т.ч. и социальные, а также их иерархию; в-третьих, соответствующее поведение верующих, обусловленное состоянием их религиозного сознания.

Чтобы конкретизировать сказанное, необходимо, на наш взгляд, провести эмпирическую интерпретацию понятия "религиозный постмодернизм". Основными эмпирическими признаками последнего, по нашему мнению, являются: амбивалентное состояние религиозного сознания верующих, выражающееся в эклектическом синтезе догматов различных вероучений (традиционных и нетрадиционных); потеря верующими четкой ориентации относительно целей своего духовного развития, а также социальная индифферентность; отсутствие у верующих религиозных авторитетов в лице церковной иерархии и религиозной организации в целом; несоблюдение традиций и обрядов, правил своей религиозной организации; периодическая смена вероисповеданий и, соответственно, религиозных организаций, либо участие в деятельности сразу нескольких церквей, сект, деноминаций; разрыв отношений с другими верующими.

Как известно, полная эмпирическая интерпретация понятия или теории невозможна [35]. Остальные элементы "религиозного постмодернизма" могут быть выявлены только косвенным путем при помощи логической связи между ними и указанными эмпирическими признаками.

Это, в первую очередь, относится к деструкции религиозной организации. Под ней мы понимаем процесс снижения уровня ее влияния на своих членов в вопросах вероисповедания и социально-религиозной идеологии³, постепенного распада социального ядра религиозной организации, превращения ее в рыхлое, аморфное образование и, в конечном итоге, ее возможную самоликвидацию. Данный процесс, как правило, очень сложный, многоаспектный и длительный, особенно если речь идет о крупных, традиционных церквях и деноминациях.

³ Можно сказать, что религиозная организация теряет, выражаясь в терминах П. Бурдьё, свою "форс-идео".

Поэтому при его исследовании возможно, вероятно, говорить лишь о ведущей тенденции, которая основывается на вышеуказанных эмпирических признаках.

Проведенная эмпирическая интерпретация религиозного постмодернизма не должна привести нас к неверному выводу, будто очевидная индивидуализация религии (которая рассматривается многими исследователями как одна из характерных черт современного общества) является исключительно постмодернистским индикатором. Религиозный индивидуализм верующих в равной степени может соответствовать и религиозному модернизму. Чтобы оценить это явление, надо в каждом конкретном случае определить, способствует оно социальному прогрессу или ведет к деконструкции религии и общества.

Выше речь шла о генетической связи между социальным модернизмом и социальным постмодернизмом. Аналогичная связь сохраняется и на социально-религиозном уровне. На наш взгляд, постмодернистский модус религиозной сферы в решающей степени обусловлен религиозным модернизмом. Действительно, именно промодернистская позиция определенных религий способствовала - быть может, вынужденно, опосредованно, через социальную модернизацию - становлению религиозного плюрализма. Последний на определенном этапе трансформировался в постмодернистскую (радикальную) религиозную плюральность, несовместимую с бытием религии как духовно-социальной системы. Другими словами, прогрессистская позиция религии постепенно сменилась ее деконструированным состоянием. Разумеется, нельзя утверждать, что это изменение имеет тотальный характер, что религиозный модернизм сегодня неактуален, однако постмодернистское состояние религии, по меньшей мере, стало заметной тенденцией в жизни современного общества.

Выводы

Для анализа основных тенденций развития религиозной сферы может быть использован новый комплексный социологический метод, интегрирующий две социальные парадигмы: модернистскую и постмодернистскую, которые репрезентируются в религиозной сфере двумя парадигмальными понятиями - религиозным модернизмом и религиозным постмодернизмом. Религиозный модернизм подразумевает взаимодействие между религией как духовно-социальной подсистемой и модернизируемой социальной системой в целом и представлен двумя противоположными позициями, которые могут занимать религии в отношении социальной модернизации: промодернистской и контрмодернистской. Религиозный постмодернизм, в свою очередь, конституирует деконструкцию религии как духовно-социальной подсистемы общества, а также ее интегрирующих социальных функций. При этом обе парадигмы генетически связаны.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. См.: *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. М., 2000.
2. См.: *Деррида Ж.* О грамматологии. М., 2000.
3. См.: *Foucault M.* Power / Knowledge. N.Y., 1980.
4. См.: *Lyotard J.-F.* La condition postmoderne: Rapport sur le savoir. Paris, 1979.
5. См.: *Ильин И.П.* Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм // <http://www.philosophy.ru/library/i/1/oh.html> и др.
6. См.: *Белла П.* Основные этапы эволюции религии в истории общества // Религия и общество. М., 1996. С. 665-677.
7. См.: *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произведения. М., 1990. С. 61-272.
8. См.: *Маннхейм К.* Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 503-520.
9. См.: *Berger P.* The Sacred Canopy. Elements of Sociological Theory of Religion. N.Y., 1967.
10. См.: *Luckmann T.* Invisible Religion. N.Y., 1967.
11. См.: *Новиков М.П.* Тупики православного модернизма: (Критич. анализ богословия XX века). М., 1979.
12. См.: *Гордиенко Н.С., Курочкин П.К.* Особенности модернизации современного русского православия. М., 1978.
13. См.: *Гараджа В.И.* Кризис религии и католический модернизм. М., 1969.
14. См.: *Исаев С.А.* Теология смерти (Очерки протестантского модернизма). М., 1991.
15. См.: *Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий // Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 62-67.
16. См., напр.: Религиоведение. Учебное пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению. М., 1998. С. 414-415.

17. См.: S.M.D. Theologie des Genetius. Evangelische Kommentare. Stuttgart, 1968. S. 690-693.
18. См.: *Гараджа В.И.* Богословская мистификация социальной революции. М., 1974.
19. См.: Поместный собор Русской Православной Церкви. 30 мая - 2 июня 1971 года. Документы, материалы, хроника. Изд. Московской патриархии, 1972. С. 31-32.
20. См.: *Капитонов К.* Отец террора // <http://www.infocentre...index.cfm?page>.
21. См.: *Вебер М.* Социология религии. (Типы религиозных сообществ) // Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 274.
22. См.: *Комаров Е.* Патриарх. М., 1994. С. 32.
23. *Ан-Наим А.* На пути к исламской реформации (гражданские свободы, права человека и международное право). М., 1999. С. 49.
24. См.: *Козин А.* Тишина, в которой слышно слово. Философские начала // <http://www.rusk.ru/Rus-magazine/Moskva/Mos9/mos9-4b.htm>. С. 14.
25. См.: *Горичева Т.М.* Христианство и современный мир. СПб., 1995.
26. См.: *Горичева Т.М.* Православие и постмодернизм. Л., 1991.
27. См.: *Цунский А.* Иван Иванович Охлобыстин, православный постмодернист // <http://gazeta.msk.ru/interview/02-03-1999-ohlob.htm>. С. 1.
28. См.: *Подберезский И.* Фундаментализм и постмодернизм // <http://www.baptist.org.ru/html/podberezki/pod-3.htm>. С. 5.
29. См.: *Рормозер Г.* Ситуация христианства в эпоху "постмодерна" глазами христианского публициста // Вопросы философии. 1991. №5.
30. См.: *Кюнз Х.* Религия на переломе эпох // Иностранная литература. 1990. № 11. С. 228.
31. См.: *Хопко Ф.* Православие в новейших плюралистических обществах // <http://www.geocities.com/Athens/Cyprus/6460/mreview/2-96-3.html>. С. 1-7; *Затонский Д.* Постмодернизм: гипотезы возникновения // <http://www.agama.ru/win/r-club/journals/inostran/JN92/zatonsc.htm>. С. 1-11 и др.
32. См.: *Lacan J.* Le seminaire. Livre VII. Seul, 1986. P. 9.
33. *Бодрийяр Ж.* Америка. СПб., 2000. С. 68-69.
34. См.: *Батай Ж.* Теория религии. Литература и зло. М., 2000.
35. См.: *Ядов В.А.* Стратегия социологического исследования. Описание, объяснение, понимание социальной реальности. М., 1998. С. 84-85.

©2001 г.

А.А. АВРАМЕНКО

РЕЛИГИОЗНАЯ ОБСТАНОВКА В КАЛУГЕ

АВРАМЕНКО Александр Александрович - кандидат химических наук, консультант-исследователь Калужского научно-исследовательского института социально-политических исследований и консультирования, преподаватель Калужской духовной семинарии.

На рубеже тысячелетий Россия, ставшая самостоятельным государством, вновь встретила со своей историей, культурой и религией. Однако известно, что любой талант, достоинство, если о них забывают, превращаются в ненужные довески, от которых невозможно избавиться и которые мешают. Так что же для России религия - достоинство или беда? Что с ней делать? Прежде, чем пытаться отвечать на эти вопросы, следует разобраться, что представляет религия, например, в среднем центрально-российском городе, в данном случае - Калуге. Отметим, что, хотя Калуга является достаточно небольшим областным центром (около 320 тыс. жителей), наблюдаемые в ней тенденции в определенных случаях можно переносить на всю центральную часть России.

Предлагаемое исследование основано на комплексном анализе: 1) наблюдений за религиозными настроениями калужан, в первую очередь, городской элиты (дискуссии с мест-

Статья подготовлена при поддержке РГНФ и администрации Калужской области (гранты №№ 95-06-17563, 99-03-00225а/Ц, 00-03-31007 а/Ц и 01-03-59001 а/Ц).