СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В ГЕРМАНИИ*

И.Н. Яблоков

Идейные предшественники

Современная западногерманская социология религии испытывает влияние традиций, сложившихся в теологии, философии, социологии Германии, с одной стороны, и англо-американского и французского религиоведения – с другой. Наиболее значительные работы Т. Парсонса, Р. Мертона, П. Бергера, Т. О'Ди, М. Ингера, Г. Ленски, Ч. Глока переводятся на немецкий язык; идет постоянный обмен профессорами, научными работниками между ФРГ и США, Англией, Францией.

В числе авторитетных идейных предшественников современной социологии религии следует назвать М. Вебера, Э. Трёльча, Г. Зиммеля, Э. Дюркгейма. «Начало явно выраженного социологического исследования, – пишет Д. Саврамис, – тесно связано с именами Эрнста Трёльча и Макса Вебера. Мы обязаны этим ученым тем, что подлинная социология религии получила статус самостоятельной науки»[1].

Особенно широко пропагандируются социологические идеи М. Вебера, разрабатывавшиеся с позиций неокантианства. Марксизм объявляется «односторонней» теорией, поскольку он якобы признает роль в обществе лишь экономического фактора. Считается, что М. Вебер «преодолел» «односторонность» исторического материализма с помощью учения об «идеальных типах» социального действия. По М. Веберу, «идеальные типы» – это понятия, посредством которых систематизируется конкретный материал, но они не являются результатом отражения действительности, а конструируются познающим субъектом в соответствии с определенной точкой зрения. Так, если исследователь интересуется ролью экономических факторов в общественной жизни, он должен создать «идеально-типическую» теорию его господства над остальными факторами. С равным успехом можно построить и любую другую «идеально-типическую» схему. Применяя указанный принцип, М. Вебер обосновал решающую роль этоса кальвинизма в утверждении «духа капитализма» и тем самым якобы доказал, что примат религии перед экономикой можно постулировать точно так же, как и противоположное отношение.

По мнению М. Вебера, социолог религии имеет дело лишь с условиями и результатами определенного типа социального действия. Последнее становится социальным, если оно имеет смысл, который задается и поддерживается религией, поэтому М. Вебер характеризует ее как акт придания смысла социальному действию.

Заметное влияние на процесс познания действительности оказывает требование М. Вебера освободить науку от ценностного подхода, под которым он понимал позитивное или негативное суждение, выражающее отношение субъекта к процессам и явлениям действительности. Если социолог привносит в процесс познания оценку, то он покидает сферу эмпирической науки, отказывается от объективности научного знания. Подлинно научное исследование, по мнению М. Вебера, должно быть аксиологически нейтральным.

Одним из основателей социологических исследований религии в Германии считается Э. Трёльч. Будучи представителем «либеральной теологии», он пытался применить к анализу религии (христианства) «исторический способ рассмотрения». Э. Трёльча интересовало, как самостоятельность и необусловленность христианской веры относятся к ее исторической обусловленности. По его мнению, историю нельзя рассматривать только в качестве истории идей – духовные силы подвержены влиянию общественных обстоятельств. Он пытался выявить влияние на христианство экономических, институциональных и других отношений, но в противоположность идее «монокаузальной зависимости» рели-

---

* Публикуется в новой редакции по: *Яблоков И.Н.* Социология религии в ФРГ // Вопросы научного атеизма. Вып. 32. М., 1985. С. 205–229.

[1] *Savramis D.* Anfang und Ausbau der Religionssoziologie. Athen, 1981. S. 34.

гии от общества акцентировал внимание на ее «самостоятельности». Для доказательства такой «самостоятельности» необходимо осуществить «синтез культур» путем подведения итогов прошлого, объяснения настоящего и планирования будущего. Свой «синтез культур» Э. Трёльч называл «европеизацией» и полагал, что он возможен лишь на основе христианства. Индивидуум и коллектив партиципируют с универсальным Божественным мировым разумом, что и служит основой самостоятельности и необусловленности христианской веры. Этос Евангелия есть братская любовь, самоосвящение во имя Бога, «Царство Божие внутри нас», поэтому все попытки объяснить христианство как неустойчивый зеркальный образ экономической и социальной истории должны быть отвергнуты. Религия представляет собой одновременно и объективную историческую реальность, и субъективное отношение к Богу. Особое внимание Э. Трёльч уделял обоснованию решающего значения протестантизма в «возникновении современного мира». Широко известна его концепция «социологических типов» религии; выделяя Церковь, секту, мистику, он стремился доказать, что два последних типа столь же закономерны, как и Церковь, хотя и пользуются меньшим влиянием.

В последнее время ученые-религиоведы обратились к наследию Г. Зиммеля. Бытует даже мнение, что его следует считать наряду с М. Вебером и Э. Трёльчем основателем социологии религии в Германии. «Лишь сегодня признаны научные заслуги и академическое реноме Зиммеля. Подобно Дюркгейму во Франции, он в Германии был тем, кто освободил социологию от уз других наук и наметил границы новой самостоятельной отрасли знания...»[2]. И далее: «Не только историческая благодарность основателю заставляет воскресить Зиммеля в памяти социологов религии. Его труды с годами не устарели, содержат постановку проблем, значение которых осознано пока еще не в полной мере»[3]. Внимание к социологической концепции Г. Зиммеля связано, видимо, с возрождением интереса к философии жизни, представителем которой он был. По мнению Г. Зиммеля, социология религии в многообразных явлениях находит абстрактную модель религиозной формы, «чистый тип» религии. Социолог анализирует формальные закономерности, по которым она констатируется. Г. Зиммель рассматривал религию в контексте индивидуальной жизни, стремился показать вклад религии в достижение индивидуумом идентичности в ходе социализации. Он ставил вопрос, как даваемая лишь однажды, неповторимая жизнь отдельного человека развертывается во всеобщем и универсальном процессе истории, и пытался ответить на него, исходя из принципов формальной социологии.

Учением о «формах» Г. Зиммель во многом предвосхитил современные социологические концепции институциональных образцов. Для него формы – это константы, правила, законы, универсальные элементы, проявляющиеся в конкретном и единичном действии, остающиеся тождественными в потоке многообразных, исторически изменчивых социальных явлений.

У человека имеется неупорядоченная масса душевных и материальных потребностей, образующая «вещество жизни». Каждый род потребностей удовлетворяется в соответствующей форме. Жизнь в любых своих проявлениях представляет собой синтез формы и вещества. Формы намечают индивидууму социальное игровое поле действия, а индивидуальность возникает в ходе наполнения определенных форм «веществом жизни». Социальная идентичность индивидуума достигается в результате структурирования душевной материи с помощью фиксированного общественного образца действия.

Г. Зиммель различал два уровня жизни и соответственно потребностей; на первом удовлетворяются потребности, связанные с непосредственным воспроизведением жизни, на втором – потребности более высокого рода. Вторые являются сферой действия искусства, игры, науки и религии.

Имеются религиозные потребности, «религиозные порывы», к которым Г. Зиммель относил стремление к восполнению несовершенства жизни, желание примирить противоречия между людьми, достигнуть прочности и стабильности,

[2] *Dahm K.W., Drehsen V., Kehrer G.* Das Jenseits der Gesellschaft: Religion im Prozess sozialwissenschaftlicher Kritik. München, 1975. S. 70.

[3] Ibid. S. 80.

справедливости и единства, счастья и блага. Указанные потребности образуют душевное вещество, из которого может возникнуть религия, но сами по себе они еще не составляют религию. Религия – это форма удовлетворения религиозных потребностей, сила трансцендирования, придающая фрагментарному, шаткому бытию человека единство, смысл и совершенство. Наиболее адекватным для нее является фактический материал из области межчеловеческих отношений. Г. Зиммель обратил внимание на «парадокс религии»: она развертывается не по ту сторону общественной жизни, а глубоко коренится в ней и достигает расцвета за ее пределами, связывает ее распадающиеся нити в трансцендентных пунктах. В человеческом бытии нет ни одной точки, в которой объединялись бы противостоящие друг другу силы общества, поэтому религия переносит точку единения в потусторонний мир. Бог становится трансцендентным местом групповых сил, именем социально интегрированного единства. С помощью религии преодолеваются противоречия человеческого бытия.

Объективные религиозные образования – Церковь и догматика – только слабый отблеск чистой формы религии, которая (форма) является функцией индивидуальной жизни, поэтому индивидуальная религиозность постоянно приходит в противоречие с догматикой, Церковью и колеблет их.

С большим уважением западногерманские социологи религии относятся к наследию Э. Дюркгейма. Последний развивал традиции позитивизма, полагал, что предметом социологии должны быть «социальные факты» – учреждения, законы, нормы, типы связей, а основы социальных установлений видел в «коллективных представлениях». Религию он также объявлял «социальным фактом». Он различал «священную» и «профанную» области и считал религию системой верований и обычаев, относящихся к священным вещам, т.е. запретным.

Различая в религии структуру и функции, Э. Дюркгейм пытался дать структурно-функциональные характеристики любой религии на материалах первоначальной ее формы – австралийского тотемизма. Тотем символизирует включенность индивидуума в конкретную группу, является знаком ее интеграции, репрезентирует надындивидуальные силы группы, позволяет определить принадлежность индивидуума к данному клану и отличает его от других. С помощью тотемизма австралийцы упорядочили свои знания о природе, поскольку считали, что каждый клан произошел от определенного вида животного или растения. Это означало, по мнению Э. Дюркгейма, что тотем функционирует как вспомогательное средство познания. Важной функцией тотемов он считал символизацию жестких, стоящих выше каких бы то ни было сомнений, резких запретов, относящихся к области «священного». Членам клана запрещалось отрицание общих верований, уклонение от ритуальных празднеств. Носителям одинаковых тотемов не разрешалось половое общение друг с другом: мужчины должны были искать себе женщин в чужих кланах и тем самым вступать в контакт с этими кланами. Посредством женитьбы складывались распространявшиеся по ту сторону границ клана связи, которые конституировали австралийское общество. Членам клана разрешалось собирать тотемные растения и охотиться на тотемных животных, но строго запрещалось их съедать. Принесенные на совместные празднества тотемные растения и животные клан мог обменять на дары природы, которые имелись у других кланов и на которые не распространялись пищевые запреты, действующие в данном клане. В этом случае тотемы становились средством обмена благами между представителями разных кланов.

Функции, подобные тотемистским, по мнению Э. Дюркгейма, выполняют все религиозные символы. В них предметно выражаются общественные связи. Бог создается не по образу и подобию индивидуума, а по образу и подобию общества. Последнее производит религиозные представления и ритуалы, полагает различие между «священным» и «профанным», само является «священным», делает себя предметом почитания, подчиняет себе индивидуумов. Отношение верующих к Богу правильно отражает те чувства, которые испытывает отдельное лицо к обществу, – чувства почтительного подчинения. В этом состоит смысл и значение религиозных запретов и норм. Общество прибегает к авторитету религии, чтобы сделать свои требования значащими для его членов. Религия является душой общества, его необходимым структурным элементом, хотя и может представать в политических, национальных и иных символах. Она формирует, интерпретирует и передает из поколения в поколение правила и нормы, которые общество предъявляет к индивиду-

уму и тем самым делает его общественным, а потому и моральным существом. В силу своей абсолютности религиозные нормы по сравнению с другими имеют наибольшее значение для интеграции общества.

Философские и теологические предпосылки

В качестве философских предпосылок в современной западногерманской социологии используют принципы различных течений – неопозитивизма, аналитической философии, феноменологии, неокантианства, экзистенциализма, философии жизни, философской антропологии. Методологические функции в социологии религии выполняют такие разработанные философией понятия, как «семантика религии» (эмотивное и прескриптивное значения просьбы, приказа, благодарности, молитвы), «интенциональность сознания» (его направленность на какой-то объект), «имманентная трансценденция», «бытие и долженствование», «экзистенция», «идеальные типы», «рационализация», «религиозный порыв» и др. Теологи и социологи аналитической философии усвоили концепцию позднего Л. Витгенштейна, согласно которой смысл имеют не только суждения, подвергаемые эмпирической верификации или фальсификации, но и предложения метафизики, религии и теологии, не сводящиеся к эмпирии. Смысл этих предложений видится в их прагматическом значении, поэтому в курсах теологии исследуют «религиозный язык» («язык религии», «религиозное применение языка»), а социология разрабатывает методики контент-анализа религиозных текстов и проповедей.

В ходе исследования применяют различные частные приемы: психоанализ, теорию социального действия, сравнительно-исторический подход, структурный функционализм, статистические методы. Особенно популярен структурный функционализм, представленный в трудах Т. Парсонса, Р. Мертона, Т. О'Ди, М. Ингера и др. Широко обсуждают значение для социологии религии таких понятий, как «структура», «функция», «интеграция», «институционализация», «легитимизация», «нормативная система», «функциональные эквиваленты», «функциональная альтернатива».

Сторонники структурного функционализма рассматривают общество как иерархическую систему элементов. Модель, интерпретирующая эту систему, заимствуют из описания организма в биологии. Неудивительно, что такое понимание не может избежать телеологизма.

Многие социологи отказываются от поисков субординирующего начала в детерминации религии. Функции, выполняемые ею в определенных социальных системах, они объявляют «специфически религиозными», особенно абсолютизируя при этом интегративную функцию религии. Общество в целом и религию в частности изображают как нечто стабильное, неизменное. Вопрос об истинности или ложности религиозных представлений считают несущественным для социологии; важна, по их мнению, проблема функционального или дисфункционального назначения религиозного сознания. Расширительно понимая религию, представители структурного функционализма к числу религиозных феноменов относят не только традиционные религии, но и любые системы ценностей, которые вытесняют религию и выполняют присущие ей в прошлом функции.

В современной западногерманской социологии религии и, пожалуй, в западной социологии в целом вряд ли можно выделить какие-то единые школы. Как правило, социологи в зависимости от задач исследования, а также от традиций воспитания и образования используют различные объяснительные схемы и частные приемы, эклектически соединяя их друг с другом. В этой связи в ФРГ распространено такое мнение: «У нас нет направлений и школ в теологии, философии и социологии, но есть теологи, философы, социологи».

Можно говорить о конфессионализации западногерманской социологии религии. Внутри христианской социологии религии имеются католический и протестантский лагери, причем последний доминирует. Конфессиональная социология исходит из теологических мировоззренческих предпосылок, ищет пути усиления влияния религии на сознание и поведение людей. К числу протестантски ориентированных социологов можно отнести К.В. Дама, К.Ф. Дайбера, С. Кортцфляйша, Т. Лукмана, Н. Лумана, И. Маттеса, Г. Меншинга, Т. Рендторфа, Г. Шмидхена; среди католических следует упомянуть Н. Грайнахера, А. Демпа, И. Мёрфа, Ф.Х. Тенбрука, В. Харинга, И. Хассенфуса. Внеконфессиональными социологами считаются Г. Керер, Ю. Хах, которые, впрочем, не могут полностью изолироваться от влияния конфессий. Вне рядов протестантских и католических социологов находится Д. Саврамис, считаю-

щий себя «внеконфессиональным». Он подвергает критике конфессиональную – протестантскую и католическую – социологию, ратует за освобождение социологии от теологии, однако решение им некоторых вопросов социологии религии не свободно от православных установок.

Эволюция

В западногерманской социологии религии прослеживаются две основные тенденции. Одна из них связана с попытками дать систематизацию религиозных феноменов на базе фактов истории, этнологии, языкознания, правоведения. Другая основывается на использовании статистических материалов и предстает в виде социографии религиозных явлений.

В первое десятилетие после образования ФРГ были предприняты попытки систематизации религиозных феноменов. Представителями этого течения прежде всего были Г. Меншинг и И. Хассенфус. Их интересовали формы взаимодействия религии и общества, типы религий, религиозных авторитетов, общностей, организаций. Они стремились также обозначить «законы» исторического изменения религиозных феноменов.

Постепенно влияние «систематизирующей» социологии ослабевало. Со второй половины 50-х гг. XX в. начали развертываться эмпирические исследования религиозности. Социологи стали выполнять поручения религиозных организаций, помогая им «наилучшим» образом решать душепопечительские задачи. Социология религии выступала преимущественно в виде социологии Церкви или даже сводилась к социологии пастырства. Католический социолог Н. Грайнахер в качестве «единственной цели» социологического исследования рассматривал «расчистку пути для пастырства, соответствующего времени и ситуации»[4], считал социологию «полезным инструментом религии». У другого католического социолога, В. Харинга, социология религии перемешана с моральной и пастырской теологией. Главная его задача – поставить социологию на службу душепопечительской деятельности, показать, каким образом «социологическую постановку вопроса и практическое социологическое исследование можно наполнить духом теологии и как они способны помочь ей и душепопечению»[5].

Были созданы два католических института – Институт социальных исследований в Кенигштайне и Социальный институт в Эссене, которые начали издавать «Труды по пастырской социологии».

Похожая ситуация складывалась и в протестантизме, хотя задачи социологии трактовались иначе, в соответствии со спецификой евангелической теологии. В публикациях протестантских теологов также отразились пастырские и теологические мотивы. Изучение церковной практики, анализ религиозного поведения в соответствии с социальными изменениями, совершенствование форм миссионерской и социальной активности Церкви стали «собственными» целями евангелической социологии религии. Протестантские социологические исследования осуществлялись при институтах христианских социальных наук, в университетах Мюнстера и Тюбингена.

В 1958 г. была создана специальная секция по социологии религии в Немецком обществе социологов. В качестве главных тем исследований секции значились эмпирическое изучение места пастора в обществе и создание типологии пастырства. В первые годы члены секции стояли на позициях социологии Церкви и пастырской социологии. Это нашло отражение в сводном томе «Социология церковной общины». «Исследование социальной структуры и социальной жизни церковных общин или пастырства, – сказано в предисловии, – стало в настоящее время пунктом кристаллизации современной, работающей с эмпирическим материалом социологии религии»[6]. Соответственно в книгу включен социографический материал об общинах ФРГ, США, Бельгии, Франции; описаны посещаемость богослужений, участие в причащении, а также в неритуальной деятельности различных социальных групп, состояние церковной практики в возрастных группах, демографический состав общин, специфическая общинная церковность и ее зависимость от социальной ситуации в том или ином регионе, роль пастора как институционального представителя общины.

[4] *Greinacher N.* Soziologie der Pfarrei. Freiburg, 1955. S. 295.

[5] *Häring B.* Macht und Ohnmacht der Religion: Religionssoziologie als Anruf. Salzburg, 1956. S. 19.

[6] Soziologie der Kirohengemeinde. Stuttgart, 1960. S. V.

В целом в 1950-х гг. усилия были направлены на изучение Церкви и церковности, членства в религиозных общинах, посещаемости богослужений, интенсивности чтения религиозной литературы. Однако эмпирически ориентированные социологи, разрабатывавшие методику исследований, дескриптивные методы обработки полученной информации, вскоре оказались перед необходимостью решать теоретические проблемы.

В 1960–1970-х гг. обнаружилась тенденция к соединению теоретических и эмпирических исследований. Она отразилась, в частности, на страницах «Интернационального ежегодника по социологии религии», который начал выходить в 1965 г. В предварительных замечаниях к первому тому было отмечено, что ежегодник «должен в первую очередь... при обсуждении любого частного вопроса способствовать переходу к всеобщей социологической теории, отсутствие которой в последние годы неоднократно обсуждалось»[7].

Дискуссия о предмете социологии религии

Предмет социологии религии конфессиональные и внеконфессиональные социологи определяют, исходя из мировоззренческих предпосылок.

Можно говорить о наличии в конфессиональной социологии двух тенденций в понимании соотношения религии и общества: дихотомической и имманентно-трансцендентной интерпретаций. Первая связана с традиционными религиозными представлениями, вторая – с модернистскими.

Дихотомическая схема исходит из разделения религии и общества как «самостоятельных величин», качественно отличных друг от друга сфер, каждой из которых присущи якобы «собственный вид и собственная закономерность». «Идеальнейшим решением, – писал И. Хассенфус, – было бы то, которое признает существенными собственный вид и собственную закономерность обеих сфер, а также органически-гармоническое взаимодействие их друг с другом»[8]. Только в этом случае можно понять «социальную обусловленность» религии и «религиозную обусловленность» социальной жизни и избежать как «дуалистического разрыва» указанных сфер, так и «монистического смешения религии и социума».

Из дихотомической схемы вытекают три основные методологические установки: признание предметом социологии религии изучения связей религии и общества; исключение из предметной области социологии вопроса о сущности и содержании религии; ограничение поля действия социологии эмпирическим исследованием или феноменологической систематизацией.

Определяя предмет социологии религии, И. Хассенфус писал: «Говоря вообще, социология религии должна исследовать религиозно-социологические формы и образования в эмпирическом и систематическом отношении, действительные и нормативные взаимодействия и связи религии и ее форм с внерелигиозными социальными сферами и их различными формами»[9]. В таком же духе высказывался и Г. Меншинг: «Мы понимаем под социологией религии учение о социологических феноменах в области религии и о социологических связях религии»[10].

Социология религии занимается «феноменологическими формами», она не должна рассматривать сущность и содержание религии, так как последние не могут быть выражены с помощью социологических категорий. Социология религии не может претендовать на широкие обобщения, поэтому ограничивается уровнем эмпирического исследования. Если же социология религии переступает границы опытной науки, она переходит в сферу, лежащую вне ее компетенции.

Наряду с дихотомической интерпретацией под влиянием модернистских течений в протестантской теологии сложилось имманентно-трансцендентное объяснение. Базируясь на представлении о том, что важным аспектом секуляризации является реализация христианских принципов «в мире», перенесение верований и символов в мирскую сферу, некоторые протестантские религиоведы пришли к выводу, что секулярный мир и человек не являются безрелигиозными, наличие секулярного мира и человека говорит скорее об изменении способов проявления религии и струк-

[7] Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Bd. 1. Köln; Opladen, 1965. S. 7.

[8] *Hassenfus J.* Religionssoziologie. Bd. I. Zürich, 1964, S. 28– 29.

[9] *Ibid.* S. 38.

[10] *Mensching G.* Soziologie der Religion. Bonn, 1947. S. 17.

тур религиозности. Следовательно, социология религии не должна ограничиваться исследованием лишь традиционных религиозных форм.

Т. Лукмана не удовлетворяет сведение социологии религии к социологии Церкви. Он строит свою теорию, используя данные почти всех гуманитарных наук. Социология религии должна поставить в центр проблему социально-антропологического значения религии, рассматривать последнюю лишь с точки зрения тех функций, которые она выполняет в жизни человека и в обществе, поэтому Т. Лукман хочет сделать социологию религии составной частью социальной антропологии и включить ее в универсальную теорию общества. По его мнению, социология религии должна исследовать «проблему условий, при которых общественно закрепляются вышестоящие и трансцендентные смысловые связи»[11].

Г. Шмидхен утверждает, что социолог не должен ставить задачу изучения отношений религии и общества или статистического описания посещаемости церквей. Он должен исследовать вопрос «о природе человека»; социология не может уклониться от проблем трансценденции, реализующейся в повседневной жизни. В качестве объекта социологии религии Г. Шмидхен рассматривает «имманентную религиозную проблематику повседневной жизни»[12]. В союзе с социальной психологией социология религии может проникнуть во внутренний мир человека, в том числе в «систему веры». Элементы содержания религии, пишет Г. Шмидхен, «могут быть установлены и проанализированы с помощью социологических категорий»[13].

Обсуждая вопрос о способах социологического изучения религии, конфессионально ориентированные исследователи и на социологию религии распространяют принципы принижения разума в пользу веры. Считается, что только на базе мистической интуиции, «способности вчувствования», лишь при наличии «органа религии», т.е. религиозной веры, социолог сможет постичь свой предмет.

В ином ключе решают вопрос о предмете социологии религии внеконфессиональные социологи. Д. Саврамис называет эту дисциплину «синтетической наукой, представляющей синтез, возникающий из взаимосвязи нескольких дисциплин. При этом особая роль выпадает на долю двух наук – социологии и религиоведения, так как главными предметами социологии религии являются религия и общество»[14]. Социология религии не может быть простым продолжением теологии, философии или религиоведения, не является «промежуточной вещью» между теологией и социологией, она есть одновременно «ветвь научной социологии и специальная дисциплина религиоведения», «социология религии», «специальная социология»[15].

Д. Саврамис считает односторонностью науки «монизм метода» и «монокаузальное объяснение» религиозных феноменов. Подлинной социологии религии должен быть присущ «плюрализм методов», она призвана исследовать предмет в количественном и качественном аспектах, в единстве теории и эмпирии, проводить эмпирическое, историческое и сравнительное изучение. Область задач этой науки составляет анализ социального действия, его мотивов, связи веры и действия, религиозной принадлежности и социального поведения, исследование различных конфессий, церковных и иных институтов, взаимодействия религии и государства, религии и морали, решение проблем перехода в другую веру, разрыва с Церковью.

Д. Саврамиса не удовлетворяет конфессионализация и теологизация социологии религии. По его мнению, если в социологическом синтезе на первый план выступает теология, «социология религии теряет право на существование»[16]. Однако полностью отрицать претензии теологии в области социологии религии Д. Саврамис не решается. «Социолог религии, – пишет он, – должен преодолеть односторонность структуры своей личности... личная вера, например отрицание существования Бога или признание догм своей Церкви, должна отойти далеко на задний план. От личностной веры может остаться только то, что

[11] *Luckmann Th.* Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Freiburg, 1963. S. 20.

[12] *Schmidtchen G.* Protestanten und Katholiken. Bern; München, 1973. S. 346.

[13] Ibid. S. 348.

[14] *Savramis D.* Religionssoziologie: eine Elnf?hrung. Bonn, 1977. S. 108.

[15] Ibid. S. 108, 109.

[16] Ibid. S. 109.

конструктивно воздействует на процесс возникновения синтетического религиозно-социологического мышления... социология религии как наука не может ставить вопросы об истине содержания религии и соответственно вероучения... не имеет права высказываться по вопросу об истине или неистине религиозных убеждений. Она должна забыть свое социорелигиозное или социоидеологическое положение... Ведь собственное социорелигиозное и социоидеологическое положение, религиозная или идеологическая система, к которой социология религии чувствует себя привязанной, требуют преданности, которая может в случае воинствующей антирелигиозной или религиозной системы превратиться в фанатизм. Испытывать преданность и принять обязательства по отношению к одному какому-то направлению социология как раз и не хочет»[17].

По мнению Г. Керера, социология религии мыслима в том случае, если религии признаются составной частью общества. «Объектом социологии религии, – пишет Г. Керер, – является относимое к религии социальное действие человека... Социология религии отличается от конфессиональной статистики... занимается религиозно предназначенной социацией и религиозно определенным социальным поведением людей»[18].

Социология религии является составной частью социологии, «специальной социологией» и одновременно входит в состав религиоведения. Она носит «эмпирически-позитивный» характер и потому должна быть отграничена от теологии. В то же время по своему предмету социология религии отлична от других разделов религиоведения – истории религии, феноменологии религии, которые отвлекаются от социальной вплетенности религиозных феноменов.

Г. Керер воспроизводит веберовский принцип отказа от ценностных суждений, полагая, что результаты социологической работы должны быть «нейтральными» по отношению к идеологическим системам. По его мнению, в определении понятия «религия» «не должно содержаться оценивающего момента»[19]. Он пишет: «Социология религии является социологической дисциплиной. Она хочет внести свой вклад в познание общественной действительности. Применение ее результатов для миссионерской деятельности так же чуждо ей, как и попытка использовать ее для поддержки враждебных религии идеологий»[20].

Ю. Хах считает, что социология религии занимается «главным существенным моментом связей» общества[21]. «Мыслить о религии в качестве социолога, – пишет он, – означает с самого начала выбор исходного пункта связи “общество”»[22]. Социологически религия может быть понята только в ее отношении к другим секторам общества. Религия и общество не являются «объектом друг для друга», отдаленными друг от друга пунктами; религия – центральный аспект общества. Предметом познания являются общество и социальные действия индивида и групп в его рамках. «Социологическое наблюдение, – пишет Ю. Хах, – означает в конечном счете наблюдение социального действия»[23]. Религиозное действие познаваемо непосредственно, что же касается содержания верований, то оно постижимо, да и то с различной степенью надежности, лишь косвенно, с помощью наблюдения поведения, в котором это содержание выражается. Социология – опытная наука, но в ходе работы социолога должно постоянно обеспечиваться единство эмпирических исследований и теории.

Итак, в определении предмета социологии религии выделились и представлены в настоящее время следующие направления исследований: социология Церкви, социология конфессии, социология религии. Понимание задач каждого направления зависит от мировоззренческих установок исследователей.

---

[17] Ibid. S. 109–110.

[18] *Kehrer G.* Religionssoziologie. Berlin, 1968, S. 4.

[19] Ibid. S. 8.

[20] Ibid. S. 10.

[21] *Hack J.* Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland: Eine Einführung in die Religionssoziologie. Heidelberg, 1980. S. 12.

[22] Ibid. S. 9.

[23] Ibid. S. 12.

Социология Церкви, с точки зрения религиозно ориентированных социологов, должна заниматься собиранием фактов и дат, описанием посещаемости церквей, церковного поведения, деятельности пастора. В этом случае социология Церкви предстает как вспомогательное средство теологии и религиозных организаций. Внеконфессиональные социологи стремятся расширить проблематику, представить социологию Церкви как часть социологии религии, как дисциплину, изучающую структуры, процессы и условия, характерные для Церквей вообще, церковные субструктуры, связь Церквей с другими институтами, их позитивное или негативное влияние на общество.

Социология конфессии понимается как социологическое изучение того или иного направления – католицизма, протестантизма и др. В зависимости от исходных установок социология конфессии либо сводится к выяснению устройства данной конфессиональной организации, функций ее официальных представителей, конфессионального поведения, либо предстает в виде дисциплины, исследующей более широкий круг проблем – внецерковные формы конфессионального поведения, формы представлений и убеждений, мотивацию религиозной и внерелигиозной деятельности, отношение между религиозной принадлежностью и политическим поведением.

Социология религии должна изучать место и функции религии в обществе, не только церковность, но и содержание сознания, мотивов, не только церковные, но и внецерковные религиозные и квазирелигиозные феномены, не только христианские, но и внехристианские явления.

Понимание религии

Дихотомическая интерпретация исходит из признания трансцендентного характера религии. Такое понимание отстаивает (вслед за Р. Отто и И. Вахом) Г. Меншинг. В настоящее время влияние его идей ослабело, хотя его ученики продолжают придерживаться в понимании религии позиции своего учителя. Г. Меншинг считал, что религия имеет «трансцендентное содержание», сущность религии несоциальна, «социальной стороной» обладают лишь явления религии, «феноменологический мир религии», общество оказывает влияние лишь на организацию культа, религиозных общностей, на «видимые» структуры. «Религия, – по его мнению, – есть живая встреча со священным и отвечающее действие человека, определяемое этим священным»[24]. Г. Меншинг отвергал социологические концепции, которые сводят религию к «общественным отношениям». В этих концепциях, говорил он, «при непонимании сущности религии, которая полностью полагалась в посюсторонности... действительно существующий момент подверженности религии влиянию социологических отношений превращался в решающий ее источник»[25].

Представители имманентно-трансцендентной интерпретации считают, что наряду с традиционными формами религии имеются и такие, которые не укладываются в привычные представления. П. Тиллих говорит о «квазирелигиях», Д. Бонхоффер – о «нерелигиозном христианстве» («секуляризованном христианстве»), Г. Кокс – об «эрзацрелигиях». Религия по сути трансцендентна, но эта трансцендентность в то же время имманентна «миру», обществу.

В соответствии с идеей реализации трансценденции «в мире», в обществе переосмысливается понятие религии. З. Кортцфляйш подчеркивает, что противоположность «светское – религиозное» имеет смысл лишь внутри религиозных систем, ставящих себя над миром. В действительности «светское насквозь религиозно». «Секулярный мир и религия, – говорит З. Кортцфляйш, – не являются исключающими друг друга противоположностями... Нет области религиозной жизни, которая не была бы охвачена влиянием секуляризма и которая существенно не изменялась бы. Вместе с тем в секулярном мире возникают квазирелигиозные явления, которых, насколько мы знаем, до сих пор в истории не было»[26]. И далее: «Необходимо заново расчленить морфологию религии. По существу мы имеем дело с четырьмя группами религиозных явлений... они переходят друг в друга. Это: 1) высшие религии; 2) большие идеологические системы, поскольку они религиозно окрашены (имеют рели-

[24] *Mensching G.* Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Stuttgart, 1959. S. 18–19.

[25] *Mensching G.* Soziologie der Religion. S. 16.

[26] *Kortzfteisch S.* Religion in Sekularismus. Stuttgart; Berlin, 1967. S. 10.

гиозный оттенок); 3) ряд религиозных «элементов», которые в христианском мире долго вытеснялись, однако никогда не были устранены: суеверие и магия, гносис, астрология, благочестие в отношении к природе и т.д.; 4) ...заново возникающие квазирелигиозные явления»[27].

Г. Шмидхен развивает понятие религии в «плоскости человека». Он стремится отыскать категории, которые должны описать систему «человек». К ним он относит категории «основ человеческого существования», «биологического существования», «действия», «бытия в мире» («отношения к природе»), «общественности», «мышления». Человек и общество имеют измерения трансценденции. Религия связана с основами человеческого существования. «Религиозными, – пишет Г. Шмид хен, – являются все регулирования, следовательно, все решения и оформления, привычки и институты человеческого наличного бытия»[28]. Секуляризация не устраняет религиозного характера регулирований и решений. Человек, который формирует себя, осуществляет регулирование в области основных категорий наличного бытия – это «религиозно действующий человек»[29]. Соответственно и общество, поскольку оно связано с реализацией основных категорий существования человека, религиозно. «Современное общество, – пишет Г. Шмидхен, – развивает в силу присущих ему законов собственную религиозность, предметом которой является оно само»[30].

Т. Лукман интерпретирует религию с точки зрения социальной антропологии. Он считает религиозными не только те «конструкты действительности», которые явно относятся к области сверхъестественного (это традиционная богословская точка зрения). Различение космоса и номоса, «священного» и «профанного» производно от более общего понятия религии. Т. Лукман пытается выявить ее социоантропологическое значение, а для этого ищет «первоначальную религиозную функцию», которая присуща только религии. Человеку от рождения противостоят культура, традиции и обычаи, принуждающая власть общества, которое стандартизирует поведение своих членов с помощью системы образцов действия. Подлинная задача религии состоит в придании смысла – всеобщего и индивидуального – объективным образцам, задаваемым обществом. Религия превращает объективно обязывающую силу общества, обычаев, традиций в субъективно-индивидуальный добровольный акт индивидуума. Человек получает возможность оставить позади себя данные «здесь» и «теперь», переносить себя в будущее или прошлое, играть роль другого человека, т.е., как полагает Т. Лукман, приобретает способность «трансцендировать» себя и окружающий мир. Религия – это продуктивная сила человеческой способности к трансцендированию, посредством которой исторически сложившееся и символически заданное мировоззрение принимается и перерабатывается индивидом во внутреннюю форму наличного бытия. Религия позволяет человеку стать социальным существом, на которое общество накладывает свою печать и которое в свою очередь воздействует на общество.

Нетрудно заметить, что в понятии трансцендирования мистифицируются процессы интериоризации и социализации. Они объявляются религиозными, а поскольку в них включается каждый индивидуум, делается вывод, что религия является необходимым компонентом становления человека, «символически-трансцендентным приданием смысла и полаганием ценности» этого становления.

Согласно Т. Лукману, религия выполняет важные функции и по отношению к обществу. В «примитивных» обществах она была непосредственно вплетена в повседневную жизнь людей и не имела специальных институтов. По мере развития и дифференциации общественных структур религия превращалась в особую область, институционализировалась и наряду со своей первичной функцией социализации индивидуума начала решать задачу легитимации государственного строя, морали и т.д. Становление «индустриального» общества привело к «приватизации», «десакрализации», «рационализации» социальных институтов, «разбожествлению» природы. Каждая отдельная область общественной жизни обрела свой религи-

[27] Ibid. S. 10–11.

[28] *Schmidtchen G.* Protestanten und Katholiken. S. 361.

[29] Ibid. S. 370.

[30] Ibid. S. 312.

озный смысл. Идеологии мирских институтов, нецерковные или квазицерковные группы вступили в конкуренцию с религией. Религиозность перестала быть свойственной только Церкви, «рассыпалась» по всему обществу, а принадлежность к церковной общине стала лишь особым видом религии. В церковных общинах все более четко стали выделяться новые формы религиозности.

И вне Церквей – в семьях, коммунах, политических группах, группах общения – складывались приватизированные механизмы придания смысла. Эти образования Т. Лукман называет невидимой религией[31]. Секуляризация не может рассматриваться как процесс свертывания религии, происходит лишь изменение ее форм. Нет такого общества, в котором не было бы религии.

Внеконфессиональные социологи по ряду пунктов оспаривают религиозно ориентированную интерпретацию религии, но в то же время не могут не испытывать влияния религиозного окружения. Г. Керер называет неудовлетворительным определение Г. Меншингом религии как «встречи со священным». «Социолога, – пишет он, – религия интересует лишь постольку, поскольку она есть социальный феномен»[32]. Религии являются составной частью социума, доступной для научного исследования. «Относимого к религии социального действия еще нет, – утверждает Г. Керер, – если эта религия разделяется несколькими людьми. Религия должна скорее быть основой интеракции для группы людей»[33]. Только социально обязывающую систему веры можно называть религией в социологическом смысле слова. «Религия – это вера и действие: миф и ритуал. Такое определение не оспаривается при любом религиоведческом рассмотрении»[34]. Религия фактически существует во всех известных обществах, однако есть логические основания для предположения, что возможно существование обществ без религии, поскольку выполняемые ею функции могут взять на себя другие инстанции.

Признание религиозного действия в качестве предмета социологии религии не означает требования дать социологически плодотворное определение понятия «религия». Универсальность религии, многообразие ее форм, ее «гетерогенность» делают почти невозможным нахождение дефиниции, которая является достаточно точной. Как более или менее приблизительное Г. Керер принимает определение Т. Парсонса: религия – это система верований, неэмпирическая и ценностная, отличная от науки – эмпирической и неценностной, идеологии – эмпирической и ценностной и философии – неэмпирической и неценностной.

Ю. Хах отвергает трансцендентальное понятие религии И. Ваха, Г. Меншинга, поскольку оно выработано на основе христианской традиции. Такое культурно-центристское определение неприменимо к нетрадиционным религиозным формам на Западе и к восточным религиозным системам. Неудовлетворительны и характеристики религии в духе социологии Церкви, сводящие религию к видимой церковности, к «эксплицитной религии» и заслоняющие выход к целостному обществу. Дефиниции – важное вспомогательное средство для выяснения содержания высказываний, но никакая дефиниция не дает точного определения религии. Религия как абстракт социологу недоступна, он постоянно имеет перед собой определенную религию в контексте связей данного общества. Социолог может лишь приближаться к «всеобщему концепту» религии, но не достигнет понимания ее сущности. «Было бы иллюзией, – пишет Ю. Хах, – ожидать от социологической дефиниции религии содержательного высказывания о ее сущности...»[35].

Вслед за И. Маттесом Ю. Хах различает «эксплицитную» и «имплицитную» религии. Понятие «эксплицитная религия» обозначает все те феномены, которые находят выражение в соответствующем строении организации, членстве, клире, контролируемом поведении, участии в официальной церковной жизни – вообще в институциональ-

[31] *Luckman Th.* Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. S. 20.

[32] *Kehrer G.* Religionssoziologie. S. 4.

[33] Ibid.

[34] Das Entstehen einer neuen Religion: das Beispiel der Vereinigungskirche: Forum Religionswissenschaft. Bd. 3. München, 1981. S. 172.

[35] *Hack J.* Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland. S. 9.

[36] Ibid.

но закрепленной и «манифестируемой» церковности. «Имплицитная религия» – это внутренний скрытый процесс, который может развертываться не только в лоне Церкви, но и вне ее, вне конфессии и даже вне сферы традиционных религий, т.е. оказаться не связанной с каким-либо институтом.

По мнению Д. Саврамиса, религия представляет собой многомерное образование, включает моменты опыта, встречи и ответа, которые манифестируются в действии. «Религия, – пишет он, – является одновременно субъективным, личностным переживанием и объективной, общественной действительностью»[38]. В качестве субъективного переживания религия – это «умиление перед тем, что может дать нашей жизни абсолютный и обязательный смысл»[39], а решение о том, что может дать нашей жизни такой смысл, зависит от ответа на вопрос, как устранить ситуацию несчастья, которая вытекает из темных сторон человеческого наличного бытия. Все религии отвечают на этот вопрос по-разному, но каждая каким-то образом обеспечивает счастье.

Системы веры и ценности, дающие человеку смысл жизни, имеются и за пределами традиционных религий. Их Д. Саврамис называет «квазирелигиями», «функциональными эквивалентами религиозных убеждений», которые с социологической точки зрения обнаруживают «существенные признаки религиозных воззрений». К «религиозным» системам он относит и марксизм («теоретический материализм»). Поскольку марксизм «занимается вопросом о смысле жизни, он... развился в вид религии, которая своим учением о рае (первобытном коммунизме), о грехах (жадности и властолюбии), достигших своего высшего пункта при капитализме, о спасении, соответственно об эсхатологии (бесклассовом обществе), а также своими пророками и мучениками сильно напоминает христианскую религию»[40]. Точно так же все другие «системы веры», которые придают смысл наличному бытию и преодолевают ситуацию несчастья, могут быть причислены к «религиозным».

В западногерманской социологии религии отчетливо обнаруживается стремление отказаться от определения этого явления. Проблема поиска дефиниции объявляется неразрешимой. Указанную позицию можно назвать видом «религиоведческого агностицизма», который стимулируется богословским представлением о непознаваемой, сверхразумной сущности религии, «тайне религии», «таинственности» Церкви. Питается он относительностью, подвижностью граней между религиозными и нерелигиозными явлениями. Абсолютизация относительности этой грани ведет к релятивизму и субъективизму. Отказ от определения религии дает возможность толковать ее расширительно.

© Яблоков И.Н., 2011

[37] Ibid. S. 20, 21.

[38] The Greek Review of Social Research. [Athens,] 1976. № 26–27. P. 69.

[39] Ibid.

[40] Ibid. S. 72.