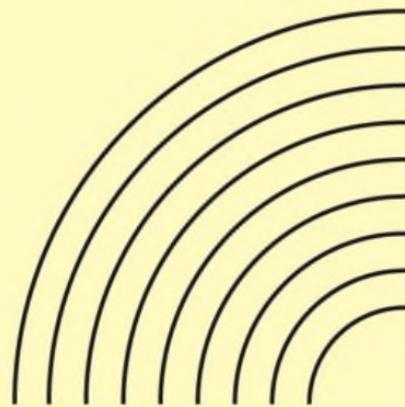


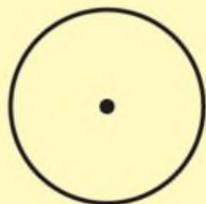
STUDIA
RELIGIOSA



ПИТЕР БЕРГЕР

СВЯЩЕННАЯ
ЗАВЕСА

ЭЛЕМЕНТЫ
СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ
ТЕОРИИ РЕЛИГИИ



PETER L. BERGER

THE SACRED

CANOPY: _____

ELEMENTS OF

A SOCIOLOGICAL

THEORY

OF RELIGION

ПИТЕР БЕРГЕР

СВЯЩЕННАЯ
ЗАВЕСА: _____

ЭЛЕМЕНТЫ
СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ
ТЕОРИИ
РЕЛИГИИ



Новое
Литературное
Обозрение

2019

УДК 2:316

ББК 86.21

Б48

Редактор серии

С. Елагин

- Бергер, П.**
Б48 Священная завеса. Элементы социологической теории религии / Питер Бергер; пер. с англ. Р. Сафронова. — М.: Новое литературное обозрение, 2019. — 208 с. (Серия «Studia religiosa»).

ISBN 978-5-4448-0951-8

Питер Бергер (1929–2017) — классик социологии XX века, ставший таковым еще при жизни. В работах он (совместно с Томасом Лукманом в книге «Социальное конструирование реальности») развивает конструкционистское направление в социологии, предполагающее, что индивиды в обществе одновременно и создают, и воспринимают созданную ими социальную реальность. В книге «Священная завеса» Бергер излагает свою концепцию религии и пытается показать, какую роль религия играет в процессе конструирования человеком социальной реальности, и тем самым раскрыть функции и роль религии в обществе.

УДК 2:316

ББК 86.21

Перевод публикуется по соглашению с Doubleday, an imprint of The Knopf Doubleday Group, a division of Penguin Random House, LLC.

© 1967 by Peter L. Berger

© Р. Сафронов, перевод с английского, 2019

© ООО «Новое литературное обозрение», 2019

Содержание

Предисловие.....	7
ЧАСТЬ I. СИСТЕМАТИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ	
Глава 1. Религия и конструирование мира	13
Глава 2. Религия и поддержание мира	42
Глава 3. Проблема теодицеи	67
Глава 4. Религия и отчуждение	98
ЧАСТЬ II. ИСТОРИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ	
Глава 5. Процесс секуляризации	123
Глава 6. Секуляризация и проблема достоверности	146
Глава 7. Секуляризация и проблема легитимации	174
Приложение I	
Социологические определения религии	192
Приложение II	
Социологическая и теологическая перспективы	196
Именной указатель	205

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данная работа — попытка построения социологической теории, а конкретнее — попытка применить общую теоретическую концепцию социологии знания к феномену религии. Несмотря на то что повествование подчас может быть весьма отвлеченным, оно никогда (по крайней мере намеренно) не покидает систему координат эмпирической социологии. По этой причине оно строго заключает в скобки как любые суждения о конечной истине, так и суждения об иллюзорности религиозного взгляда на мир. Ни имплицитно, ни эксплицитно эта работа не обращается к теологической аргументации. Краткий комментарий о возможных следствиях такого подхода для теологии сделан в Приложении II, однако он не является необходимым для логики повествования и не выводится из данной работы. Написание этого комментария было мотивировано моим личным расположением к теологам и их делу и не должно смущать читателей, не интересующихся теологией. Но что безусловно вызовет недовольство некоторых социологов, особенно в Соединенных Штатах, — это «философичность» части изложенных здесь тезисов, которая может показаться чрезмерной в собственно социологии. Но, полагаю, этого невозможно избежать. Эта книга не место для дискуссии о взаимоотношениях теоретической социологии и философии, поэтому все, что я смогу сделать, — призвать к духу всеобщей толерантности со стороны моих коллег социологов (этому они, кстати говоря, могут поучиться у современной теологии).

Также необходимо отметить, что эта книга не является трудом по социологии религии. Работа, которую можно было

бы так назвать, обращалась бы к огромному числу вопросов, которых мы даже не коснемся: взаимоотношениям между религией и другими общественными институтами, формам религиозной институционализации, типам религиозного лидерства и т.д. Наша же работа, как упражнение в социологическом теоретизировании, ставит перед собой более скромную цель.

В сущности, все, что я хотел сделать, — окончательно показать, что религия с социологической точки зрения является продуктом истории. Там, где это необходимо, я буду указывать на сходства и различия моих рассуждений с классическими марксистским, веберинским и дюркгеймианским подходами к религии. Мне казалось, что в данном случае нет необходимости создавать радикально социологическое определение религии, поэтому я оперировал общепринятой в истории религии и сравнительном религиоведении (Religionswissenschaft) концепцией феномена. Основные причины такого подхода кратко изложены в Приложении I.

В книге две части: систематическая и историческая. Строго говоря, только первая представляет собой упражнение в теоретической социологии. Во второй части я хотел показать, в контексте современных дискуссий о секуляризации, насколько «полезна» эта точка зрения в смысле понимания конкретных социально-исторических условий. В сносках я показываю как теоретические источники, так и те исторические и эмпирические материалы, которыми я пользовался. Я старался «отдать все долги», однако очевидно, что из сносок невозможно составить исчерпывающую библиографию по социологии религии, да это было бы и не совсем уместно, принимая во внимание цель работы.

Эта книга связана с работой «Социальное конструирование реальности: Трактат о социологии знания»¹ (1966), которую я написал вместе с Томасом Лукманом. Главы 1 и 2 настоящей книги представляют собой прямое приложение социологии знания к феномену религии. Было бы весьма утомительно делать повсеместные перекрестные ссылки на «Социальное конструирование реальности», поэтому ограничусь этим общим упоминанием. Безусловно, Томас Лукман

1. См.: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. — *Примеч. пер.*

не несет ответственность за содержание этой книги. Ворон ворону, конечно, глаз не выклюет, как и социолог социологу, тем не менее некоторые преступления совершаются вместе, а некоторые поодиночке.

В последнее время кажется, что всякий раз, когда хочу выразить личную признательность, я почти всегда упоминаю одних и тех же людей. Это немного скучно, однако в то же время помогает избавиться от чувства аномии. Во всем, что касается социологии религии, я обязан выразить глубочайшую признательность своему учителю Карлу Майеру (Carl Mayer). Мой долг Томасу Лукману намного превышает границы совместных «предприятий», опубликованных под нашими именами. Беседы с Бригиттой Бергер (Brigitte Berger) и Хенсфридом Келлнером (Hansfried Kellner) на эти и связанные с ними темы также оставили свой след в моем сознании. Мое общение с обитателями царства теологии, к моему сожалению, в последнее время сократилось, но я бы хотел упомянуть Джеймса Густафсона (James Gustafson) и Зигфрида фон Корцфляйша (Siegfried von Kortzfleisch)—теологов, в которых я всегда находил неординарную готовность мыслить социологически, за что не раз был им признателен.

*Питер Бергер
Нью-Йорк, осень 1966 года*

ЧАСТЬ

I

*Систематические
элементы*

Религия и конструирование мира

Любое человеческое сообщество занимается строительством собственного мира. Религия играет в этом мире заметную роль. Наша основная цель — сформулировать некоторые общие суждения об отношениях между создаваемой человеком религией и процессом конструирования мира. Однако прежде, чем это сделать, необходимо прояснить тезис о способности общества к миростроительству. Для этого важно понимать общество диалектически¹.

Общество — это диалектический феномен, поскольку оно является созданием человека и только человека, однако в то же время постоянно воздействует на своего создателя. Социум является продуктом человека, у него нет другого бытия, кроме того, которое даровано ему деятельностью и знанием человека. Отдельно от человека не может существовать социальной реальности. Тем не менее также можно утверждать, что человек является продуктом общества. Всякая личная биография — это эпизод истории общества, которое живет и до, и после него. Общество существует до рождения индивида и будет существовать после его смерти. Более того,

1. Термин «мир» понимается здесь в феноменологическом смысле, то есть все вопросы о его предельном онтологическом статусе заключаются в скобки. Об антропологическом применении этого термина см.: Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы. М.: Прогресс, 1988. О применении термина в социологии знания см.: Шелер М. Формы знания и общество: сущность и понятие социологии культуры // Социологический журнал. 1996. № 1/2; Шюц А. Смысловое строение социального мира // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004, и Schutz A. Collected Papers. Vols. 1–2 (The Problem of Social Reality; Studies in Social Theory). Hague, 1964. Термин «диалектика» применительно к обществу понимается здесь в сугубо марксистском смысле, как он понимался в «Экономическо-философских рукописях 1844 года».

именно в рамках общества и в результате социальных процессов индивид становится личностью, здесь он ищет и отстраивает свою идентичность, здесь он осуществляет различные проекты, которые и составляют его жизнь. Человек не может существовать отдельно от общества. Эти два утверждения, что общество является продуктом человека и что человек является продуктом общества, не противоречат друг другу. Они скорее показывают изначально диалектический характер социального феномена, без признания которого общество невозможно описать в адекватных эмпирической реальности терминах¹.

Базовый диалектический процесс общества включает три момента или три шага: экстернализация, объективация и интернализация. Эмпирически корректное представление об обществе достигается, только если эти три момента понимаются совместно. Экстернализация — это непрерывное влияние человека в мир в сферах физической и ментальной активности. Объективация — это обретение реальности (в результате такой физической и ментальной активности), которая противостоит ее создателям как фактичность, которая

1. Мы утверждаем, что такое диалектическое понимание человека и общества как продуктов друг друга делает возможным теоретический синтез веберовского и дюркгеймианского подходов без потери базовых интенций каждого из них (по моему мнению, такая потеря произошла в синтезе Парсонса). И веберовская мысль, что проводимая человеком сигнификация постоянно формирует социальную реальность, и мысль Дюркгейма, что этот процесс напоминает овеществление (*chosesité*) и направлен против индивида, правильны. Они подразумевают, соответственно, субъективные основания и объективную фактичность социального феномена, указывая, очевидно, на диалектические отношения субъективности и ее объектов. По тем же причинам эти два понимания корректны только совместно. Квази-веберовский акцент на субъективности приводит только к идеалистическому искажению социального феномена. Квазидюркгеймианский акцент на объективности приводит только к материализации социальных сущностей, еще более катастрофическому искажению, к которому имеет тенденцию значительная часть современной американской социологии. Хочу подчеркнуть, что я не утверждаю, что такой диалектический синтез был бы приемлемым для самих этих авторов. Мы стремимся к систематизации, а не к экзегезе, и это стремление позволяет эклектически относиться к ранее созданным теориям. Потому, говоря, что эти теории «подразумевают» такой синтез, я исхожу из их внутренней логики, а не действительных намерений этих исследователей.

является внешней и иной по отношению к индивиду. Интернализация — это вторичное усвоение (reappropriation) человеком этой реальности и преобразование ее из структур объективного мира в структуры субъективного сознания. Именно благодаря экстернализации общество — это продукт человека, посредством объективации общество становится реальностью *sui generis*, а благодаря интернализации человек является продуктом общества¹.

Экстернализация — это антропологическая необходимость. Эмпирически человека невозможно понять отдельно от его непрерывного излияния в мир, в котором он находит себя. Человеческое существо нельзя помыслить как покоящееся внутри себя, в некоей закрытой сфере, а *потом* отправляющееся самовыражаться во внешний мир. Человек изначально и сущностно экстернализируется². Этот антропологический факт, вероятно, коренится в биологии человека³. Homo sapiens занимает особое положение в царстве животных. Эта особенность проявляется в отношении человека и к собственному телу, и к окружающему миру. В отличие от других млекопитающих, организм которых полноценен уже при рождении, организм человека странным образом «не закончен»⁴.

1. Термины «экстернализация» и «объективация» взяты у Гегеля (Entaeusserung и Versachlichung) (Примечательно, что в русской традиции эти немецкие термины переводятся как «отчуждение» и «овеществление» соответственно. — *Примеч. пер.*) и понимаются здесь в том же смысле, в котором их применял к социальным феноменам Маркс. Термин «интернализация» понимается в том смысле, как он существует в американской социальной психологии. Теоретические основания этого термина описаны в работах Джорджа Герберта Мида, см.: Mead G. H. *Mind Self and Society*. Chicago, 1934.; George Herbert Mead: *On Social Psychology — Selected Papers*. Chicago, 1964. Термин «реальность *sui generis*» применительно к обществу разработал Дюркгейм в «Метод социологии».
2. Антропологическая необходимость экстернализации была обоснована Гегелем и Марксом. Разработку этой идеи другими авторами, кроме Шелера, см.: Плеснер Х. *Ступени органического и человек* // Проблема человека в западной философии: Переводы. М., 1988; Gehlen A. *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Wiebelsheim, 2014.
3. Биологическое обоснование этого тезиса: Buytendijk F. J. *Mensch und Tier*. Hamburg, 1958; Portmann A. *Zoologie und das neue Bild des Menschen*. Hamburg, 1956. Наиболее важное применение этой биологической перспективы к социологическим проблемам изложено в работах Гелена.
4. Эту фразу можно найти в первом предложении антропологической работы, написанной в основном с марксистских позиций: Lapassade G. *L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme*. Paris, 1963. P. 17.

Необходимые шаги по «завершению», которые другие высшие млекопитающие проходят еще во время внутриутробного развития, человек проходит в первые годы жизни после рождения. Иными словами, биологический процесс «становления» проходит в то время, когда ребенок взаимодействует с внешней средой, которая включает как физический, так и человеческий мир ребенка. Таким образом, у процесса «становления» — если говорить о развитии личности и осваивании культуры — имеются биологические основания. Развитие личности и освоение культуры не наслаиваются сверху на биологию человека как чуждые ему мутации, а, напротив, укоренены в биологии.

«Незавершенность» человеческого организма при рождении напрямую связана с относительной неразвитостью системы инстинктов. Система инстинктов других животных узкоспециализирована и жестко направлена. По этой причине они живут в мире, который так или иначе детерминирован их инстинктами. Такой мир является закрытым с точки зрения возможностей и, что называется, запрограммированным строением самого животного. Соответственно, животные существуют в рамках специфической для каждого вида среды. Существуют мышиный, собачий, лошадиный и т.д. миры. Напротив, система инстинктов человека при рождении недоразвита и не направлена на соответствующую виду среду. Человеческого мира в том смысле, как сказано выше, не существует. Мир человека бесконечно складывается в соответствии со строением человека. Это открытый мир. Иными словами, это мир, который должен быть оформлен действиями человека. Отношения человека и мира, в отличие от других высших млекопитающих, имеют двойственную природу. Как и другие млекопитающие, человек существует в мире, который предсуществует самому человеку, но в случае с человеком этот мир не просто дан, предзаготовлен для него. Человек *должен создать* свой собственный мир. Построение мира, следовательно, — это не чуждый биологии феномен, но прямое следствие биологии человека.

Эта изначальная нестабильность является условием существования человека в мире. У него нет предзаданного отношения к миру, он должен постоянно выстраивать эти отношения. Та же нестабильность характерна для отношения человека

к своему телу¹. В некотором смысле человек «разбалансирован» в самом себе. Он не может успокоиться и должен постоянно договариваться с собой, проявляя себя в той или иной деятельности. Существование человека — это постоянная поддержка «баланса» между человеком и его телом, человеком и миром. Можно также сказать, что человек постоянно догоняет самого себя. Именно в рамках этого процесса человек строит мир. Только в таком построенном им мире он может найти себя и осознать собственную жизнь. Однако тот же процесс строительства мира одновременно и «завершает» строительство самого человека. Иными словами, человек не только строит мир, но и строит самого себя. Точнее, он строит себя в мире.

В процессе строительства мира человек посредством своей собственной деятельности направляет свои влечения и гарантирует себе стабильность. Не имея собственного мира в биологическом смысле, он конструирует свой. Этот мир, конечно же, мир культуры. Его основное назначение — предоставлять устойчивые схемы-руководства для жизни, которые не заданы биологически. Следовательно, эти созданные человеком схемы никогда не смогут быть столь же стабильными, как инстинкты животных. Культура, хоть и является «второй природой» для человека, остается совершенно отличной от природы именно потому, что является продуктом деятельности человека. Культура должна постоянно производиться и воспроизводиться человеком. Как следствие, ее структуры изначально неустойчивы и предрасположены к изменениям. Императивы культуры к формированию стабильности и одновременно изначально внутренняя ее нестабильность в сочетании представляют фундаментальную проблему для процесса строительства мира. О далекоидущих следствиях этого процесса подробно мы поговорим ниже по тексту. Сейчас достаточно сказать, что строительство миров необходимо, однако поддерживать их в рабочем состоянии крайне трудно.

Культура представляет собой совокупность продуктов человеческой деятельности². Некоторые из них материальны,

1. Плеснеру принадлежит термин «эксцентричность», обозначающий эту врожденную нестабильность в отношении человека к собственному телу. См.: Указ. соч.
2. Использование термина «культура» в отношении совокупности результатов деятельности человека — дань распространенной в американской культурной антропологии практике. Социологи обычно

другие — нет. Человек производит всевозможные инструменты, при помощи которых меняет физическую среду и подчиняет природу. Он также создает язык и — посредством его и на его основании — выстраивает выдающуюся систему символов, проникающую в любую сферу его жизни. Существуют веские доводы в пользу того, что создание нематериальной культуры всегда шло рука об руку с деятельностью человека по изменению физического мира¹. Как бы то ни было, общество, конечно же, неразрывно связано с нематериальной культурой. Общество представляет собой тот аспект последней, благодаря которому структурируются отношения с другими людьми². Будучи лишь одним из элементов культуры, общество принимает активное участие в формировании культуры как продукта деятельности человека. Общество создается и поддерживается действиями человека, у него нет иного бытия или реальности. Его системы всегда относительно во времени и пространстве, они не существуют в природе и не могут быть тем или иным способом выведены из «человеческой природы». Если кто-нибудь захочет использовать этот термин для обозначения чего-то большего, чем биологические реалии, то он может сказать, что создание мира — часть «человеческой природы». Именуемое в тот или иной исторический момент «человеческой природой» само оказывается результатом деятельности человека по созданию мира³.

Однако несмотря на то, что общество является аспектом культуры, оно занимает особое место среди всех культурных

используют термин в более узком смысле, распространяя его только на так называемую символическую сферу (как это делает Парсонс в его концепции «культурных систем»). Несмотря на то что существуют объективные причины использовать в теоретическом рассуждении термины в более узком смысле, мне показалось, что здесь более подходящим окажется расширительное толкование.

1. Единство материального и духовного производства было описано Марксом в концепции «труда» (которая не может быть осмыслена как сугубо экономическая категория).
2. Социологи, конечно, пользуются и другими концепциями общества, однако обсуждение этого вопроса здесь будет излишним. По этой причине мы использовали очень простое определение, связанное с уже упоминавшейся концепцией культуры.
3. Понимание «природы человека» собственно как результата деятельности человека также взято у Маркса. Оно указывает на фундаментальную разницу между диалектической и недиалектической антропологией. В социологической мысли эти противоречащие взгляды наилучшим образом представлены Марксом и Парето соответственно.

образований благодаря еще одному базовому антропологическому факту: фундаментальной социальности человека¹. Homo sapiens — социальное животное. Этот факт означает гораздо больше, нежели очевидное утверждение, что человек всегда живет в коллективе и действительно теряет человеческий облик, если оказывается в изоляции от других. Гораздо важнее понять, что создание мира всегда и неизбежно — это результат совместной деятельности. В эвристических целях, конечно, возможно анализировать взаимоотношения человека и мира в индивидуалистических терминах, однако эмпирическая реальность построения мира всегда социальна. Только *совместно* люди создают инструменты, изобретают языки, придерживаются ценностей, конструируют институты и т.д. Не только участие индивида в культуре зависит от социальных процессов (а именно процесса социализации), но и его существование в рамках культуры зависит от сохранения определенного социального порядка. Общество, следовательно, является не только производной культуры, но необходимым условием существования последней. Общество структурирует, распределяет и координирует деятельность человека по построению мира, и только в обществе результаты этой деятельности могут сохраняться во времени.

Понимание того, что общество укоренено в процессе экстернализации, или, иными словами, является продуктом деятельности человека, особенно важно, учитывая, что оно представляется здравому смыслу чем-то совершенно иным, независимым от деятельности человека и являющимся частью неактивной данности природы. Обратимся к процессу объективации, благодаря которому это становится возможным. Здесь достаточно будет сказать, что один из главнейших плюсов социологического подхода состоит в многократно повторяемой редукции гипостазированных сущностей, составляющих общество в воображении обывателей, к деятельности человека, которая является источником этих сущностей

Кстати говоря, антропологию Фрейда также можно назвать, по сути, недиалектической, что обычно упускают из вида в попытках построить фрейд-марксистский синтез.

1. Присущая человеку социальность была отмечена Марксом, но является общим местом для социологической традиции. Работа Мида представляет собой социально-психологическую базу антропологических идей Маркса.

и без которой они не имели бы статуса реальных. Материал, из которого создаются общество и все его конструкции, — это человеческие смыслы, экстернализованные деятельностью человека. Все субстанции общества (как, например, «семья», «экономика», «государство» и т.д.) снова и снова редуцируются социологическим анализом к деятельности человека, которая является единственным их содержанием. По этой причине не приносит никакой пользы работа социолога (за исключением эвристических целей), в которой он считает эти социальные феномены реальными фактами, существующими независимо от человека, который изначально их производит и продолжает это делать. Ничего страшного, когда социолог говорит об институтах, структурах, функциях и т.д., проблема возникает, только когда он считает их, подобно обывателю, сущностями, которые существуют сами по себе, сущностями, независимыми от деятельности человека. Одно из достоинств концепции экстернализации в приложении ее к обществу — предупреждение подобного статического и гипостазирующего мышления. Иначе говоря, социологическое понимание всегда должно быть очеловечивающим, то есть все теоретические построения относительно социальных структур должны отсылать назад к человеку¹.

Общество, таким образом, — это продукт деятельности человека, укорененной в феномене экстернализации, который основывается на биологии человека. Однако, как только речь заходит о результатах экстернализации, предполагается, что они становятся настолько самобытными, что могут быть противопоставлены своему создателю. Результаты деятельности человека становятся миром, который не только порожден человеком, но и противопоставлен ему как внешний факт; этот процесс описывается в концепции объективации. Созданный человеком мир превращается в некое «там». Его составляют объекты, как материальные, так и нематериальные, способные противостоять желаниям их создателя. Созданный мир

1. Необходимость для социологии прекратить рассматривать социальные объективации как реальности постоянно подчеркивалась в методологии Вебера. Хотя, скорее всего, будет неправильным обвинять Дюркгейма в гипостазировании концепции общества (как это делали критики-марксисты), но его метод очень легко позволяет осуществить такое искажение, как это было показано структурно-функционалистской школой.

не может исчезнуть по желанию. Несмотря на то что вся культура укоренена и происходит из субъективного сознания человека, сформировавшись, она уже не может быть поглощена сознанием просто по воле человека. Она располагается за пределами субъективности индивидов в качестве мира. Другими словами, созданный человеком мир приобретает черты объективной реальности.

Эта приобретаемая объективность относится как к материальным, так и к нематериальным создаваемым человеком культурным продуктам. Рассмотрим это на примере первых. Человек производит инструмент, увеличивая число физических объектов в мире. Появившись, любой объект приобретает собственное бытие и не может быть изменен по простому желанию пользователя. На самом деле инструмент (например, сельскохозяйственное орудие) даже может навязывать пользователю логику собственного существования, а иногда эта логика может противоречить логике пользователя. Например, плуг — очевидно, продукт человеческой деятельности — является внешним объектом не только в том смысле, что о него можно споткнуться и ушибиться (как, например, о камень или любой другой природный объект), но и потому, что использование плуга упорядочивает сельскохозяйственные работы и, возможно, иные аспекты жизни человека, следуя логике *плуга*, которую не закладывали и даже не предполагали создатели этого орудия. Нематериальные элементы культуры объективны в том же смысле. Человек создает язык, но затем обнаруживает, что и речь, и мышление контролируются грамматикой. Человек создает ценности, но затем обнаруживает, что испытывает чувство вины, не соответствуя им. Человек выстраивает институты, которые затем выступают против него, контролируют его и даже угрожают ему. Отношения человека и культуры можно хорошо описать, если вспомнить историю ученика чародея¹. Огромные ведра приводятся в движение магической силой человеческого *указания*, однако они начинают черпать воду в соответствии с собственной внутренней логикой, которая не до конца подчиняется их создателю. Возможно, что человек сможет прибегнуть к иным магическим силам, чтобы восстановить контроль над ведрами (как это

1. Здесь П. Бергер делает отсылку к балладе И.В. Гёте 1797 года «Ученик чародея». — *Примеч. пер.*

и происходит в стихотворении Гёте), однако они не идентичны первым, тем, которые вызвали их к жизни. При этом, возможно, человек просто утонет в вызванном им же наводнении.

Наделение культуры объективным статусом имеет двойное значение. Культура объективна, и в этом она противостоит человеку как совокупность объектов реального мира, существующая вне сознания человека. Культура *существует* (culture is *there*). Однако она также объективна в том смысле, что ее можно испытать, ею можно овладеть, как уже говорилось, совместно. Культура *существует для всех* (culture is *there for everybody*). Это означает, что объекты культуры (снова как материальные, так и нематериальные) используются коллективно. Этим они совершенно отличаются от любых конструкций субъективного сознания любого индивида. Сравним орудие, относящееся к технологии той или иной культуры, с придуманным объектом. Объективность культуры как коллективной фактичности еще более важно понять в отношении ее нематериальных элементов. Индивид может выдумать любые, например, институциональные формы, которые будут более интересными и, возможно, более функциональными, чем существующие в его культуре. До тех пор пока эти социологические мечты ограничены сознанием одного индивида и не признаны другими хотя бы как эмпирически возможные, они будут оставаться фантомами. Напротив, институты в обществе индивида, как бы негативно он к ним ни относился, будут *реальными*. Другими словами, мир культуры не только создается совместно, но и остается реальным благодаря коллективному признанию. Существовать в культуре — значит иметь общий с другими индивидами мир объективностей¹.

То же самое, естественно, применимо и к тому сегменту культуры, который мы называем обществом. Следовательно, недостаточно сказать, что общество основывается на деятельности человека. Необходимо добавить, что общество — это *объективированная* деятельность человека, а именно что общество — это результат деятельности человека, достигший статуса объективной реальности. Социальные конструкции воспринимаются человеком как элементы объективного мира. Общество противостоит человеку как внешняя, субъективно

1. О понимании коллективной объективности см. упоминавшиеся работы Шюца.

непроницаемая и принуждающая фактичность¹. В самом деле, общество часто воспринимается человеком практически как эквивалент физической вселенной в ее объективности, как «вторая природа». Общество воспринимается как конкретное «там», внешнее по отношению к субъективному сознанию и не контролируемое им. Проекция одинокой фантазии подчиняется воле индивида, проекции общества являются гораздо более стойкими. Индивид может мечтать о различных обществах и представлять себя в различных обстоятельствах. Если он не страдает психическим расстройством, то видит разницу между фантазиями и *реальностью* собственной жизни в обществе, которое устанавливает общий контекст и навязывает его индивиду невзирая на его желания. Поскольку общество воспринимается индивидом как внешняя реальность, часто случается, что его внутренние механизмы оказываются непроницаемыми для индивида. Он не в состоянии раскрыть смысл социальных феноменов при помощи интроспекции. Для этого следует выйти за пределы собственного я и предпринять такое же эмпирическое исследование, как если бы целью понимания был любой объект вне индивидуального сознания. В первую очередь общество проявляет себя в принуждении. Окончательно его объективную реальность доказывает способность преодолевать сопротивление индивидов. Общество направляет, санкционирует, контролирует и карает индивидов за то или иное поведение. В апофеозе (ниже будет показано, что термин выбран не случайно) власти общество может даже уничтожать индивидов.

Принуждающую объективность общества, конечно, можно видеть в процедурах социального контроля, существующих специально для возвращения в строй неуступчивых индивидов или групп. Институты политики и права являются в этом случае очевидными иллюстрациями. Важно понимать, что та же принуждающая объективность характеризует общество *в целом* и присутствует во *всех* социальных институтах, включая изначально основанные на соглашении. Это (максимально категорично) *не означает*, что любое общество — это вариация на тему тирании. Это *означает*, что ни один человеческий конструкт не может называться социальным феноменом, пока

1. Анализ объективности общества в данном случае следует Дюркгейму. См. упоминавшийся «Метод социологии».

не достигнет уровня объективности, который обязывает индивидов признать его реальность. Другими словами, фундаментальная принудительность общества основывается не на механизмах социального контроля, а на власти конституировать и предписывать себя в качестве реальности. Хрестоматийный пример — язык. Вряд ли кто-то, как бы далеко он ни находился от социологии, будет отрицать, что язык — это результат деятельности человека. Любой язык является итогом длительной истории человеческой изобретательности, воображения и даже капризов. Голосовой аппарат человека налагает определенные физиологические ограничения на лингвистические фантазии, однако не существует никаких законов природы, которые бы могли объяснить развитие, например, английского языка. Последний не имеет никакого положения в природе вещей, кроме того, что является результатом деятельности человека. Английский язык возник в рамках определенных взаимоотношений людей, развивался благодаря деятельности человека и существует только благодаря и до тех пор, пока люди будут его использовать и понимать. Тем не менее английский язык предстает перед индивидом как объективная реальность, которую необходимо признавать в качестве таковой или страдать от последствий. Его правила объективны. Индивид (не важно, родной это или второй для него язык) должен их заучить и не может их менять, как ему захочется. Есть объективные стандарты правильного и неправильного английского, и, хотя могут существовать различные мнения относительно незначительных деталей, сам факт их существования изначально является необходимым условием для использования языка. Конечно, также существуют и санкции за нарушение этих стандартов от двойки в школе до социальных конфузов во взрослой жизни, однако объективная реальность английского языка не утверждается этими санкциями. Английский язык объективно реален скорее благодаря простому факту своего существования как готовой и коллективно признаваемой вселенной общения, в которой индивиды имеют возможность понимать себя и друг друга¹.

1. Понимание того, что язык служит парадигмой для понимания объективности социальных феноменов, также идет от Дюркгейма. О понимании языка в дюркгеймовских терминах см.: *Meillet A. Linguistique historique et linguistique générale. Paris, 1958.*

Общество как объективная реальность предоставляет человеку мир для жизни. Этот мир заключает в себе биографию индивидуального, которое раскрывается как серия событий *в рамках* этого мира. Собственная жизнь индивида объективно реальна, только будучи осмысленной в рамках значимых структур социального мира. Индивид может иметь любое число субъективных интерпретаций, но остальные будут их считать странными или совершенно непостижимыми. Какими бы ни были эти интерпретации, всегда будет существовать объективная интерпретация индивидуальной биографии, помещающая ее в общепризнанную (*collectively recognized*) систему координат. Объективные факты этой биографии в некоторой степени могут опираться на релевантные личные документы, например о наследовании, гражданстве, семейном положении. Все это — примеры некоего «официального» преломления существования индивида, объективно корректные благодаря не только юридической силе документов, но и фундаментальной способности общества создавать реальность. Более того, сам индивид, если, конечно, он не существует в солипсистском мире, отгородившись от общей реальности, будет искать возможность обосновать собственные интерпретации, соотнеся их с объективными точками своей биографии. Другими словами, жизнь индивида будет представляться объективно реальной, причем как для него самого, так и для других, только если она будет локализована в рамках социального мира, который сам по себе представляет объективную реальность¹.

Объективность общества распространяется на все его структурные элементы. Институты, роли и идентичности (*identities*) существуют как объективно реальные феномены в социальном мире несмотря на то, что они, как и мир в целом, всего лишь результат деятельности человека. Например, семья как институционализация сексуальности человека в определенных обществах воспринимается и мыслится как объективная реальность. Институт, внешний по отношению к человеку и обладающий принудительной силой,

1. О реальности самоинтерпретаций как локаций в объективной реальности социального мира см. работы Мориса Хальбвакса о памяти, особенно: *Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007.

уже существует и накладывает свои предустановленные шаблоны на индивидов в определенной сфере их жизни. Та же объективность характеризует роли, которые, как ожидается, человек будет играть в контексте рассматриваемого института, даже если случится так, что человек не будет гореть желанием эту роль исполнять. Роли, скажем, мужа, отца или дяди объективно установлены и доступны в качестве моделей для индивидуального поведения. Играя эти роли, индивид репрезентирует объективность института, которая понимается (самим индивидом и окружающими его людьми) как обособление от «случайных» событий индивидуального существования¹. Он «примеряет» роль как культурный объект таким же образом, как «примеряют» одежду или украшения. В дальнейшем он может разделять себя и роль, последняя будет восприниматься как маска по отношению к тому, что он считает «реальным я». Он даже может говорить, что ему что-либо не нравится в роли, но исполнять ее он все равно должен, поскольку так предписывает объективное ее описание. Таким образом, общество составляет не только объективно существующее собрание институтов и ролей, но и целый репертуар идентичностей, наделенных статусом объективной реальности. Общество приписывает индивиду не только набор ролей, но и определяет идентичность. Другими словами, от индивида не только ожидается, что он будет выполнять роль мужа, отца или дяди, но требуется, чтобы он *был* мужем, отцом или дядей и даже более, — чтобы он *был* мужчиной, каким бы смыслом ни обладал этот термин в том или ином обществе. В итоге процесс объективации человеческой деятельности подразумевает, что человек приобретает способность объективировать часть себя в своем же сознании, противостоять себе в самом себе и делать это в символах, которые доступны ему как объективные элементы социального мира. Например, *в качестве* «реального я» индивид может вести внутренний диалог с собой *в роли* архиепископа. По сути, именно благодаря этому внутреннему диалогу с объективациями себя возможна социализация².

1. Концепция ролей как объективных репрезентаций возникла под влиянием взглядов Мида и Дюркгейма. Относительно последнего см.: *Durkheim E. Sociology and Philosophy. New York, 2010.*
2. Концепция внутреннего диалога была почерпнута у Мида: *Mead G. H. Mind Self and Society. Chicago, 1934. P. 135 и далее.*

Мир социальных объективаций, созданный экстернализирующим сознанием, противостоит сознанию как внешняя фактичность. Этот мир осознается как таковой. Осознание же еще нельзя описать как интернализацию, как нельзя считать таковой осознание факта существования мира природы. Интернализация представляет собой скорее возвращение объективированного мира обратно в сознание таким образом, что конструкции этого мира станут определяющими для субъективных конструкций сознания. Таким образом, общество выступает как агент формирования индивидуального сознания. Интернализация приводит к тому, что индивид осознает различные элементы объективированного мира как феномены, присущие его сознанию, и одновременно внешнюю реальность.

Всякое существующее во времени общество сталкивается с проблемой передачи объективированных смыслов от поколения к поколению. Эта проблема решается при помощи социализации, процесса, в рамках которого новые поколения обучаются жить в соответствии с институциональной программой общества. Естественно, процесс социализации можно описать с точки зрения психологии как процесс обучения. Новому поколению представляют смыслы культуры, и оно учится принимать участие в установленных процессах, принимать роли и идентичности, которые поддерживают социальную структуру. У социализации, кроме того, есть еще одно измерение, которое не раскрывается, если ее понимать только как процесс обучения. Индивид не только выучивает объективированные смыслы, но при их помощи индивид формируется и идентифицирует себя с ними.

Успех социализации основывается на поддержании баланса между объективным миром общества и субъективным миром индивида. В сознании полностью социализированного индивида любые смыслы, существующие объективно в социальном мире, будут представлены с аналогичным значением в субъективном мире его сознания. Такая полная социализация эмпирически недостижима и теоретически невозможна хотя бы по причине биологической изменчивости индивидов. Тем не менее можно говорить о степенях успешности социализации. Социализация успешна, если устанавливается высокий уровень симметрии между субъективным

и объективным, менее успешная социализация ведет к какой-либо асимметрии. Если в результате социализации не происходит интернализация даже самых важных смыслов общества, последнее будет сложно считать жизнеспособным. Такое общество будет не в состоянии обеспечить преемственность, гарантирующую сохранение его во времени.

Деятельность по строительству мира всегда коллективна. Присвоение человеком мира также должно совершаться на коллективном уровне. Сегодня в рамках социальных наук стало банальностью утверждение, что вне общества невозможно стать или быть человеком в любом определяемом эмпирически и выходящем за рамки биологии смысле. Менее банальным этот тезис станет, если уточнить, что процесс интернализации мира таким же образом зависит от общества, поскольку тем самым утверждается, что человек неспособен к полноценному постижению своего опыта, если такая возможность не предоставляется ему социальными процессами. Процессы интернализации социально объективированного мира — это *те же* процессы, которые интернализуют предписанные обществом идентичности. Индивид социализируется, чтобы *стать* определенным человеком и *жить* (inhabit) в определенном обществе мире. Субъективные идентичность и реальность создаются в той же диалектике (здесь — в этимологически буквальном смысле) индивида и значимых других, ответственных за его социализацию¹. Описывая диалектику формирования идентичности, можно сказать, что индивид становится таким, каким его видят окружающие. Добавим также, что индивид усваивает (appropriates) мир через общение с другими и что, более того, идентичность и мир остаются реальными для него только до тех пор, пока он продолжает это общение.

Последняя мысль очень важна, поскольку подразумевает, что процесс социализации не может быть завершен, он должен продолжаться на протяжении всей жизни индивида. В этом заключается субъективная сторона ненадежности (относительно которой уже делались ремарки) всех создаваемых человеком миров. Сложность поддержания жизнеспособности мира психологически выражается в сложности

1. Термин «значимый другой» также взят у Мида. Термин получил широкое распространение в американской социальной психологии.

сохранять этот мир субъективно достоверным (plausible). Мир создается в сознании индивида благодаря общению со значимыми другими (родителями, учителями, «однокашниками»). Мир как субъективная реальность поддерживается благодаря такого же рода общению с теми же или новыми значимыми другими (например, супругами, друзьями и др.). Если общение прерывается (супруг умирает, друзья исчезают или человек покидает свою социальную среду), мир начинает колебаться, терять субъективную достоверность. Другими словами, субъективная реальность мира держится на тонких нитях общения. Причина, по которой большинство из нас не подозревают об этой ненадежности, чаще всего кроется в непрерывности общения со значимым другим. Поддержание этой непрерывности является одним из важнейших императивов социального порядка.

Интернализация, следовательно, подразумевает, что объективная фактичность социального мира становится и субъективной фактичностью. При столкновении с институтами индивид представляет их как *данные* объективного мира, находящегося вовне, но они одновременно составляют и *данные* его собственного сознания. Устанавливаемые обществом институциональные программы субъективно реальны как отношения, мотивы или жизненные проекты. Реальность институтов усваивается индивидом вместе с его ролями и идентичностью. Например, индивид усваивает в качестве реальных определенные в обществе родственные отношения. *Ipsa facto*, он принимает возложенную контекстом роль и усваивает свою идентичность в свете этих ролей. Поэтому он не только играет роль дяди, но и *есть* дядя. При условии, что социализация прошла успешно, он и не желает играть другую роль. Его отношения с другими и его мотивации к определенному поведению являются отношениями и мотивациями дяди. Если он живет в обществе, где институт дяди играет значимую роль (в большинстве матрилинейных обществ), он будет рассматривать всю свою жизнь (прошлую, настоящую и будущую) в контексте исполнения им этой роли. Он даже может пожертвовать собой ради племянников и найти утешение в мысли, что его жизнь продолжится в них. Социально объективированный мир по-прежнему воспринимается как внешняя фактичность. Дяди, сестры, племянники

существуют в объективной реальности, сравнимой по уровню фактичности с миром животных или камней. Этот же объективный мир теперь воспринимается еще и как полный субъективного смысла. Его первоначальная непроницаемость (например, для ребенка, которому только предстоит узнать, в чем состоит роль дяди) исчезает. Теперь индивид может посмотреть в себя и в глубинах субъективного «обнаружить себя» как дядю. На этом этапе, при условии успешной социализации, интроспекция будет целесообразным методом для раскрытия институциональных смыслов¹.

Процесс интернализации всегда следует понимать как один из эпизодов более обширного диалектического процесса, включающего также экстернализацию и объективацию. Если этого не сделать, то все можно будет объяснить при помощи механического детерминизма, когда индивид является продуктом общества в том же смысле, в каком причина порождает следствие в природе. Такое объяснение искажает социальные феномены. Не только интернализация является частью диалектического процесса, происходящего в социальных феноменах, но и социализация также проходит диалектически². Индивид не пассивная и инертная вещь. Он формируется скорее в ходе длительного общения (диалектики в буквальном смысле этого слова), *участником* которого является. А значит, социальный мир (со всеми институтами, ролями и идентичностями) не вбирается индивидом пассивно, а активно им *усваивается*. Более того, как только индивид сформирован как личность с объективно и субъективно определенной идентичностью, он должен продолжать участвовать в общении, которое поддерживает существование личности как таковой. Это означает, что индивид продолжает быть *со-делателем* социального мира и, таким образом, себя самого. Неважно, насколько малы его возможности

1. Мы полагаем, что это утверждение об интроспекции как о значимом методе для понимания социальной реальности при условии успешной социализации может послужить соединению противоречащих друг другу заявлений Дюркгейма о субъективной непроницаемости социальных феноменов и Вебера о возможности понимания (*Verstehen*).
2. Диалектический характер социализации выражен Мидом в концепции «я» («I») и «меня» («me»). См.: *Mead G.H. Mind Self and Society*. Chicago, 1934. P. 173 и далее.

изменить социальные объяснения реальности, он должен по меньшей мере соглашаться с теми, которые формируют его как личность. Даже если он отрицает это со-делание (как, например, позитивистский социолог или психолог), он все равно остается со-делателем мира, а его отказ выступает частью диалектики, которая формирует мир и его самого. Связь индивида и языка можно в очередной раз привести в качестве хрестоматийного примера диалектики социализации. Язык противостоит индивиду как внешняя фактичность. Индивид воспринимает его, взаимодействуя с другими. В ходе этого процесса он неизбежно изменяет язык, даже если отрицает (будучи, например, филологом-формалистом) легитимность таких изменений. Более того, его постоянное взаимодействие с языком является частью деятельности человека, которая составляет единственную онтологическую базу языка. Язык существует потому, что люди продолжают им пользоваться. Таким образом, как относительно языка, так и относительно социально объективированного мира в целом можно сказать, что индивид продолжает общение с сформировавшим его миром и продолжает считать последний реальностью.

В данный момент напрашивается предположение, что социально сконструированный мир является прежде всего системой упорядочивания опыта. Осмысленный порядок (номос) вносится в разрозненный опыт и смыслы индивида¹. Говорить, что общество—это проект по строительству мира,—то же самое, что утверждать, что общество упорядочивает или узаконивает (*nomizing*). Исходная посылка этого вывода, как уже говорилось, основывается на биологии *homo sapiens*. Природа отказала человеку в механизмах, которыми обладают другие животные, и потому он вынужден организовывать опыт, внося в него собственный порядок. Социальность человека является предпосылкой коллективного характера этого упорядочивания, которое является естественным для любого вида социального взаимодействия. Любое социальное действие подразумевает, что индивидуальное осмысление направлено к другим людям, а постоянное социальное

1. Термин «номос» опосредованно взят у Дюркгейма в попытках переиначить его концепцию *аномии*, которая впервые появилась в «Самоубийстве». См.: Дюркгейм Э. Самоубийство. Социологический этюд. М.: Мысль, 1994.

взаимодействие подразумевает, что некоторые смыслы участников интегрированы в систему общего смысла¹. Будет неверным предполагать, что эта узаконивающая (*nomizing*) последовательность социального взаимодействия изначально производит номос, который охватывает *все* разрозненные опыты и смыслы участвующих индивидов. Если представить только-только сложившееся общество (эмпирически проверить это, естественно, невозможно), то можно предположить, что предел коллективного номоса расширяется — при возникновении социального взаимодействия — и охватывает еще больше коллективных смыслов. Тем не менее в предположении, что номос будет охватывать тотальность индивидуальных смыслов, нет никакого смысла. Не может быть абсолютно социализированного индивида, и потому индивидуальные смыслы будут существовать всегда и будут существовать вне или на границах коллективного номоса. Тем более что — как будет показано ниже — пограничный индивидуальный опыт несет в себе колоссальное значение для понимания социального бытия. Как бы то ни было, каждому номосу присуща внутренняя логика, которая вынуждает его распространяться на большее число смыслов. Принуждающая сила общества никогда не достигнет тотальности, но вполне описывается как тотализирующая².

Социальный мир формирует номос одновременно объективно и субъективно. Объективный номос проявляется в самом процессе объективации. Факт существования языка, даже если его рассматривать сам по себе, может быть примером такого упорядочивания опыта. Язык разграничивает и структурирует постоянный поток опыта. Когда та или иная часть опыта обретает имя, она в силу этого факта извлекается из потока и приобретает стабильность как именованная таким образом сущность (*entity*). В дальнейшем язык является источником фундаментального порядка отношений, добавляя к лексике синтаксис и грамматику. Невозможно пользоваться языком, не принимая участия в этом порядке. Можно сказать,

1. Определение социального действия с точки зрения смысла идет от Вебера. Импликации этого определения относительно социального «мира» хорошо представлены у Шюца.
2. Термин «тотализация» взят у Жан-Поля Сартра. См.: *Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique*. Paris, 1960.

что всякий реальный язык представляет собой становящийся номос или историческую последовательность узаконивающей (*nomizing*) деятельности поколений людей. Подлинно узаконивающий акт состоит в том, чтобы сказать, что вещь (*item*)— это *это*, а не *то*. Первоначальное включение вещи в порядок, включающий другие вещи, закрепляется точными лингвистическими указаниями (вещь мужского, а не женского рода, единственного, а не множественного числа, существительное, а не глагол и т.д.), узаконивающий акт подразумевает существование исчерпывающего порядка *всех* вещей, которые могут быть лингвистически объективированы, то есть подразумевает существование тотализирующего номоса.

Когнитивная и нормативная система, которая считается в обществе «знанием», основывается на языке и существует при помощи языка. В рамках этого «знания» общество задает общий порядок интерпретации опыта, который становится «объективным знанием» в ходе процесса объективации. Только относительно небольшая часть этой системы формируется теориями любого типа, хотя теоретическое «знание» особенно важно, поскольку оно обычно включает в себе основную часть «официальной» интерпретации реальности. Объективированное обществом «знание» в основном является предтеоретическим. Его составляют интерпретативные схемы, моральные максимы и собрания традиционной мудрости, которые обычные люди разделяют с теоретиками. Общества различаются по уровню дифференциации в системах «знания». Однако какими бы ни были эти вариации, каждое предоставляет своим членам объективно существующую систему «знания». Быть членом общества означает разделять это «знание», совместно населять его номос.

Объективный номос интернализуется в ходе социализации. Таким образом он усваивается индивидом, в результате чего номос становится субъективной системой упорядочивания опыта. Именно благодаря этому принятию индивид может «вносить смыслы» в свою жизнь. Разрозненные элементы его прошлого теперь упорядочиваются на основании того, что он «знает объективно» о себе самом и других. Его опыт интегрирован в этот порядок, хотя последний, вероятно, потребуется подвергнуть каким-то изменениям, чтобы интеграция стала возможной. Будущее приобретает смысл

благодаря тому же порядку, который проецируется в него. Иначе говоря, жить в социальном мире — это жить упорядоченной и осмысленной жизнью. Общество является стражем порядка и смысла не только объективно через институциональные структуры, но и субъективно посредством структурирования индивидуального сознания.

Именно по этой причине отрыв от социального мира, или аномия, представляет собой такую большую угрозу для индивида¹. Дело не только в том, что в этом случае он теряет позитивные эмоциональные связи, он теряет ориентацию в опыте. В крайних случаях он теряет идентичность и чувство реальности. Индивид становится аномичным в том смысле, что теряет мир. Как номос индивида возникает и поддерживается благодаря общению со значимыми другими, так и индивид скатывается в аномию, если это общение полностью прекращается. Обстоятельства такой катастрофы могут, конечно, варьироваться. Они могут затрагивать коллективные силы, например потерю статуса всей социальной группой, к которой принадлежит индивид, или же могут затрагивать лично индивида, как, например, смерть, развод, разлука с кем-либо из значимых других. Таким образом, возможно говорить одновременно о коллективной и индивидуальной аномии. В любом случае фундаментальный порядок, в соответствии с которым индивид вносит смыслы в свою жизнь и осознает собственную идентичность, будет распадаться. Индивид не только будет терять нравственные ориентиры с катастрофическими психологическими последствиями, но и станет колебаться относительно когнитивных ориентиров. Мир начинает рушиться, как только поддерживающее его общение затихает.

Социально выстроенный номос вполне можно толковать, возможно, в его самом важном аспекте, как защиту против страха (terror). Иначе говоря, наиболее важной функцией общества является узаконивание (nomization). Антропологическим

1. Термин «аномия» используется как отражение соответствующего термина Дюркгейма *anomie*, получившего распространение у некоторых американских социологов, к которым не принадлежит Роберт Мертон (который пытался интегрировать концепцию в свою структурно-функционалистскую теорию, оставив французское написание термина). Вариант написания «аномия» вместо «*anomie*» был принят исключительно по стилистическим соображениям.

основанием для этого является тяга человека к приданию всему смысла, которая фактически обладает силой инстинкта. Человеку от природы присуще стремление придавать осмысленный порядок реальности. Этот порядок, однако, является предпосылкой социального проекта по упорядочивающему миростроительству. Оторванность от общества подвергает человека множеству опасностей, с которыми он не в состоянии справиться в одиночку, а в крайнем случае — опасности неизбежного уничтожения. Оторванность от общества также является источником непереносимого для индивида психологического давления, укорененного в антропологических основаниях социальности. Главная опасность такой оторванности состоит в утрате смысла. Она оборачивается кошмаром, в нем индивид погружается в мир беспорядка, бессмысленности и сумасшествия. Реальность и идентичность в результате самообмана трансформируются в ужасающие образы. Быть в обществе — это означает быть «разумным» (*sane*) как раз в смысле защищенности от абсолютного «безумия» ужасов аномии. Аномия непереносима до такой степени, что для индивида смерть может быть предпочтительнее. В свою очередь, стремление к существованию в рамках упорядоченного (*nomis*) мира может строиться на жертвах и страдании и даже на смерти, если индивид убежден, что эта величайшая жертва имеет важное значение для установления порядка (*nomis significance*)¹.

Защитный характер социального порядка становится наиболее очевидным, если обратиться к анализу пограничных ситуаций в жизни индивида, таких, в которых он выходит за границы порядка, определяющего его рутинный, каждодневный опыт.² Такие маргинальные ситуации обычно возникают в снах и фантазиях. Они могут появиться на границах сознания как навязчивые подозрения, что мир будто бы имеет еще одну сторону, кроме известной «нормальной», а общепризнанные определения реальности могут оказаться хрупкими

1. Из сказанного следует, что существуют номический и аномический виды самоубийств. Дюркгейм указывал на этот факт, но его не разработал, говоря об «альтруистическом самоубийстве». См.: Дюркгейм Э. Самоубийство. Социологический этюд. М.: Мысль, 1994. С. 223 и далее.
2. Концепция «пограничных состояний» («*marginal situations*» (*Grenzsituationen*)) взята у Карла Ясперса. См.: Ясперс К. Философия. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012.

и даже фальшивыми¹. Такие подозрения распространяются не только на собственную, но и чужую идентичность, постулируя возможность разрушительных трансформаций. Когда эти подозрения вторгаются в центральные области сознания, они приобретают вид констелляций, которые современная психиатрия называет невротическими или психотическими. Какой бы ни был их эпистемологический статус (о котором психология высказывается обычно слишком уверенно как раз потому, что он укоренен в каждодневных, «официальных», социальных определениях реальности), страх индивида перед ними основывается на угрозе, которую они представляют для функционировавшего прежде номоса. Главная маргинальная ситуация—это смерть². Видя смерть других (и особенно—значимых других) и ожидая свою собственную, индивид решительно движется к тому, чтобы поставить под вопрос *ad hoc* когнитивные и нормативные рабочие схемы его «нормальной» жизни в обществе. Смерть ставит перед обществом громадную проблему не только из-за очевидной угрозы прекращения человеческого общения, но и потому, что она угрожает базовым положениям, на которых общество зиждется.

Другими словами, пограничные ситуации человеческого опыта показывают внутреннюю ненадежность любого социального мира. Любой социально обоснованной реальности угрожают затаившиеся «нереальности». Любой социально сконструированный номос всегда наталкивается на возможность скатывания к аномии. С точки зрения общества каждый номос представляет собой область смысла, выделенного из необъятной массы бессмысленности, небольшое просветление в бесформенных, темных и всегда зловещих джунглях. С точки зрения индивида, каждый номос представляет собой яркую «дневную» сторону жизни, которая выглядит очень слабой по сравнению с пагубной тенью «ночи». В обоих случаях каждый номос—это система, воздвигнутая против

1. Понятие «иного аспекта» реальности было развито Робертом Музилом в его замечательном незаконченном романе «Человек без свойств», став основной темой этой работы. Дискуссию см.: *Kaiser E., Wilkins E. Robert Musil. Stuttgart, 1962.*
2. Концепция смерти как наиболее важной пограничной ситуации взята у Мартина Хайдеггера. См.: *Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.*

мощных и чуждых сил хаоса. Этот хаос нужно держать под контролем любой ценой. Для этого каждое общество создает механизмы, которые помогают его членам оставаться «ориентированными на реальность» (то есть оставаться внутри «официально» очерченной реальности) и «возвращающимися к реальности» (то есть возвращаться из пограничных областей «ирреального» в сформированный обществом номос). Позже мы будем говорить об этом подробно, а пока достаточно сказать, что общество предоставляет индивиду различные методы по сдерживанию ужасов аномии и по пребыванию в безопасных границах сформированного номоса.

Социальный мир стремится к тому, чтобы его в как можно большей степени считали само собой разумеющимся¹. Социализация успешна только настолько, насколько это само собой разумеющееся качество интернализуется. Недостаточно, чтобы индивид воспринимал ключевые смыслы социального порядка как полезные, желательные или справедливые. Гораздо лучше (если мы говорим о социальной стабильности), когда он воспринимает их как неотвратимые, неотъемлемые части универсального «порядка вещей». Когда такое восприятие достигается, индивид, серьезно уклонившийся от установленной обществом программы, может считаться не только глупцом или негодяем, но и сумасшедшим. Следовательно, девиантное поведение субъективно порождает как чувство моральной вины, так и страх сумасшествия. Например, установленная обществом программа сексуального поведения принимается как данность не просто как утилитарная или морально верная установка, но также как неизбежное выражение «человеческой природы». Так называемая «гей-паника»² является отличной иллюстрацией ужаса, возникающего в случае отрицания программы. Я не отрицаю, что источником этого страха также являются мрачные предчувствия и угрызения совести, однако его основным двигателем остается страх оказаться во внешней темноте, отделяющей человека от «нормального» порядка вещей. Другими словами,

1. Концепция само собой разумеющегося мира взята у Шюца. См.: *Schutz A. Collected Papers. Vol. 1. Hague, 1964. P. 207 и далее.*
2. Гей-паника, или гомосексуальная паника, — термин, введенный психиатром Эдвардом Дж. Кемпфом в 1920 году для описания острого психоза, страха того, что окружающие обнаружат якобы имеющуюся у человека гомосексуальность. — *Примеч. пер.*

институциональные программы наделяются онтологическим статусом до такой степени, что отказ от них равносителен отказу от бытия как такового — бытия универсального порядка вещей и, следовательно, собственного бытия в этом порядке.

Всякий раз, когда социально установленный порядок (номос) начинает восприниматься как данность, происходит слияние его смыслов со смыслами, которые считаются фундаментально укорененными во вселенной. Номос и космос начинают существовать совместно. В архаических обществах порядок (номос) предстает как отражение, микрокосм, через человеческий мир выражающий смыслы вселенной. В современных обществах эта архаическая космизация социального мира обычно принимает форму «научных» утверждений относительно природы человека скорее, чем о природе вселенной¹. Конкретные исторические воплощения могут быть различны, однако наблюдается тенденция, чтобы смыслы сконструированного человеком порядка проецировались на вселенную как таковую². Без труда можно увидеть, как эта проекция стремится стабилизировать хрупкие конструкции порядка, хотя способ стабилизации необходимо проанализировать. В любом случае, когда порядок (номос) начинает восприниматься как данность, которая исходит от «природы вещей», понимаемой космологически или антропологически, он наделяется стабилизирующей силой, которая черпается из более мощного источника, чем временные усилия человека. Именно здесь в поле нашего зрения попадает религия.

Религия — это человеческой проект, в рамках которого устанавливается священный³ космос⁴, или, иными словами,

1. Термин «космизация» взят у Мирчи Элиаде. См.: *Элиаде М. Космос и история*. М.: Прогресс, 1987.
2. Концепция проекции была развита Людвигом Фейербахом. Маркс и Ницше позаимствовали эту концепцию. Именно версия Ницше стала значимой для Фрейда.
3. Перевод термина «sacred» в работе осуществляется терминами «священное» или «сакральное», которые принимаются как полные синонимы и потому могут быть взаимозаменяемыми. — *Примеч. пер.*
4. Это определение следует из трудов Рудольфа Отто и Мирчи Элиаде. О проблеме определения религии в социологическом контексте см. Приложение I. Религия определяется здесь как человеческий проект, поскольку она проявляет себя как эмпирический феномен. В рамках этого определения вопрос о том, может ли религия быть чем-то большим, заключается в скобки, как это и должно происходить в рамках любых научных исследований.

религия — это космоизация в сакральном модусе (*religion is cosmization in a sacred mode*). Под сакральным здесь понимается атрибут мистической и внушающей страх силы (которая является не человеческой, но связанной с ним), которая, как считается, свойственна определенным явленным в опыте объектам¹. Этот атрибут может быть приписан как естественным, так и искусственным объектам, животным, людям или объективациям человеческой культуры. Существуют священные камни, священные орудия, священные коровы. Священными могут быть вождь племени, или конкретный обычай, или институт. Время и пространство также могут обладать этим атрибутом, как в случае со священными местами или днями. В конце концов, этот атрибут может быть воплощен в священных существах от духов места до великих космических божеств. Последние, в свою очередь, могут трансформироваться в высшие силы или принципы, управляющие космосом, которые более не воспринимаются как личности, но все еще наделяются священным статусом. Исторические воплощения сакрального весьма разнообразны, хотя существуют и определенные общие для разных культур элементы (в данном случае не важно, будут они интерпретироваться как результат культурной диффузии или внутренней логики религиозной фантазии). Считается, что священное «выступает» из рутинности повседневной жизни как нечто необычное и потенциально опасное, хотя его опасность можно укротить и его силу направить на нужды повседневной жизни. Хотя сакральное считается чем-то инаковым по отношению к человеку, оно обращено к человеку и соотносится с ним иным образом, нежели другие не-человеческие феномены (а именно феномены не сакральной природы). Постулируемый религией космос, таким образом, одновременно и превосходит, и включает человека. Сакральный космос, с которым сталкивается человек, — это чрезвычайно могущественная и иная по отношению к человеку реальность. Тем не менее эта

1. Подробнее о концепции сакрального см.: *Otto P.* Священное. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008; *Leeuw Gerardus van der.* Religion in Essence and Manifestation. London, 1938; *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. Дихотомия священного и профанного также используется Дюркгеймом в «Элементарных формах религиозной жизни». См.: *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. М.: Дело, 2018.

реальность обращается к человеку и выстраивает его жизнь относительно исполненного смысла порядка.

С одной стороны, антонимом священного является профанное, которое определяется просто как отсутствие священного статуса. Все феномены, через которые не «выступает» священное, профанны. Повседневная жизнь профанна, пока не доказано обратное, и в этом случае считается, что она так или иначе наделена священной силой (как, например, в случае со священной работой). Даже в этих случаях сакральные качества, приписываемые событиям повседневной жизни, сохраняют свой необычный характер, как правило подтверждаемый в ходе проведения множества ритуалов и потеря которого равнозначна секуляризации — представлению о том, что рассматриваемые события являются *всего лишь* профанными. Дихотомия реальности на сакральную и профанную сферы, хотя и связанные между собой, имманентна религии и как таковая очевидно важна для анализа религиозного феномена.

С другой стороны, в более глубоком смысле у священного есть еще одна противоположная категория: хаос¹. Священный космос возникает из хаоса и затем противостоит ему как лютый враг. Эта оппозиция космоса и хаоса часто выражается в космогонических мифах. Священный космос, одновременно превосходящий и включающий человека как упорядочивающего реальность существа, предстает как величайшая защита человека от ужасов аномии. «Правильные» отношения со священным космосом означают защиту от кошмарных угроз хаоса. Выпасть из таких «правильных» отношений означает быть брошенным на краю бездны бессмысленности. Вполне уместно будет напомнить, что английское слово «хаос» происходит от греческого «зирать» или «зевать», а слово «религия» — от латинского «быть осторожным». Несомненно, что сущность, относительно которой религиозный человек «осторожен», — это прежде всего опасная сила, присущая проявлениям сакрального. Тем не менее за этим страхом стоит еще более ужасный — потерять любую связь с сакральным и быть поглощенным хаосом. Все усилия по конструированию порядка, как мы уже видели, направлены только на то, чтобы умирять этот страх. В сакральном космосе результаты

1. См.: *Элиаде М.* Космос и история.

конструирования порядка достигают кульминации, в буквальном смысле апофеоза.

Существование человека сущностно и неминуемо предполагает экстернализацию. В рамках этого процесса человек привносит смысл в реальность. Каждое человеческое общество — это стройная система экстернализованных и объективированных смыслов, подразумевающая полную смысла целостность. Каждое общество работает над проектом (который еще ни разу не был завершен) по строительству осмысленного с точки зрения человека мира. Космизация предполагает отождествление этого осмысленного мира с миром как таковым, первый при этом укореняется во втором, отражая его, или является производным от него в рамках базовых структур. Этот космос как предельное основание и санкционирование номоса человека не обязательно должен быть сакральным. Для Нового времени особенно характерны исключительно секулярные попытки космизации, самой важной из которых на сегодняшний день является наука. Можно с уверенностью сказать, что изначально *любая* космизация имела сакральный характер. Так было на протяжении почти всей человеческой истории, а не только в период существования человека до возникновения цивилизации. С точки зрения истории большинство создаваемых человеком миров были сакральными. Кажется весьма вероятным, что только при помощи сакрального человек обрел возможность породить космос¹.

Таким образом, можно утверждать, что религия играла стратегическую роль в проекте миростроительства человека. Религия предполагает самые далекие горизонты самоэкстернализации человека, насыщение мира собственными (человеческими) смыслами. Она предполагает, что человеческий порядок проецируется на целостность бытия. Иначе говоря, религия — это смелая попытка осмыслить вселенную как место, значимое для человека.

1. «Мир поддается восприятию как мир, как Космос, лишь настолько, насколько он открывается как мир священный». *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 47.

Религия и поддержание мира

Все социально сконструированные миры в основе своей неустойчивы. Они поддерживаются деятельностью человека и потому им постоянно угрожает человеческая глупость и стремление к личной выгоде. Индивиды, преследующие противоречивые интересы, подрывают институциональные программы. Часто индивиды или просто о них забывают, или в принципе неспособны их усвоить. Базовые процессы социализации и социального контроля, если они проходят успешно, нивелируют эти риски. Социализация стремится обеспечить согласие относительно наиболее важных функций социального мира. Социальный контроль стремится удерживать сопротивление индивида или группы в приемлемых рамках. Существует еще один первостепенной важности процесс, который работает на поддержку колеблющегося здания социального порядка, — это легитимация¹.

Под легитимацией я понимаю социально объективированное «знание», которое объясняет и оправдывает социальный порядок. Иначе говоря, это ответ на любое «почему» в рамках институциональных отношений. В этом определении нужно прояснить несколько моментов. Легитимация представляет собой вид социальной объективации, то есть того, что считается «знанием» в конкретном обществе. Подразумевается, что объективный статус, которым она обладает, совершенно не совпадает с осмыслением этого статуса индивидами и ответами ими на вопросы «почему» и «для чего» относительно социальных событий. Более того, легитимация может быть и когнитивной, и нормативной. Она не только сообщает человеку, как *должно*, но и часто просто провозглашает, как *есть*. Например, этические нормы кровнородственных отношений,

1. Термин «легитимация» был взят у Вебера, но здесь используется в более широком смысле.

выраженные во фразе: «Ты не должен спать с N—твоей сестрой», очевидно, устанавливают закон. Тем не менее тезисы о родстве вида «Ты брат N, а она твоя сестра» устанавливают закон в еще более фундаментальном смысле слова. Грубо говоря, легитимация начинается с утверждений типа «что есть что». Только на таком когнитивном основании нормативные утверждения могут быть осмыслены. Наконец, было бы большой ошибкой отождествить легитимацию и теоретическое мышление (theoretical ideation)¹. «Идеи», безусловно, важны для легитимации, однако то, что считается в обществе «знанием», никоим образом не совпадает с совокупностью существующих в обществе «идей». Всегда существует группа людей, проявляющих интерес к «идеям», но они всегда составляют незначительное меньшинство. Если бы легитимацию всегда составляли теоретически согласованные утверждения, то она бы поддерживала социальный порядок только для этой небольшой группы интеллектуалов. Очевидно, это не очень практичная программа. Следовательно, легитимация по большей части имеет до-теоретический характер (pretheoretical in character).

Из сказанного понятно, что в некотором смысле любое социально объективированное «знание» устанавливает закон, легитимирует. Номос общества прежде всего легитимирует себя просто потому, что он есть. Институты структурируют деятельность человека. Поскольку институциональные смыслы связаны номосом, институты в силу этого факта легитимированы до такой степени, что установленные ими действия воспринимаются как «самоочевидные» теми, кто их исполняет. Такой уровень легитимации подразумевается уже в высказываниях об объективности социального порядка. Другими словами, социально сконструированный мир легитимирует себя благодаря его же объективной фактичности. Тем не менее потребность в дополнительной легитимации неизбежна для любого общества. Она укоренена в проблемах социализации и социального контроля. Номос общества

1. Сосредоточенность на вопросе теоретического мышления стала одной из самых больших слабостей социологии знания. На мою работу в социологии знания серьезно повлиял Альфред Шюц, считавший, что в социологическом смысле наиболее релевантным знанием является знание человека с улицы, иными словами, знания, «основанные на здравом смысле», а не теоретические конструкции интеллектуалов.

должен передаваться из поколения в поколение, чтобы у нового поколения оставалась возможность «населять» тот же социальный мир, следовательно, должны существовать легитимирующие формулы для ответа на вопросы, неизбежно возникающие у нового поколения. Дети хотят знать «почему», и их учителя должны предоставить убедительные ответы. Помимо всего прочего, мы видели, что процесс социализации не бывает завершен. Не только дети, но и взрослые «забывают» легитимирующие ответы. В этом случае их всякий раз необходимо «напоминать». Другими словами, легитимирующие формулы должны повторяться. Очевидно, что это повторение будет особенно важным в случаях коллективного или личного кризиса, когда опасность «забыть» наиболее высока. Любое проявление социального контроля также требует легитимации, превышающей самолегитимированную фактичность институциональных отношений как раз потому, что эта фактичность ставится под сомнение силами, над которыми нужно установить контроль. Чем сильнее их сопротивление, тем сильнее меры, к которым прибегают для его преодоления, и тем важнее становятся процессы дополнительной легитимации. Они одновременно объясняют, почему сопротивление недопустимо, и оправдывают средства, при помощи которых оно должно быть подавлено. Можно также сказать, что фактичность социального мира или любой его части довольствуется самолегитимацией, пока нет угроз. При появлении угрозы в любой форме фактичность уже не может приниматься как данность. Правомочность социального порядка должна быть истолкована как для тех, кто бросает вызов, так и для тех, кто вызов принимает. Детей нужно убедить, но для этого убежденными должны быть учителя. Нарушители должны быть убедительно осуждены, но это осуждение одновременно должно оправдывать судей. Серьезность вызова определяет уровень проработки ответной легитимации.

Следовательно, легитимация осуществляется на нескольких уровнях. Первоначально можно различать легитимацию на уровне фактичности и, так сказать, вторичную легитимацию, которая необходима, если фактичности угрожает опасность. Далее, можно выделить несколько уровней вторичной легитимации. На до-теоретическом уровне существуют традиционные суждения простой формы «Вот так оно все устроено».

Далее следует зачаточный теоретический уровень (который невозможно включить в категорию «идей»), на котором легитимация принимает форму поговорок, моральных максим и народной мудрости. Этот тип легитимирующей традиции может развиваться и передаваться в форме мифов, легенд и сказок. Только после этого можно говорить о собственно теоретической легитимации, которая объясняет и оправдывает различные разделы социального порядка при помощи специализированных типов «знания». Наконец, существуют теоретические конструкции высокого уровня, которые легитимируют номос общества *in toto* и в которых интегрированы все легитимации низкого уровня под видом всепроникающего *Weltanschauung* (мировоззрения). Можно сказать, что на последнем уровне номос общества обретает теоретическое самосознание.

Легитимации присущи и объективный, и субъективный аспект. Она существует как объективно верное и доступное определение реальности и является частью объективированного общественного «знания». Однако чтобы эффективно поддерживать социальный порядок, она должна быть интернализирована и потому также определять субъективную реальность. Другими словами, эффективная легитимация предполагает установление симметрии между объективным и субъективным определениями реальности. Определенная социумом реальность мира должна поддерживаться и внешне, во время общения людей друг с другом, и внутренне, таким образом, индивид постигает мир, существующий в его собственном сознании. Важнейшую цель всех форм легитимации составляет поддержание реальности и на объективном, и на субъективном уровне.

Несложно увидеть, что, если исходить из определений этих понятий, сфера легитимации гораздо шире сферы религии. Тем не менее между ними существует очень важная связь. Исторически религия является наиболее распространенным и эффективным инструментом легитимации. Любая легитимация поддерживает определенный обществом порядок. Религия оказывается в этом настолько эффективной, поскольку соотносит произведенное обществом шаткое здание реальности с реальностью предельной. Хрупкие реальности социального мира основаны на наибольшей реальности (*realissimum*)

священного, которое по определению находится по ту сторону случайностей человеческих смыслов и деятельности.

Эффективность религиозной легитимации можно наглядно показать, если задать вопрос о рецепте строительства мира. Представляя себя находящимся в здравом уме и трезвой памяти основателем общества, Моисеем и Макиавелли в одном лице, нужно задать себе один вопрос: каким образом будет сохраняться возникший *ex nihilo* институциональный порядок? Очевидный ответ связан с понятием власти. Однако предположим, что все властные ресурсы были использованы: все оппоненты повержены, все средства принуждения находятся в одних руках, а передача власти означенному приемнику осуществляется относительно безопасным способом, но и в этом случае проблема легитимации остается как нельзя более актуальной благодаря новизне и потому высокой нестабильности нового порядка. Наилучшим образом проблему можно решить, применив следующий рецепт: институциональный порядок должен интерпретироваться таким образом, чтобы как можно больше можно было скрыть, что он *сконструирован*. Пусть то, что было слеплено *ex nihilo*, выступает воплощением чего-либо, существовавшего с начала времен или по крайней мере с начала существования этой группы. Пусть люди забудут, что этот порядок был установлен человеком и поддерживается общим согласием группы. Пусть они поверят, что, следуя предписанной институциональной программе, они осуществляют исключительно собственные сильные желания и живут в гармонии с фундаментальным порядком вселенной. Одним словом, необходимо сформировать религиозную легитимацию. История свидетельствует, что существует множество способов того, каким образом это можно сделать. Так или иначе, базовый рецепт на протяжении всей истории человечества оставался одним и тем же. Кстати, предположение о том, что Моисей и Макиавелли расчетливо это планировали, может быть, не так далеко от действительности. В истории религии встречаются настоящие гении планирования.

Религия легитимирует социальные институты, даруя им безусловно значимый онтологический статус, помещая их в систему координат священного и космоса. Результаты деятельности человека в истории рассматриваются с точки

зрения трансценденции, которая, согласно самоопределению, превосходит и историю, и человека. Этого можно добиться различными способами. Наверное, самой древней формой такого способа легитимации является концепция, что институциональный порядок напрямую отражает или обнаруживает божественную структуру космоса. В этой концепции отношения общества и космоса соответствуют отношениям микрокосма и макрокосма¹. Каждое «здесь» имеет свой аналог «там». Следуя институциональному порядку, человек автоматически является частью божественного космоса. Структура, представляющая систему родства, например, простирается за пределы человеческого мира, и все сущее (включая богов) описывается через эту существующую в конкретном обществе систему². Таким образом, может существовать не только тотемическая «социология», но и тотемическая «космология». Социальные институты родства в этом случае просто отражают великую «семью» всего сущего, на более высоком уровне которой существуют боги. Сексуальность человека отражает творческую способность бога. Каждая человеческая семья отражает структуру космоса, не только символизируя ее, но и воплощая. Еще один важный пример: политическая структура просто распространяет на человеческий мир власть божественного космоса. Власть воспринимается как действующая сила богов или в идеале как воплощение божественного. Таким образом, человеческая власть, управление и наказание, становятся священными (*sacramental*) феноменами, а именно каналами, по которым божественная сила ниспадает на человека. Правитель говорит вместо бога или является богом, а повиноваться ему означает находиться в правильных отношениях с миром богов.

В цивилизациях древности эта схема легитимации социального порядка (микрокосм/макркосм), типичная для

1. О схеме микрокосм/макркосм см.: *Eluade M.* Космос и история, и *Voegelin E.* Order and History. Vol. I. Baton Rouge, 1956. Концепции «космологических цивилизаций» последнего и их попытки прорваться через то, что он называет «скачками в бытии» (*leaps in being*), весьма значимы для нашей аргументации.
2. О «космических» импликациях структур родства см.: *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. М.: Дело, 2018. Также см.: *Lévi-Strauss C.* Les structures élémentaires de la parenté. Paris, 1949), и *Леви-Страсс К.* Неприрученная мысль. М.: Академический проект, 2008.

примитивных и архаических обществ, менялась¹. Такие трансформации, скорее всего, неизбежны на фоне развития человеческой мысли и ухода от сугубо мифологической картины мира, в которой священные силы пронизывают человеческий опыт. Цивилизации Восточной Азии довели эту мифологическую легитимацию до уровня абстрактных философских и теологических категорий, хотя характерные черты схемы микрокосм/макрোকосм остались нетронутыми². В Китае, например, даже весьма рациональная, почти секуляризирующая демифологизация концепции *дао* («правильного порядка» вещей) позволяла существовать концепции, в которой структура институтов отражает структуру космического порядка. В Индии, с другой стороны, понятие *дхармы* (социального долга, долга каждой касты) как связи индивидуального и общего порядка вселенной пережило наиболее радикальные реинтерпретации. В Израиле эта схема была сломлена верой в совершенно трансцендентного Бога, а в Греции — утверждением, что душа человека является основанием рационального упорядочивания мира³. Два последних примера оказали значительное влияние на пути религиозной легитимации. В случае с Израилем это привело к интерпретации институтов как явленных божественных императивов, а в случае с Грецией — к интерпретациям, основанным на разработанных рационально предположениях о природе человека. Обе эти трансформации несли в себе основания для построения секулярного взгляда на социальный порядок. Результат исторического развития этих трансформаций нас пока не интересует, как и тот факт, что огромные массы людей вплоть до нашего времени продолжают воспринимать общество преимущественно архаически, несмотря на изменения «официальных» определений реальности. Здесь важно подчеркнуть, что даже в случае слома схемы микрокосм/макрোকосм религия на протяжении столетий продолжала оставаться основной легитимирующей силой. Древний Израиль как автономное

1. О трансформациях схемы микрокосм/макрোকосм см. вводную главу книги: *Voegelin E. Order and History. Vol. I. Baton Rouge, 1956.*
2. О социологических импликациях схемы микрокосм/макрোকосм см. социологические работы Вебера об Индии и Китае. Также см.: *Гране М. Китайская мысль. М.: Республика, 2004.*
3. Анализ слома схемы микрокосм/макрোকосм в Израиле и Греции см.: *Voegelin E. Order and History. Vols. I–III. Baton Rouge, 1956.*

общество легитимировал институты на основании данного богом закона на всем протяжении своего существования¹. Греческий полис и его дочерние институты продолжали легитимироваться через религию, и эту легитимацию можно даже распространить на позднюю Римскую империю².

Повторю: исторически ключевая роль религии в процессе легитимации объясняется уникальной способностью религии «помещать» человеческие феномены в систему координат вселенной. Любая легитимация поддерживает реальность, так или иначе определенную конкретным обществом. Религиозная легитимация имеет целью связать определенную человеком реальность и предельную, универсальную, сакральную реальность. Внутренне шатким и преходящим конструкциям человеческой деятельности таким образом придается максимальная надежность и долговечность. Иначе говоря, созданному человеком номосу придается космический статус.

Эта космозация, естественно, относится не только к общим структурам, но и к отдельным институтам и ролям в данном обществе. Приписанный им космический статус объективирован, то есть является частью объективно существующих институтов и ролей. Например, институт божественного родства и несколько репрезентирующих его ролей воспринимаются как очевидная связь между миром людей и миром богов. Религиозная легитимация власти, которая подразумевается этим институтом, не проявляет себя в сделанных постфактум рассуждениях каких-то теоретиков, она объективно присутствует всякий раз, когда простой человек в его каждодневной жизни сталкивается с этим институтом. Если человек на улице в достаточной степени социализован, он не может воспринимать короля *никем, кроме* носителя роли, представляющей фундаментальный порядок вселенной, что, видимо, справедливо и с точки зрения самого короля. Таким образом, космический статус института «переживается» всякий раз, когда человек сталкивается с ним в обычной жизни³.

1. О религиозной легитимации в Израиле см.: *Vaux R. Les institutions de l'Ancien Testament. Paris, 1961.*
2. О религиозной легитимации в Греции и Риме классической книгой все еще остается: *Фюстель де Куланж Н.-Д. Древний город. М.: Центр-полиграф, 2010.* Работа особенно интересна благодаря влиянию, которое она оказала на мысль Дюркгейма о религии.
3. О божественном родстве см.: *Frankfort H. Kingship and the Gods. Chicago, 1948.*

Плюсы такого вида легитимации очевидны как с точки зрения институциональной объективности, так и с точки зрения индивидуального субъективного сознания. Все институты имеют объективный характер, и их легитимация, каким бы ни было ее содержание, должна постоянно поддерживать данную объективность. Религиозная легитимация укореняет определенную социумом институциональную реальность в предельной реальности вселенной, в реальности «как таковой». Институты таким образом приобретают качества неотвратимости, устойчивости и долговечности, аналогичные качества приписываются самим богам. Эмпирически институты постоянно изменяются, как и человеческая деятельность, на которой они выстраиваются. Институтам всегда угрожает не только разрушительное действие времени, но и разногласия и конфликты между группами, деятельность которых они призваны регулировать. С другой стороны, с точки зрения космической легитимации институты магически возвышаются над человеческим и историческим мирами. Они становятся неизбежными, поскольку их принимают как данность не только люди, но и боги. Их эмпирическая хрупкость обращается в непреодолимую стабильность, когда они начинают восприниматься как проявления основополагающей структуры вселенной. Такие институты преодолевают как гибель индивидов, так и распад целых коллективов, поскольку теперь они укоренены в сакральном времени, где человеческая история оказывается всего лишь эпизодом. В некотором смысле они становятся бессмертными.

Космизация институтов, если ее рассматривать с точки зрения индивидуального субъективного сознания, позволяет индивидам, которые играют приписываемые им обществом роли, иметь понятие о высшей справедливости (как в когнитивном, так и в нормативном смысле). Роли, которые играет человек, всегда требуют одобрения окружающих. Индивид может играть ту или иную роль только в том случае, если окружающие отождествляют его с ней. Когда роли и институты, к которым он принадлежит, приобретают космическое значение, самоидентификация индивида также приобретает дополнительное измерение. Теперь не только окружающие люди, но и существа выше людей, существа, которыми космическая легитимация населяет универсум, признают, что он

выполняет эту роль. Идентификация человека с ролью, таким образом, становится более глубокой и стабильной. Индивид играет роль, которую хочет общество, в силу, так сказать, космической истины, а его социальное бытие укореняется в священной реальности вселенной. Преодоление рамок времени является здесь важнейшим фактором. Как гласит лаконичная арабская поговорка, «человек забывает, а Бог помнит». Среди прочего люди забывают и об их взаимной идентификации в игре под названием «общество». Социальная идентичность и соответствующие роли приписываются индивиду окружающими, однако изменение или прекращение роли по отношению к ним также возможно. Они «забывают», что представлял собой индивид, и тем самым, благодаря внутренней диалектике идентификации и самоидентификации, угрожают способности самого индивида помнить о своей идентичности. Если же он убежден, что Бог все помнит, его хрупкая самоидентификация приобретает основание, кажущееся защищенным от изменений реакций людей. Бог тем самым становится наиболее надежным и максимально значимым другим¹.

Когда в описании отношений социума и космоса превагирует схема микрокосм/макрোকосм, параллелизм между двумя сферами обычно распространяется и на отдельные роли. Последние, таким образом, понимаются как миметические повторения космических реальностей, которые, собственно, они и представляют. Любая социальная роль — это репрезентация более масштабных комплексов объективированных смыслов². Например, роль отца представляет широкий спектр смыслов, приписанных институту семьи и, в более общем виде, институционализации сексуальности и межличностных отношений. Когда эта роль легитимируется миметически, отец «на земле» повторяет действия «создания», «властвования» или «любви», имеющие священные прототипы «на небе», и в этом случае ее — роли — репрезентативный характер многократно усиливается. Репрезентация человеческих смыслов становится мимесисом божественных мистерий.

1. Здесь, очевидно, были применены некоторые концепции Джорджа Герберта Мида к социальной психологии религии.
2. Это рассуждение о ролях как «репрезентациях» восходит и к Дюркгейму, и к Миду: термин Дюркгейма был помещен в контекст подхода Мида к социальной психологии.

Половой акт является подражанием процессу создания вселенной, власть отца — власти богов, заботливость отца — заботливости богов. Как и институты, роли также наделяются бессмертием, а их объективность, перекрывающая уязвимость индивидов, предстающих как «временные» носители ролей, безмерно укрепляется. Роль отца предстает перед индивидом как божественная фактичность, неприкосновенная не только со стороны его возможной трансгрессии, но и со стороны любых возможных исторических злоключений. Вряд ли тезис, что изначально в такой легитимации содержатся чрезвычайно мощные санкции против индивидуальных девиаций от предписанной роли, требует дополнительных доказательств.

Даже в случаях, когда легитимация не предполагает космизации и не трансформирует действия человека в миметические репрезентации, она позволяет индивиду играть свою роль с уверенностью, что она представляет собой нечто большее, чем творение человека. В любом случае роли, которые специально наделяются религиозными полномочиями и санкциями, будут «продвигаться» в этом направлении. Например, в нашем обществе, где сексуальность, семья и брак едва ли легитимируются миметически, роли, принадлежащие к этим институтам, эффективно поддерживаются религиозной легитимацией. Случайное творение отдельного общества, институт, возникший из полиморфного и податливого материала человеческой сексуальности, легитимируется через божественные заповеди, «законы природы» и священнодействие. Даже сегодня роли отца присуще не только определенное безличие (например, возможно отделить роль от конкретного человека — качество, присущее любой социальной роли), но благодаря религиозной легитимации она приобретает «сверхчеловеческие» качества (*suprapersonality*) на том основании, что она имеет отношение к небесному отцу, который установил на земле порядок, в котором существует эта роль.

Поскольку религиозная легитимация интерпретирует социальный порядок через всеобъемлющий священный порядок вселенной, она соотносит нарушение установленного порядка — который является антитезисом любому социально сконструированному номосу — с той зияющей бездной хаоса, с древнейших времен противостоящей священному. Выступление против общественного порядка всегда оборачивается

риском погружения в аномию. Выступление против религиозно легитимированного общества означает заключение соглашения с первобытными темными силами. Отрицание социально определенной реальности означает риск впадения в ирреальность, поскольку в долгосрочной перспективе практически невозможно в одиночку без помощи общества поддерживать собственные определения окружающего мира (support one's own counter-definitions of the world). Когда социально определенная реальность начинает идентифицироваться через предельную реальность вселенной, ее отрицание воспринимается как служение темным силам, или безумие. Отрицающий порядок индивид рискует оказаться, если так можно выразиться, в негативной реальности, или, если угодно, в реальности дьявола. Описываемая ситуация представлена в тех архаических мифологических системах, которые противопоставляют божественный порядок мира (*дао* в Китае, *рита* в Индии, *маат* в Египте) обладающему собственной реальностью подземному, или антимиру, — негативному, хаотическому, абсолютно деструктивному по отношению к населяющим его существам царству монстров и демонов. По мере отхода религиозных традиций от мифологии эта картина, естественно, меняется. Например, так произошло в результате очень сложного развития в Индии, где в поздней мысли сформировалась своеобразная дихотомия *рита* — *анрита*. Тем не менее фундаментальное противопоставление между светом и тьмой, безопасностью закона и аномической покинутостью сохраняется. Таким образом, нарушение *дхармы* — это не только моральное преступление против общества, но и надругательство над высшим порядком, объемлющим богов и людей и, на самом деле, — все сущее.

Человек забывает. По этой причине он нуждается в постоянном напоминании. В самом деле, можно утверждать, что одна из старейших и наиболее важных предпосылок образования культуры — это существование института таких «напоминаний», жестокость которого на протяжении многих столетий совершенно логична с точки зрения той «забывчивости», с которой он должен был бороться¹. Религиозный

1. «„Как сотворить человеку-зверю память? Как вытиснить в этой частично тупой, частично вздорной мимолетней мыслительной способности, в этой воплощенной забывчивости нечто таким образом,

ритуал всегда был ключевым инструментом «напоминания». Снова и снова для тех, кто в нем участвовал, он «актуализировал» фундаментальные определения реальности и соответствующие легитимации. Чем больше мы будем углубляться в историю, тем больше мы будем находить фактов религиозной идеации (обычно в мифологической форме), встроенных в ритуальное поведение, или, если пользоваться более современной терминологией, теологических элементов, встроенных в культ. Утверждение, что наиболее древние олицетворения религии были ритуалистичны по своему характеру, вполне обоснованно¹. «Действие» ритуала (греки называли его *эргон* (работа), от чего, кстати, происходит слово «оргия») обычно состоит из двух частей: того, что должно быть сделано (*дромена*), и того, что должно быть сказано (*легомена*). Проведение ритуала тесно связано с повторением священных формул, которые снова «актуализируют» имена и деяния богов. Можно сказать, что религиозная идеация² укоренена в религиозной деятельности, относясь к ней диалектически, по аналогии с диалектикой человеческой деятельности и ее результатов, о которых уже говорилось в более широком контексте. Религиозные действия и религиозная легитимация, ритуал и мифология, *дромена* и *легомена вместе* побуждают «вспомнить» традиционные смыслы, встроенные в культуру и ее основные институты. Они снова восстанавливают преимущество между настоящим моментом и социальной традицией, помещая индивидуальный и групповой опыт общества в исторический контекст (фиктивный или нет), который превосходит

чтобы оно оставалось? "... Эта древнейшая проблема, надо полагать, решалась отнюдь не нежными ответами и средствами; может быть, во всей предьстории человека и не было ничего более страшного и более жуткого, чем его мнемотехника. „Вжигать, дабы осталось в памяти: лишь то, что не перестает причинять боль, остается в памяти“ — таков основной тезис наидревнейшей (к сожалению, и продолжительнейшей) психологии на земле... Никогда не обходилось без крови, пыток, жертв, когда человек считал необходимым сотворить себе память». *Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 441–442.*

1. Концепцию погруженной в ритуал религии развивал Дюркгейм, который оказал влияние на Роберта Уилла (Robert Will) в работе «Le culte». Также см.: *Mowinckel S. Religion und Kultus. Gottingen, 1953; Kraus H.J. Gottesdienst in Israel. Muenchen, 1954.*
2. Понятие «идеация» используется в психологическом смысле как способность к формированию понятий и представлений. — *Примеч. пер.*

любой частный опыт. Вполне верно было сказано, что общество, по сути, — это память¹. Можно добавить, что на протяжении почти всей человеческой истории эта память религиозна.

Диалектика религиозной деятельности и религиозной идеологии указывает на еще один важный факт: укорененность религии в практических заботах повседневной жизни². В религиозной легитимации по большей части нет особого смысла, если рассматривать ее как создание теоретиков, постфактум примененное к определенным областям деятельности. Необходимость в легитимации возникает в ходе самой деятельности. Обычно это стремление появляется в сознании акторов до того, как оно формируется в сознании теоретиков. Естественно, что все члены общества являются акторами и только некоторые являются теоретиками (мистагогами, теологами и т. д.). Уровень теоретической разработки религиозной легитимации будет варьироваться в зависимости от множества исторических факторов, но стремление учитывать лишь наиболее сложные ее версии приведет к фундаментальному непониманию. Говоря проще, в истории большинство чувствовало необходимость в религиозной легитимации, но только единицы были заинтересованы в развитии религиозных «идей».

Тем не менее это *не означает*, что везде, где бы ни встречалась сложная религиозная идеация, ее нужно понимать исключительно как «отражение» (это зависимая переменная) ежедневных практических интересов, от которых она происходит. Термин «диалектика» полезен как раз потому, что

1. Наиболее точная формулировка этой мысли в социологической литературе принадлежит Морису Хальбваксу: «Отсюда следует, что социальная мысль — есть по сути своей память». См.: Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007. С. 343.
2. На эту мысль в первую очередь оказала влияние концепция Маркса о диалектических отношениях базиса и надстройки (Unterbau и Ueberbau), где базис отождествляется не с экономической «базой», а с практикой в общем. Интересный вопрос, насколько серьезно эта концепция находится в логическом противоречии с осмыслением Вебера «избирательного сродства» (Wahlverwandschaft) между определенными религиозными идеями и их социальными «носителями» (Traeger). Вебер, конечно, полагал противоречие значительным. Мы утверждаем, что его убежденность связана с тем, что его работа более чем на десять лет предварила новую интерпретацию Маркса, связанную с открытием в 1932 году «Экономическо-философских рукописей 1844 года». Интересное исследование религии (религии во Франции XVII века) в терминах марксистской социологии религии см.: Гольдман Л. Сокровенный бог. М.: Логос, 2001.

позволяет избежать неверной интерпретации. Религиозная легитимация возникает на основе человеческой деятельности, но как только она воплощается в комплексах смыслов, которые становятся частью религиозной традиции, она может приобретать определенную автономию и противостоять этой деятельности. Она может *воздействовать* на повседневную жизнь, преобразуя ее, иногда весьма радикально. Возможно, это отделение от практических вопросов растет вместе с уровнем теоретической сложности. Например, мысль шамана племени больше связана с практическими вопросами общества, чем мысль профессора систематического богословия. В любом случае не следует а priori предполагать, что для понимания социальных корней определенной религиозной идеи автоматически нужно понять ее поздние смыслы или быть способным предсказать ее поздние социальные эффекты. «Интеллектуалы» (религиозные или нет) иногда выдают очень странные идеи, а странные идеи иногда приводят к важным историческим последствиям.

Религия, таким образом, поддерживает реальность социально сконструированного мира, в котором люди проживают повседневную жизнь. Ее способность к легитимации обладает еще одним важным измерением: интеграция в номос именно тех маргинальных ситуаций, в которых реальность повседневности ставится под вопрос¹. Ошибочно думать, что такие ситуации — редкость. Напротив, каждый индивид проходит через такую ситуацию примерно каждые двадцать часов: пока человек спит или, более важно, когда преодолевает границу между сном и бодрствованием. В мире снов реальности повседневной жизни остаются без внимания. В моменты пробуждения и засыпания контуры повседневности очерчены менее четко, чем в состоянии бодрствования. Повседневная реальность, следовательно, постоянно окружена полумраком совершенно иных реальностей. Они, естественно, наделяются в сознании особым когнитивным статусом (в сознании современного человека — второстепенным), и тем самым

1. Термин «маргинальная ситуация» почерпнут у Ясперса, но применяется здесь он под сильным влиянием Шюца, особенно под влиянием анализа отношений между первостепенной реальностью (paramount reality) повседневности и тем, что он называет «конечными областями значений» (finite provinces of meaning). См.: *Schutz A. Collected Papers. Vol. 1. Hague, 1964. P. 207 и далее.*

ограничивается их возможность угрожать реальности, которую человек переживает во время бодрствования. Даже в этом случае «дамбы» повседневности не всегда непроницаемы для проникновения иных реальностей в сознание во время сна. Всегда существуют «кошмары», которые продолжают преследовать человека после пробуждения, особенно «кошмарная» мысль, что реальность может быть совсем не тем, чем кажется, а за ней прячется совершенно иная, обладающая той же степенью достоверности, а мир и я могут быть принципиально иными по сравнению с тем, как они определены обществом в повседневности. На протяжении истории эти ночные реальности сознания по большей части воспринимались серьезно, как реальности, но иного рода. Религия интегрировала их в реальность повседневности, иногда (что контрастирует с современностью) приписывая им более высокий когнитивный статус. Сны и ночные видения соотносились с повседневностью различными способами: как предупреждения, пророчества или явная встреча со священным, которые имеют определенное значение для поведения человека в обществе. В рамках современной «научной» системы координат религия в меньшей степени способна к такой интеграции. Ее место заняли другие концептуализации процесса легитимации, например психологические. Тем не менее там, где религия еще сохраняет значение для интерпретации человеческого существования, ее определения реальности должны учитывать тот факт, что в опыте каждого индивида существуют эти различные сферы реальности¹.

Маргинальные ситуации характеризуются «экстатическим» опытом (буквально эк-стасис — стоять или выходить *вовне* определенной реальности). Мир снов по сравнению с миром повседневности экстатичен, и последний может сохранить свой первичный статус в сознании, только если будет найден какой-либо способ легитимации экстатических состояний в рамках системы координат, в которой существуют обе сферы. Другие состояния организма, особенно возникающие

1. Даже сегодня религия должна справляться с такими «маргинальными» реальностями. Современные попытки интегрировать религию и «выводы» «глубинной психологии» могут служить важным примером. Можно добавить, что эти попытки предполагают, что данные психологами определения реальности будут более убедительными, чем данные представителями традиционной религии.

из-за болезней или серьезных нервных расстройств, также порождают похожее экстатическое состояние. Конфронтация со смертью (будь это наблюдение за чужой смертью или предвидение собственной в воображении) создает, наверное, самую важную маргинальную ситуацию¹. Смерть радикально ставит под угрозу любое социально объективированное определение реальности: мира, других, себя. Смерть радикально ставит под вопрос отношение «само-собой-разумеется», «все-как-обычно», с которым человек живет в повседневном мире. В этой ситуации «ирреальность» угрожает всему из социального «дневного» мира, все в нем становится сомнительным, в конечном счете нереальным, иным, чем предполагалось ранее. Поскольку знания о смерти невозможно избежать в любом обществе, легитимация реальности социального мира *перед лицом смерти* является существенным требованием в любом обществе. Значение религии для такого рода легитимации очевидно.

Религия, таким образом, поддерживает социально определенную реальность, легитимируя маргинальные ситуации через всеобъемлющее священное. Это позволяет индивиду, который проходит через такие ситуации, продолжать существовать в мире его общества не в состоянии «как будто ничего не случилось», психологически весьма непросто, если сталкиваться с более экстремальными пограничными ситуациями, но в состоянии «знания», что даже такие события или опыт случаются в наполненной смыслом вселенной. В таком случае можно даже умереть «хорошей смертью», то есть умереть, до конца сохранив осмысленные отношения с номосом общества — субъективно осмысленные для себя и объективно осмысленные для окружающих.

Несмотря на то что экстатическое состояние маргинальных ситуаций — это феномен индивидуального сознания, целые общества или социальные группы могут его переживать в кризисные моменты коллективно. Другими словами, возможны события, влияющие на целые общества или социальные группы и представляющие огромную опасность для реальности, которая ранее воспринималась как данность. Такие ситуации

1. Концепция смерти как наиболее важной маргинальной ситуации взята у Хайдеггера, однако Шюц разработал эту концепцию в собственной теории реальности повседневности, анализируя понятие «основополагающего беспокойства» («fundamental anxiety»).

происходят в результате природных катаклизмов, войн или социальных потрясений. В такие времена религиозная легитимация почти всегда выходит на первый план. Более того, всякий раз, когда общество мотивирует людей убивать или рисковать собственной жизнью, давая разрешение на маргинальную ситуацию, религиозная легитимация приобретает бóльшую важность. Так, «официальные» проявления жестокости — будь то во время войны или при исполнении высшей меры наказания — почти всегда сопровождаются религиозными символами. В таких случаях в рамках религиозной легитимации уже был решен вопрос о «плюсах» (gain) ситуации, в которой индивид способен разделить свое «реальное я» (которое испытывает страх или сомнения) и я, играющее какую-либо роль (воина, палача и т.д., в которых он может действовать как герой, беспощадный мститель и т.д.). По этой причине убийство под покровительством легитимной власти с древнейших времен по настоящее время сопровождается религиозной символикой и обрядами. Одни идут на войну, а других казнят в окружении молитв, благословений и заклятий. Экстатичность страха и жестокости, таким образом, удерживается в рамках «здравомыслия», то есть реальности социального мира.

Возвращаясь к диалектике религиозной деятельности и религиозной идеации, существует еще один аспект, чрезвычайно важный для поддержания мира религией. Этот аспект отсылает нас к структурным предпосылкам любого религиозного (да и любого другого) процесса по поддержанию мира. Его можно сформулировать следующим образом: миры конструируются и поддерживаются социумом. Их длящаяся реальность, как объективная (общая, само собой разумеющаяся фактичность), так и субъективная (фактичность, навязывающая себя сознанию индивида), основывается на *особых* социальных процессах, тех, которые постоянно реконструируют и поддерживают конкретные миры. Прерывание этих процессов угрожает реальности (объективной и субъективной) мира. Таким образом, каждому миру необходимо социальное «основание», чтобы продолжать существовать как реальный мир для реальных людей. Это «основание» можно назвать его структурой достоверности (plausibility structure)¹.

1. Концепция структуры достоверности, как она представлена здесь, объединяет ключевые интерпретации Маркса, Мида и Шюца.

Это предварительное условие относится и к самой легитимации, и к легитимированным мирам, или номосам, и, конечно, не зависит от того, является ли легитимация религиозной. Однако для нашей аргументации будет полезно сконцентрироваться на примерах религиозно легитимированных миров. Так, например, религиозный мир Перу в доколумбову эпоху был объективно и субъективно реальным до тех пор, пока его структура достоверности, а именно доколумбово общество инков, сохранялась в целости. Объективно, поскольку религиозные легитимации постоянно подкреплялись в коллективной деятельности, осуществлявшейся в рамках этого мира. Субъективно, поскольку они были реальны для индивидов, жизни которых были встроены в одну и ту же социальную деятельность (оставим за скобками вопрос о «неприспособленных» перуанцах). Когда испанцы разрушили эту структуру достоверности, реальность основанного на ней мира начала рушиться с ужасающей быстротой. Какими бы ни были его собственные намерения, но когда Писарро убил Атауальпу, он положил начало разрушению мира, в котором Инка был не рядовым представителем, но важнейшим элементом. Этим актом он потряс мир, определил заново реальность и, следовательно, определил заново бытие «обитателей» этого мира. То, что раньше составляло суть номоса инкского общества, сначала превратилось в неописуемую аномию, а затем в более или менее упорядоченную реальность на задворках мира испанцев, мира чуждого и чрезвычайно могущественного, мира, который навязал себя в качестве определяющей реальность фактичности на оцепеневшее сознание побежденных. Большая часть позднейшей истории Перу и Латинской Америки в целом связана с последствиями этой разрушившей мир катастрофы.

Приведенные соображения имеют серьезные последствия как для социологии, так и для психологии религии. Существуют религиозные традиции, которые всеми силами настаивают на необходимости существования религиозной общины: *койнония*¹ в христианстве, *умма* в исламе и *сангха* в буддизме. Эти традиции ставят определенные социологические

1. Койнония (от греч. Κοινωνία) — товарищество, соучастие, общность) — практиковавшееся христианами ранней церкви общение с Богом, Иисусом Христом, Святым Духом и между собой. Оно представляет состояние товарищества и единства, которое должно объединять людей в Церкви. — *Примеч. пер.*

и психологические проблемы, и редуцировать их к абстрактным общим чертам будет совершенно неправильно. Тем не менее можно сказать, что *всем* религиозным традициям, безотносительно к их различным «экклесиологиям» или отсутствию таковых, требуются общины для поддержки собственной достоверности. В этом смысле максима «вне церкви нет спасения» (*extra ecclesiam nulla salus*) имеет эмпирическую актуальность, если понимать спасение в неприемлемом для теологии смысле как поддержание достоверности. Реальность христианского мира основывается на существовании социальных структур, в рамках которых эта реальность воспринимается как данность и где последующие поколения будут социализироваться таким образом, что этот мир будет оставаться реальным и для них. Когда эта структура достоверности утратит целостность или преемственность, христианский мир начнет колебаться, а его реальность перестанет навязывать себя как самоочевидную истину. Именно это происходит с индивидом, например захваченным в плен и вынужденным жить в мусульманском окружении крестоносцем. То же самое происходит в больших коллективах, как это со всей очевидностью показывает история западного христианства со Средних веков. В этом отношении, несмотря на исторические особенности христианского сообщества, христианин подвержен той же социально-психологической диалектике, что и мусульманин, буддист или индеец в Перу. Непонимание этого факта приведет к непониманию важнейших исторических изменений во всех этих традициях.

Необходимость этих структур достоверности свойственна как религиозным мирам в целом, так и поддерживающим их легитимациям, однако можно провести еще несколько разграничений. Чем более устойчивой является структура достоверности, тем более устойчивым будет основанный на ней мир. В предельном случае (невозможном эмпирически) это означает, что мир как таковой постулирует себя и не нуждается в дальнейшей легитимации. Это наименее вероятный случай хотя бы потому, что социализация каждого нового поколения будет предполагать какую-либо легитимацию: дети всегда *будут* спрашивать «почему». Эмпирически более вероятным является следующее: чем менее устойчивой становится структура достоверности, тем более острой является необходимость в поддерживающих мир легитимациях. По этой

причине развитие сложных систем легитимации, как правило, проходит в ситуациях, где структурам достоверности что-либо угрожает. Например, обоюдные угрозы христианства и ислама в Средние века требовали от теоретиков *в двух* социально-религиозных мирах создавать легитимации, которые бы оправдывали собственный мир перед лицом противостоящего (и которые, по обыкновению, включали бы «объяснения» другого мира в терминах собственного). Этот пример особенно показателен, поскольку теоретики с каждой стороны пользовались, по сути, одинаковым понятийным аппаратом для достижения противоположных целей¹.

Необходимо особенно подчеркнуть, что все сказанное здесь *не* представляет детерминистскую социологическую теорию религии. Также здесь *не* утверждается, что любая религиозная система представляет собой только «отражение» социальных процессов. Скорее мы утверждаем, что *та же* деятельность человека, результатом которой является общество, является основанием и для религии, а отношения между этими двумя продуктами строятся диалектически. Таким образом, также возможно, в определенной исторической ситуации, что социальный процесс — это результат религиозной идеации, при этом в других исторических условиях истинным может быть обратное утверждение. Предположение об укорененности религии в человеческой деятельности *не означает*, что религия всегда является зависимой переменной в истории общества, — скорее происхождением ее объективной и субъективной реальности она обязана человеку, который производит и воспроизводит ее на протяжении жизни. Все это ставит проблему «социальной инженерии» перед каждым, кто хочет поддерживать реальность определенной религиозной системы, поскольку, чтобы поддерживать собственную религию, человек должен поддерживать (или при необходимости выдумать) уместную структуру достоверности. Связанные с этим процессом практические сложности исторически, естественно, будут весьма разнообразными.

Возможны важные для теории вариации: от ситуации, в которой общество в целом предстает в качестве такой структуры достоверности для религиозного мира, до ситуаций,

1. Отличный анализ представлен в работе: Grunebaum G. Medieval Islam. Chicago, 1961. P. 31 и далее.

в которых в таком качестве выступает лишь одна из социальных групп¹. Другими словами, проблема «социальной инженерии» будет различаться в зависимости от того, религиозные монополии или религиозные группы будут пытаться поддерживать себя в ситуации плюралистичной конкуренции. Не сложно увидеть, что проблема поддержания мира в первом случае решается более просто. Когда все общество выступает в качестве структуры достоверности для религиозно легитимированного мира, все его важные социальные процессы будут работать на утверждение и подтверждение реальности этого мира. Так происходит даже в случае, если миру угрожает опасность *извне*, как в примере с христианско-мусульманским противостоянием в Средние века. Проблема «социальной инженерии» в такой ситуации, кроме того что предоставляет необходимый институциональный контекст для социализации и повторной социализации под «правильным» покровительством (в обоих случаях в рамках религиозной монополии в образовании, науке и праве), еще подразумевает охрану территориальных границ каждой структуры достоверности (границы вооруженного противостояния между двумя мирами здесь представляют также и когнитивные границы), их возможные расширения (посредством крестовых походов и священных войн) и эффективное поддержание контроля над опасными или потенциально опасными девиациями в рамках собственной территории. Последнего можно добиться разными способами, обычно это происходит в результате физического уничтожения девиантных индивидов или групп (любимый христианский способ, который представляет собой ликвидацию или конкретных еретиков инквизицией, или

1. Одна из слабостей социологической теории религии Дюркгейма состоит в том, что в ней очень сложно интерпретировать религиозные феномены, которые не распространяются на все общество или, в представленных здесь терминах, которые представляют собой структуры достоверности обществ второго уровня (*subsocietal*). Веберовский анализ различий между «церковным» и «сектантским» типами организации религиозных сообществ в связи со сказанным представляется весьма двусмысленным (*suggestive*), хотя Вебер и не писал о когнитивных (в смысле социологии знания) импликациях сектантства. О поддержании реальности в социальной психологии см.: *Фестингер Л.* Теория когнитивного диссонанса. СПб.: Ювента, 1999; *Rokeach M.* The Open and the Closed Mind. New York, 1960; *Toch H.* The Social Psychology of Social Movements. Indianapolis, 1965.

целых еретических сообществ, например альбигойцев, через организацию крестовых походов) или в результате сегрегации этих индивидов или групп таким образом, что их контакты с «обитателями» «правильного» мира серьезно сокращаются (любимый мусульманский зафиксированный в Коране способ для организации отношений с «людьми писания» и выросшая на его основании система *миллетов*, хотя христиане также пользовались этим способом в отношении евреев). До тех пор, пока определенная религиозная система может поддерживать монополию на общественный базис в целом, то есть до тех пор, пока она способна использовать все общество как структуру достоверности, эти способы решения проблем будут оставаться высокоэффективными.

Ситуация, естественно, кардинально меняется, когда различные религиозные системы и соответствующие им институциональные «носители» конкурируют друг с другом. На некоторое время могут быть использованы старые методы истребления (как, например, во время Религиозных войн в Европе после Реформации) и сегрегации (как, например, в «территориальной формуле» Вестфальского мира, завершившего самую кровопролитную религиозную войну). Тем не менее уничтожать или помещать в карантин девиантные миры может быть весьма сложно. Проблема «социальной инженерии» таким образом перерастает в проблему создания и поддержки сообществ (*subsocieties*), которые могут служить структурами достоверности для демонополизированных религиозных систем. К этой проблеме мы снова обратимся ниже по тексту. Сейчас достаточно будет сказать, что структуры достоверности такого типа обычно имеют «сектантский» характер, что само по себе создает практические и теоретические сложности для религиозных групп, особенно для таких, которые сохраняют институциональные и интеллектуальные привычки, выработанные в то счастливое время, когда они были монополистами.

Для индивида существование в определенном религиозном мире предполагает социальный контекст, в рамках которого мир может обретать достоверность. Если номос индивидуальной жизни так или иначе сосуществует с религиозным миром, отделение от последнего влечет за собой угрозу анонии. Именно поэтому для иудея путешествовать в местах, где

нет еврейских общин, было не только невозможно ритуально, но и, по существу, аномично (то есть единственный мыслимый «верный» порядок вещей ставился под угрозу аномичной дезинтеграции), то же самое можно сказать о путешествиях индуиста вне Индии. Такие путешествия во тьму отвергались не только потому, что жизнь в компании поедателей свиней и осквернителей коров приводила к ритуальной нечистоте, но, более важно, потому что жизнь в их компании угрожала «чистоте» иудейского или индуистского мира, иными словами, его субъективной реальности и достоверности. По этой причине мучительный вопрос времен вавилонского плена: «Как можно поклоняться Яхве в чужой земле»¹ — имеет существенное когнитивное измерение и с тех пор был *очень* существенным вопросом для евреев в диаспоре. Поскольку всякий религиозный мир «основан» на структуре достоверности, которая в свою очередь является продуктом деятельности человека, реальность всякого религиозного мира по природе неустойчива. Другими словами, «конверсия» (или «переход» индивида в другой мир) в принципе всегда возможна. Эта возможность возрастает по мере увеличения нестабильности или в случаях нарушения непрерывности в соответствующей структуре достоверности. Поэтому иудеи, социальная среда которых был ограничена пределами гетто, были в меньшей степени подвержены конверсии, чем иудеи «открытого общества» современных западных стран (конверсия здесь понимается как «эмиграция» из традиционного иудаизма в любой из миров, «доступных» в этих обществах, а не обязательно обращение в христианство). В таких ситуациях возрастает сложность как теоретических способов профилактики конверсии («апологетика» в любой форме), так и их практических коррелятов (различные процедуры для проведения «ремонтных работ»: развитие институциональных сообществ по «защите», образованию и социальности, добровольное ограничение социальных контактов, представляющих опасность для поддержания реальности, добровольная эндогамия и т.д.). В свою очередь, желающий обратиться и, более важно, остаться обращенным индивид должен смоделировать свою социальную жизнь в соответствии с этой целью. Для этого он

1. Как нам петь песнь Господню на земле чужой? (Псалом 136:4). — *Примеч. пер.*

должен разорвать связи с индивидами или группами, составлявшими структуру достоверности его старой религиозной реальности, и более тщательно (если это возможно) связать себя только с теми, кто поддерживает новую. Тем самым миграция между религиозными мирами предполагает миграцию между соответствующими структурами достоверности¹. Этот факт важен как для тех, кто хочет поощрять такую миграцию, так и для тех, кто хочет ее предотвратить. Иными словами, одна и та же социально-психологическая проблема решается и в евангелизме, и в «душепопечении».

Социология религии на многочисленных примерах показала внутреннюю связь между религией и социальной солидарностью. Здесь будет нелишним вспомнить данное ранее определение религии: установление посредством деятельности человека всеобъемлющего священного порядка или священного космоса, который способен поддерживать себя перед вечным лицом хаоса. Каждое человеческое общество, каким бы способом оно ни было легитимировано, должно поддерживать солидарность перед лицом хаоса. Религиозно легитимированная солидарность делает более сильный акцент на этом фундаментальном социологическом факте. Мир сакрального порядка, поскольку он продолжительно производится человеком, постоянно сталкивается с разрушительными силами человеческого существования во времени. Хрупкость каждого такого мира открывается всякий раз, когда человек забывает об определяющих реальность утверждениях или сомневается в них, когда во сне он видит отрицающее реальность «безумие» и, что наиболее важно, когда он осознанно сталкивается со смертью. Всякое человеческое общество представляет собой в конечном счете группу людей, связанных перед лицом смерти. В результате, мощь религии зависит от степени убедительности транспарантов, которые она вкладывает в руки людям, стоящим перед лицом смерти или, более точно, неизбежно идущим ей навстречу.

1. Классическим трудом по религиозной конверсии остается книга Уильяма Джеймса «Многообразие религиозного опыта», определенный свет на социальные предпосылки этого явления пролили современные исследования когнитивного процесса «заключения сделок» (bargaining) в «групповой динамике» (group dynamics) и психотерапии, а также исследования процессов принудительной политической индоктринации, «промывки мозгов».

Проблема теодицеи

Каждый номос вновь и вновь возникает, сопротивляясь угрозе разрушения со стороны присущих человеческой природе аномических сил. С религиозной точки зрения священный порядок космоса подтверждается снова и снова перед лицом хаоса. Очевидно, что по этой причине на уровне общественной деятельности человека возникает проблема, поскольку такая деятельность, чтобы иметь возможность продолжаться, должна быть институционализированной, несмотря на постоянное вторжение в индивидуальный и коллективный опыт аномических (или, если угодно, деномизирующих) феноменов страдания, зла и, более всего, смерти. Однако проблема также возникает и на уровне легитимации. Аномические феномены необходимо не только пережить, их нужно объяснить, причем в терминах закрепленного в рамках этого общества номоса. Объяснение этих феноменов с точки зрения религиозной легитимации любого уровня теоретической сложности можно назвать теодицеей¹.

Здесь особенно важно подчеркнуть (хотя в отношении религиозной легитимации это в общих чертах уже было сделано), что такое объяснение не требует наличия сложной теоретической системы. Неграмотный крестьянин, объясняющий смерть ребенка волей Бога, занимается теодицеей в той же степени, что и ученый теолог, который пишет трактат, чтобы показать, что страдание невинных не отменяет представление о Боге как всеблагом и всемогущем существе. Также невозможно различать виды теодицеи по уровню рациональности,

1. Данное определение понятия, очевидно, более широко, чем в понимании христианской теологической мысли, откуда оно и происходит. В этом мы следуем Веберу, в работе которого целая глава посвящена вопросу теодицеи. См.: Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. С. 181 и далее.

то есть относительно того, заключают ли они в себе теорию, которая связно и непротиворечиво объяснит существование соответствующих феноменов адекватно той вселенной, в которой они существуют¹. Такая теория, будучи установленной в обществе, может трактоваться на различных уровнях сложности. По этой причине крестьянин, говоря о воле Бога, самостоятельно может воображать пусть и не артикулируемую грандиозную систему теодицеи, созданную теологом.

Прежде чем обратиться к рассмотрению различных типов теодицеи и уровня их рациональности, нужно сделать одно базовое замечание, что существует фундаментальная установка, сама по себе вполне иррациональная, лежащая в основе любой теодицеи. Эта установка состоит в отказе от своего я в пользу упорядочивающей власти общества. Иначе говоря, каждый номос предусматривает трансценденцию индивидуального и тем самым подразумевает теодицею². Каждый номос противостоит индивиду как осмысленная реальность, которая понимает индивида и весь его опыт. Номос придает смысл его жизни, а также и ее противоречивым и болезненным аспектам. Как мы показывали ранее, такое положение вещей является решающей причиной формирования номоса как такового. Номос находит место жизни индивида во всеобъемлющей ткани смыслов, которая по своей природе выходит за рамки человеческой жизни. Индивид, который адекватно интернализует эти смыслы, в то же время трансцендирует себя. Рождение, различные этапы биографии и в итоге будущая смерть теперь могут интерпретироваться не только в пределах того уникального места, которое они занимают в его индивидуальном опыте. В ритуалах перехода, причем как в примитивных, так и в более сложных обществах, именно этот момент становится особенно ясным. Ритуалы перехода, конечно, включают как счастливые, так и печальные переживания. Именно в последних содержится имплицитная теодицея. Ритуал трансформирует индивидуальное событие

1. Вебер выделял четыре рациональных типа теодицеи: обещание компенсации в этом мире, обещание компенсации в «потустороннем» мире, дуализм и учение о карме. Наш анализ основывается на этой типологии, но привносит в нее определенные изменения.
2. Понятие о трансцендирующем характере религии было разработано Дюркгеймом особенно в «Элементарных формах религиозной жизни». Мы попытались распространить его идеи на проблему теодицеи.

в типичный случай таким же образом, как трансформирует личную биографию в эпизод из истории общества. Рождение, жизнь, страдание и смерть индивида рассматриваются в том ключе, что до него так же делали его предки, а после него так же будут делать его потомки. Поскольку он принимает и внутренне усваивает такой взгляд на вещи, он трансцендирует собственную индивидуальность и уникальность его индивидуального опыта, включая уникальную для него боль и страхи. Индивид видит себя «правильно», то есть в системе координат реальности, определенной его собственным обществом. Он также способен «правильно» преодолевать страдания и, если все будет в порядке, даже может претерпеть «правильную» смерть (или, как ее называли, «достойную» смерть). Иными словами, он может «затеряться» в дающем смысл номосе собственного общества. В результате, когда завеса номоса укрывает даже тот опыт, которому под силу сделать из индивида ревущее животное, боль становится переносимой, страх — менее обуревающим.

Эта имплицитная теодицея социального порядка, естественно, предшествует любой легитимации, не важно, религиозной или нет. Она служит неотъемлемым субстратом, на котором может быть построена любая система легитимации. Она также выражает базовую психологическую констелляцию, без которой невозможно представить работу систем легитимации. Теодицея в собственном смысле слова, как религиозная легитимация аномических феноменов, следовательно, укоренена в определенных значимых характеристиках различных форм социальной жизни (*sociation*)¹ человека.

Всякое общество предполагает определенное отречение от индивидуального я и его нужд, забот и проблем. Одной из ключевых функций номоса является облегчение этого отречения в сознании индивида. Интенсификация отречения от себя в пользу общества и его порядка очень интересна в соединении с религией. Это мазохистское отношение, в котором индивид низводит себя до уровня инертного

1. Термин *социация* (*sociation*) здесь переведен в соответствии с аналогичным термином *Vergesellschaftung*, взятым из описания социологической теории Г. Зиммеля. Подробнее см.: Громов И.А., Мацкевич А.Ю., Семенов В.А. Западная теоретическая социология. СПб.: Ольга, 1997. С. 84–100. — *Примеч. пер.*

объекта, почти вещи, перед лицом ближних (как в одиночку, так и в группе) или перед лицом установленного ими номоса¹. При таком отношении боль сама по себе, физическая или душевная, служит подтверждением отказа от себя до такой степени, что она может даже доставлять индивиду определенное удовольствие. Мазохизм, обычно вместе с дополняющим его садизмом, — это повторяющийся и важный элемент взаимодействия людей друг с другом от сексуальных отношений до политического наставничества. Его базовой характеристикой является опьянение от отречения в пользу другого, полного, самозабвенного, даже саморазрушительного. Любые боль или страдания, причиненные другим (и этот другой, естественно, постулируется как партнер-садист, дополняющий мазохистское я, доминирующий, самоутверждающийся и самодостаточный), служат доказательством, что отречение действительно произошло и опьянение реально. «Я ничто — Он все — и в этом состоит мое высшее блаженство» — эта формула выражает сущность мазохистской установки. Она трансформирует я в ничто, другого — в абсолютную реальность. Экстатичность основывается как раз в этой кардинально раскрепощающей двойной метаморфозе, поскольку она, по видимому, полностью (из-за двусмысленности и страха разделения) отсекает индивидуальную субъективность, противостоящую субъективности других. Тот факт, что мазохистская установка является изначально провальной, поскольку таким образом невозможно уничтожить я, а другого можно абсолютизировать только иллюзорно, не должен нас заботить в данном случае². В данном случае важно, что мазохизм из-за радикального отказа от своего я представляет способ радикального трансцендирования страданий (и даже смерти индивида) до такой степени, что индивид не только будет считать такой опыт приемлемым, но и станет его приветствовать. Человек не может принять одиночества и бессмысленности.

1. Применяемая здесь концепция мазохизма взята у Сартра, как она была разработана в книге «Бытие и ничто». Ее ни в коем случае нельзя понимать в терминах Фрейда или других психоаналитиков. Сартровскую концепцию мазохизма также можно понимать как вид самоовеществления (термин «овеществление (reification) понимается в марксовском смысле). Об импликациях этой марксистской концепции в психиатрии см.: *Gabel J. La fausse conscience. Paris, 1962.*
2. Сартр очень подробно предопределил провал мазохистского проекта.

Мазохистский отказ — это попытка избежать одиночества через поглощение другим, который в это же время представляет собой единственный и абсолютный смысл, по крайней мере в тот момент, когда происходит отказ. Мазохизм, таким образом, представляет собой примечательное потрясение как для социальности человека, так и для его нужды в смысле. Не имея возможности переносить одиночество, человек отвергает собственную автономность, а не имея возможности переносить бессмысленность, парадоксально находит смысл в самоуничтожении. «Я ничто — и потому ничто не может навредить мне», или даже более точно «Я умер — и потому не умру снова», и потому «Приди, милая боль, приди, сладкая смерть» — вот формулы мазохистского освобождения¹.

Мазохистская установка берет начало в конкретных отношениях с другими индивидами. Скажем, предполагается, что любовник или наставник воплощает полное могущество, абсолютный смысл, то есть существо, обладающее реальностью в максимальной степени, которое может поглотить хрупкую реальность субъективности самого человека. Такую же установку можно распространить и на общности других, и в итоге на представляемые ими номосы. Может быть наслаждением боль, которую причиняет любовник, но также может быть наслаждением наказание суверенной властью государства. Наконец, самоотрицающая покорность власти коллективного номоса может быть освобождающей в этом же смысле. Здесь конкретный другой социального опыта значительно преувеличен в персонификациях коллективного другого. Потому наслаждением может быть не только умереть за страну, но и быть убитым страной, при условии, конечно, что индивид придерживается должной патриотической точки зрения. Нет нужды добавлять, что такое же расширение мазохистской установки может принять религиозный характер. В этом случае другой мазохистской конфронтации проецируется в бесконечность космоса, принимает космические измерения всемогущества и абсолютности и с еще большей вероятностью может быть назван предельной реальностью. Формула «Я ничто — Он все» дорабатывается с учетом того,

1. Идея о «становлении ничем» взята у Ницше. Мы оставим открытым вопрос, связан ли каким-нибудь образом этот феномен с фрейдовской идеей «инстинкта смерти».

что другой, в отношении которого совершается мазохистский отказ, эмпирически недоступен. В конце концов, одна из основных сложностей мазохизма в человеческих отношениях состоит в том, что другая сторона может не играть роль садиста к удовольствию первой стороны. Сторона, играющая роль садиста, может отказаться или запомнить быть всемогущей или может просто быть не в состоянии играть эту роль. Даже некоторое время правдоподобно исполняя роль наставника, другая сторона будет оставаться уязвимой, ограниченной, смертной, то есть оставаться человеком. Садистский бог не ограничен этими эмпирическими недостатками. Он остается неуязвимым, бесконечным, бессмертным по определению. Отречение в его пользу самим этим фактом защищено от нежелательных ситуаций и неопределенностей сугубо социального мазохизма — защищено навсегда.

Из сказанного очевидно, что мазохизм, религиозный или нет, по своему характеру до-теоретичен и потому предшествует возникновению любой теодицеи. Мазохистская установка тем не менее сохраняется как важный мотив в целом ряду попыток построить теодицею, а в некоторых из них напрямую выражена в теоретических построениях. По этой причине целесообразно помнить, что мазохистская установка является одним из постоянных иррациональных факторов в проблеме теодицеи, независимо от того, насколько рациональными могут быть различные теоретические попытки решить эту проблему. Если говорить наглядно, то, созерцая действо, в котором теологи, иногда с изумляющим бесстрашием, разрабатывают формулы, призванные объяснить существование страдания, мы не должны забывать о присутствии (по крайней мере теоретическом), под невозмутимой маской теоретика, молящихся, чувственно расстилающихся в пыли перед богом, который наказывает и разрушает в своем самодержавном величии (*sovereign majesty*).

Теодицея оказывает непосредственное влияние на индивида и его жизнь в обществе. Достоверная теодицея (которая, естественно, нуждается в соответствующей структуре достоверности) позволяет индивиду интегрировать аномический биографический опыт в установленный социумом номос, субъективные корреляты последнего — в собственное сознание. Этот двусторонний опыт, каким бы болезненным

он ни был, по меньшей мере приобретает смысл, поскольку он становится и социально, и субъективно убедительным. Важно подчеркнуть, что это совсем не означает, что индивид счастлив или хотя бы удовлетворен, когда переживает этот опыт. Теодицея в первую очередь обеспечивает не счастье, а смысл. Весьма вероятно (даже если вынести за скобки регулярное возникновение мазохистского мотива), что при переживании глубоких страданий нужда в смысле не менее, а возможно, и более сильна, чем нужда в счастье¹. Без сомнения, индивид, страдающий, например, от мучительной болезни или от притеснений и эксплуатации со стороны ближнего, желает освобождения от этих проблем. Но в равной степени он желает знать, почему эти проблемы изначально навалились на него. Если теодицея предлагает в любой форме ответ на вопрос о смысле, она служит наиболее важной цели для страдающего индивида, даже если теодицея не предполагает обещания, что конечным итогом его страдания является счастье в этом или ином мире. По этой причине было бы заблуждением видеть в теодицее только ее «спасительный» потенциал. Некоторые теодицеи не обещают никакого «спасения», а только искупительную убежденность в наличии смысла как такового².

«Плюсь» теодицеи для общества нужно понимать по аналогии с плюсами для индивида. Целым общностям дается возможность интегрировать аномические события, острые или хронические, в номос, основанный их обществом. Этим событиям теперь находится «место» в структуре вещей, которая защищена от угроз дезинтеграции со стороны хаоса, постоянно присутствующих в таких событиях. По происхождению эти события одновременно и естественные, и социальные. Номос должен объяснять не только природные катастрофы, болезни и смерть, но и зло, которое люди причиняют друг другу в процессе социального взаимодействия.

1. Мы утверждаем, что эта идея может стать основой для критики теории либидо Фрейда. Организованные в этой же логике критические идеи можно найти в так называемом феноменологическом психоанализе, в работах Бинсвангера, Малиновского, Франкла и др.
2. Важно понимать, что теодицея возможна без обещания «искупления». Иными словами, сотериология не обязательно сосуществует с религией. Этот момент Вебер особенно заострил в разделе о социологии религии в «Экономике и обществе».

Это зло может быть неожиданным и критическим или являться неотъемлемой частью институционализованного общественного порядка. «Почему Бог позволил чужеземцам завоевать нас?», «Почему Бог позволяет одним людям насытиться, а другим — голодать?» — на оба эти вопроса можно ответить в рамках определенных систем теодицеи. Одна из очень важных социальных функций теодицеи состоит в способности объяснить социальное неравенство в распределении власти и привилегий. Этой функцией теодицея, естественно, непосредственно легитимирует институциональный порядок. Важно подчеркнуть, что теодицея может легитимировать *как* влиятельных, *так и* бесправных, *как* привилегированных, *так и* обделенных. Для последних, очевидно, она может стать «опиумом», который делает ситуацию не такой невыносимой и тем самым предупреждает восстание против нее. Для первых же она может служить субъективно важным оправданием наслаждения властью и привилегиями их социального положения. Проще говоря, теодицея открывает бедным смысл их бедности, но также она может открывать богатым смысл их богатства¹. В каждом случае результатом является поддержание мира или, более конкретно, определенного институционального порядка. Кроме того, возникает вопрос возможности одной теодицеи служить сразу двум группам. Если это возможно, то теодицея составляет по существу садомазохистский сговор (на уровне смыслов) между притеснителями и жертвами, что нередко происходило в истории. В других случаях в обществе возможно существование двух отдельных систем теодицеи: теодицеи страдания для одной группы и теодицеи счастья для другой². Две системы могут соотноситься различными способами и разной степенью «симметрии». В любом случае потеря правдоподобия теодицей, легитимирующей социальное неравенство, может привести к революции. Более подробно об этом мы поговорим чуть позже.

Исторические типы теодицей можно анализировать на шкале рациональности/иррациональности³. Каждый тип

1. Об этом также говорил Вебер, разбирая понятие «двойной теодицеи» (double theodicy). В этом случае Вебер инкорпорирует марксовскую концепцию религии как «опиума» и одновременно идет дальше.
2. Идея, опять же, взята у Вебера.
3. Веберовская типология помещается здесь в континуум рационального/иррационального.

представляет собой специфическую доктрину (как в теории, так и на практике), выстраивающуюся против аномических феноменов, которые необходимо легитимировать. Излишне говорить, что разработать исчерпывающую типологию в данном случае не получится. Будет, однако, полезно более внимательно рассмотреть некоторые наиболее важные исторические типы, в особенности те, которые имеют прямое отношение к истории западных обществ.

На иррациональном полюсе этой типологии расположена простая, теоретически не разработанная трансцендентность «я», возникшая из полного отождествления с коллективом¹. По характеру она может (но не обязательно) быть мазохистской. В данном случае важно, что в таком понимании не может существовать понимания индивидуальности вне коллектива. Сама суть индивида отождествляется с его принадлежностью к коллективу: клану, роду, нации и т.д. Это отождествление индивида со всеми, с кем он постоянно взаимодействует, способствует слиянию его бытия с бытием остальных и в горе, и в радости. Такое отождествление воспринимается как врожденное и потому неизбежно для индивида. Оно в его крови, индивид не может его отрицать, не отрицая при этом себя. Это ведет к тому, что беды собственной биографии индивида, включая финальное горе неизбежности смерти, теряют силу аномического воздействия благодаря тому, что воспринимаются лишь как эпизоды в продолжающейся истории коллектива, с которым индивид отождествлен. Чем сильнее это отождествление, тем слабее будет угроза аномии, исходящая от несчастий индивидуальной биографии². Разумеется, легитимация определенных несчастий коллектива (эпидемий, голода, завоевания другим государством) остается актуальной проблемой, и специфические теодицеи могут появиться специально для этого. В силу отождествления индивида с коллективом задача эта упрощается, ведь факт смерти индивида эмпирически доступен, а факт смерти коллектива обычно нет. Индивид знает, что умрет, и, следовательно, некоторые из невзгод, с которыми он сталкивается,

1. Здесь применяется концепция «мистического сопричастия» Леви-Брюля.
2. Этот пункт подчеркивается в дюркгеймовской теории аномии, особенно в «Самоубийстве».

нельзя облегчить в рамках его жизни. Например, если он теряет конечность, ее невозможно заменить. Коллектив, с другой стороны, вполне может восприниматься как бессмертный. Он также может переживать несчастья, но они будут интерпретироваться как временные эпизоды истории. Поэтому индивид, погибающий на поле боя с чужеземными захватчиками, может не надеяться на воскресение или бессмертие, но подобные ожидания оправданы в отношении его группы. В той степени, в которой он идентифицирует себя с группой, его смерть будет осмыслена, даже если не будет приукрашена «индивидуализированной» легитимацией. Такое отождествление, следовательно, представляет собой имплицитную теодицею, в которой не требуется дальнейшая теоретическая рационализация.

Образец такого типа теодицеи можно найти в первобытной религии¹, в которой обычно нет разрыва не только между индивидуальным и коллективным, но и между обществом и природой. Жизнь индивида встроена в жизнь коллектива, которая, в свою очередь, встроена в тотальность бытия, как человеческого, так и не-человеческого. Всю вселенную пронизывают одинаковые сакральные силы от *маны* в ее до-персональной форме до позднейших анимистических и мифологических персонификаций. Таким образом, жизнь человека не очень четко отграничена от жизни всей вселенной. Оставаясь в рамках социально обоснованного номоса, он принимает участие в бытии универсума, который также определяет «место» боли и смерти. Распространенность в разных культурах ритуалов, связанных с плодородием, — хорошая тому иллюстрация². Предполагается, что те же сакральные силы, которые создают ритмы природы, пульсируют в человеческих телах и душах и наиболее ярко проявляют себя в сексуальности. Если люди существуют на одной волне с ритмами этих сил в рамках собственного существования, то они тем самым находятся на одной волне с фундаментальным порядком бытия, который по определению включает и легитимирует циклы рождения, распада, смерти и возрождения. Следовательно, распад и смерть индивида легитимируются

1. Кроме «Элементарных форм религиозной жизни» Дюркгейма см.: *Малиновский Б.* Магия, наука, религия. М.: Академический проект, 2015.
2. См.: *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994.

посредством этого «определения места» в рамках более обширного порядка космических циклов. Ритуалы плодородия (и *mutatis mutandis* похоронные ритуалы) снова и снова подтверждают эту легитимацию и с каждым новым подтверждением утверждают, если угодно, теодицею *ad hoc*. Важно понять, что такая теодицея не обязательно включает надежду индивида на загробную жизнь или бессмертие. Не только тело индивида, но и его душа (если предполагается ее наличие) может разрушиться и погибнуть, в качестве предельного придающего смысл факта остается лишь внутренняя ритмичность космоса. Люди и животные как индивидуально, так и в группах принимают в ней участие и, подчиняясь ей, имеют возможность перенести свои страдания и смерть на уровень утешительного космического смысла.

В частности, такая примитивная теодицея устанавливает онтологическую непрерывность между поколениями¹. Индивид обнаруживает, что его предки необъяснимым образом продолжают существовать в нем, и он сам таким же образом передаст свое существование (*being*) детям и другим потомкам. В результате он приобретает (для себя) вполне конкретное бессмертие, которое радикально релятивизирует факт смертности человека и другие менее серьезные горести в рамках его эмпирической биографии. «Я должен умереть, но мои дети и дети моих детей будут жить вечно» — типичная формула теодицеи такого типа. Весь связанный узами крови коллектив таким образом становится (в его собственном понимании) бессмертным, поскольку несет с собой во времени *ту же* жизнь, которая воплощена в каждом из его членов. Чтобы разрушить это бессмертие, враг должен истребить всех и каждого, принадлежащего к коллективу. Можно добавить, что такая практика совсем не редко встречается в истории. Такое же участие всех в жизни всех, следовательно, легитимирует любое существующее в коллективе социальное неравенство. Власть и привилегии в руках меньшинства как бы завещаны большинству (*vicariously for the many*), которое участвует в жизни коллектива только потому, что идентифицирует себя с тотальностью коллектива. Скажем, у вождя может быть десяток жен, тогда как простолюдин имеет только одну,

1. Пример анализа этого феномена на древнем Ближнем Востоке см.: *Pedersen J. Israel. Copenhagen, 1926.*

но возмущаться для последнего будет так же глупо, как любой из конечностей завидовать голове. Во всех этих примерах можно усмотреть мазохистский элемент, поскольку страдания, причиняемые сакральными силами или людьми, их представляющими, принимаются с удовлетворением как эмпирическое доказательство участия человека в дающем смысл порядке вещей.

Существование системы теодицеи через такое самотрансцендирующее участие не ограничивается примитивными религиями. Она обычно сохраняется, хоть и в более утонченной теоретической форме, везде, где имеется схема макрокосм/микрокосм¹. Например, китайский крестьянин мог спокойно умереть в убеждении, что он будет продолжать жить в потомках, как и его предки жили в нем, а конфуцианский чиновник также был в этом уверен из-за дополнительной легитимации через отсылку к фундаментальному принципу дао, созвучно которому была настроена его жизнь и смерть. Можно добавить, что такая теодицея *ad hoc* действует всякий раз, когда человек полностью идентифицирует себя с определенным коллективом и его номосом на любом уровне теоретической проработки. Примитивный прототип таким образом продолжает существовать в истории в разнообразных более или менее сложных версиях.

Одним из важных религиозных феноменов, в котором теодицея через самотрансцендирующее участие проявляется снова и снова, является мистицизм². Нашей целью здесь не является обсуждение бесконечных вариаций его проявлений в религиозной истории. Для наших целей можно определить мистицизм как религиозную позицию, в которой человек ищет единения со священными силами или существами. В своей идеальной форме мистицизм содержит утверждение, что в случае, если такое единение реально, оно произошло эмпирически, и любая индивидуальность исчезает и поглощается вездесущим океаном божественности. В такой форме мистицизм обеспечивает указанную форму

1. См.: *Элиаде М.* Космос и история.
2. См.: *Leeuw Gerardus van der.* Religion in Essence and Manifestation. London, 1938. P. 493 и далее. Один из примеров наиболее проникательного анализа кросс-культурного однообразия мистицизма можно найти в работе Рудольфа Отто «Mysticism East and West» («Восточный и западный мистицизм»).

теодицеи в практически совершенной форме. Страдания и смерть индивида становятся незначительными пустяками, совершенно неправдоподобными в сравнении с ошеломляющей реальностью мистического опыта или единения. Поскольку на самом деле все в повседневной жизни индивида становится совершенно нереальным, иллюзорным, то мираж воспринимается серьезно, лишь пока восприятие человека затуманено «покровом *майи*». Повседневная жизнь других (как лично, так и в коллективе) также начинает восприниматься как пустяки. Мистицизм, конечно, не всегда проявляется в такой совершенной форме, но даже в измененном виде (то есть когда по теоретическим или практическим причинам *полное* единение с божественным не найдено или не достигнуто) он влечет за собой капитуляцию (*surrender*) собственной системы теодицеи. Грубо говоря, поскольку все есть Бог или все в Боге, все — хорошо, тем самым проблема теодицеи эффективно аннулируется (*aufgehoben*), что можно считать принципиальным теоретическим и психологическим плюсом мистицизма. Пределы, после которых капитуляцию мистика можно назвать мазохистской, различны, но с уверенностью можно утверждать, что устойчивый мазохистский элемент присутствует практически в любой вариации мистицизма, на что указывают повторяющиеся и встречающиеся во многих культурах связанные с мистическими феноменами практики умерщвления плоти и самоистязания. Там, где достигнуто совершенное единение, аннигиляция собственного я и его поглощение божественной реальностью (*divine realissimum*) составляют самое большое блаженство, которое только можно представить, кульминацию мистического стремления к неопишуемому экстазу. Следующий отрывок из произведения мусульманского мистика Джалаладдина Руми послужит нам иллюстрацией (можно было бы остановиться на любом другом примере из корпуса литературы по мистицизму):

Я камнем умер и растением восстал,
 Растеньем умер, диким зверем стал,
 И зверем умерев, теперь я человек,
 Зачем же мне скорбеть, что мой недолог век!
 Когда как человек я снова смерть приму,

Я ангелом очнусь, невидимым уму,
 И ангелом своим пожертвует Господь,
 И я, как вдох, на миг войду в Господню плоть
 (перевод В.Г. Куприянова)¹.

Само собой разумеется, что мистический опыт, особенно в контексте крупнейших религиозных традиций, породил сложные теоретические системы, в том числе включающие четкие и рационально состоятельные системы теодицеи. Идея состоит в том, что в различных мистических традициях существует преемственность прототеодицеи (prototypical theodicy) самотрансценденции (self-transcendence), о которой говорилось выше и которая рационализируется или в очень сложных теориях, или в возвращении к весьма архаичным иррациональным импульсам.

На другом, рациональном полюсе континуума систем теодицеи находится комплекс карма — сансафа, распространенный в индийских религиях². В хитросплетениях концепций кармы (неотвратимый закон причины и следствия, действующий на любые человеческие и не человеческие действия во вселенной) и сансафы (колесо перерождений) любая потенциальная аномия интегрируется в совершенно рациональную всеобъемлющую интерпретацию вселенной. Ничего, так сказать, не оставлено за бортом³. Всякое человеческое действие имеет определенные последствия, и всякая жизненная ситуация является

1. Английский текст: «I died as mineral and became a plant, / I died as plant and rose to animal, / I died as animal and I was Man. / Why should I fear? When was I less by dying? / Yet once more I shall die as Man, to soar / With angels blest; but even from angelhood / I must pass on: *all except God doth perish.* / When I have sacrificed my angel-soul, / I shall become what no mind e'er conceived. / Oh, let me not exist! for Non-existence / Proclaims in organ tones: *to Him we shall return*». Выделенные курсивом в английском тексте фразы соотносятся с местами из Корана 28:88 и 2:151. Вопрос о том, говорит Руми здесь о реинкарнации или о мистических путешествиях, можно оставить открытым.
2. Так охарактеризовал доктрину карма — сансафа Вебер. Об общих вопросах см.: Chatterjee S. The Fundamentals of Hinduism. Calcutta, 1950; Renou L. L'hindouisme. Paris, 1951; Renou L. Religions of Ancient India. New York, 1953. Классический социологический анализ можно найти во втором томе веберовского «Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie» («Собрание сочинений по социологии религии»).
3. «Этот мир представляет собой взаимосвязанный и замкнутый космос этического воздаяния». Weber M. Economy and Society. Berkeley, 1978. P. 524.

необходимым следствием прошлых действий. Таким образом, жизнь человека — лишь недолговечное звено в цепи причин, бесконечно простирающейся в прошлое и будущее. Отсюда следует, что индивид не может никого, кроме себя, обвинять в собственных неудачах и, наоборот, удачу может приписать только собственным достоинствам. Комплекс *карма* — *сансара*, таким образом, является примером полной симметрии между теодицеей страдания и счастья. Он одновременно легитимирует условия всех социальных страт и, принимая во внимание его связь с концепцией *дхармы* (социальный долг, в особенности долг касты), формирует наиболее консервативную религиозную систему, когда-либо возникавшую в истории. Неудивительно, что ее одна за другой принимали благородные семьи (фактически это было установление кастовой системы пришедшими извне браминами, выступавшими в роли «социальных инженеров») и тем самым распространили ее по всему Индийскому субконтиненту¹. Законы Ману (даже если сегодня мы не можем сказать, была ли это система социально эффективных законов или она представляла собой только фантазии браминов) демонстрируют хороший пример того, какие идеологические плюсы эта система предоставила высшим стратам. Крайняя суровость этих концепций смягчалась в народном индуизме несколькими пунктами: магическими практиками, молитвами и мистическими практиками, мольбами к различным божествам о вмешательстве в неотвратимые процессы кармы — сансары и, что наиболее важно, простой верой, что покорность человека дхарме улучшит его долю в последующих перерождениях. Очевидно, что многие, а на самом деле большинство таких проявлений народной индуистской культуры достаточно далеки от холодной рациональности, лежащей в основе системы, например в наиболее теоретических частях Упанишад. Определенная сила духа требовалась, чтобы принять отречение от своего я, как оно выражено, например, в следующем отрывке из Майтраяния-упанишады:

Почтенный! Что пользы от наслаждений желанным в этом зловонном и лишенном истинной сущности теле, составленном из костей, кожи, жил, мозга, мяса, семени, крови, слизи, слез, глазных выделений, кала, мочи, ветра, желчи и флегмы? <...>

1. Этот пункт подробно анализировал Вебер.

И мы видим: все это гибнет, как эти комары, мошки и прочие [твари, как] травы и деревья, возникшие и исчезающие. <...>

Но что [говорить] о них: поистине, среди [всего] прочего высыхают великие океаны, обрушиваются горные вершины, склоняется Полярная звезда, обрываются нити ветра, опускается земля, уходят со [своего] места боги. Что пользы от наслаждений желанным в подобном круговороте бытия? Ведь видно, как насытившийся ими неоднократно возвращается сюда [в этот мир]¹.

Где усилиями интеллектуалов суровость этого видения рационально была доведена до логического заключения, там вполне ожидаемо возникло представление об искуплении как освобождении от бесконечного и полного ужасов цикла перерождений (которое более уместно называть колесом смерти, нежели колесом жизни)². В самих Упанишадах существует концепция *атмана*—*брахмана*: финального отождествления души индивида с божественной целостностью, лежащей в основе любого феномена во вселенной. В Майтраяния-упанишаде эта надежда на освобождение выражена сразу после уже приведенного отрывка:

Ты должен спасти [меня отсюда]. В этом круговороте бытия я словно лягушка в безводном колодце. Почтенный, ты— наш путь [к освобождению], ты— наш путь!³

В мистическом погружении в *атмана*—*брахмана* (индуистская сотериология предлагает множество различных способов) непрерывающиеся изменения бытия, которые и являются источниками *кармы*, останавливаются. Все становится единым, неподвижным, вечным и не обладающим индивидуальностью. Можно сказать, что здесь совершенная рациональность системы *карма*—*сансафа*, развившись до предела, выходит за собственные рамки и возвращается к иррациональному прототипу теодицеи через самотрансцендирование, свойственное любому мистицизму⁴.

1. Упанишады: В 3 книгах. М.: Наука; Ладомир, 1992. Книга 2. С. 133–134.
2. См. веберовский анализ сотериологических систем индийских «интеллектуалов» и соотношение этих систем с индуизмом масс.
3. Упанишады: В 3 книгах. Книга 2. С. 134.
4. Очевидно, что эти ремарки представляют собой «ужасное упрощение» того, что исторически представляет собой чрезвычайно сложное

Буддизм, вероятно, представляет собой наиболее радикальную рационализацию теоретических оснований комплекса *карма—сансара* на уровне сотериологии и сопутствующей ей теодицеи¹. Естественно, что, как и в случае с индуизмом, необходимо провести четкое различие между буддизмом монастырских интеллектуалов, носителей аутентичной традиции, и синкретичным буддизмом народа. Это важно для обеих ветвей исторического буддизма: традиций тхеравады² и махаяны. Смешение бесчисленного количества иррациональных элементов, похожих на те, о которых уже говорилось в связи с народным индуизмом, можно найти в народной религиозности стран, которые обычно называют буддийскими (это название, возможно, имело бы смысл взять в кавычки, но не более чем «христианские» применительно к средневековым европейским державам). В изначальном буддизме, как он выражен в Палийском каноне, а также в наиболее сотериологических доктринах различных интеллектуальных школ рационализация комплекса *карма—сансара* достигает уровня, который редко встречается (если встречается в принципе) в традиционной индуистской мысли. Боги и демоны, весь мифологический космос, множество миров, порожденных индуистским религиозным

и разнообразное скопление сотериологических идей. Они оправданы лишь в том, что указывают на базовые альтернативы для теодицей, основанных на предположениях кармы—сансары. Схожие оговорки должны быть сделаны и по отношению к другим историческим типизациям в этой главе.

1. Вебер полагал, что буддизм является одной из самых радикальных рационализаций комплекса карма—сансара. В дополнение к его размышлениям о буддизме в «Экономике и обществе» и «Собрании сочинений по социологии религии» см. исследования о буддийской концепции кармы: *Rus-Davidс Т.В.* Буддизм. СПб., 1899; *Rhys Davids C. A Manual of Buddhism.* London, 1932; *Gard R.* Buddhism. New York, 1961.
2. Сам П. Бергер использует термин «тхеравада». Обычно это направление буддизма называется «хинаяна» или «малая колесница», однако этот термин был создан приверженцами махаяны для обозначения всех не махаянских направлений буддизма. В целом противопоставляли себя буддизму махаяны восемнадцать основных школ так называемого раннего буддизма, из которых сегодня живой остается только школа «тхеравада». С одной стороны, термин «хинаяна» не совсем корректен, поскольку исторически не все школы хинаяны возникли раньше школ махаяны, с другой — обозначать все школы буддизма, которые или возникли ранее учения хинаяны, или просто стали следовать логике не махаянистских школ, тоже некорректно. Эта терминологическая проблема так и не решена в современной буддологии. — *Примеч. пер.*

воображением, — все это исчезает не из-за простого отрицания, а потому, что объявляется нерелевантным. Остается только человек, который на основании своего правильного толкования законов бытия (они выражаются в трех признаках существования: *анитье* — непостоянстве, *дуккхе* — болезненности, неприятности и *анатмане (анатте)* — не-Я) начинает рационально моделировать собственное спасение, в итоге находя его в *нирване* (или *ниббанае*). Здесь нет места иным религиозным установкам, кроме ледяного рационального понимания и рационального действия, направленного на это понимание. В этой системе взглядов проблема теодицеи решается наиболее рациональным способом: через устранение любых посредников между человеком и рациональным порядком вселенной. В итоге проблема теодицеи в принципе исчезает, поскольку аномические феномены, ее породившие, представляются всего лишь неуловимыми иллюзиями, как и сам породивший проблему индивид (в рамках концепции *анатмана*). Вопрос о том, можно ли также говорить о превышении границ рациональности (о чем говорилось в связи с индуистской сотериологией), можно оставить открытым.

Между полюсами континуума рациональное — иррациональное существует целый ряд типов теодицеи, относящихся к различным уровням теоретической рационализации¹. Прежде всего, теодицея может апеллировать к компенсации аномических феноменов во вполне посястороннем будущем. Когда придет время (обычно это результат божественного вмешательства), все страдающие будут утешены, а несправедливость наказана. Другими словами, страдания и несправедливость настоящего объясняются через отсылку к их номизации в будущем. В эту категорию, конечно, попадают различные версии мессианизма, миллениаризма и эсхатологии². Все они исторически связаны с временами как природных, так и социальных кризисов и катастроф. Например, появление «Черной смерти» породило ряд жестоких миллениаристских движений, как и, например, социальные изменения, вызванные

1. Здесь мы снова следуем за Вебером с той разницей, что термин «промежуточная теодицея» у него не встречается и вводится здесь для разработки концепции рационально-иррационального континуума теодицей.
2. См.: *Chiliasmus und Nativismus* / Ed. by W.E. Muehlmann. Berlin, 1961; *Millennial Dreams in Action* / Ed. by Sylvia Thrupp. Hague, 1962.

промышленной революцией. «Господь грядет!» — таков был общий клич во времена самых страшных бедствий. В ареале библейской традиции (то есть в рамках иудейской, христианской и мусульманской традиций) в результате ее доминирующего акцента на исторической стороне божественных вмешательств этот клич звучал особенно часто. От времен израильских пророков допленного периода до времени Шабтая Цви, от ожиданий близости Второго пришествия первых христианских общин до массовых милленаристских движений современного протестантизма, от аббасидской революции до Махди Суданского — клич повторяется, изменяясь в зависимости от конкретного идейного содержания. Земля высушена и выгорела, но скоро Яхве сойдет со своей святой горы и прикажет тучам поделиться водой. Мученики погибают на арене, но скоро придет Христос, поразит Зверя и придет Его Царствие. Язычники правят землей, но скоро придет Махди вместе с воскрешенными праведниками всех времен и установит власть ислама по всему миру... и т. д., включая секуляризованные эсхатологии современного Запада, которые находятся в этой же традиции, берущей начало, по-видимому, в VIII веке до н. э. в древнем Израиле. С большими изменениями этот мессианско-милленаристский комплекс можно обнаружить и вне библейской традиции, например в восстании тайпинов, пляске духов североамериканских индейцев или карго-культых¹ аборигенов Океании.

1. Восстание тайпинов (1850–1864) представляло собой войну в Китае против империи Цин. Тайпины проводили радикальные социальные преобразования, пытались заменить традиционные китайские религии на специфическое «христианство», при этом глава восстания Хун Сюцюань считался младшим братом Иисуса Христа. — *Примеч. пер.*

Пляска духов — религиозное движение, возникшее в 1880-х годах в США среди индейцев. Создано пайютским пророком Вовокой, известным в Неваде под именем Джек Уилсон. Основной практикой этой религии была экстатическая пляска, во время которой ее участники часто впадали в транс и имели видения. Пророк утверждал, что наводнение смоеет всех белых людей, после чего возродится прежний мир индейцев. При этом доктрина Вовоки содержала заимствования из христианства, базовую информацию о котором Вовока узнал, слушая семейные молитвы в доме Уилсонов. Пророк призывал своих сторонников не причинять вреда белым американцам, поступать правильно, не лгать, исполнять особые песнопения и медленную круговую пляску. — *Примеч. пер.*

Карго-культ представляет собой целую группу религиозных движений в Меланезии, в которых верят, что доставляемые самолетами

Мессианско-милленаристский комплекс формирует теодицею, преуменьшая страдание или несправедливость настоящего убеждением, что они будут преодолены в дивном будущем. Другими словами, аномические феномены легитимируются при помощи отсылки к их будущей номизации. В результате они вторично интегрируются в порядок всеобщего смысла. Такая теодицея будет настолько рациональной, насколько она основывается на когерентной теории исторического процесса (можно сказать, что это условие обычно выполняется в случае с мессианско-милленаристским комплексом в рамках библейской традиции). Она будет настолько реально или потенциально революционной, насколько будет требоваться или позволяться сотрудничество человека с божественным действием, вмешивающимся в ход событий.

Этот тип теодицеи сталкивается с очевидной практической сложностью: он почти не защищен от возможности эмпирического опровержения. Существуют, конечно, различные когнитивные и психологические механизмы, чтобы рационализировать эмпирические контрпримеры¹. Тем не менее возникают определенные проблемы с объяснением фактов, что Яхве не принес дождь, что Второе пришествие снова и снова откладывается, что тот, кого называли Махди, в результате стал всего лишь очередным правителем и т.д. Эта изначальная сложность обычно решается путем перемещения теодицеи в иной мир или в иную реальность, каким-то образом скрытую от нашей. В любом случае теодицея приобретет иммунитет от эмпирического опровержения. Это, так сказать, очищение мессианско-милленаристского комплекса

западные товары созданы духами предков и предназначены для меланезийского народа, поскольку белые люди нечестным путем получили контроль над этими предметами. В культах карго проводятся ритуалы, похожие на действия белых людей. В этом культе, например, религиозное движение на острове Танна в Вануату считает принца Филиппа, супруга королевы Великобритании Елизаветы II, божественным существом. — *Примеч. пер.*

1. Работа Леона Фестингера о психологии «когнитивного диссонанса» здесь очень уместна. См. его «Теорию когнитивного диссонанса» и более раннее исследование «When Prophecy Fails» («Когда пророчество не сбывается»). Близость анализируемого в перечисленных кейсах феномена к тому, что исследователи Нового Завета называют «Parousieverzoegerung» (термин можно перевести как «задержка Второго пришествия», «задержка парусии»), поразительна и весьма поучительна.

указывает на второй важный тип «промежуточных» теодицей, которые обещают воздаяние в другом мире.

В самой простой форме такая теодицея провозглашает полное исчезновение текущих страданий и бедствий в жизни после смерти. Можно даже с уверенностью сказать, что потребность в такой теодицее имела большое значение для возникновения понятий, касающихся бессмертия. Больше недостаточно искать воздаяния на протяжении жизни человека или жизней его потомков. Теперь оно приходит после смерти. Там, наконец, страдающий будет утешен, добродетельный — вознагражден, а порочный — наказан. Другими словами, жизнь после смерти предстает как пространство номизации. Такой перенос, видимо, более вероятен, поскольку прототипическая теодицея через самотрансцендирующее участие теряет свою достоверность, что связано с ростом процессов индивидуации. Описанное можно наблюдать на примере множества религиозных традиций¹. Например, в Древнем Египте и в Древнем Китае существовало понятие о воздаянии после смерти, хотя оно и не обязательно означало наказания на основе этических принципов. При этом понятно (более подробно об этом будет далее), что, в отличие от теодицеи мессианско-миллениаристского комплекса, говорящей о воздаянии в этом мире, теодицея через иной мир с большей вероятностью будет консервативной, а не революционной.

Этот тип теодицеи может защищаться от эмпирического опровержения и более сложным образом. Искупление может осуществляться здесь, в этом мире, но в скрытой и эмпирически непроверяемой форме. Повторная интерпретация мессианских надежд Израиля, воплощенная в идее «страдающего раба» Второисаией в период вавилонского плена, — классический пример такого рода теодицеи. Повторная интерпретация мессианской миссии Шабтая Цви после принятия им ислама является любопытным примером похожего процесса в более современной истории иудаизма. В этих примерах мессианско-миллениаристская надежда сохраняется, но в то же время переносится в таинственную эмпирически недостижимую

1. См.: *Leeuw Gerardus van der. Religion in Essence and Manifestation. P. 275 и далее.* Также о проблеме теодицеи в греческой религиозной мысли см.: *Rohde E. Psyche. London, 1925; и Greene W. Moira. London, 1944.*

сферу, в которой она находится в безопасности от случайностей истории¹.

Третий «промежуточный» тип теодицеи — дуалистический — в особенности характерен для религиозных систем Древнего Ирана². Вселенная понимается как арена борьбы между силами добра и зла. В зороастризме они были персонафицированы в образах Ахура Мазды и Аримана, в более поздних версиях иранского дуализма — митраизме и манихействе — появились более абстрактные концепции. В этих системах все аномические феномены, естественно, приписаны злым, негативным силам, а любая номизация понимается как постепенная победа антагонистических хороших, позитивных сил. Люди являются участниками космической борьбы, искупление (находится оно в этом мире или нет) представляет собой участие в этой борьбе на «правильной» стороне. Очевидно, что эта схема может быть представлена на разных уровнях теоретической сложности.

В истории западной религии дуалистическая теодицея была наиболее важна для многовекового влияния гностицизма³, в котором дуализм понимался как разделение на дух и материю. Этот мир в его материальной целостности являлся созданием негативных сил, которые гностиками-христианами идентифицировались с божеством Ветхого Завета. Хорошее божество не создавало мир и потому не может нести ответственность за его несовершенство. Аномические феномены этого мира, следовательно, не воспринимаются как вторжение беспорядка в упорядоченный космос. Напротив, этот мир и есть царство беспорядка, негатива, хаоса, и именно человек (или скорее дух человека) является нарушителем, чужаком из другого мира. Искупление представляет собой возвращение духа из ссылки в этот мир домой, в мир света, мир, принципиально отличный от всего, что существует в реальности материальной

1. О развитии иудейской теодицеи см.: *Rad G. von. Theologie des alten Testaments. München, 1957;* и *Jacob E. Théologie de l'Ancien Testament. Neuchâtel, 1955. P. 240 и далее.* О знаменательном эпизоде с Шабтаем Цви см.: *Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2004.*
2. См.: *Hinz W. Zarathustra. Stuttgart, 1961; Altheim F. Zarathustra und Alexander. Frankfurt, 1960; Vermaseren M. Mithras. Stuttgart, 1965; Reitzenstein R. Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn, 1921.*
3. См.: *Jonas H. The Gnostic Religion. Boston, 1963.* Классическая работа о Маркионе: *Harnack A. von. Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig, 1924; Runciman S. The Medieval Manichee. Cambridge, 1947.*

вселенной. Надежда на искупление поэтому связана с глубоким чувством ностальгии по истинному дому, как это выражено в следующем отрывке из гностического текста:

В этом мире [темноты] я пребывал бесчисленные тысячи лет, и никто не знал, что я был здесь... Год за годом и род за родом я был здесь, и они не знали обо мне, что я пребывал в их мире.

Или из манихейского:

Теперь, о наш милостивый Отец, бесчисленные века прошли с тех пор, как мы отложились от тебя. Мы жаждем узреть желанный свет Твоего живого лика¹.

Дуалистические схемы такого типа решают проблему теодицеи, так сказать трансформируя ее термины. Эмпирическая вселенная перестает быть космосом и становится ареной, где как раз проходит космоизация (как в классическом зороастризме), или воспринимается как царство хаоса (как в различных гностических системах). Что представляется как аномия, является вполне приемлемым для этого незаконченного или негативного мира, номос еще не достигнут или его необходимо искать в других сферах, находящихся за пределами реальности эмпирической вселенной. Вполне логично, что при развитии этого типа дуализма все связанное с этим миром, и в особенности физическое и историческое бытие человека, было радикально обесценено. Материя, человеческое тело и все, что с ним связано, понимаются как негативная реальность. Эмпирическая история, естественно, а priori не могла иметь никакого значения для искупления. Другими словами, дуалистические системы теодицеи имеют тенденцию быть акосмическими, аскетическими и антиисторическими. Нелегко увидеть, почему они представляли угрозу для картины мира нескольких традиций, появившихся в библейских (авраамических) религиях, как показывает борьба «официальных» иудаизма, христианства и ислама с различными гностическими движениями внутри этих традиций².

1. *Jonas H. The Gnostic Religion. Boston, 1963. P. 54.*

2. См.: *Шодем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2004; Гарнак А. фон. История догматов // Раннее христианство. М.: АСТ, 2001. Т. 2. ; Nicholson R. The Mystics of Islam. London, 1914.*

Даже без глубокой проработки вопроса очевидно, что проблема теодицеи наиболее остро встает в радикальном и этическом монотеизме, а именно в рамках библейских (авраамических) религий. Если все соперничающие или меньшие боги устранены и не только могущество, но и моральные ценности приписаны единому Богу, который создал все в этом или любом другом мире, то проблема теодицеи приобретает характер вопроса к этой теологической концепции. Можно сказать, что жизнеспособность этого типа монотеизма больше, чем любой другой религиозной системы, зависит от возможности решить вопрос теодицеи: «Как Бог допускает...?».

Как уже было указано, путь развития библейской эсхатологии от конкретных исторических ожиданий до не поддающихся эмпирическому опровержению сотериологических конструкций является важным аспектом проблемы в том виде, в котором она сложилась в библейских религиях. Однако еще один аспект важен для понимания развития и после периода Древнего Израиля: отношения между библейской теодицеей и мазохистской установкой.

Всякая религия утверждает противостоящее человеку другое как могущественную объективную реальность. Мазохистская установка, как мы пытались показать, представляет собой одну из нескольких базовых позиций, в которых выражается отношение человека к этому другому. В рамках библейской религии мазохистская установка приобретает особый характер из-за колоссального напряжения, характерного для проблемы теодицеи в таких обстоятельствах. Одно дело — предаться в мазохистском экстазе, например, Шиве в его *аватаре* разрушителя, Шиве, совершающему великий танец творения на горе из человеческих черепов. В конце концов, он и не единственное божество в индийской системе, и божество, не обремененное этическими качествами, приписываемыми Богу в Библии. Религиозный мазохизм в Библии принимает особенные формы как раз из-за того, что проблема теодицеи становится наиболее неотложной, поскольку другое начинает определяться как всемогущий и наиболее справедливый Бог, создатель человека и вселенной. Именно голос этого грозного Бога должен теперь переполнять человека настолько, чтобы заглушать протесты угнетенного и, что еще более важно, трансформировать этот протест в исповедание

самоуничужения к вящей славе Божией. Библейский Бог радикально трансцендируется, то есть постулируется как совершенно иной (*totaliter aliter*) по отношению к человеку. Именно в этом стремлении к трансценденции изначально существует мазохистское решение проблемы теодицеи: подчинение этому иному, которого невозможно оспорить и который по природе находится выше любого этического или общего номического стандарта человека.

Классическое описание такого подчинения находится в книге Иова. «Вот, Он убивает меня, но я буду надеяться» (13:15), — восклицает Иов. Затем же, после появления Бога в виде ужасающего урагана, Иов признает собственное ничтожество перед неограниченным могуществом, свидетелем которого он явился: «Поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (42:6). Это «поэтому» и выражает пафос и странную логику мазохистского отношения. Вопрос теодицеи поднимается эмоционально и настойчиво и почти перерастает в прямое обвинение Бога. Предлагаемый ответ, однако, не рационален, как в вариантах друзей Иова. Вместо этого сомнению подвергается само право задать этот вопрос. Другими словами, проблема разрешается при помощи аргумента *ad hominem* в наиболее радикальном смысле, а если говорить более точно, при помощи аргумента *contra hominem*. Имплицитное обвинение Бога превращается в эксплицитное обвинение человека. В этой инверсии проблема теодицеи исчезает, а на ее месте появляется проблема антроподицеи (или *iustificatio*, если пользоваться христианской терминологией). Вопросы грешности человека занимают место вопросов божественной справедливости. Именно эта инверсия и особые отношения, устанавливаемые между теодицеей и мазохизмом, и составляют один из фундаментальных мотивов развития библейской религии¹.

Книга Иова дает нам пример религиозного мазохизма по отношению к библейскому Богу, что называется, в чистом виде. В развитии библейской религии после Ветхого Завета

1. Здесь в обсуждении вопроса библейской теодицеи мы совершенно отходим от Вебера. Вебер, интересовавшийся вопросами христианской теодицеи, фактически ограничен «радикализованными» результатами кальвинистской доктрины предопределения. Интересный факт, даже в свете очевидного обращения Вебера к исторической роли кальвинизма.

в ней можно найти и прямое продолжение, и серьезные корректировки этой формы. Например, полное подчинение себя воле Бога становится фундаментальным подходом в исламе и даже дает имя этому грандиозному упрощению библейской традиции (от арабского الإسلام ('аслама') — «покорность»). Наиболее радикальное, но и наиболее последовательное развитие этой позиции обнаруживается в различных концепциях божественного предопределения, возникших во всех основных ветвях библейской традиции, но наиболее ярко выраженных в исламе и позднем кальвинизме¹. Кальвинист, торжествующий в неизменной воле Бога, изначально избравшего часть человечества к спасению и обречьшего большинство на муки в аду, возможно, представляет собой кульминацию мазохистского отношения в истории религии. Это наиболее очевидно, если вспомнить, что в раннем кальвинизме господствовала жесткая позиция, что невозможно узнать, принадлежит ли человек к избранным. Следовательно, всегда была возможна ситуация, в которой Бог, которому пламенно поклонялись, следуя ригористичным правилам кальвинистской этики, иногда даже с риском для жизни (во время гонений со стороны католиков), с начала времен уже осудил поклонящегося ему, и это решение невозможно изменить, какие бы попытки ни делал человек. Всевластие Бога и отрицание человека здесь достигают пугающей кульминации: проклятые сами присоединяются к прославлению Бога, осудившего их на вечные муки.

Несложно увидеть, что большинство людей не смогут придерживаться этой чистой формы мазохизма, она будет возможна только для специфического типа религиозных «виртуозов»². Более вероятно, что в религии масс будет превалировать менее жесткая форма подчинения. В истории развития библейского монотеизма жесткого решения проблемы теодицеи Иова редко придерживались в течение долгого времени. В народном благочестии оно обычно смягчается надеждой на вознаграждение в другом мире. Мазохистское подчинение и даже наслаждение страданием тем не менее могут сохраняться и при таких изменениях. Такой вариант

1. Вебер сравнивал ислам и кальвинизм относительно доктрины предопределения.
2. Термин «религиозные виртуозы» взят у Вебера.

является менее чистым в том смысле, что включает надежду на собственную трансформацию в будущей жизни: наказывающий Бог однажды перестанет наказывать, и его восхваление в боли сменится более приятным способом прославления. В более утонченных кругах жесткость преодолевалась посредством различных теологических интерпретаций страдания. Мы уже упоминали концепцию «страдающего раба» у Второисайи, получившую развитие в концепции «освящения имени Бога» (*кидуш хашем*) через концепцию страдания в магистральной линии развития иудаизма и до различных доктрин искупительного страдания в неортодоксальных иудейских традициях (например, в каббалистической теософии «изгнания»¹). Параллели можно также найти и в христианстве, и в исламе. Даже в кальвинизме жесткое подчинение неизбежному закону предопределения было вскоре модифицировано множеством попыток достичь определенности в решении вопроса об избранности, будет он решаться через предполагаемое благословление деятельности человека или через внутреннюю убежденность в определении к спасению².

Впрочем, все эти попытки «смягчения» мазохистской теодицеи исторически менее важны в сравнении с сугубо христианским решением проблемы, а именно решением, существующим в рамках христологии³. Мы утверждаем, что, несмотря на все существующие вариации, именно его можно назвать основным христианским мотивом: фигура воплощенного Бога как ответ на проблему теодицеи, то есть на вызванное этой проблемой невыразимое напряжение в Ветхом Завете. Как бы метафизика этого воплощения и его связь с искуплением человека ни были выражены в рамках христианской теологии, ключевым фактом остается то, что воплощенный Бог — это страдающий Бог. Без этого страдания, без крестной агонии, воплощение не привело бы к решению проблемы теодицеи,

1. Не очень понятно, что в данном случае имеет в виду П. Бергер: изгнание евреев из Испании в 1492 году или теологический термин, подразумевающий отпадение от Эйн Соф. — *Примеч. пер.*
2. Изменение первоначальной «жесткости» (*starkness*) кальвинизма, очевидно, является одной из основных тем в «Протестантской этике и духе капитализма».
3. Кажется, Вебер просто забыл, что христология занимает важное место в любой христианской теодицеи: еще одна часть интересного факта, о котором говорилось выше. Мы утверждаем, что в этом состоит основная слабость этой общей типологии теодицей.

которому, я настаиваю, оно обязано своей безграничной религиозной силой. Эта мысль уже была сформулирована Альбером Камю, понимание христианства которым можно принять в качестве образцового примера наиболее продуманной современной критики:

Поскольку Христос добровольно претерпел муки здесь, на земле, никакое страдание отныне не было несправедливым, любая боль оказывалась необходимой. В известном смысле горестное прозрение христианства и его оправданный пессимизм в отношении человеческого сердца заключаются в том, что всеобщая несправедливость так же убаготворяет человеческую душу, как и тотальная справедливость. Только жертва безгрешного Бога могла оправдать многовековые и повсеместные истязания, которым подвергалась невинность. Только страдание Бога, притом самое унижительное, могло облегчить агонию людей. Если все без исключения — от земли до неба — обречено на муки, становится возможным странное счастье¹.

Именно для этого «плюса» в проблеме теодицеи христологическая доктрина должна была описывать точные отношения между страдающим и наказывающим Богом. Только в случае, если в воплощенном Христе могли одновременно существовать в полноте и человеческая, и божественная сущность, новый вид теодицеи оказался бы возможным. Именно этот вопрос, а не смутные метафизические спекуляции представлял движущую силу христологических споров ранней церкви, достигших кульминации во время осуждения арианства на Никейском соборе². В общепризнанных христологических формулах, выработанных на Никейском и позднейших соборах, подтверждается, что страдания Христа можно назвать страданиями самого Бога, которые одновременно являются и страданиями собственно человека, в которых изначально коренится проблема теодицеи.

1. Камю А. Бунтующий человек. М.: Политиздат, 1990. С. 144.
2. «Было ли то божественное начало, которое явилось на земле и снова соединило людей с Богом, тождественно с высшим Божеством, управляющим небом и землей, или оно было лишь наполовину божественно? Это являлось решающим вопросом в арианском споре». Гарнак А. фон. История догматов // Раннее христианство. М.: АСТ, 2001. Т. 2. С. 270.

Существует, однако, обязательное условие «странного счастья», не представленное в цитате выше. Именно это условие связывает христианскую теодицею с ее мазохистскими предшественниками, по крайней мере в рамках основных ветвей христианства (в противовес, например, гностическим ересям). Это условие представляет собой утверждение, что в конечном счете Христос страдал не за невинность людей, а за их грех. Следовательно, предварительным условием участия человека в искупительной жертве Христа является *признание греха*¹.

Так называемое августирианское решение проблемы теодицеи заключается не только в описании божественных страданий. Известно, что античная эпоха породила множество подобных примеров. Решение скорее основывается на сугубо мазохистском смещении фокуса с вопроса о справедливости Бога на вопрос о грешности человека. Это смещение, как было показано, существовало уже в теодицее Ветхого Завета. Таким образом, проблема теодицеи снова трансформируется в проблему антроподицеи. Жесткость этой трансформации смягчается постановкой фигуры страдающего Богочеловека между двумя сторонами мазохистской диалектики книги Иова. Иначе говоря, резкая поляризация власти и подчинения смягчается фигурой страдающего Христа. Бог страдает в Христе, но страдания Христа оправдывают не Бога, а человека. Через Христа происходит смягчение устрашающей инаковости громовержца Яхве. В то же время, поскольку созерцание страданий Христа углубляет убеждение в ничтожности человека, хорошо знакомое мазохистское подчинение повторяется в более утонченной, если не сказать изощренной, манере. Мы утверждаем, что базовую религиозную механику христианства невозможно постичь без понимания этой теодицеи, более того, убедительность христианства (по крайней мере в его самых традиционных формах) возникает и исчезает вместе с убедительностью этой теодицеи.

Позже у нас еще будет возможность обсудить вопрос общего снижения уровня убедительности христианства. Здесь достаточно сказать, что оно шло параллельно устойчивой

1. Мы опускаем здесь любые дискуссии о различных теологических ответах на вопрос о точном отношении страданий Христа к совершенному искуплению. О полезной типологии см.: *Aulén G. Christus Victor*. London, 1931; *Hick J. Evil and the God of Love*. New York, 1966.

девальвации христианской теодицеи. В 1775 году землетрясение уничтожило большую часть Лиссабона и значительную часть населения города. Это событие может показаться незначительным в сравнении с ужасами нашего времени, но оно стало важной вехой для мысли XVIII века. Благодаря ему проблема теодицеи и пригодности христианского решения стала актуальной для некоторых из лучших мыслителей того времени, среди которых Поуп, Вольтер, Гёте и Кант. Первая мировая война также породила, особенно в Англии, значительный корпус литературы, обращенной к тому же вопросу. Показательно, что несравненно большие ужасы Второй мировой не привели к подобным результатам. Последние (особенно связанные со зверствами нацистов) также поднимали метафизические вопросы, но они в сравнении с этическими или политическими вопросами были по сути антропологическими, а не теологическими: «Как человек может поступать таким образом?» вместо «Как Бог допускает подобное?». Даже заметные христианские мыслители, казалось, испытывали определенные трудности с осмыслением этих событий в рамках традиционных христианских формул. В оставшихся традиционных и неоортодоксальных лагерях классический сдвиг с теодицеи на антроподицею осуществлялся несколько раз, и даже ужасы нацизма не поднимали страшный вопрос о возможности верить христианскому Богу, а воспринимались как подтверждение христианского взгляда на грех человека. Самым распространенным ответом, однако, стало неловкое молчание относительно того, какие следствия эти события имели для теодицеи, а также сосредоточенность на антропологических и политико-этических вопросах, на которые представители христианства могли надеяться ответить, оставаясь в рамках общей для них самих и их светских современников системы взглядов.

Наиболее важным историческим следствием разрушения христианской теодицеи в сознании западного человека стало, конечно, начало эры революции. История и действия человека в ней стали основными инструментами, при помощи которых происходит номизация страдания и зла. Ни подчинение воле Бога, ни надежда, возникающая в связи с фигурой Христа, ни ожидание осуществляемого Богом конца света больше не служат облегчению страданий большинства.

Христианская социальная теодицея (то есть легитимация социального неравенства) также разрушалась вместе с утратой достоверности христианской теодицеи вообще. Кстати, это гораздо яснее увидели оппоненты, чем сами христиане¹. Если христианское объяснение мира более не верно, то и христианская легитимация социального порядка продолжаться не может. Можно снова процитировать Камю: человек сегодня «реализует существенное начинание бунта, состоящее в замене царства благодати на царство справедливости»².

Дальнейший анализ этой революционной трансформации сознания не является целью этой работы. Мы обсудили различные исторические системы теодицеи только для того, чтобы показать в принципе, как именно человек принимает различные экзистенциальные и теоретические установки, сталкиваясь с аномическими аспектами собственного опыта, и как различные религиозные системы относятся к этой работе по номизации. Наша работа достигла своей цели, если мы показали центральное значение проблемы теодицеи для любых не только религиозных, но и всяких других попыток по поддержанию мира на основании нерелигиозного мировоззрения (*Weltanschauung*). Создаваемым человеком мирам постоянно угрожают силы хаоса и более всего — неизбежный факт смерти. Если аномию, хаос и смерть невозможно интегрировать в номос жизни человека, то этот номос будет неспособен одержать победу над критическими обстоятельствами коллективной истории и индивидуальной биографии³. Повторим: порядок человеческого общества — это объединение перед лицом смерти.

Теодицея представляет собой попытку заключить договор со смертью. Какой бы ни была судьба любой исторической религии или религии как таковой, можно с уверенностью утверждать, что необходимость в подобных попытках будет существовать до тех пор, пока люди умирают и вынуждены будут этот факт рационализировать.

1. Исследования христианства, предложенные Марксом и Ницше, представляют в данном случае наиболее важные кейсы.
2. Камю А. Бунтующий человек. С. 160.
3. Современные дискуссии среди марксистов об отношении их мировоззрения (*Weltanschauung*) вообще к конкретным проблемам смысла в жизни индивида являются хорошей иллюстрацией к рассматриваемому вопросу. См.: *Fromm E. Socialist Humanism. Garden City, 1965.*

Религия и отчуждение

Вспомним базовые положения, с которых началось наше рассуждение: три механизма экстернализации, объективации и интернализации, которые в совокупности приводят к формированию такого феномена, как общество. Человек благодаря особенностям биологического строения непроизвольно экстернализует себя. В коллективе люди экстернализуют себя в совместной деятельности и таким образом создают человеческий мир. Этот мир, включая ту его часть, которая называется социальной структурой, приобретает для человека статус объективной реальности. Тот же мир как объективная реальность интернализуется в процессе социализации и становится частью субъективного сознания социализованного индивида.

Общество, другими словами, — это продукт коллективной деятельности человека. В этом и только в этом качестве оно противопоставляется индивиду как объективная реальность. Это противостояние, каким бы репрессивным оно ни было для индивида, требует от индивида продолжать процесс интернализации того, что ему противостоит. Проще говоря, общество требует от индивида кооперации, то есть участия в коллективной деятельности, при помощи которой непрерывно создается общество. Это, естественно, не означает, что индивид должен участвовать в деятельности, ведущей к собственному угнетению, однако эта деятельность будет для него реальным элементом *социальной* реальности лишь в той степени, в которой он разделяет, пусть и против воли, коллективно приписанные этой деятельности объективные смыслы. Именно этот аспект однозначно отделяет социальную реальность от природной. Например, индивид может быть убит другим таким образом (в смысле последовательности физических событий), что будет очень похоже, как если бы индивид был убит без вмешательства человека, например

раздавлен камнем. Тем не менее, как бы ни были похожи физические события, этим двум способам умереть приписываются совершенно разные смыслы. Это разница между совершением и случайностью, между событием в социальном мире и событием, когда «дикая» природа вторгается в социальный мир. Индивид может «участвовать» в совершении так, как он никогда бы не смог в случайности, а именно воспринимая его в терминах тех объективных смыслов, которые он разделяет, пусть даже и без особого энтузиазма, со своими палачами. Таким образом жертва может умереть более «корректно» по сравнению с жертвой несчастного случая. Хотя пример и экстремален, он просто показывает, что общество, даже демонстрируя себя индивиду в качестве подавляющей силы, в отличие от природы осмысленно. Это положение а fortiori остается верным для огромного числа менее травматичных примеров противостояния социальной реальности.

Как мы видели ранее, объективность социального мира означает, что индивид воспринимает ее как внешнюю по отношению к себе и не подчиняющуюся его желаниям реальность. Она существует, с ней нужно считаться как с реальностью, с ней нужно смириться как с «неопрровержимым фактом». Индивид может мечтать о сладостной полигамии, но будет вынужден вернуться к «неопрровержимому факту» его прозаически моногамного состояния. «Проза» ситуации — это общие язык и система смыслов общества, реальность которых гораздо более весома, нежели мимолетная «поэзия» его одиноких фантазий. Другими словами, институты реальны, поскольку они существуют в общей объективности социального мира. То же самое справедливо и для ролей, в особенности для интернализированных ролей. В мечтах индивид может быть турецким пашой, а в рутинной реальности он должен играть роль благоразумного мужа со средним достатком. Однако не только общество как внешняя структура запрещает роль паши. Внутренняя структура сознания индивида, сформированная социализацией, сама по себе понижает роль паши до статуса фантазии, то есть до статуса реальности *более низкого* уровня. Индивид реален для себя самого как благоразумный муж со средним достатком, а не паша. Нас не интересует здесь, до какой степени индивид все-таки может преуспеть в осознании себя в качестве паши. Определенно, минимальным требованием

такого осознания будет готовность окружающих играть роль одалисок, что технически весьма сложно в условиях моногамии. Для нас в данном случае важен факт, что социальный мир сохраняет характер объективной реальности в процессе интернализации. Этот же характер *существует* (it is there) и в сознании.

Подводя итог, можно сказать, что объективация подразумевает создание реального социального мира, внешнего по отношению к населяющим его индивидам; интернализация подразумевает, что этот же социальный мир обладает статусом реального в их сознании. Последний процесс, однако, имеет еще одну важную черту: *раздвоение сознания* относительно его социализированных и не социализированных компонентов¹. Сознание предшествует социализации. Более того, оно не может *полностью* социализироваться, во всяком случае это подтверждает постоянное осознание собственных телесных процессов. Социализация, следовательно, всегда частична. Часть сознания формируется обществом и становится опознаваемой социумом идентичностью индивида. Здесь, как и во всех результатах процесса интернализации, существует диалектическая напряженность между социальным (объективно) приписанной идентичностью и субъективно усвоенной идентичностью (это чрезвычайно важно для социальной психологии, но нас в данный момент не интересует²). Для наших целей здесь важнее понимание, что раздвоение сознания, реализуемое в процессе интернализации социального мира, как следствие может заключить в скобки, заморозить или отстранить часть сознания, противопоставив его остальной части. Иначе говоря, интернализация влечет за собой самообъективацию. В этом случае часть я объективируется не только в отношении других, но и в отношении себя как набор репрезентаций социального мира — «социальное я», находящееся в непростых отношениях с несоциальным самосознанием, которому оно было навязано³. Например, роль мужа

1. Концепция раздвоения сознания заимствована у Мида. Понимание Дюркгеймом социализированного человека как homo duplex здесь также релевантно.
2. Эта формулировка стремится к объединению позиций Маркса и Мида.
3. Термин «социальное я» использовал Уильям Джеймс. Развитие этого термина в работах Джеймса Болдуина (James Baldwin) и Чарльза Кули (Charles Cooley) и его «кодификация» Мидом имеют первостепенное значение для американской социальной психологии.

со средним достатком становится объективной «данностью» в сознании индивида. Как таковая она *противостоит* остальной части сознания как «неопровержимый факт», соотносящийся с большей или меньшей симметрией (в зависимости от «успеха» социализации в конкретном случае) с «неопровержимым фактом» существования института брака среди представителей среднего класса (*middle-class society*).

Другими словами, раздвоение сознания приводит к *внутренней* конфронтации между социализированной и не социализированной частями я, которая повторяет существующую *вовне* конфронтацию между обществом и индивидом. В обоих случаях конфронтация имеет диалектический характер в той степени, в которой ее стороны не сохраняют механистические отношения причины и следствия, а взаимно и постоянно порождают друг друга. Более того, обе части я могут вступать друг с другом в диалог¹, который, естественно, повторяет в сознании тот диалог (точнее говоря, определенные воплощения этого диалога), который индивид ведет с другими в рамках социальных отношений. Например, если индивид пытается сыграть роль паши среди представителей среднего класса (*middle-class society*), вскоре он будет вынужден вести переговоры (в этом случае, скорее всего, безуспешно) с другими людьми: женой, членами семьи, служителями закона и т.д. Эти переговоры будут воспроизводиться и в его собственном сознании. Помимо того что, скажем, закон и мораль, скорее всего, будут интернализированы в виде «голоса совести», будет вестись внутренний диалог между социально определенной идентичностью мужа и субъективной вдохновляющей идентичностью паши, и обе будут проявляться как воплощенная «данность» в сознании. Какая из двух идентичностей будет более реальной — вопрос «приспособления» к социальной реальности (или «психического здоровья»), вопрос, который на данном этапе можно оставить на суд полицейского или психотерапевта.

Эту же мысль можно выразить по-другому: жизнь в обществе ведет к порождению «инаковости» как вне, так и внутри человека. Результаты трудов самого человека, пока они остаются частью социального мира, принадлежат другой

1. Концепция внутреннего диалога заимствована у Мида.

реальности. Они «устраняются» от человека. Человек в свою очередь также «устраняется» от себя в той степени, в которой он социализирован. Инаковость социального мира и конкретных людей, являющихся иными по отношению к социальной жизни, интернализуется в сознании. Другими словами, другие и инаковость интроецируются в сознание. В результате возможна ситуация, когда не только социальный мир оказывается чуждым индивиду, но и сам индивид становится чуждым самому себе в определенных аспектах своего социализированного я.

Важно подчеркнуть, что *это* отдаление необходимо возникает в социальности человека, то есть это антропологическая константа. Существует два пути, по которым оно может развиваться. В рамках первого отдаление я от мира можно сократить (*zurueckgeholt*), если «вспомнить», что и мир, и я являются продуктами деятельности самого человека. В рамках второго такое преодоление невозможно, а социальный мир и социализированное я противостоят индивидуальному как непреодолимая фактичность, аналогичная фактичности природы. Последний путь можно назвать отчуждением¹.

Иначе говоря, отчуждение — это процесс, при помощи которого диалектические отношения индивида и его мира недоступны сознанию. Индивид «забывает», что он и ранее, и теперь соучаствует в создании мира. Отчужденное сознание — это недialeктическое сознание. Сущностное отличие социокультурного мира и мира природы становится неочевидным (то есть различие, что первый мир, в отличие от второго, создан

1. Используемая здесь концепция отчуждения (*alienation*), естественно, взята у Маркса, хотя мы заострили концепцию именно на том, от чего Маркс отказался, модифицируя концепцию Гегеля. Мы не следуем псевдотеологической идее Маркса, что отчуждение — это результат определенных исторических «грехов» социального порядка, или его утопическим надеждам на уничтожение отчуждения (*Aufhebung*) посредством социалистической революции. Мы согласны, что наша концепция имеет скорее «правые», чем «левые» импликации. Одно из наиболее ценных исследований концепции с немарксистских позиций — эссе Арнольда Гелена «*Ueber die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*» («Рождение свободы из отчуждения») в его книге 1963 года «*Studien zur Anthropologie und Soziologie*» («Исследования по антропологии и социологии») (*Gelen A. Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied; Rhein, 1963. S. 232 и далее*). Мое более раннее обращение к теме см.: *Berger P., Pullberg S. Reification and the Sociological Critique of Consciousness // History and Theory. IV:2. 1965. P. 196 и далее.*

человеком)¹. До тех пор пока отчужденное сознание основывается на этом заблуждении, оно является ложным сознанием². Другими словами, отчуждение — это избыток объективации, когда человеческая («живая») объективность социального мира трансформируется в сознании в не-человеческую («мертвую») объективность природы. Репрезентации человеческой, осмысленной деятельности, составляющей реальность социального мира, трансформируются в сознании в не-человеческие, бессмысленные, инертные «вещи», они овеществляются³. Социальный мир потому прекращает быть открытой ареной, на которой индивид развивает себя, ведя осмысленную деятельность, и становится вместо этого закрытым собранием овеществлений, оторванных от деятельности в настоящем и будущем. Актуальные отношения между человеком и его миром в сознании оказываются инвертированными. Актор оказывается тем, кто *лишь* испытывает воздействие. Производитель начинает восприниматься *лишь* как продукт. При такой потере социальной диалектики сама деятельность превращается во что-то иное: процесс, судьбу или рок.

Здесь необходимо сделать три важных замечания об отчуждении. Во-первых, обратим внимание на то, что отчужденный мир во всех его аспектах — это феномен *сознания*, ложного сознания⁴. Оно является ложным именно потому, что человек, даже существуя в отчужденном мире, продолжает создавать этот мир через отчуждающую деятельность, которая остается *его* деятельностью. Парадоксальным образом человек производит мир, который отвергает его. То есть человек никогда не может *обрести* фактичность вещи, он может только

1. Эта формулировка — парафраз классического утверждения Вико о различии истории и природы.
2. Концепция ложного сознания используется в марксовском смысле, хотя и в несколько измененном значении, о котором уже говорилось в связи с отчуждением.
3. О развитии концепции овеществления см.: *Berger P., Pullberg S. Reification and the Sociological Critique of Consciousness // History and Theory. IV:2. 1965. P. 196 и далее.*
4. См.: *Berger P., Pullberg S. Reification and the Sociological Critique of Consciousness // History and Theory. IV:2. 1965. P. 204, сноска 13.* Утверждение, что отчуждение — это феномен сознания, не означает отрицания, что оно является дорефлексивным или что оно укоренено в практике. Скорее мы стремимся избежать неверного вывода, что отчужденный человек более не является производящим мир существом.

осознавать себя таким образом, фальсифицируя собственный опыт. Во-вторых, будет большой ошибкой считать отчуждение деградацией сознания, чем-то типа когнитивного изгнания из благодати райского существования неотчужденного существования¹. Напротив, все факты указывают на то, что сознание в рамках и фило-, и онтогенеза идет путем развития из отчужденного состояния к в лучшем случае возможности преодоления отчуждения (*dealienation*)². Примитивное и инфантильное сознание воспринимает социокультурный мир по большей части в терминах отчуждения: фактичность, необходимость, судьба. Гораздо позднее в истории или в биографии живших в определенных исторических обстоятельствах индивидов проявляется возможность понимания того, что социокультурный мир создан человеком³. Понимание социокультурного мира как *opus alienum* везде предшествует пониманию мира как *opus proprium* деятельности человека. В-третьих, отчуждение и анония совершенно не схожи между собой⁴. Напротив, понимание социокультурного мира в терминах отчуждения определенным образом поддерживает номические структуры, поскольку делает их невосприимчивыми к бесконечным случайностям процесса построения мира человеком. Мир как *opus proprium* деятельности человека изначально неустойчив. Мир как *opus alienum* (богов, природы, движущих сил истории и т.д.) производит впечатление более прочного. Последнее замечание особенно важно

1. Здесь мы снова отходим от утопического взгляда Маркса, принимая разграничение Маркса, в отличие от Гегеля, объективации (*Versachlichung*)/экстернализации (*Entaeusserung*) и овеществления (*Verdinglichung*)/отчуждения (*Entfremdung*), как и его позицию, что вторые явления в парах не могут пониматься как антропологическая необходимость. Тем не менее мы не согласны с мыслью Маркса (которую затем вульгаризировал Энгельс), что отчуждение исторически приходит на смену государству неотчужденных существ.
2. Здесь особенно релевантны работы Леви-Брюля о «первобытном мышлении» и Пиаже о детском мышлении. Более современные работы на тему см.: *Levi-Stross K. Неприрученная мысль // Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994; Piaget J. Etudes sociologiques. Geneva, 1965. P. 143 и далее.*
3. *Berger P., Pullberg S. Reification and the Sociological Critique of Consciousness // History and Theory. IV:2. 1965. P. 209.*
4. Смещение концепций отчуждения и анонии имеет центральное значение для практически любых работ, которые сегодня публикуются специалистами по общественным наукам в Америке. Путаница только увеличивается из-за психологизации обеих концепций.

для понимания отношения религии к отчуждению и аномии, и с ним мы пришли к наиболее интересной нам проблеме.

Как мы видели, религия в истории предстает наиболее эффективной цитаделью борьбы с аномией. Сейчас важно показать, что этот же факт напрямую связан со стремлением религии к отчуждению. Она показала себя как настолько мощная сила номизации именно потому, что одновременно является мощной, а возможно, и наиболее мощной отчуждающей силой. По той же причине и в том же указанном выше смысле религия оказывается важной формой ложного сознания¹.

Одним из существенных качеств священного, обнаруженных в «религиозном опыте», является инаковость (otherness), проявление священного как совершенно иного (totaliter aliter) по сравнению с обычной, профанной жизнью человека². Именно эта инаковость лежит в основе религиозного трепета, нуминозного страха, благоговения перед тем, что совершенно превосходит все измерения человеческого. Именно эта инаковость, например, переполняет Арджуну, когда он видит божественную форму Кришны в «Бхагавадгите»:

10. Многоустый и многоокий, многие являющий чудеса, многими блистающий дивными украшениями, многие дивные оружия воздымающий,

11. В дивные облаченный одежды с гирляндами, дивным умащенный мазиами и благовониями, вмещающий все чудеса, божественный, беспредельный, во все стороны обращенный.

12. Если би заблестал на небе свет тысячи солнц одновременно, он был бы подобен сиянию его, духом великого³.

И затем в более грозном облике:

23. При виде великого твоего образа, многоликого и многоокого, о мощнодланый, со многими руками, бедрами и ногами, многими животами, ужасающего многими клыками, содрогаются мир и я тоже!

1. Первым параллели между религией и отчуждением провел Фейербах. Не только Маркс, но и Ницше и Фрейд испытали влияние Фейербаха в своих теориях религии.
2. *Отто Р.* Священное. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. С. 17 и далее.
3. Махабхарата. Книга шестая: Бхишмапарва / Пер. с санскр., предисл., статья и коммент. В.Г. Эрмана. М.: Ладомир, 2009. С. 74.

24. Ибо, когда я вижу тебя, неба касающегося [головой], сверкающего, многоцветного, с разверстым зевом, с огромными сверкающими глазами, содрогается все существо мое до глубины души и не нахожу я ни твердости, ни покоя, о Вишну!¹

Можно без труда привести примеры из других религиозных традиций, от видения трона Исайей до «Тигра» Уильяма Блейка, светло горящего «в глубине полночной чаши»² и указывающего вовне его «соразмерного образа» на божественное иное, стоящее за природным феноменом. Естественно, по мере развития и «усложнения» религии этот страх перед чуждой тайной священного разными способами изменяется, смягчается, становится ближе к человеку. Но даже при этом невозможно «схватить» религиозный феномен, если не помнить об инаковости, продолжающей существовать в более «изящных» или «приветливых» формах (если обратиться к терминам, которые использовал Арджуна, моливший Кришну показаться в относительно обыденной форме четырехрукого Вишну). Даже тогда благоговение и упоение совершенно иным остаются лейтмотивом встречи со священным³.

Если допустить фундаментальную религиозную посылку, что иная реальность так или иначе сталкивается или граничит с эмпирической, то все эти особенности священного приобретут статус подлинного «опыта». Не подлежит сомнению, что такое предположение невозможно сделать в социологической или любой другой научной системе координат. Другими словами, предельный эпистемологический статус этих заявлений религиозных людей необходимо очень жестко заключать в скобки. «Иные миры» эмпирически недоступны для научного анализа, или, более точно, они доступны только как анклав смыслов в пределах *этого* мира, мира человеческого опыта в природе и истории⁴. В качестве таковых их

1. Махабхарата. Книга шестая: Бхишмапарва. С. 75.
2. Блейк У. Стихотворения: Сборник. М.: Радуга, 2007. С. 249. — *Примеч. пер.*
Tyger! Tyger! burning bright
In the forests of the night,
What immortal hand or eye
Could frame thy fearful symmetry?
3. Отто настаивал на чувстве «инаковости» даже в более сложных формах религии.
4. В терминах Шюца, они доступны только как «конечные области значений» (finite provinces of meaning), окруженные первостепенной

нужно анализировать как любые другие смыслы, то есть как элементы социально создаваемого мира. Иначе говоря, чем бы ни представлялись структуры священного «в пределе», эмпирически они являются продуктами человеческой деятельности и присущего человеку процесса сигнификации, то есть представляют собой создаваемые человеком проекции¹. Люди в процессе экстернализации проецируют собственные смыслы во вселенную вокруг себя. Эти проекции объективируются в общих мирах человеческих обществ. «Объективность» религиозных смыслов — это объективность *созданная*, иными словами, религиозные смыслы — это объективированные проекции. Следовательно, в степени, в которой эти смыслы подразумевают подавляющее ощущение инаковости, их можно описывать как *отчужденные проекции*.

Говоря о религиозной легитимации, мы видели, как она обеспечивает видимость стабильности и непрерывности по отношению к внутренне неустойчивым образованиям социального порядка. Теперь мы можем более точно идентифицировать свойство, которое позволяет это делать религии, ее способность к отчуждению. Базовый «рецепт» религиозной легитимации состоит в трансформации результатов деятельности человека в сверх- или не-человеческие фактичности. Созданный человеком мир объясняется в терминах, отрицающих его человеческое происхождение. Человеческий номос становится божественным космосом или по крайней мере

реальностью (paramount reality) повседневности, общей для всех людей. Размышление о возможных теологических импликациях см. в Приложении II.

1. Впервые термин «проекция» в таком смысле был использован Фейербахом: «Прибавление „абсолютное“, с помощью которого ее самознание должно быть превращено в иное, нежели наше, не выражает поэтому никакого *ens*, никакой реальности, никакого определенно-объективного понятия, а является лишь порождением воображения, видением, с помощью которого погруженный в спекуляцию человек впадает в иллюзию, будто предмет его спекуляции — не он сам, а другая, божественная личность». *Фейербах Л. К критике «позитивной философии»* // Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1995. Т. 1. С. 13. Концепция проекции занимает основное место в посвященном религии творчестве Фейербаха на протяжении всей его жизни и в наиболее чистом виде выражается в «Сущности христианства» (1841). Наиболее значительное уточнение Маркса состоит в утверждении, что религиозная проекция коллективна. Необходимо отметить, что Маркс не использует термин «проекция», несмотря на то что он вполне применим и в его мысли.

реальностью, черпающей собственные смыслы не из сферы человеческой деятельности. Не придерживаясь экстремально-го утверждения, что религия и отчуждение — это *одно и то же* (что повлечет за собой эпистемологические посылки, невозможные в научной системе координат), мы утверждаем, что исторически роль религии в процессах построения и поддержания мира человеком во многом проистекает из внутренней способности религии к отчуждению¹. Религия постулирует наличие в реальности существ и явлений, чуждых человеческому миру. Это утверждение в любой форме не поддается эмпирическому исследованию, но очевидна его связь с отчуждением религией человеческого мира. Другими словами, выставляя чуждое против человека, религия ведет к отчуждению человека от него самого.

Именно в *этом* смысле (а не в смысле трактовки религиозных утверждений как эпистемологически некорректных) мы считаем возможным ассоциировать религию с ложным сознанием, по крайней мере в большом числе ее исторических воплощений. Какими бы «предельными» заслугами ни обладали религиозные объяснения вселенной в целом, их эмпирическая ориентация всегда была направлена на фальсификацию осознания человеком той части вселенной, которая оформлена его собственной активностью, то есть социокультурного мира. Эту фальсификацию можно также назвать мистификацией². В социокультурный мир, составленный из человеческих смыслов, встраиваются тайны и загадки, постулируемые в своем происхождении как не-человеческие. Любые результаты человеческой деятельности, по крайней мере потенциально, возможно понять в человеческих терминах. Вуаль загадочности, наброшенная религией, препятствует пониманию. Объективированные проявления человеческого становятся темными символами божественного. Такое отчуждение столь авторитетно у людей именно потому, что защищает их от ужасов аномии.

Религия мистифицирует институты и объясняет их, выходя за пределы их эмпирического существования. Например, институт брака (точнее — родства) фундаментален вследствие

1. Необходимо подчеркнуть, что, отказываясь уравнивать религию и отчуждение, мы снова удаляемся от концепций Маркса и Фейербаха.
2. Термин «мистификация» взят у Маркса.

определенного рода биологических предпосылок социальной жизни. Всякое общество сталкивается с проблемой физического воспроизводства. В эмпирическом смысле это означает, что в любом обществе вырабатываются «программы», в той или иной степени ограничивающие сексуальную активность его членов. Исторически существует бессчетное число таких программ, в чем можно убедиться, даже поверхностно взглянув на свидетельства этнологии. Стоящая перед процессом легитимации проблема состоит в том, что необходимо объяснить, почему определенный порядок, существующий в том или ином обществе (результатом каких бы исторических случайностей он ни был), должен ревностно поддерживаться, даже если иногда это раздражает или причиняет боль. Мистифицировать институты при помощи религиозной терминологии — один из эффективных путей решения. Институт групповой экзогамии у определенных бразильских племен или институт моногамии в нашем собственном обществе может быть легитимирован способом, эффективно маскирующим эмпирическую случайность заведенного порядка. Половые отношения с членом своей же группы в Бразилии или роман с чужой женой в Америке могут привести к санкциям не только как нарушения установленных норм, но и как преступления против божественных существ, которые воспринимаются как самые главные защитники рассматриваемых институтов. Теперь в дело вступает не только осуждение и насилие со стороны ближних, вклинивающихся между вожделием и его целью, но и карающая сила разгневанного божества. Практически не вызывает сомнений, что при наличии соответствующей структуры достоверности эти весьма эффективные средства контроля возникают на основе метафизического надувательства. Также практически не вызывает сомнений, что делается это при помощи отчуждения человека от истинного мира. В крайнем случае, как мы уже видели, брак в принципе перестает восприниматься как человеческая деятельность и становится миметическим повторением *ἱερός γάμος* (священного брака) богов. Разница между этой концепцией брака и его пониманием как церковного таинства состоит скорее в степени, а не в качестве.

Приведем другой пример: каждое общество сталкивается с проблемой распределения власти между членами,

в результате чего обычно развиваются политические институты. Для легитимации этих институтов нужно решить отдельную задачу, объяснив и оправдав необходимость прибегать к физическому насилию, что в действительности придает определенное «величие» институтам политической жизни. Мистификация эмпирического характера рассматриваемого политического порядка придает этому «величию» сверхчеловеческие характеристики. Реалистичные и эмпирически обоснованные опасения относительно людей, обладающих властью отрубать головы, замещаются нуминозным благоговением перед «устрашающей властью» (*dread sovereignty*) тех, кто представляет божественную волю на земле. Если обстоятельства сложатся так, что рубить головы станет политически выгодно, можно сделать так, что эта деятельность будет казаться только эмпирическим результатом сверхчеловеческой необходимости. «По воле короля» становится «по воле Господа». На данном примере очевидно, каким образом «программы» политической институционализации получают подкрепление, снова — через отчуждение их оснований в человеческом поведении. Относительно двух приведенных примеров важно подчеркнуть, что, когда мы говорим о «трансформации», мы не имеем в виду хронологических изменений состояния институтов из неотчужденного в отчужденное. Напротив, изменения, если они вообще происходят, идут в обратном направлении. Институты сексуальности и власти изначально возникают как совершенно отчужденные структуры, парящие над каждодневной социальной жизнью как проявления «другой» реальности. Возможность раз-отчуждения появляется гораздо позже. Очень часто эта возможность возникает одновременно с разрушением структур достоверности, поддерживающих эти институты.

Mutatis mutandis, процесс мистификации распространяется и на связанные с институтами роли. Другими словами, заключенное в любую роль представление оказывается способно отражать сверхчеловеческую реальность. Таким образом, муж, возделующий свою законную супругу, не только олицетворяет в этом всех остальных верных мужей, все остальные дополнительные роли (включая роль верной супруги) и институт брака в целом, теперь он символизирует еще и брачное сексуальное действие, завещанное богами

и в конце концов — самих богов. Похожим образом королевский палач, добросовестно рубящий головы законно осужденным злоумышленникам, представляет не только институты королевской власти, права и установленной в обществе морали, но также божественное правосудие, лежащее в основе всего происходящего. Снова ужас сверхчеловеческого затмевает конкретный, эмпирический ужас конкретных процессов.

В связи со сказанным важно вспомнить, что роли представляют собой не только внешние схемы поведения, они также интернализированы в сознании субъектов действия и составляют важнейший элемент их субъективной идентичности. Религиозная мистификация интернализированных ролей еще более их отчуждает в терминах раздвоения сознания, о котором говорилось выше, но также и способствует фальсификации, которую можно назвать «самообман»¹ (*bad faith, mauvaise foi*).

Определяя самообман, скажем, что он подменяет возможность выбора воображаемой необходимостью. Другими словами, индивид, выбирающий между различными способами действия, считает один из них необходимым. В данном случае нас интересует вид самообмана, при котором индивид, стоящий перед выбором — действовать или не действовать согласно «программе» той или иной роли, отвергает этот выбор на основании собственного отождествления с ролью. Например, верный муж может сказать себе, что у него «нет другого выбора», кроме как «запрограммировать» собственную сексуальную активность в соответствии с супружеской ролью, подавляя любые чувственные альтернативы как «невозможности». Если социализация прошла успешно, все альтернативы могут быть фактически «невозможны», а муж может стать импотентом, если попытается эти альтернативы претворить в жизнь. Точно так же верный палач может говорить себе, что у него «нет выбора», кроме как следовать «программе» по усекновению голов, подавляя как эмоциональные, так и моральные страдания (например, сочувствие и угрызения совести) по отношению к способу действий, который он воспринимает для себя как неизбежную необходимость *в качестве* палача.

1. Термин «самообман» (*bad faith, mauvaise foi*) взят у Сартра.

Можно также сказать, что самообман — это форма ложного сознания, в которой диалектика между социализированным я и я во всей его целостности не осознается¹. Как мы видели ранее, отчуждение и ложное сознание всегда влекут за собой разрывы диалектических отношений в сознании между человеком и результатами его деятельности, то есть приводят к отрицанию фундаментальной социально-культурной диалектики. Эта диалектика интернализуется в процессе социализации. Когда человек внешне сталкивается с собственным миром, он сталкивается с интернализованной данностью в собственном сознании. *Оба* столкновения диалектичны по своему характеру. Ложное сознание, следовательно, может соотноситься как с внешними, так и с интернализованными отношениями человека и мира. Поскольку социализированная идентичность является частью этого мира, для человека возможно воспринимать ее в модусе отчуждения, то есть в ложном сознании. В то время как существуют диалектические отношения между социализированной идентичностью и целостным я, в ложном сознании я полностью отождествляется с этой идентичностью. Раздвоение сознания, к которому приводит социализация, и сопутствующая интернализация социокультурной диалектики таким образом отвергаются. Вместо этого утверждается фальшивое единство сознания, в котором индивид полностью идентифицирует себя с интернализованными ролями и порождаемой ими социально приписываемой идентичностью. Например, любые выражения я, не совпадающие с ролью верного мужа, отвергаются. Иначе говоря, внутренняя беседа между мужем и (потенциальным) прелюбодеем прерывается. Индивид воспринимает себя только как мужа в тех сферах жизни, к которым эта роль относится. Он становится просто мужем, мужем из списка действующих лиц института семьи. Социальный тип и субъективная идентичность слились в его сознании. В той же степени, в которой такая типизация ведет к отчуждению, сама идентичность становится отчужденной. В той же степени, в которой само это слияние фактически, в антропологическом смысле, невозможно, оно формирует условия для возникновения ложного сознания.

1. Мид мог сформулировать следующим образом: меня «те» постигается как полностью инкорпорирующее я «I».

Индивидуальные действия, исходящие из этих предпосылок, оказываются самообманом.

Еще раз подчеркну, что этот феномен субъективного отчуждения ни в коем случае нельзя путать с аномией. Напротив, такое отчуждение может быть наиболее эффективным средством против нее. Формирование фальшивого единства я, пока оно остается убедительным, скорее всего станет источником внутренней силы. Всякая амбивалентность исчезнет. Условно-сти превратятся в определенности. Исчезнет замешательство перед выбором альтернативных образов действия. Индивид будет «знать, кто он», что является наиболее удовлетворительным состоянием в психологическом смысле. Самообман ни в коем случае не предполагает внутреннюю нестабильность или «нечистую совесть». Напротив, индивид, который пытается избавиться от институционализованного в обществе самообмана, с большей вероятностью будет страдать психологически, а в его «сознании» наряду с внешними трудностями, вероятно, будет идти внутренняя борьба как результат такого «незапрограммированного» предприятия.

Из сказанного очевидно, что и самообман, и ложное сознание в целом могут существовать без религиозной легитимации. Также важно подчеркнуть, что религия не обязательно сопряжена с самообманом. Тем не менее, если принять предыдущую аргументацию, легко увидеть, что религия может быть мощным и эффективным инструментом по его поддержанию. Мистифицируя и тем самым усиливая иллюзорную автономию созданного человеком мира, религия мистифицирует и усиливает его интроекцию в сознание индивида. Интернализированные роли нагружаются мистической силой, которую им приписывает религиозная легитимация. Социализированная идентичность в целом, следовательно, может восприниматься индивидом как сакральная, укорененная в «природе вещей» самими богами. Таким образом она перестает быть продуктом деятельности человека, а становится неизбежной данностью. Ее реальность напрямую укореняется в сверхчеловеческой реальности, постулируемой религией. Индивид теперь становится лишь мужем, но в этом «лишь» сосредоточены его правильные отношения с божественным порядком. Социализированная идентичность субъективно может стать «локальным» сакральным или хотя бы одним

из «локальных». Грандиозность священного, постулируемого как реальность, «стоящая за» феноменами внешнего мира, интроецируется в сознание, мистифицируя находящиеся там структуры, созданные в процессе социализации. Грубо говоря, индивид находится в состоянии трепета перед самим собой.

Сущность любого отчуждения состоит в наложении воображаемой неизбежности на созданный человеком мир. Наиболее важное практическое следствие состоит в том, что реальные история и биография ошибочно считаются укорененными в сверхэмпирической необходимости. Неисчислимы вариации человеческого существования превращаются в неизбежные проявления универсального закона. Действие становится процессом. Выбор становится судьбой. Люди, следовательно, живут в мире, который они же создали, как будто это было им предопределено силами, не зависящими от их усилий по миростроительству. Когда отчуждение легитимируется при помощи религии, независимость этих сил безмерно умножается в рамках как коллективного номоса, так и индивидуального сознания. Спроецированные смыслы человеческой деятельности застывают в гигантском и таинственном «ином мире», паря над миром людей в виде чуждой реальности. Посредством «инаковости» сакрального отчуждение созданного человеком мира утверждается окончательно. Насколько эта инверсия отношений человека и его мира сопряжена с отказом от выбора, настолько же столкновение со священным будет пониматься как «абсолютная зависимость»¹. Сюда даже может не примешиваться мазохистское отношение, несмотря на то что, как мы видели, оно представляет собой важный мотив религиозного сознания.

Теперь важно вспомнить, что отношения между деятельностью человека и созданным этой деятельностью миром являются и остаются диалектическими, *даже если этот факт отвергается* (то есть когда его не существует в сознании). Следовательно, люди создают собственных богов, даже называя себя «полностью зависимым» от них, своих собственных созданий. «Иной мир» богов, в свою очередь, приобретает определенную автономию от деятельности человека, постоянно производящей этот мир. Сверхэмпирическая реальность,

1. Термин «абсолютная зависимость» использовался Шлейермахером для исследования религиозного «опыта».

утверждаемая религиозной проекцией, способна оказывать обратное влияние на эмпирическое существование человека в обществе. По этой причине будет серьезнейшей ошибкой считать религиозные системы просто механическим следствием произведшей их деятельности, инертным «отражением» социальной основы¹. Напротив, религиозные системы способны воздействовать на эту основу и менять ее. У этого факта есть интересное следствие, что сама возможность *разотчуждения религиозно легитимирована*. Если не учитывать эту возможность, картина отношений человека и общества неизбежно будет односторонней². Другими словами, пока религии присуща (что в принципе вполне понятно) тенденция легитимировать отчуждение, одновременно в определенных исторических условиях существует возможность религиозно легитимированного раз-отчуждения. Тот факт, что (относительно общей тенденции) эти исторические примеры довольно редки, не умаляет теоретического интереса к ним.

Религия рассматривает институты *sub specie aeternitatis*. Мы видели, как такой взгляд может придать бессмертие шатким системам человеческой истории. Может тем не менее также случиться, что эти же системы будут радикально *релятивизированы* как раз потому, что рассматриваются *sub specie aeternitatis*. В разных религиозных традициях это может принимать различные формы. Например, в некоторых сложных сотериологических системах Индии эмпирический мир, включающий социальный порядок и все его нормы, представляется, по существу, иллюзией, царством майи, всего лишь эпифеноменом по сравнению с предельной реальностью атмана — брахмана. Такая перспектива неизбежно релятивизирует принимаемые как данность институциональные «программы» и, более того, обесценивает их традиционные религиозные легитимации. Иллюстрацией может служить пассаж из Шветашватара-упанишады:

9. Священные стихи, жертвоприношения, обряды, обеты, бывшее, будущее и то, что говорят веды, —

1. Термин «отражение» в этом смысле, типичном для так называемого вульгарного марксизма, использовал Ленин. Мы, в отличие от этого взгляда, прикладываем к религии то, что считаем изначальными идеями Маркса о диалектических отношениях базиса и надстройки.
2. В этой односторонности скрывается принципиальная слабость марксовского и позднего марксистского подхода к религии.

Все это творец заблуждения создал из него, в нем и другой связан заблуждением.

10. Знай же, что пракрити — заблуждение и великий влады-ка — творец заблуждения...¹

Без сомнения, совершенно иные практические следствия можно вывести из этого вдохновленного религией скептицизма относительно истин здравого смысла. Индийские сотериологические системы предлагают два пути: покинуть иллюзорный мир через аскетический поиск освобождения (*мокша*) или продолжить существовать в мире, *как будто* традиционные «церемонии и обряды» еще сохранили силу, но совершать их с внутренней отрешенностью от мирских забот. Они представляют собой классическое различие между «путем знания» — *джняна-марга* и «путем действия» — *карма-марга*, «Бхагавадгита» — наиболее известная иллюстрация последнего варианта². Какими бы ни были практические следствия, присущая категории *майя* релятивизация представляет социокультурный мир случайным историческим созданием человека, чем достигается гуманизирующий и хотя бы потенциально раз-отчуждающий эффект³.

Мистические религии с их радикальным умалением не только ценности, но и реальности эмпирического мира обладают схожим раз-отчуждающим потенциалом. Для мистика этот мир и вся деятельность, включая «обычные» религиозные практики, релятивизированы. В некоторых случаях эта релятивизация может приводить к религиозно легитимированному анархизму, как это происходит в аномических движениях в рамках христианства и иудаизма. Обычно результатом является «как

1. Упанишады: В 3 книгах. Книга 2. С. 123.
2. Анализируя индийские сотериологические системы, основной акцент Вебер делал на их импликациях в повседневной жизни и экономике. Подробный обзор индуистских этических систем см.: Kane P. V. History of Dharmasastra. Poona, 1930–1962. О теоретической разработке концепции «майи» в веданте см.: Deussen P. Das System der Vedanta. Leipzig, 1921; также см.: Chandhuri A. K. R. The Doctrine of Maya. Calcutta, 1950.
3. Такое положение ни в коем случае не должно влечь за собой этическую обеспокоенность совершенствованием жизни человека в обществе, как, например, об этом красноречиво говорит «Артхашастра» (трактат о способах решения социальных вопросов, написанный прежде всего для правителей).

бы» принятие установленных в обществе «церемоний и обрядов», и не важно, принятие из удобства или из внимания к слабым духом и нуждающимся в этом массам. Иллюстрацией может служить этот пассаж из «Немецкой теологии»:

Таким образом, порядок, законы, предписания и т. д. являются только предостережениями для людей, которые более ничего не понимают, не знают и не воспринимают ничего другого; следовательно, все законы и порядок определены. Совершенный человек принимает закон вместе с невежественными людьми, которые не понимают и не знают ничего иного или ничего лучше, и следует закону вместе с ними, убежденный, что таким образом их можно сохранить от зла или, если возможно, подтолкнуть их к чему-то более высокому¹.

Из этой позиции можно вывести различные практические предписания. Несложно увидеть, что антиномичные предписания с высокой вероятностью приведут к революционным следствиям, а выраженная в приведенной цитате точка зрения с высокой вероятностью окажет охранительный эффект. Несмотря на то что изложенные возможности представляют большой интерес для социологии религии, мы не будем о них распространяться. Отметим только, что религиозные концепции могут *отзывать* сакральный статус институтов, которым ранее этот статус был приписан при помощи религиозной легитимации.

В библейской традиции конфронтация социального порядка с величием трансцендентного Бога также может релятивизировать этот порядок настолько, что можно говорить о раз-отчуждении в том смысле, что перед лицом Господа институты предстают лишь как создания *человека*, лишённые сакральности или бессмертия. Именно эта релятивизация социального порядка и сопутствующее ему разрушение континуума божество — человек резко отличало Израиль от других культур древнего Ближнего Востока². Хорошим примером в данном случае может служить принятый у израильтян институт родства, который, если сравнить его с институтами священного родства окрестных культур, является своего рода

1. *Theologia germanica* / Ed. by J. Bernhart. New York, 1949. P. 159.

2. *Voegelin E. Israel and Revelation*. Baton Rouge, 1956.

профанацией¹. Эпизод осуждения Давида Нафаном (2 Царств 12:1–7) показывает гуманизирующие (и, следовательно, разотчуждающие) следствия такой профанации: Давиду отказано в присущей царю возможности поддаваться самообману, к нему обращаются просто как к человеку, несущему ответственность за свои поступки². Такой «разоблачительный» мотив, пронизывающий библейскую традицию, напрямую связан с радикальной трансцендентализацией Бога, выраженной классически у израильских пророков, но многократно встречающейся в истории трех великих религий, связанных с Библией. Этот же мотив лежит за повторяющимся в истории радикальным использованием библейской традиции, в противовес ее (также неоднократному) использованию для легитимации консерватизма. Постоянно появлялись короли, мистифицировавшие собственные действия при помощи библейских символов, но рядом с ними постоянно появлялись Нафаны, указывавшие на них просто как на людей во имя той же традиции, из которой были заимствованы легитимирующие их статус символы³. Как институты, так и представляющие их роли при рассмотрении *sub specie aeternitatis* можно релятивизировать и тем самым гуманизировать. Ложное сознание и самообман, повсеместно легитимированные при помощи религии, также могут быть развенчаны при помощи религии. Парадоксально, но даже вся сеть религиозных мистификаций, брошенная на социальный порядок, может в определенных случаях быть полностью удалена при помощи религии, в результате чего социальный порядок вновь будет восприниматься как создание человека. Как радикальное обесценивание эмпирического мира различных мистических традиций, так и радикальная трансцендентализация Бога в библейской религии могли привести к такому результату. Мы постараемся показать, что именно последняя тенденция исторически привела к глобальной секуляризации сознания, в которой укоренены все раз-отчуждающие концепции современной западной мысли (включая и саму социологию).

1. *Vaux R. de*. Les institutions de l'Ancien Testament. Paris, 1961. Vol. I. P. 141 и далее.
2. Я пытался писать об этом в книге: *Berger P.* The Precarious Vision. Garden City, 1961. P. 219 и далее.
3. «В совокупности библейская точка зрения направлена не на сохранение мира, а на его трансформацию». *Jacob E.* Théologie de l'Ancien Testament. Neuchâtel, 1955. P. 184.

Можно сказать, что религия предстает в истории и как поддерживающая, и как сотрясающая миры сила. В каждом из этих проявлений предстает как отчуждающая, так и раз-отчуждающая ее сторона; чаще как отчуждающая из-за внутренних особенностей религиозных систем как таковых, но в важных случаях и как раз-отчуждающая. Во всех ее проявлениях религия предстает как колоссальная проекция человеческих смыслов в пустую необъятность вселенной, проекция, которая, без сомнения, возвращается в виде чуждой реальности и преследует своих создателей. Излишне говорить, что в рамках научного построения теорий любые утверждения, позитивные *или* негативные, о предельном онтологическом статусе этой реальности невозможны. В этой системе координат религиозные проекции следует понимать только в таком качестве, как продукты человеческой деятельности и человеческого сознания. Строго необходимо заключить в скобки вопрос, могут ли эти системы *также* быть чем-то иным (или, более точно, *соотноситься* с чем-то еще, кроме мира человека, из которого они эмпирически происходят). Другими словами, любое относящееся к религии исследование, ограничивающее себя эмпирическими данными, с необходимостью должно основываться на «*методологическом* атеизме»¹. Но даже в рамках этого неизбежного методологического ограничения необходимо вновь высказать еще одну идею: религиозные системы в человеческой истории однозначно раскрывают насущную необходимость и напряженность поиска человеком смысла. Гигантские проекции религиозного сознания, чем бы еще они ни являлись, представляют собой исторически наиболее важную попытку человека придать любой ценой осмысленность реальности. Мы указали на один из способов за нее заплатить, говоря о религиозном мазохизме. Великий парадокс религиозного отчуждения состоит в том, что сам процесс дегуманизации социокультурного мира укоренен в фундаментальном желании, чтобы реальность в целом имела осмысленное место для человека. Следовательно, можно сказать, что и отчуждение — это та цена, которую платит религиозное сознание за поиски осмысленной вселенной.

1. Я в долгу перед Антоном Зийдервельдом (Anton Zijderveld) за этот термин. О дальнейших размышлениях на эту тему см. Приложение II.

ЧАСТЬ

II

*Исторические
элементы*

Процесс секуляризации

До сего момента наши размышления были максимально теоретическими. Исторический материал был приведен для иллюстрации общих теоретических вопросов, а не для «применения», не говоря уже о «проверке». Естественно, остается открытым вопрос о том, до какой степени теории подобного уровня обобщения в социальных науках в принципе можно проверить и решить, имеют ли они место в дискурсе эмпирических дисциплин. Сейчас не самое лучшее время, чтобы заниматься этим методологическим вопросом, и для текущих целей не важно, является ли все изложенное выше преамбулой к собственно социологической работе или само по себе может быть удостоено звания социологической теории. Конечно, мне по душе расширительная трактовка, в которой эти размышления могут считаться теорией, а не пролегоменами к ней. В любом случае, какого бы мнения мы ни придерживались относительно того, что собой должна представлять собственно социологическая работа, будет полезно рассмотреть, проясняет ли данная социологическая перспектива какую-либо эмпирико-историческую ситуацию, другими словами, «применимы» ли изложенные идеи. В этой и последующих главах мы попытаемся рассмотреть современную религиозную ситуацию с точки зрения предложенной теории. Естественно, я не подразумеваю, что все сказанное ниже выводится из моей собственной теоретической позиции. В основе моего представления лежит множество теоретических и эмпирических источников. Тем не менее я утверждаю, что изложенная теория демонстрирует свою практическую ценность, показывая различные аспекты религиозной ситуации в новом свете и, возможно, через обращение к некоторым из них, ранее игнорируемым социологическими исследованиями.

Термин «секуляризация» имеет интересную историю¹. Первоначально он использовался в начале Религиозных войн и обозначал изъятие территорий или собственности у церкви. В Римском каноническом праве этот же термин обозначал возвращение в «мир» подчиненного человека. В этих случаях, несмотря на возможные разногласия относительно конкретного применения, термин может быть дескриптивным и не оценочным. Этого, конечно, нельзя сказать о его современном использовании. Термин «секуляризация» и в еще большей степени производное от него «секуляризм» используются как идеологический концепт, нагруженный оценочными коннотациями, иногда позитивными, а иногда негативными². В антиклерикальных и «прогрессивных» кругах этот термин обозначает освобождение современного человека от религиозного попечения, а в кругах, связанных с традиционными церквями, его критикуют вместе с терминами «дехристианизация», «возвращение к язычеству» (paganization) и т.д. Обе эти идеологически нагруженные позиции, в рамках которых одни и те же эмпирические феномены оцениваются противоположным образом, можно весьма увлекательно рассмотреть в работах социологов религии, вдохновленных соответственно марксизмом или христианством³. Ситуация не прояснилась и после Второй мировой войны, когда многие теологи, в основном протестантские, воспринявшие некоторые идеи позднего Дитриха Бонхёффера, совершили переоценку понятия «секуляризация» и приветствовали его как осознание жизненно важных мотивов самого христианства⁴. Неудивительно, что в свете этого идеологического накала появилось предположение, что от термина необходимо

1. См.: *Luebbe H. Saekularisierung — Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs.* Freiburg, 1965.
2. См.: *Ibid.*
3. См., например: *Religion und Atheismus heute* / Ed. by Olof Klohr. Berlin, 1966; и *Acquaviva S. L'eclissi del sacro nella civiltà industrial.* Milan, 1961.
4. См.: *Die muendige Welt. Vols. 1–2* / Ed. by E. Bethge. Munich, 1955–1956. Похожая точка зрения, хотя и высказанная в бартианском контексте, приведена здесь: *Loen A. Saekularisation.* Munich, 1965. Позитивная христианская оценка «секулярности» была популяризирована в Америке Харви Коксом: *Кокс Х.* Мирской град. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. Социологически ориентированное выражение этой христианской позиции см.: *Oppen D. von. Das personale Zeitalter.* Stuttgart, 1960.

отказаться, поскольку он вводит в заблуждение или не имеет смысла¹.

Мы не согласимся с этой позицией, несмотря на правомерность идеологического анализа, на котором она основывается. Термин «секуляризация» отсылает к эмпирически фиксируемым и очень важным процессам в современной истории Запада. Для исторического или социологического дискурса, естественно, совершенно не важно, будут эти процессы осуждены или приняты. Представляется возможным, даже без особых усилий, описать эмпирический феномен, не прибегая к его оценке. Также возможно исследовать историю его возникновения, *включая* исторические связи с христианством, не утверждая, что это свидетельства завершения, или деградации, последнего. Этот момент нужно особенно подчеркнуть в свете современных дискуссий среди теологов. Одно дело утверждать, что существует взаимосвязь или историческая обусловленность между христианством и некоторыми характеристиками современного мира. Совсем иное — утверждать, что, «следовательно», современный мир, с его секулярным характером, должен рассматриваться как логическое завершение христианства. В связи со сказанным полезно помнить, что большинство исторических связей ироничны по своему характеру, или, иначе говоря, что ход истории имеет мало общего с внутренней логикой идей, которые становились в ней каузальными факторами².

Для наших целей несложно предложить простое определение секуляризации. Под секуляризацией мы понимаем процесс, при помощи которого части общества и культуры уходят из-под власти религиозных институтов и символов. Когда мы говорим об обществе и институтах современной западной истории, секуляризация обнаруживает себя в эвакуации христианских церквей из областей, которые ранее

1. См.: *Matthes J. Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft. Hamburg, 1964*; также см. публикации Трутца Рендторффа (Trutz Rendtorff) и Дэвида Мартина (David Martin) в «International Yearbook for the Sociology of Religion» («Международный ежегодник по социологии религии»). Вып. 2. 1966.
2. Это утверждение становится более острым, если вспомнить, какое место в этой дискуссии занимают работы Вебера. Каждый, кто цитирует Вебера в этом контексте, должен помнить, какого мнения он был об отношениях между намерениями человека и историческими последствиями этих намерений!

находились под их влиянием и контролем, как в случае с отделением церкви от государства, или в экспроприации церковных земель, или в освобождении систем образования от власти церкви. Однако когда мы говорим о культуре и символах, мы подразумеваем, что секуляризация — это нечто большее, чем социально-структурный процесс. Она влияет на тотальность культурной жизни и идеации, и ее можно наблюдать в уменьшении доли религиозного содержания в искусстве, философии, литературе и, что наиболее важно, в подъеме науки как автономного и всецело секулярного воззрения на мир. Более того, мы также подразумеваем, что процесс секуляризации имеет и субъективную сторону. Если происходит секуляризация общества и культуры, то происходит и секуляризация сознания. Проще говоря, это означает, что современный Запад породил растущее число индивидов, которые смотрят на мир и собственную жизнь, не обращаясь к выгодам религиозных интерпретаций.

Несмотря на то что секуляризацию в современных обществах можно рассматривать как глобальное явление, она распределяется в них неравномерно. Различные группы населения по-разному испытывают на себе ее влияние¹. Так, было обнаружено, что секуляризация обычно сильнее воздействует на мужчин, чем на женщин, на людей среднего возраста, чем на людей очень молодых или очень пожилых, на население городов, чем деревень, на классы, напрямую связанные с современным промышленным производством (и особенно рабочий класс), чем на людей более традиционных занятий (ремесленников или лавочников), на протестантов и иудеев,

1. Наверное, наибольший объем данных о социальной дифференциации религиозной идентификации собрал Габриэль ле Бра (Gabriel Le Bras) и его последователи (в основном социологи-католики). См.: *Bras G. Etudes de sociologie religieuse*. Paris, 1955; *Pin E. Pratique religieuse et classes sociales*. Paris, 1956; *Isambert F.A. Christianisme et classe ouvrière*. Tournai, 1961. Работы Джозефа Фихтера (Joseph Fichter), начиная с «*Southern Parish*» («Южный приход»): *Fichter J. Southern Parish*. Chicago, 1951, написаны со схожих позиций в американской католической социологии. Классическая работа по этой проблематике в американской социологии религии, ставшая стимулом проведения большого числа эмпирических исследований: *Niebuhr R. The Social Sources of Denominationalism*. New York, 1929. Современные примеры: *Demerath N.J. Social Class in American Protestantism*. Chicago, 1965. Наиболее основательное исследование этого рода в Америке: *Lenski G. The Religious Factor*. Garden City, 1961.

чем на католиков и т. д. На основании этих данных с уверенностью можно утверждать, что по крайней мере в Европе связанная с церковью религиозность является наиболее сильной (тем самым социально-структурная секуляризация будет менее сильной) на границах современного индустриального общества, не важно, говорим мы об относительно маргинальных классах (остатках старой мелкой буржуазии) или о маргинальных индивидах (например, людях, выброшенных из трудового процесса)¹. Ситуация в Америке отличается, здесь церкви все еще занимают важное символическое положение, но можно предположить, что они сохранили это положение только потому, что сами стали секуляризованными, а потому Америка и Европа представляют собой два варианта одной и той же глобальной секуляризации². Более того, по-видимому, те же секуляризующие силы сегодня распространяются по всему миру через вестернизацию и модернизацию³. Большая часть данных говорит скорее о социально-культурных манифестациях секуляризации, чем о секуляризации сознания, но у нас имеется достаточно сведений, указывающих на широкую распространенность секуляризации сознания на современном Западе⁴. Здесь не место исследовать интересный

1. Очень лаконично это обобщил Томас Лукман: «Вовлечение рабочих в церковную религию хотя и меньше, чем вовлечение остального населения, но все же весьма дифференцировано. Разные профессиональные группы показывают разный уровень партиципации. Он обычно выше для групп, связанных с сельским хозяйством, белых воротничков и некоторых профессиональных групп. Эти различия приблизительно совпадают с характером распределения церковно ориентированной религии среди социальных классов. Фермеры, крестьяне и те элементы среднего класса, которые по большому счету можно назвать пережитком традиционных буржуазных и мелкобуржуазных классов, показывают непропорционально высокий уровень партиципации в церковно ориентированной религии, чем рабочий класс». *Luckmann T. The Invisible Religion*. New York, 1967. P. 30. Также см.: *Koester R. Die Kirchentreuen*. Stuttgart, 1959.
2. Этот тезис также хорошо выразил Лукман, см.: *Luckmann T. The Invisible Religion*. New York, 1967. О секуляризации в институциональной религии Америки см.: *Herberg W. Protestant—Catholic—Jew*. Garden City, 1955; и *Berger P. The Noise of Solemn Assemblies*. Garden City, 1961.
3. См.: *Lerner D. The Passing of Traditional Society*. Glencoe, 1958; *Religion and Progress in Modern Asia* / Ed. by Robert Bellah. New York, 1965; *South Asian Politics and Religion* / Ed. by Donald Smith. Princeton, 1966.
4. Несмотря на то что собранный социологами-католиками материал в основном касается институциональных аспектов секуляризации (особенно выраженных внешней стороной религиозной практики),

вопрос, насколько значительной может быть, так сказать, асимметрия между этими двумя измерениями секуляризации, из-за которой может существовать не только секуляризация сознания в пределах традиционных религиозных институтов, но и сохранение более или менее традиционных мотивов религиозного сознания вне институционального контекста, в котором они существовали ранее¹.

Если для эвристических целей мы зададимся эпидемиологическими вопросами относительно распространения секуляризации, естественно будет спросить: что является ее «переносчиком»? Другими словами, какие социально-культурные процессы и группы служат медиаторами секуляризации? Если смотреть извне западной цивилизации (например, с точки зрения убежденного традиционалиста-индуса), ответом, очевидно, будет вся цивилизация в целом и ее распространение по всему миру (вряд ли нужно особо оговаривать, что с этой точки зрения коммунизм и современный национализм — это всего лишь проявления вестернизации, как и их «империалистические» предшественники). Если смотреть изнутри западной цивилизации (например, с точки зрения обеспокоенного испанского деревенского священника), «переносчиком» секуляризации являются современные экономические процессы, а именно динамика промышленного капитализма. Естественно, именно «вторичные» следствия такой динамики представляют проблему (например, секуляризующее содержание современных массмедиа или разнородные массы туристов, появившиеся благодаря новым средствам перемещения). Однако очень просто проследить, что источником всех этих «вторичных» следствий является расширяющаяся капиталистическая индустриальная экономика. В тех частях западного мира, в которых промышленная система приобрела социалистическую форму организации, близость к процессам

достаточно данных о субъективных коррелятах этого процесса можно найти здесь: *Acquaviva S.* *L'eclissi del sacro nella civiltà industrial.* Milan, 1961; *Carrier H.* *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse.* Rome, 1960; *Allport G.* *The Individual and His Religion.* New York, 1950; *Woelber H.-O.* *Religion ohne Entscheidung.* Goettingen, 1959; *Goldsen R. et al.* *What College Students Think.* Princeton, 1960.

1. О второй возможности см.: *Stammler E.* *Protestanten ohne Kirche.* Stuttgart, 1960.
2. Термин «переносчик» (*carrier*, *Traeger*) здесь используется в веберовском смысле.

индустриального производства и сопутствующий ему стиль жизни продолжают быть определяющим фактором процесса секуляризации¹. Кажется, что сегодня само индустриальное общество обеспечивает секуляризацию при помощи своих разнонаправленных идеологических легитимаций, действующих как модификации глобального процесса секуляризации. Так, антирелигиозная пропаганда и репрессивные меры марксистских режимов оказывают влияние на секуляризацию (хотя, возможно, и не всегда именно в том ключе, который предполагался инициаторами), как и прорелигиозная политика различных правительств вне марксистской сферы. Весьма вероятно тем не менее, что обе эти политико-идеологические позиции должны принимать во внимание базовые общественные силы, которые предшествуют той или иной политике и которыми правительство может управлять лишь ограниченно. Такое положение вещей становится забавно очевидным, когда мы видим, как схожие социологические данные для социалистических и несоциалистических стран (например, уровень секулярности рабочего класса или религиозности крестьян) используются марксистами как еще один повод оплакать невысокую эффективность «научно-атеистической» агитации, а христианами — как возможность пожаловаться на провал евангелизма. Иногда хочется посоветовать этим группам встретиться и поддержать друг друга.

Мы считаем аксиомой, что исторический феномен такого масштаба невозможно описать схемой «одна причина — одно следствие». По этой причине мы не хотим принижать различные факторы, выдвигаемые в качестве причин секуляризации (например, повсеместное влияние современной науки). Мы также в данный момент не будем заниматься выяснением иерархии причин. Нам интересно, насколько семена секуляризации распространены в западной религиозной традиции. Если это удастся показать, а нам кажется, что эта задача выполнима, из нашего систематического анализа станет очевидно, что религиозный фактор нельзя считать независимым от иных, но скорее существующим

1. См.: Religion und Atheismus heute / Ed. by Olof Klohr. Berlin, 1966. Хорошее сравнение с современными данными с подчеркнута несоциалистической точки зрения см.: Bayés R. Los ingenieros, la sociedad y la religión. Barcelona, 1965. Сравнение было бы интересно Веблену!

в диалектических отношениях с «практической» инфраструктурой социальной жизни. Другими словами, последнее, чего мы добиваемся, — это предложить «идеалистическое» объяснение секуляризации. Также должно быть понятно, что любая демонстрация того, что развитие западной религиозной традиции приводит к секуляризации, ничего не говорит нам о намерениях тех, кто создавал и развивал эту традицию¹.

Подозрение о существовании внутренней связи между христианством и характерными особенностями современного западного мира не ново. Еще благодаря Гегелю историки, философы, теологи констатировали существование этой связи, но их оценки, естественно, были совершенно различными. Так, современный мир интерпретировался как высшее достижение христианского духа (как это делал Гегель) или христианство считалось основным патогенным фактором, ответственным за якобы жалкое состояние современного мира (как считали, например, Шопенгауэр и Ницше). Идея, что рождение нового мира стало возможно благодаря протестантизму, была, конечно, предметом широкого обсуждения среди социологов и историков последние пятьдесят лет. Здесь имеет смысл подвести промежуточный итог².

В сравнении с «полнотой» католической вселенной протестантизм представляется радикальным ограничением, редукцией к «основам» за счет богатств религиозного содержания. Сказанное особенно справедливо для кальвинистской его версии, но до определенного предела то же можно сказать и о лютеранстве, и даже об англиканстве. Наше утверждение, естественно, просто дескриптивно: мы не занимаемся теологическим обоснованием ни католической *плефомы*, ни евангелической раздробленности протестантизма. Если мы более внимательно посмотрим на эти религиозные системы, то протестантизм можно описать как гигантское сокращение

1. Оба эти тезиса необходимы для понимания работ Вебера как в этой области, так и в социологии религии в целом.
2. Это подведение итогов в целом следует Веберу и особенно его «Протестантской этике и духу капитализма». Также см.: *Troeltsch E. Die Bedeutung des Protestantismus fuer die Entstehung der modernen Welt. München, 1911; Holl K. Die Kulturbedeutung der Reformation // Holl K. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Vol. 1. Tübingen, 1932. О связи с проблематикой секуляризации см.: Becker H. Saekularisationsprozesse // Koelner Vierteljahreshefte fuer Soziologie. 1932. S. 283 и далее и 450 и далее.*

места сакрального в реальности в сравнении с католической системой. Система обрядов сведена к минимуму и, более того, лишена нуминозных качеств. Чудо мессы исчезает совершенно. Менее будничные чудеса если и не отрицаются, то теряют какую бы то ни было значимость для религиозной жизни. Громадная сеть, соединяющая католиков в этом мире со святыми и в принципе со всеми усопшими, также исчезает. Протестантизм перестал молиться за мертвых. Рискуя чрезмерным упрощением, скажем, что протестантизм, насколько это возможно, лишил себя трех наиболее древних и наиболее значительных спутников священного: тайны, чуда и магии (*mystery, miracle, and magic*). Этот процесс очень метко был описан фразой «расколдовывание мира»¹. Протестант больше не живет в мире, где постоянно действуют сакральные существа и силы. Реальность для него поляризована между радикально трансцендентным божеством и радикально «падшим» человечеством, которое как таковое лишено сакральных качеств. Между ними располагается «естественная» вселенная, которая, конечно, является созданием Бога, но при этом лишена нуминозности. Иными словами, радикальная трансценденция Бога противостоит вселенной радикальной имманентности, в которой священное «замкнуто». Мир, в религиозных терминах, действительно становится весьма одиноким.

Католик живет в мире, где священное опосредуется многими путями: таинствами церкви, заступничеством святых, периодическим прорывом «сверхъестественного» в чудесах — совершенной неразрывностью бытия между видимым и невидимым. Протестантизм в целом запретил подобное посредничество. Он прервал неразрывность, перерезал пуповину между небом и землей и тем самым отбросил человека к самому себе так, как раньше в истории не происходило никогда. Естественно, что не в этом состояло его намерение. Он лишил мир божественности, чтобы подчеркнуть ужасающее величие трансцендентного Бога, и бросил человека в его «падшесть», только чтобы открыть его верховной божественной милости, единственному чуду в протестантской вселенной. Однако тем самым он свел отношения человека с сакральным до единственного чрезвычайно узкого канала, который

1. Вебер — «Entzauberung der Welt».

протестантизм называет словом Божьим (которое не следует отождествлять с фундаменталистскими представлениями о Библии, но с уникальным искупительным действием божественной благодати — лютеранское *sola gratia*). До тех пор пока поддерживалась правдоподобность этой концепции, развитие секуляризации было заблокировано, хотя все составляющие ее части уже присутствовали в протестантской вселенной. Чтобы открыть шлюзы секуляризации, ей нужно было только перекрыть этот узкий канал. Другими словами, если ничего не остается «между» радикально трансцендентным Богом и радикально имманентным человеком, кроме этого канала, его погружение в неправдоподобность оставляет только эмпирическую реальность, в которой, действительно, «Бог умер». В эту реальность, следовательно, станет возможно проникнуть систематически, рационально, как в мысли, так и в действии, что мы связываем с современной наукой и технологиями. На небо без ангелов может проникнуть астроном, а затем — космонавт. Можно утверждать, что исторически протестантизм являлся решающей прелюдией к секуляризации, какими бы важными ни были остальные факторы.

Если подобная интерпретация исторической связи между протестантизмом и секуляризацией принимается (как это происходит сегодня, согласно мнению большинства исследователей), неизбежно возникает вопрос, был ли секуляристский потенциал протестантизма чем-то новым или он был укоренен в ранее существовавшей библейской традиции. Мы утверждаем, что верен последний вариант, поскольку основы секуляризации нельзя не найти в самых ранних источниках по религии Израиля. Другими словами, мы утверждаем, что «расколдовывание мира» берет начало в Ветхом Завете¹.

1. Этот тезис вполне однозначно высказан Вебером в «Древнем иудаизме», хотя термин «секуляризованный» (secularized) используется только один раз (пусть даже и в очень интересном месте, где Вебер размышляет о следствиях централизации культа в Иерусалиме для религиозной значимости клана). Основной же интерес Вебера в Ветхом Завете состоял в другом вопросе, в вопросе развития иудейской экономической этики и ее отношения (как ему казалось, минимального) к происхождению современного капитализма. Тем не менее работа Вебера о Ветхом Завете важна и в свете текущего нашего вопроса. Библиисты, по крайней мере начиная с Велльгаузена (который говорил о «денатурализации» (denaturalization), сравнивая религию Израиля и религии окружающих его народов Ближнего Востока), часто

Чтобы разъяснить нашу позицию, необходимо показать древний Израиль в контексте культур, где он возник и в *противовес* которым он определял себя¹. Будет серьезной ошибкой недооценивать глубокие различия между этими культурами (особенно если говорить о Египте и Месопотамии), однако схожую черту можно весьма точно назвать «космологической»². Она состоит в том, что человеческий мир (то, что мы сегодня называем культурой и обществом) воспринимается встроенным в космический порядок, распространяющийся на всю вселенную. Этот порядок не только не проводит четкой границы между человеческой и не-человеческой (или «естественной») сферами эмпирической реальности, но, что более важно, это порядок, который говорит о целостности эмпирического и сверхэмпирического, о единстве мира человека и мира богов. Эта целостность, подразумевающая постоянную связь событий человеческого мира с событиями мира сакрального, пронизывающего вселенную, снова и снова осознается (и не просто как подтверждение, но буквально как новое установление) в религиозном ритуале. Например, древнее месопотамское празднование Нового года не только представляет создание мира (мы бы сегодня назвали это символизмом), но как реализацию, создание новой реальности, поскольку жизнь человека снова возвращается к божественному источнику. Таким образом, то, что происходит «здесь внизу»³ на уровне человека, имеет аналог «там вверху» на уровне богов, и все, что происходит «сейчас», связано с событиями космического масштаба, произошедшими «в начале»⁴. Эта целостность человеческого микрокосма и божественного макрокосма, естественно, может быть разрушена в первую очередь проступками человека. Они могут попадать в категории «неэтичного»

указывали на десакрализирующие (desacralizing) и демифологизирующие (demythologizing) тенденции Ветхого Завета. Четкое выражение этого взгляда (хотя и сделанное для теологических, а не исторических целей): *Gogarten F. Verhaengnis und Hoffnung der Neuzeit. Stuttgart, 1953.*

1. См.: *Frankfort H. et al. The Intellectual Adventure of Ancient Man. Chicago, 1946; Frankfort H. Kingship and the Gods. Chicago, 1948; Voegelin E. Israel and Revelation. Baton Rouge, 1956.*
2. Этот термин взят у Фёгелина.
3. В этом отрывке П. Бергер делает аллюзию на вавилонский космогонический миф «Энума элиш» (аккад. «Когда наверху...») по первым двум словам текста. — *Примеч. пер.*
4. См.: *Элиаде М. Космос и история.*

или «грешного» в понимании современного человека, но могут быть и совершенно отличными от этого понимания, например нарушениями табу или ненадлежащим исполнением сакральных церемоний. В таких случаях космический порядок «обесчещен», и его нужно «восстановить» надлежащим исполнением ритуалов или моральными актами. Например, неподчинение богу-королю Египта представляет собой не только политическое или этическое преступление, но и потрясение космического порядка вещей (который египтяне называли *маат*), влияющего на ежегодные разливы Нила, или социальные отношения, или безопасность границ, а «восстановление» всего этого, таким образом, состоит не только в наказании преступника, но и в повторном учреждении надлежащих отношений между египетскими землями и космическим порядком, на котором все основывается. В ранее использованных терминах это означает, что деятельность человека номизируется через космизацию, то есть через восстановление космического порядка, вне которого нет ничего, кроме хаоса¹.

Необходимо подчеркнуть, что такая вселенная — одна из самых безопасных для индивида. В негативных терминах это вселенная, ставящая эффективные барьеры против аномии. Однако это совершенно не означает, что ничего ужасного не может случиться с индивидом или что ему гарантировано вечное счастье. Такое положение вещей означает, что, что бы ни случилось, самое ужасное событие *будет для него осмысленным*, поскольку связано с предельным смыслом бытия. Только в свете этого утверждения можно понять неизменную привлекательность различных версий такого мировоззрения для израильтян даже в ситуации, когда их собственная религиозная традиция в значительной мере порвала с ним. Так, например, будет совершенно неправильно считать, что привлекательность сакральной проституции (против которой громогласно выступали представители Яхве на протяжении столетий) объяснима только похотью. В конце концов, вокруг существовало множество несакральных проституток (по отношению к которым протесты Яхве были минимальны). Привлекательность в первую очередь лежит в религиозном желании, а именно в ностальгии по целостности мира

1. Термин «космизация» (cosmization) взят у Элиаде.

человека и космоса, которая ритуально поддерживалась са-
кральной сексуальностью.

Особенно важно, что традиции, позже инкорпорирован-
ные в канон Ветхого Завета, толковали происхождение Из-
раиля как *двойной* исход: исход патриархов из Месопотамии
и великий исход из Египта под предводительством Моисея.
Этот прототипический исход израильтян был не только гео-
графическим или политическим перемещением, он скорее
представлял собой разрыв со всей вселенной. В основе ре-
лигии древнего Израиля лежит решительное непризнание
египетской и месопотамской версий космического порядка,
непризнание, которое распространилось на местную доизра-
ильскую культуру Сирии и Палестины. Египетские «котлы
с мясом»¹, от которых Яхве увел Израиль в пустыню, возвы-
шались над безопасностью космического порядка, в котором
была укоренена египетская культура. Израиль определил себя
через отделение от космического единства, которое мемфис-
ская теология (представлявшая собой *magna charta* египетской
цивилизации) отождествляла с Птахом, «поскольку все исхо-
дит от него: питание и поддержка, дары богов и все благое»².
Этот великий отказ израильской религии можно анализи-
ровать через три сквозных мотива: трансцендентализацию,
историзацию и рационализацию этики³.

Ветхий Завет постулирует Бога, существующего *вне* кос-
моса, который является его созданием, Бог ему противосто-
ит и в него не проникает. Сложно понять, в какой период
религиозной истории древнего Израиля возникла концеп-
ция Бога, которую мы сегодня связываем с иудео-христиан-
ским монотеизмом. Самое позднее к VIII веку эта концепция
полностью развилась и радикально разошлась с основными

1. ...и сказали им сыны Израилевы: о, если бы мы умерли от руки Гос-
подней в земле Египетской, когда мы сидели у котлов с мясом, когда
мы ели хлеб досыта! ибо вывели вы нас в эту пустыню, чтобы все
собрание это уморить голодом (Исход 16:3). — *Примеч. пер.*
2. Ancient Near Eastern Texts / Ed. by James Pritchard. Princeton, 1955. P. 5.
Комментарий к этому замечательному тексту см.: Wilson J. The Burden
of Egypt. Chicago, 1951.
3. Все три термина взяты у Вебера. Термины «рационализация» (ratio-
nalization) и «рациональность» понимаются в веберовском смысле на
протяжении всей работы. Общий взгляд на религию Израиля см.:
Jacob E. Théologie de l'Ancien Testament. Neuchâtel, 1955; Voegelin E. Order
and History. Baton Rouge, 1956; Rad G. von. Theologie des alten Testaments.
Vols. 1–2. Munich, 1957 и 1960.

религиозными концепциями древнего Ближнего Востока. Этот Бог радикально трансцендентен и не может быть идентифицирован с каким-либо природным или человеческим феноменом. Он является не только создателем мира, но и единственным Богом, если даже не единственным существующим, но единственным, который имел значение для Израиля. Он появляется без спутников или отпрысков, с ним не связан какой бы то ни было пантеон. Более того, этот Бог действует исторически, а не космически, хотя и связан не исключительно с историей Израиля, и еще это Бог, выдвигающий радикальные этические требования. Даже если мы не можем точно проследить соответствие ранних израильских концепций Бога с выраженными Амосом, Осией и Исайей в VIII веке, все же существуют определенные черты, которые, очевидно, появились в более ранние времена и, возможно, предшествуют времени появления израильских племен в Палестине. Яхве, что бы он ни представлял собой до его «усыновления» Израилем (естественно, Израиль считал, что это *Бог* «усыновил их»), был Богом из далеких земель. Он не был местным или племенным божеством, «естественно» связанным с Израилем, но Богом, связанным «искусственно», иначе говоря, исторически. Связь была установлена соглашением, заветом между Яхве и Израилем, эти отношения повлекли за собой специфические обязанности для Израиля и могут быть аннулированы, если обязанности не будут выполняться (*именно это* было пугающим посланием пророчеств VIII века). Яхве был, следовательно, «подвижным» Богом, который не мог быть связан ни географически, ни институционально: он *выбрал* Палестину землей для Израиля, но он не был привязан к ней, он *выбрал* Саула и Давида королями Израиля, но эта монархия нисколько не напоминала божественные институты по египетскому или даже (измененному) месопотамскому шаблону. «Подвижность» Яхве хорошо иллюстрируется возможностью переносить «Ковчег Завета», который достаточно «случайно» помещался в то или иное святилище, но даже когда он обрел постоянное место в Иерусалимском храме, он ни в коем случае не мог считаться необходимым обиталищем Яхве (важнейшим следствием чего является то, что Израиль пережил разрушение Иерусалима вавилонянами и затем, в ином виде, римлянами). Этот Бог требовал жертв, но он не зависел от

них, следовательно, был совершенно невосприимчив к магическим манипуляциям¹.

Радикальную трансцендентализацию Бога в Ветхом Завете можно усмотреть как раз там, куда инкорпорированы элементы иудейской религии. Хорошим примером будет история творения мира в книге «Бытие», которая включает множество космогонических элементов из месопотамской мифологии. Как бы это ни было интересно для историка религии, даже поверхностное сопоставление с «Энума элиш», аккадским эпосом о сотворении мира, выявит те изменения, которые претерпевает текст в руках израильтян. Там мы находим пышные слова о богах и их делах, здесь — одинокие действия Бога-создателя. Там божественные силы творения проистекают из первобытного хаоса, здесь до Бога не существовало ничего, а его акт творения является началом всего, а хаос («*тоху ва воху*») из оригинального текста книги «Бытие») сводится только к негативной силе, ждущей действий Бога. Даже в том месте книги, где, несомненно, остался след мифологического имени («*техом*», бездна, над которой была тьма, еврейское слово, связанное с именем месопотамской богини Тиамат, из вод которой появились боги), оно сводится к абстрактной метафизической категории. Также важно подчеркнуть, что заканчивается этот эпизод книги творением человека, совершенно отличного от любых других созданий, что представляет подчеркнутый разрыв не только с Богом, но и со всем сотворенным. Здесь очень четко выражена фундаментальная библейская поляризация трансцендентного Бога и человека, между которыми находится совершенно «демифологизированная» вселенная².

Мотив историзации подразумевается уже в этой поляризации. Мир, лишенный созданных мифологией божественных сил, становится ареной, с одной стороны, великих деяний Бога (или ареной священной истории (Heilsgeschichte)),

1. Большинство этих тезисов высказал Вебер. Удивительно мало было добавлено к веберовскому описанию израильской концепции Бога, несмотря на то что объем знаний о Ближнем Востоке с его времен значительно увеличился. О современных исследованиях ранней истории яхвизма см.: *Alt A. Der Gott der Vaeter. Stuttgart, 1929*; и *Nyström S. Beduinentum und Jahwismus. Lund, 1946*.
2. См.: *Gunkel H. Genesis. Göttingen, 1917*; и *Rad G. von. Das erste Buch Mose. Göttingen, 1950*. Текст «Энума элиш»: Деяния богов: «Когда вверху...» — «Энума элиш» // Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии. М., 2000.

а с другой — индивидуализированных действий людей (или ареной «профанной истории»), населяющих страницы Ветхого Завета в объеме, нехарактерном для древней религиозной литературы. Вера Израиля была исторической от самых ранних источников до их канонической кодификации¹. Она прежде всего отсылает нас к серии конкретных исторических событий: исходу из Египта, заключению завета на горе Синай, завоеванию Палестины. Так, первое известное «исповедание веры» древнего Израиля, которое сегодня мы находим во Второзаконии 26:5–9, представляет собой лишь повторение исторических событий, каждое из которых, конечно же, приписывается действию Бога. Без преувеличения можно сказать, что весь Ветхий Завет — Тора, Пророки и Писания — только тщательная разработка этого исповедания веры. Сегодня в составе Ветхого Завета почти не осталось книг, лишенных исторической ориентации, это происходило или напрямую, или через укоренение в исторически ориентированном культе (два очевидных исключения — Экклезиаст и Иов — книги весьма поздние). Около трети объема всего корпуса Ветхого Завета занимают «историографические» книги: Шестикнижие, книги Царств, книги Паралипоменон и полностью исторические книги, такие как «Эсфирь». Ориентация пророческих книг также совершенно историческая. Псалмы исходят из культа, постоянно обращающегося к историческим актам Бога, что наиболее отчетливо выражено в годичном цикле еврейских праздников. Ветхий Завет вращается вокруг истории так, как ни одна другая книга религиозных традиций (кстати говоря, не исключая Новый Завет).

Можно сказать, что трансцендентализация Бога и сопутствующее ей «расколдовывание мира» открыли «пространство» для истории в качестве арены божественных и человеческих дел. Первые производятся Богом, находящимся полностью вне мира. Вторые предполагают широкую индивидуацию в представлении о человеке. Человек предстает перед лицом Бога как актер истории (что, кстати, совершенно отличается от человека

1. См.: Weiser A. *Glaube und Geschichte im alten Testament*. Stuttgart, 1931; Jacob E. *La tradition historique en Israël*. Montpellier, 1946; North C. R. *The Old Testament Interpretation of History*. London, 1946. Такое же понимание истории Ветхого Завета в целом представлено в уже цитировавшейся работе Рада: Rad G. von. *Theologie des alten Testaments*. München, 1957. Также см.: Cullmann O. *Christ et le temps*. Neuchâtel, 1947.

как актора перед лицом судьбы, как в греческой трагедии). Таким образом, индивиды все меньше и меньше рассматриваются как представители созданных мифологией коллективов, что было стандартом для архаического мышления, и все больше как обособленные и неповторимые индивиды, совершающие важные дела в качестве таковых. Можно вспомнить таких известных персон, как Моисей, Давид, Илия и т.д. Это также справедливо для тех, кто мог появиться в результате «демифологизации» полубожественных существ, например патриархи или герои (так, Самсон, возможно, происходит от ханаанского бога Шамаша). Мы не утверждаем, что Ветхий Завет подразумевает то, что современный Запад называет «индивидуализмом», или даже концепцию индивида, выработанную греческой философией. Мы утверждаем, что Ветхий Завет создал религиозный каркас для концепции индивида, его достоинства и свободы действия. Нет необходимости подчеркивать важность этого для истории, но важно видеть, как сказанное связано с основанием секуляризации, которое нас и интересует.

Развитие великой теологии истории в профетической литературе Ветхого Завета слишком хорошо изучено, чтобы на нем задерживаться. Отметим, что та же историчность свойственна культу и законам древнего Израиля. Два основных культовых праздника Ветхого Завета создают историзации событий, ранее легитимированных мифологически. Пасха, изначально (в неизраильском происхождении праздника) — празднество, воздающее дань божественному плодородию, становится празднованием исхода. Новогодние праздники (включая Йом-Киппур), изначально представлявшие воссоздание космогонических мифов, становятся празднованием царствования Яхве над Израилем. Та же историчность сохраняется и в менее значительных праздниках. Право и этика Ветхого Завета также располагаются в этом историческом каркасе в том, что они постоянно ссылаются на обязанности Израиля или каждого еврея, возникшие благодаря завету с Яхве. Другими словами, в отличие от остальной части древнего Ближнего Востока, право и этика укоренены не во вневременном космическом порядке (как в египетской *маат*), а в конкретных и исторически опосредованных заповедях «Бога живого». Именно в этом смысле нужно понимать часто повторяемую фразу порицания «ибо не делается

так в Израиле»¹. Похожие фразы, естественно, можно найти и в других культурах, но в данном случае они отсылают к тому закону, который исторически был «дан Моисею». Именно из этих рано сформировавшихся предпосылок сложилось еврейское понимание истории, от веры в избранность народа Яхве до монументальных теодицей истории и эсхатологий поздних пророков.

С уже описанными тесно связан мотив этической рационализации в Ветхом Завете (в смысле рационального объяснения жизни)². Этот элемент присутствовал изначально прежде всего благодаря антимagicкому предубеждению яхвизма. Его «переносили» как священнические, так и пророческие группы. Этика священников (как это монументально показано во Второзаконии) была рациональна в ее стремлении очистить культ от любых магических и оргиастических элементов, а также в развитии религиозного права (*тофа*) как фундаментальной дисциплины повседневной жизни. Этика пророков была рациональна в акценте на понимании тотальности жизни как служения Богу, таким образом накладывая связующую и тем самым рациональную структуру на весь спектр повседневных дел. Та же этика пророков породила оригинальную теодицею истории (выраженную Второисаией), которая позволила Израилю пережить катастрофу Вавилонского плена, после которого, однако, его историческая эффективность была «исчерпана». Этика священников (на которую, без сомнения, огромное влияние оказало учение пророков) явилась основой развития культовых и правовых институтов, вокруг которых стало возможным восстановить постпленные сообщества при Ездre и Неемии. Правовые институты, создающие структуру того, что станет иудаизмом, доказали, что способны выжить и в ситуации потери культа, сложившейся после разрушения Второго храма римлянами. Иудаизм в диаспоре можно считать триумфом рациональности в специальном юридическом смысле. Тем не менее невозможно утверждать, что иудаизм в диаспоре из-за своего маргинального

1. Но она сказала: нет, брат мой, не бесчести меня, ибо не делается так в Израиле; не делай этого безумия (Царств 2 13:12). — *Примеч. пер.*
2. Этот тезис всецело основывается на работах Вебера. Об отношениях этики и религии в Израиле см.: *Lods A. Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme. Paris, 1935; Causse A. Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Paris, 1937.*

характера в рамках западной культуры сыграл важную роль в процессах рационализации при формировании современного мира. Более вероятно, что рациональный мотив стал заметен благодаря его переносу в христианство.

При этом уточним, что мы совершенно не пытались сделать набросок истории еврейской религии. Мы лишь указали, что «расколдовывание мира», благодаря которому для западного мира оказались поставлены специфические номические проблемы, возникает задолго до Реформации или Ренессанса, которые обычно считают началом этого процесса. Также нужно уточнить, что в данном случае мы не пытаемся ответить, как именно секуляризационный потенциал библейской религии совместно с другими факторами добились успеха в современной культуре Запада. По этому вопросу можно сделать только несколько комментариев¹.

Как бы в религиозном смысле ни строилась проповедь Иисуса и его самых первых последователей, очевидно, что христианство, став доминантой в Европе, обратило вспять секуляризационные мотивы религии Ветхого Завета (не стоит пытаться придать этому дескриптивному утверждению оценочное содержание с нашей стороны). При жестком утверждении трансцендентного характера Бога само понятие воплощения и, более того, его теоретическая разработка в тринитарной доктрине представляют собой серьезное изменение в радикальности еврейской концепции. На этот момент чаще обращали внимание еврейские и исламские критики христианства, чем в самом христианском лагере. Поэтому вполне оправдана (термин снова используется в исключительно дескриптивном смысле) классическая исламская точка зрения: по сути отход христианской «ереси» от истинного монотеизма состоит в доктрине *хулль* — «инкарнационализма», утверждающей, что кто угодно или что угодно может стоять рядом с Богом или служить посредником между Богом и человеком. Неудивительно, что базовая христианская идея воплощения изначально породила множество

1. Наши воззрения на историческую роль христианства также основываются на работах Вебера. На наше понимание отношения христианства к, с одной стороны, мифологическому космосу, а с другой — к иудаизму оказал серьезное влияние Рудольф Бультман. См. не только его работы о «демифологизации», но также: *Bultmann R. Theology of the New Testament*. New York, 1951; *Bultmann R. Das Urchristentum*. Zurich, 1949. Также см.: *Gogarten F. Verhaengnis und Hoffnung der Neuzeit*. Stuttgart, 1953.

других модификаций трансцендентного, целый сонм ангелов и святых, которыми католицизм населил религиозную реальность, высшей точкой чего стало прославление Марии как посредника и соискупителя. В той же мере, в какой произошло изменение божественной трансцендентности, мир оказался «перезаколдованным» (или, если угодно, «перемифологизированным»). Мы утверждаем, что католицизм преуспел в утверждении новой версии космического порядка через грандиозный синтез библейской религии и небиблейских космологических концепций. С этой точки зрения важнейшая католическая доктрина подобия бытия (*analogia entis*) между Богом и человеком, между небесами и землей представляет собой повторение мимесиса архаической, добиблейской религии. Какими бы ни были их различия, латинское и греческое христианство (*Latin and Greek Catholicism*) на этом уровне копируют одно и то же. Именно в этом смысле католическая вселенная является безопасной для ее «обитателей», и по этой причине она до сего дня является весьма привлекательной. В этом же смысле католицизм можно понимать как свидетельство постоянного присутствия в современном мире наиболее древних стремлений человека.

Так благодаря католицизму прекратился процесс этической рационализации. Очевидно, латинский католицизм воспринял рациональный формализм, унаследованный из Рима, но его устойчивая обрядовая система предлагала множество «аварийных люков», уводящих от полной рационализации жизни, требуемой пророчествами Ветхого Завета или раввинистическим иудаизмом. Этический абсолютизм профетического толка был более или менее эффективно изолирован в институте монашества, и таким образом исключалась возможность «заражения» христианства в целом. Абсолютность еврейских религиозных концепций была изменена и смягчена в отношении всех, кроме избравших путь аскетизма. В теоретическом смысле католический взгляд на естественный закон представляет собой «ренатурализацию» этики и в некотором смысле — возвращение к целостности бог-человек египетской *маат*, от которой Израиль, ведомый Яхве, ушел в пустыню. В практическом смысле католическое благочестие и мораль сделали возможным образ жизни, в котором не требуется радикальная рационализация мира¹.

1. Здесь снова очевидно влияние Вебера. Также см.: *Troeltsch E. Die Soziallehren der christlichen Kirchen. Tübingen, 1911.*

Тем не менее если и можно сказать, что христианство, особенно в его победоносной католической форме, обратило вспять или наложило запрет на секуляризационные мотивы трансцендентализации и этицистской рационализации, этого нельзя сказать о мотиве историзации. Латинское христианство на Западе осталось всецело историчным в своей оценке окружающего мира. Оно сохранило специфику библейской теодицеи истории и, исключая мистические движения (как и везде, где существовал монотеизм библейского типа), которые всегда существовали на грани ереси, отвергло религиозные системы, разочаровавшие в этом мире в качестве арены искупления. Католическое христианство, таким образом, сохранило революционный импульс, даже учитывая, что он зачастую подолгу оставался латентным под воздействием «космизационного» влияния католической вселенной. Он снова и снова проявлялся во многих хилиастических движениях, хотя только после дезинтеграции христианства в качестве жизнеспособной структуры доверности западного человека стало возможным его проявление как силы исторического и мирового масштаба.

Существует еще одна важная особенность христианства, которая, снова совершенно независимо, послужила процессу секуляризации: социальный характер христианской церкви. В терминах сравнительной социологии религии христианская церковь представляет собой весьма необычный пример институциональной специализации религии, то есть институциональной специализации, которая является всем остальным институтам, который противопоставляется всем остальным институтам общества¹. Это относительно редкое явление в истории религии, где наиболее стандартное положение вещей — распространение религиозной деятельности и символизма через систему институтов, при этом случай с христианством не уникален (например, хотя и совершенно иным способом, буддистская *сангха* также представляет способ институциональной специализации). Кроме того, в центре религиозной деятельности и символизма в одном институте сама по себе определяется остальная часть общества как «мир», профанную сферу, в целом не попадающую в юрисдикцию священного. Секуляризационный потенциал этой концепции мог быть локализован» до тех пор, пока христианство, с его чутким

ом: Luckmann T. The Invisible Religion.

1. Этот тезис был высказан Лукманом: Luckmann T. The Invisible Religion. New York, 1967.

балансом священного и профанного, существовало как социальная реальность. После разрушения этой реальности «мир» мог быстро быть секуляризован, поскольку уже определялся как сфера вне юрисдикции священного. Логическое развитие такого положения вещей можно увидеть в лютеранской доктрине двух царств, в которой автономия социального «мира» легитимируется *теологически*¹.

Если мы посмотрим на великие религиозные системы, выросшие из Ветхого Завета, то увидим, что отношения с секуляризационным потенциалом последнего складываются по-разному. Иудаизм инкапсулирует этот потенциал рационально, но исторически не эффективно. Не эффективным внешне можно считать восприятие евреев христианами как чужих людей, не эффективным внутренне можно считать консервативное влияние еврейского формализма. В этой последней черте ислам напоминает иудаизм, отличаясь от него способностью навязать собственные консервативные структуры не только изолированной субкультуре, но и огромной в географическом смысле империи². Как латинское, так и греческое христианство можно рассматривать как ограничивающий и ведущий назад шаг в развитии драмы секуляризации, хотя она и не исчезла в пределах христианства (по крайней мере в его латинском варианте), хотя бы как сохранение канона Ветхого Завета (совершенное раз и навсегда с осуждением ереси Маркиона). Реформацию, таким образом, можно рассматривать как мощное возрождение именно тех секуляризационных сил, которые «локализовал» католицизм, не только повторяя Ветхий Завет, но и идя дальше него. В данной работе мы не можем проследить, в какой степени историческое совпадение протестантизма и Ренессанса с его воскрешением иного типа секуляризационных сил классической Античности было случайностью или эти феномены были взаимозависимыми. Также здесь невозможно оценить результаты воздействия протестантизма относительно других факторов, как «идеальных», так и «материальных», в процессе

1. См.: *Troeltsch E. Die Soziallehren der christlichen Kirchen. Tübingen, 1911; а также исследование лютеранства в «Протестантской этике и духе капитализма».*
2. См.: *Watt M. Islam and the Integration of Society. Evanston, 1961; Levy R. The Social Structure of Islam. Cambridge, 1962.* Весьма интригующий вопрос отношений ислама и секуляризации здесь не может быть рассмотрен.

секуляризации за последние четыреста лет. Мы хотим лишь показать, что на вопрос «почему на современном Западе?» о феномене секуляризации необходимо отвечать хотя бы отчасти с оглядкой на истоки этого процесса в религиозных традициях современного Запада.

В свете общих социально-религиозных процессов, описанных в первой части книги, можно сказать, что благодаря секуляризации современный человек оказался в совершенно новой ситуации. Возможно, впервые в истории религиозные легитимации мира утратили свою правдоподобность не только для небольшого числа интеллектуалов и других маргиналов, но и для широких масс в целых обществах. Из-за этого возник серьезный кризис номизации как больших социальных институтов, так и индивидуальных биографий. Иными словами, возникла проблема «осмысленности» (meaningfulness) и для институтов в государстве или экономике, и для заведенного порядка повседневной жизни. Проблему, конечно, отчетливо осознавали теоретики (философы, теологи, психологи и т.д.), но теперь есть убедительные причины считать, что она присутствует и в сознании простых людей, обычно не обращающихся к теоретическим рассуждениям и интересующихся только способами разрешения проблем их собственной жизни. Что еще важнее, христианская теодицея страдания перестала быть правдоподобной, что открыло путь множеству секулярных сoterиологий, большинство из которых тем не менее оказались неспособны легитимировать горести жизни индивида, даже достигнув определенного правдоподобия в легитимации истории. Наконец, коллапс отчужденных структур христианского мировоззрения открыл путь движениям критического мышления, которые были направлены на раз-отчуждение и «гуманизацию» социальной реальности (социологическая перспектива из их числа). Это достижение часто доставалось ценой тяжелой аномии и экзистенциального страха. Для современного общества все это приводит к принципиальному для социологии знания вопросу. В рамках наших теперешних размышлений мы можем обратиться к нему лишь косвенно. Теперь же обратимся к вопросу, что именно секуляризация означает для традиционных религий и воплощающих их институтов.

Секуляризация и проблема достоверности

Одним из наиболее очевидных примеров влияния секуляризации на обычных людей стал «кризис доверия» к религии. Другими словами, секуляризация привела к широко распространенной утрате доверия к традиционным религиозным определениям реальности. Это проявление секуляризации на уровне сознания (или «субъективная секуляризация») коррелирует с проявлениями на социально-структурном уровне («объективной секуляризацией»). Субъективно рядовой человек стал менее уверенным в религиозных вопросах. Объективно он сталкивается с множеством как религиозных, так и иных определяющих реальность систем, конкурирующих за приверженность или хотя бы за внимание к ним, но ни одна не может принудить человека следовать тому или иному учению. Так, феномен «плюрализма» оказывается коррелятом секуляризации сознания на уровне социальных структур. Это отношение требует социологического анализа¹.

Такой анализ предоставляет отличную возможность показать в конкретике диалектические отношения между религией и ее инфраструктурой, о которых ранее говорилось только в теоретическом ключе. Секуляризация при нашем подходе предстает как «отражение» конкретных инфраструктурных процессов современного общества. Такая точка зрения более убедительна, поскольку секуляризация исследуется как

1. Основной тезис этой главы ранее был озвучен в: *Berger P., Luckmann T. Secularization and Pluralism // International Yearbook for the Sociology of Religion. 1966. P. 73 и далее. По вопросу плюрализма и экуменического движения см.: Berger P. A Market Model for the Analysis of Ecumenicity // Social Research. Spring 1963. P. 77 и далее. На мои взгляды о социальной психологии современной религии повлиял Томас Лукман. См.: Luckmann T. The Invisible Religion. New York, 1967.*

«негативный» феномен, то есть не являющийся причиной чего бы то ни было и постоянно зависящий от внешних процессов. Но наш анализ будет убедителен, только если рассматривать современную ситуацию вне ее исторического фона. В самом деле, *сегодня* религию, находящуюся под влиянием секуляризации, можно убедительно анализировать как «зависимую переменную». Однако если задаться вопросом об исторических корнях секуляризации, проблема выглядит совершенно иначе. Как мы старались показать, в таком случае необходимо рассматривать отдельные элементы религиозной традиции западной культуры именно как исторические силы, как «независимые переменные».

Диалектические отношения религии и общества, таким образом, предотвращают такие доктринальные подходы, как «идеализм», так и «материализм». На конкретных примерах можно показать, как религиозные «идеи», даже весьма трудные для понимания, вели к эмпирически наблюдаемым изменениям социальной структуры. На других примерах можно показать, как такие изменения оказывали влияние на религиозное сознание и формирование идей. Только диалектическое понимание этих отношений позволит избежать искажений одностороннего «идеалистического» или «материалистического» подхода. Такое диалектическое понимание настоятельно требует признания, что любое сознание, религиозное или нет, укоренено в мире ежедневной *практики*, однако следует остерегаться толковать эту укорененность в терминах механической причинности¹.

Еще один вопрос — способность религии оказывать «обратное воздействие» на свою инфраструктуру в определенных исторических условиях. Можно сказать, что эта способность варьируется в различных ситуациях. Религия может выступать как созидаящая сила в одной ситуации и как зависящая структура в другой². Такую переменную можно описать как

1. Именно таким образом можно интегрировать концепции религии Маркса и Вебера, по крайней мере на уровне общей теории (заклучая в скобки определенные противоречия в исторических интерпретациях) и при условии, что возможно различать позиции самого Маркса и догматического марксизма.
2. Теория харизмы и рутинизации харизмы Вебера предоставляет модель такого рода дифференцированного анализа. См.: *Berger P. The Sociological Study of Sectarianism // Social Research. Winter 1954. P. 467 и далее.*

«реверсию» в «направлении» причинно-следственной связи между религией и соответствующими инфраструктурами. Подобный пример мы рассмотрим ниже. Религиозные течения, возникшие на основе библейской традиции, можно рассматривать в качестве причин появления современного секуляризованного мира. Сформировавшись, этот мир исключает для религий возможность быть созидательной силой. Мы считаем, что здесь в отношениях религии и секуляризации заключена великая историческая ирония, ирония, которую образно можно выразить так: христианство стало собственным могильщиком. Говоря об утрате доверия, которую сегодня, *hic et nunc*, переживает религия, вполне логично сначала обратиться к социальной структуре, а затем — к сознанию и идеации, а не наоборот. Такой порядок, без привязки к его теоретическому обоснованию, позволит избежать ловушки (в которую склонны попадать религиозно ангажированные наблюдатели) воспринимать секуляризацию как мистическое духовное и интеллектуальное отпадение от благодати. Он скорее позволит обнаружить основания этого отпадения (дескриптивно полезный термин) в эмпирически наблюдаемых социально-структурных процессах.

Базовая «локализация» секуляризации, как мы показали, находится в экономике, особенно в ее секторах, сформированных капиталистическими и индустриальными процессами. Следовательно, различные страты современного общества в различной степени подвержены влиянию секуляризации в зависимости от близости к этим процессам. Наиболее секуляризованы страты, находящиеся в непосредственной близости от них. Другими словами, современное индустриальное общество сформировало в центре «локализованный» сектор, являющийся чем-то вроде «свободной зоны» от религии. Секуляризация из этого сектора двигалась в другие социальные области. Интересным следствием этого процесса стала тенденция религии «поляризоваться» между наиболее публичным и наиболее частным секторами институционального порядка, а именно между институтами государства и семьи. Даже в условиях масштабной секуляризации повседневной жизни, сосредоточенной на работе и отношениях, с ней связанных, все еще можно обнаружить религиозные символы, связанные с институтами государства и семьи. Например, само собой

разумеется, что «религия остается за воротами фабрики», но также само собой разумеется, что невозможно создать семью или начать войну без традиционной религиозной символики¹.

На языке социологии эту мысль можно выразить так: существует «культурная задержка» (cultural lag) между секуляризацией экономики, с одной стороны, и секуляризацией государства и семьи, с другой. В случае с государством это происходит из-за того, что в некоторых странах сохранялась система традиционной религиозной легитимации политической власти даже тогда, когда они уже превращались в современные промышленные государства. Именно так происходило в Англии — первой стране, прошедшей по этому пути. С другой стороны, секуляризующие политические силы действуют и в странах, отстающих в смысле капиталистическо-промышленного развития, например во Франции конца XVIII века и во многих развивающихся странах сегодня. Отсюда следует, что отношения между социально-экономической модернизацией и политической секуляризацией неоднозначны. Тем не менее мы утверждаем, что секуляризации политического порядка сопутствует развитие современной промышленной системы. Так, существует тенденция к размежеванию институтов государства и религии. Она может относиться к практическим вопросам, изначально не связанным с идеологическим антиклерикализмом, как в Америке, или направлена антиклерикальным или даже антирелигиозным «лаицизмом», как во Франции, но всегда эта тенденция зависит от специфических исторических факторов, существующих в конкретных обществах. В любом случае глобальной тенденцией оказывается освобождение государства от господства религиозных институтов или религиозного обоснования политического процесса. Сказанное справедливо и в отношении «антикварных» случаев, когда ту же политическую секуляризацию продолжают украшать традиционными символами религиозно-политического единства, как в Англии и Швеции. Анахронизм традиционной символики в этих случаях только подчеркивает актуальность секуляризации, происходящей несмотря на эти ухищрения.

1. Исследование этой темы на примере необычного кейса американского протестантизма: *Berger P. The Noise of Solemn Assemblies. Garden City, 1961.*

Одним из важнейших следствий оказывается то, что государство больше не является органом принуждения на службе доминирующих религиозных институтов. В этом состоит один из основных принципов политической доктрины отделения государства и церкви как в американской, так и во французской версии (несмотря на их различия), и столь же категорично он выражен в различных доктринах религиозной терпимости и свободы даже там, где такие доктрины не легитимированы в терминах отделения государства от церкви, как в Англии, Германии или скандинавских странах. В отношении конкурирующих религиозных групп государство принимает роль, поразительно напоминающую его роль при капитализме свободной конкуренции, то есть становится бесстрастным блюстителем порядка между независимыми и свободными конкурентами. Как мы увидим, эта аналогия между экономической и религиозной «свободой предпринимательства» далеко не случайна.

Естественно, в разных национальных государствах складываются свои специфические отношения с религией. Однако если помнить о базовом сходстве — прекращении принуждения, эти различия покажутся менее значимыми. Очевидно, отличается ситуация в Америке, где государство благосклонно к религиям, различные религиозные группы в равной степени получают выгоду от финансовых преференций, гарантированных налоговыми льготами, и в коммунистической Европе, где государство по идеологическим причинам враждебно к религии как в теории, так и на практике. Однако важно помнить, что обе эти ситуации при сравнении с традиционным «христианским обществом» похожи друг на друга в том смысле, что церковь больше не может прибегнуть к помощи государства для принуждения к лояльности. Церковь теперь сама должна искать способы заручиться свободно выражаемой поддержкой своей «клиентуры» (*clienteles*); впрочем, Америка способствует этим стремлениям так же, как коммунистическое государство пытается им воспрепятствовать. Не менее интересна провальная попытка государств возродить принудительную поддержку религии государством в условиях модернизации. Современная Испания и Израиль являются интересными примерами таких попыток, с уверенностью можно сказать, находящихся в процессе крушения.

Мы утверждаем, что единственный шанс на успех в этих случаях дало бы обращение процесса модернизации вспять, что привело бы к формированию в них обществ доиндустриального типа, однако такая цель практически недостижима в пределах истории.

Динамика, лежащая в основании этих процессов, ничуть не загадочна. Ее составляет рационализация, запущенная (путем установления прежде всего капиталистического, а затем — индустриального социально-экономического порядка) модернизацией в обществе вообще и в политических институтах в частности¹. Уже упоминавшаяся «свободная зона» секуляризованных секторов общества «локализована» в самом центре капиталистическо-индустриальной экономики, и потому любые попытки «завоевать» его во имя религиозно-политического традиционализма ставят под угрозу дальнейшее функционирование экономики. Современному индустриальному обществу необходимо множество научных и технических специалистов, образование и организация работы которых предполагает высокую степень рационализации не только на уровне инфраструктуры, но и на уровне сознания. Любые попытки традиционалистской реконкисты, таким образом, угрожают рациональным основаниям современного общества. Более того, секуляризационный потенциал капиталистическо-индустриальной рационализации не только сохраняется, но и расширяется своими силами. С расширением капиталистическо-индустриального комплекса растет и страста рациональных людей, и потому сдерживать их традиционными способами контроля становится все сложнее. Поскольку распространение этого комплекса не привязано к одной стране (и сегодня он распространен по всему миру), становится очень сложно изолировать конкретную нацию от факторов рационализации, не удерживая ее в то же время в состоянии экономической отсталости. Влияние массовых средств связи и передвижения (в совокупности составляющих феномен туризма) на современную Испанию может стать иллюстрацией. Поскольку современное государство все более занято политическими и правовыми требованиями гигантской экономической машины индустриального производства, именно с ними

1. Категория рационализации вновь применяется здесь в веберовском смысле.

должны соотноситься и вопросы структуры и идеологии. На уровне структуры это прежде всего означает появление рациональной бюрократии; на уровне идеологии — поддержку способов легитимации, адекватных такого рода бюрократии. Так неизбежно возникает близость, как в структуре, так и «по духу», между экономической и политической сферами. Секуляризация, таким образом, переходит из экономической в политическую сферу в неудержимом процессе «диффузии». Религиозная легитимация государства или полностью ликвидируется, или сохраняется как риторическая декорация, не связанная с социальной реальностью. Добавим, что при достаточной степени индустриализации становится не так важно, осуществляется ли рационализация политического порядка в условиях капитализма или социализма, в демократическом или авторитарном режиме. Решающей переменной для секуляризации оказывается не институционализация определенных отношений собственности или специфических конституционных систем, а скорее процесс рационализации, превосходящий *любое* индустриальное общество современного типа.

Присутствие религии в современных политических институтах обычно является предметом идеологической риторики, чего нельзя сказать о противоположном «полюсе». В сфере семьи и связанных с ней социальных отношений религия продолжает обладать значимым потенциалом «реальности», то есть продолжает оставаться значимой в отношении мотивов и самоинтерпретаций людей в этой области ежедневной социальной деятельности. Символическая связь религии и семьи, очевидно, древнего происхождения и возникает еще во времена формирования самих институтов родства. Существование этой связи в определенных случаях можно рассматривать как институциональный «пережиток». Более интересным является то, что религиозная легитимация семьи вновь возникает даже в секуляризованных стратах, например в современном американском среднем классе¹. В этих случаях религия проявляет себя в совершенно новой форме как легитимирующий комплекс, добровольно воспринятый

1. Об этом см.: *Nash D., Berger P. The Child, the Family and the Religious Revival in Suburbia // Journal for the Scientific Study of Religion. Fall 1962. P. 85 и далее.*

ничем не принуждаемым потребителем. В таком виде она сохраняется в личной сфере ежедневной социальной жизни; ее отличают специфические черты, характерные для этой сферы в современном обществе¹. Одна из основных таких черт — «индивидуализация», означающая, что приватизированная религия — это вопрос «выбора» или «предпочтения» индивида или нуклеарной семьи, то есть утрата способности связывать, объединять. Такая частная религиозность, какой бы «реальной» она ни казалась индивидам, не может исполнять классическую роль религии по конструированию общего мира, в котором вся социальная жизнь наделялась предельными смыслами и связывала людей. Религиозность нового типа ограничена частными анклавами социальной жизни, которые можно без проблем изолировать от секуляризованных областей современного общества. Относящиеся к частной религиозности ценности обычно не релевантны институциональным контекстам вне приватной сферы. Например, бизнесмен или полицейский могут твердо придерживаться религиозно легитимированных норм семейной жизни, но вместе с тем осуществлять свою деятельность в публичной сфере, не обращаясь к религиозным ценностям. Несложно понять, что такое обособление религиозной жизни в приватной сфере оказывается «функционально» для поддержания рационального порядка современных экономических и политических институтов. Тот факт, что приватизация религиозной традиции представляет проблему для теоретиков институтов, воплощающих эту традицию, пока не должен нас заботить.

Общий результат упомянутой «поляризации» очень любопытен. Религия теперь проявляет себя как публичная риторика и частная добродетель. Другими словами, пока религия остается общей, в ней нет «реальности», а если она «реальна», то лишена общности. Эта ситуация показывает глубокий кризис, в котором находится традиционное функционирование религии, то есть создание единой системы определений реальности, могущей служить общей вселенной смыслов для членов общества. Способность религии к построению мира,

1. В целом о феномене публичной и личной сфер в современном мире см.: *Arnold G.* Die Seele im technischen Zeitalter. Hamburg, 1957; *Luckmann T.* The Invisible Religion. New York, 1967; *Habermas J.* Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied; Rhein, 1962.

таким образом, оказывается ограничена построением субмиров, фрагментированных смысловых универсумов, структура достоверности которых в некоторых случаях не выходит даже за рамки нуклеарной семьи. Поскольку институт современной семьи является чрезвычайно хрупким (и в этом похожим на другие системы частной сферы), религия, основывающаяся на такого рода структуре достоверности, с необходимостью оказывается непрочной конструкцией. Проще говоря, «религиозные предпочтения» могут быть отброшены так же легко, как были восприняты. Эту непрочность можно (и необходимо) преодолеть, попытавшись найти структуры достоверности, основанные на более широком фундаменте. Обычно в таком качестве выступают церкви или крупные религиозные группы. Тем не менее, исходя из социальных свойств этих добровольных ассоциаций, «локализованных» в первую очередь в приватной сфере, церкви лишь ограниченно способны усилить и упрочить структуры достоверности.

«Поляризацию» религии, порожденную секуляризацией, и сопутствующую ей потерю общности и/или «реальности» также можно описать утверждением, что секуляризация *ipso facto* приводит к плюрализму. Термин «плюрализм» обычно применяется только к ситуации (прототипический пример — Америка), в которой государство допускает существование различных религиозных групп и последние свободно конкурируют друг с другом. Нет смысла спорить о терминологии, и нет никакой проблемы в таком ограничительном употреблении термина. Если обратиться к лежащим в основе плюрализма социальным силам, станет очевидна более глубокая связь секуляризации и плюрализма. Можно утверждать, что секуляризация приводит к демонополизации религиозных традиций и тем самым ведет к плюрализму.

Практически на всем протяжении истории религиозные учреждения существовали в обществе как монополии, то есть имели право высшей легитимации индивидуальной и коллективной жизни. Религиозные институты действительно были *институтами*, выступая регуляторами как мышления, так и действий. Мир, определяемый тем или иным религиозным институтом, был *тем самым* миром, поддерживаемым не столько мирскими властями общества и инструментами социального контроля, сколько «здравым смыслом» (*common*

sense) членов общества. Сделать шаг вовне определенного религией мира означало сделать шаг в темноту хаоса, в аномию и, вероятно, в безумие. Сказанное не означает, что религиозные институты-монополисты как-то тиранически вводили свои определения реальности. Такая религиозная «тирания» была прерогативой в основном религиозных традиций, основанных на библейской традиции, и практически отсутствует в религиозных традициях Восточной Азии. Тем не менее то, что индуизм не породил инквизиции, не означает, что в классическом индийском обществе не было эффективной монополии на определение реальности и легитимацию. Конкурирующие определения реальности или были социально и понятийно (socially and ideationally) включены в индуистскую систему (став кастой или сектой *внутри* индуизма), или были переопределены так, что в религиозном смысле стали несущественны для находящихся внутри системы (так, все неиндусы изначально считаются ритуально нечистыми, поэтому для индуиста их «сумасшедшие» идеи нейтрализуются как естественное выражение их сущностной нечистоты). Если на территории этой системы физически присутствовали группы, предлагавшие соперничающие определения реальности, они эффективно отделялись от индуистского общества ритуальными запретами, препятствовавшими «осквернению» мира, определяемого индуизмом (хорошей иллюстрацией в данном случае являются парсы). Великий кризис индуизма был связан с завоеванием Индии иностранцами, с которыми нельзя было обойтись подобным образом, но даже под исламским и христианским правлением индийское общество долгое время успешно сохраняло традиционные методы самоизоляции, не допуская, чтобы завоевание привело и к внутренней дезинтеграции. Только в условиях модернизации Индии наблюдается возникновение подлинного плюрализма, политически выраженное независимостью Индии как светского государства.

На Западе религиозную монополию воплощала концепция и социальная реальность христианской цивилизации (Christendom). В отличие от индуизма, христианство открыто использовало вооруженное насилие против иноверцев как вне своих границ (особенно в крестовых походах против ислама), так и внутри (в преследовании еретиков и евреев).

На монополистский характер христианства не влиял тот факт, что *два* института, церковь и империя, боролись за честь быть главным воплощением этой религии. Оба института олицетворяли *один и тот же* религиозный мир. Борьба между ними по характеру скорее была внутренним конфликтом, чем конфронтацией с внешними соперниками; если воспользоваться аналогией, была скорее борьбой между двумя фракциями внутри корпорации, чем борьбой *между* корпорациями. Как бы то ни было, ранее мы утверждали, что христианская церковь как институт содержала секуляризационный потенциал, теперь мы также утверждаем, что она способствовала распространению плюрализма. Этот потенциал был реализован в результате Религиозных войн. В процессе их завершения был сформулирован принцип *cuius regio eius religio* (чья земля, того и вера), который, естественно, сам по себе не означал плюрализма. Напротив, протестанты в попытках установить монополистический контроль над своими территориями были так же жестоки, как и католики. Однако после исчезновения единства христианства был запущен процесс, благодаря которому дробление стало привычной, что со временем, скорее по практическим, чем идеологическим причинам, привело к широкому распространению толерантности к религиозным девиациям как на протестантских, так и на католических территориях. Мы не будем вдаваться в исторические подробности этого процесса. По хорошо известным историческим причинам впервые плюрализм принес плоды в США, где сложилась система взаимно толерантных деноминаций, существующая по сей день. Деноминация американского типа определяется как церковь, которая принимает условия постоянного присутствия и конкуренции других церквей на ее территории¹.

При американском деноминационализме (который, в отличие от других американских институтов, показал себя как экспортный продукт, пригодный и востребованный во всем мире) различные религиозные группы с одинаковым правовым статусом конкурируют *между собой*. Плюрализм, естественно, не ограничивается таким типом межрелигиозной конкуренции. В результате секуляризации религиозные

1. Это определение деноминации было дано Рихардом Нибуром: *Niebuhr H.R. The Social Sources of Denominationalism. New York, 1929.*

группы также вынуждены конкурировать в деле определения мира с различными *нерелигиозными* соперниками. Некоторые из них хорошо организованы (различные революционные и националистические идеологии), другие скорее аморфны в институциональном смысле (современные системы ценностей «индивидуализма» или сексуальной эмансипации). Говорить о плюрализме можно применительно не только к обществам с деноминационной системой американского типа, но и к любым обществам, где бывшие религиозные монополии конкурируют с существующими легально и социально значимыми соперниками в деле определения реальности. Французский католицизм, например, был вынужден включиться в плюралистическую конкуренцию не из-за сравнительно незначительной протестантской общины, а из-за заметного присутствия нерелигиозных групп в различных стратах общества (которые хорошо организованы в движениях рабочего класса и аморфны в «секуляризме» среднего класса). Следовательно, нас не должно удивлять, что «американские» идеи религиозной свободы и общего социально-этического положения институционализированной религии находят отклик там, где нет системы деноминаций американского типа. Успех этот едва ли можно приписать американскому либеральному протестантизму, скорее — глобальной динамике плюрализма как феномена, укорененного в самой инфраструктуре современного общества.

Важнейшей характеристикой любого плюрализма, какими бы ни были конкретные исторические детали его существования, является то, что бывшие религиозные монополии больше не могут считать само собой разумеющейся лояльность «клиентов»-граждан. Лояльность добровольна и потому не может быть гарантирована. В результате религиозные традиции, которые ранее могли авторитарно навязываться, теперь необходимо *реализовывать* на рынке. Теперь ее нужно «продать» клиенту, которого не принуждают «покупать». Ситуация плюрализма — это в первую очередь ситуация *рынка*. Религиозные институты здесь становятся маркетинговыми агентствами, а религиозные традиции — продуктами потребления. В любом случае в этой ситуации большая часть религиозной активности контролируется логикой рыночной экономики.

Несложно понять, что такая ситуация имеет серьезные последствия для социальной структуры различных религиозных групп. Здесь происходит превращение религиозных групп из монополий в конкурирующие маркетинговые агентства. Ранее религиозные группы организовывались под институт, осуществлявший единоличный контроль над потребителями. Теперь религиозные группы должны найти такие формы организации, которые помогут добиться расположения у группы потребителей в условиях конкуренции с группами, преследующими ту же цель. Внезапно на первый план выходят «результаты». При монополии социально-религиозным структурам не нужно производить «результат», ситуация сама по себе их определяет заранее. Средневековая Франция, например, была католической по определению. А современную Францию так назвать можно, только игнорируя свидетельства противного. Она в самом деле стала территорией *миссии*. Следовательно, католическая церковь должна поставить вопрос о собственной социальной структуре как раз для того, чтобы сделать возможным достижение «результатов» миссионерской деятельности. Именно эта проблема стоит за потрясениями, которые французский католицизм пережил в последние годы¹.

Необходимость достигать «результатов» в конкурентной среде влечет за собой рационализацию социально-религиозных структур. Как бы их ни легитимировали теологи, люди, несущие ответственность за земное благосостояние религиозных групп, должны следить, чтобы структуры позволяли рационально выстраивать «миссию» этих групп. Как и в других институтах современного общества, подобная рационализация структур выражается в феномене бюрократии².

1. См.: *Godin H., Daniel Y. France, pays de mission?* Paris, 1943. Также см.: *Dansette A. Destin du catholicisme français.* Paris, 1957.
2. В свете повсеместного распространения бюрократии на современной религиозной арене примечательно, насколько мало внимания было уделено этому феномену в исследованиях по социологии религии по сравнению, например, с темой прихода. Одно из возможных объяснений этого состоит в том, что большинство таких исследований поддерживают сами бюрократы, интерес которых состоит в достижении внешних целей, а не в анализе собственной функциональности. Одно из немногих исследований религиозной бюрократии см.: *Harrison P. Authority and Power in the Free Church Tradition.* Princeton, 1959. Исследование некоторых экономических аспектов этого явления: *Johnson F.E., Ackerman J.E. The Church as Employer, Money Raiser and Investor.* New York, 1959.

Распространение бюрократических структур в религиозных институтах приводит к тому, что институты, независимо от их конкретных теологических оснований, в социологическом смысле становятся похожи один на другой. Традиционная терминология, относящаяся к вопросам формы управления (polity), обычно затрудняет понимание этого факта. Так, сану «А» могут соответствовать одинаковые бюрократические функции в двух различных религиозных группах, но он может легитимироваться теологической формулой «Б» в одной группе и формулой «В» в другой, теологические легитимации могут даже напрямую противоречить друг другу, не влияя при этом на функционал рассматриваемого сана. Например, инвестиции может в одной группе контролировать епископ, а в другой — глава приходского комитета, тем не менее реальная бюрократическая работа, необходимая для решения задач, не будет иметь почти никакой связи с традиционной легитимацией власти епископа или мирского правителя. Зависеть этот процесс будет от различных моделей (Leitbilder) бюрократии. Протестантские церкви Европы, имеющие длительный опыт отношений с государством, формируют скорее политические модели бюрократии, а церкви в Америке обычно имитируют бюрократические структуры экономических корпораций. Центральная администрация католической церкви, с другой стороны, имеет собственную бюрократическую традицию, которая пока стойко сопротивляется модернизирующим новациям. Однако требования рационализации во всех этих случаях очень похожи и оказывают сильное давление на соответствующие социально-религиозные структуры.

Современная религиозная ситуация, таким образом, характеризуется растущей бюрократизацией религиозных институтов. Как внутренние, так и внешние их отношения отмечены этим процессом. Религиозные институты не только внутренне управляются бюрократией, их каждодневный режим работы подчиняется типичной бюрократической «логике». Внешне религиозные институты ведут дела с другими социальными институтами и друг с другом стандартными бюрократическими способами. «Связи с общественностью» в отношениях с клиентами, «лоббирование» в отношениях с правительством, «привлечение финансирования» (fund raising) в отношениях с правительственными и частными

организациями, разноплановые взаимодействия со светской экономикой (обычно путем инвестиций) — во всех этих аспектах «миссии» религиозные организации вынуждены добиваться «результатов» методами, которые неизбежно похожи на используемые бюрократическими структурами и которым присущи те же проблемы. Важно понимать, что та же бюрократическая «логика» работает при взаимодействии между религиозными институтами.

Бюрократии требуется специфический персонал. Его особенность состоит не только в выполнении определенных функций или наличии некоторой квалификации, но и в специфических психологических характеристиках. Бюрократические институты *отбирают и формируют* тип личности, необходимый для их работы¹. Это означает, что в разных религиозных институтах возникают сходные типы лидерства, без связи с традиционными образцами. Бюрократические требования превалируют над традиционным многообразием типов религиозных лидеров, «пророк» в противоположность «жрецу», «ученый» в противоположность «святому» и т.д. Не так важно, из какой именно среды вышел тот или иной бюрократ, из протестантской традиции «пророческого» пасторства или из католической «жреческой» традиции, в любом случае он прежде всего должен адаптироваться к требованиям своей роли в бюрократии. Там, где это возможно, для легитимации новых социально-психологических типов будут сохраняться традиционные формулы, а где это невозможно, для осуществления такой легитимации формулы нужно будет модифицировать. Например, теологическое образование (ученость) традиционно считалось основой роли протестантского пастора, но в условиях «оптовых продаж» (бюрократического администрирования) и «розничных продаж» (местного маркетинга) оно стало совершенно не важно; пасторские образовательные институты были соответственно модифицированы, поменяв легитимирующую аргументацию². Социально-психологический тип, распространенный среди лидеров бюрократизированных религиозных институтов, чрезвычайно похож

1. См.: Gerth H., Mills C. W. Character and Social Structure. New York, 1953. P. 165 и далее.
2. См.: Berger P. Religious Establishment and Theological Education // Theology Today. July 1962. P. 178 и далее.

на бюрократическую личность в иных институциональных контекстах: это люди активные, прагматически ориентированные, не подверженные размышлениям об административно незначимых вопросах, квалифицированные в вопросах межличностного общения, одновременно «динамичные» и консервативные и т.д. Индивиды, представляющие этот тип в разных религиозных институтах, говорят на одном языке и понимают друг друга и проблемы друг друга. Иными словами, бюрократизация религиозных институтов закладывает социально-психологическое основание «экуменизма», что, на наш взгляд, очень важно.

«Экуменизм» в смысле расширения дружеского сотрудничества между различными группами на религиозном рынке вызван не только социально-психологическими сходствами религиозно-бюрократического персонала, но и плюралистической ситуацией в целом. Эти сходства обеспечивают понимание того, что соперники по религиозному рынку должны считаться не «врагами», но товарищами, переживающими схожие проблемы. При этом сотрудничество, естественно, будет выстраиваться проще. Сама же потребность в сотрудничестве возникает из необходимости рационализировать факт конкуренции в плюралистической ситуации. Конкурентный рынок возникает, когда становится очевидной невозможность использовать политический аппарат для устранения соперников. Силы этого рынка стремятся к системе свободной конкуренции, похожей на систему *laisser-faire* капитализма. Она, однако, по мере развития нуждается в дальнейшей рационализации. Свободная конкуренция нескольких маркетинговых агентств без наложенных извне или возникших из соглашения самих агентств ограничений становится иррациональной там, где затраты на такую конкуренцию начинают превышать прибыль от нее. Речь о политических потерях, выраженных в «общественной репутации» (*public image*). Нескольким церквям проще получить преференции от нейтрального к религии правительства, если они будут согласованно работать, а не пытаться ослабить друг друга. Кроме того, слишком жесткая конкуренция за потребителя может стать самоубийственной, поскольку отвратит группы потенциальных «клиентов» от религиозного рынка в целом. Однако неограниченная конкуренция также может становиться

иррациональной, то есть слишком затратной в сугубо экономическом смысле. Маркетинг товаров, материалов или чего-то иного в современном массовом обществе — чрезвычайно сложный и дорогой процесс. Начинания церквей (в особенности то, что называется «экспансией церкви» в Америке) требуют больших расходов. Бюрократии, управляющие этими процессами, должны вести рациональный расчет, что в свою очередь требует максимального сокращения рисков. Обучение религиозного персонала, строительство и эксплуатация религиозных зданий, распространение рекламной продукции, рост бюрократической администрации — все это требует огромных сумм, за рациональное расходование которых несут ответственность религиозные бюрократы. Ответственность растет в той же мере, в которой растет необходимость в финансировании этих целей. Это может быть связано с ненадежностью источников дохода: уровень «пожертвований» непринуждаемых клиентов и/или правительственную поддержку сложно предугадать, что привносит в подсчеты определенные риски. Это может происходить из-за инфляции в экономике в целом, превращающей любые траты во все более рискованное предприятие (важный элемент во всех программах «церковной экспансии» в Америке). Очевидный способ сокращения рисков — заключение различных соглашений с конкурентами, установление «твердой цены», то есть рационализация конкуренции через образование картелей.

Отличной иллюстрацией того, как это происходит, является развитие «гармонии» (comity) в американском протестантизме¹. Термин (который сегодня не употребляется) отсылает к соглашениям между различными деноминациями относительно территорий, которые будет охватывать соответствующая программа «экспансии». Такое распределение (сегодня применяется бюрократический термин из области общественного планирования) в высокой степени рационализировано и обычно сопоставляется с данными переписи, сведениями о проектах застройки и демографических проекциях, а также материалами исследований, проводимых соответствующими департаментами самих церковных бюрократий. Поэтому

1. См.: Lee R. *The Social Sources of Church Unity*. New York, 1960. Ли хорошо описывает ситуацию, высказывая некоторую озабоченность лежащими в ее основе социально-экономическими силами.

такие проекты не только являются следствием политических переговоров, но основываются на рациональной объективной информации, в результате чего в той или иной деноминации принимается решение окормлять ту или иную территорию (например, новый район города). Рост межденоминационных организаций в американском протестантизме как на локальном, так и на региональном уровне (так называемое «соборное» (concliliar) движение) напрямую связан с бюрократической необходимостью, и (если оставить риторику) большая часть деятельности бюрократов с ними связана. Любые значимые изменения в этой схеме неизбежно приведут для некоторых деноминаций к серьезным экономическим проблемам.

Появление картелей как в Америке, так и в любой точке мира с рыночной экономикой имеет два аспекта: сокращение числа конкурирующих агентов благодаря слияниям и организация рынка посредством взаимных соглашений между оставшимися агентами. «Экуменизм» современности, очевидно, характеризуется обеими чертами. По крайней мере внутри протестантизма слияния церквей происходят все чаще, продолжаются переговоры относительно будущих объединений. Как внутри, так и вне протестантизма часто проводятся консультации и возникает сотрудничество между большими ассоциациями, «выжившими» в процессе слияний. Важно понимать, что процесс образования картелей *не* ведет к восстановлению монополии, другими словами, весьма маловероятно, что «мировая церковь» (world church) будет эмпирически реализована. Явно прослеживается тенденция к олигополии, где слияния будут совершаться, только если они функциональны для рационализации конкуренции. Такие слияния в большем масштабе, даже не говоря о теологических легитимациях, будут иррациональны в смысле институциональных интересов религиозных бюрократий. Также трудно предположить, что это удовлетворит спрос потребителей (который, по иронии, часто более традиционен в лояльности деноминации, чем сами религиозные бюрократы).

Ситуация плюрализма, таким образом, формирует сеть бюрократических структур, рационально взаимодействующих с обществом в целом и друг с другом. Эта ситуация сочетает тенденцию к образованию картелей с тенденцией «экуменизации» в своей социальной, политической и экономической

динамике. Кавычки в данном случае указывают, что эта тенденция а ргіогі не обязательно связана с теологическими коннотациями термина. Весьма вероятно, что нечто похожее на современное экуменическое движение могло бы возникнуть с распространением плюрализма, даже если бы не существовало теологических его обоснований. Достаточно закономерно, по крайней мере для социолога, рассматривать теологические движения как следствия, а не причины плюралистической инфраструктуры, не отрицая возможности их «обратного влияния» (act back) на нее. Разумеется, такой подход к вопросу ни в коей мере не ставит под сомнение искренность теологических мотивов участников экуменического движения. «Теории заговора» редко бывают убедительны, когда дело касается масштабных социальных феноменов, но когда дело касается дел религиозных, они и вовсе не имеют смысла.

Влияние плюрализма не ограничивается социально-структурными аспектами религии. Оно распространяется на религиозное содержание, то есть на продукцию маркетинговых религиозных агентств. В свете наших рассуждений несложно увидеть, почему происходит именно так. Пока религиозные институты занимали монопольную позицию в обществе, такое содержание могло определяться в соответствии с теологической традицией, которая казалась религиозным лидерам вероятной и/или убедительной. Это, естественно, не означает, что лидеры и их теологические решения не были подвержены влиянию со стороны общества в целом, например властных структур последнего. Религия всегда была весьма чувствительна к светскому влиянию, распространявшемуся даже на самые сложные теоретические конструкции. Плюралистическая ситуация порождает новую форму такого влияния, возможно, обладающую большей мощью к изменениям религиозного содержания, чем древние формы, будь то воля короля или классовые интересы, — изменение потребительских предпочтений.

Повторим: важнейшая социологическая и социально-психологическая характеристика плюралистической ситуации состоит в том, что религия больше не навязывается, но должна реализовываться на рынке. Невозможно, едва ли не а ргіогі, сбывать товар не принуждаемым к этому потребителям, не принимая во внимание их пожелания. Конечно, религиозные

институты все еще могут рассчитывать на традиционные связи, удерживающие определенные религиозные группы населения от более радикальной свободы религиозного выбора; выражаясь в рыночных терминах, «лояльность продукту» все еще сильна в группах «старых клиентов». Более того, религиозные институты могут до определенной степени сдерживать неудовлетворенность в этих группах при помощи различных промоакций (promotional activities). Так или иначе, сама базовая необходимость в ходатайстве перед общественностью означает появление контроля потребителя над распространяемой продукцией.

Это означает, что в ситуации появляется динамический момент, возможность изменения, если и не само изменение, который внутренне враждебен религиозному традиционализму. Другими словами, в таких обстоятельствах все сложнее поддерживать религиозные традиции как неизменную истину. Вместо этого в религиозной сфере появляется изменение потребительских предпочтений. Религиозное содержание становится вопросом «моды». Это не означает, что изменения будут происходить быстро или что теологами будет отброшен принцип неизменности, однако сама *возможность* изменения раз и навсегда становится реальной. Вероятно, рано или поздно эта возможность будет реализована и в перспективе легитимизована на уровне теологической теории. Очевидно, одним группам это легче признать, чем другим (например, легче признать протестантам, чем католикам), но ни одна группа не может полностью избежать такого влияния.

Изменение потребительских предпочтений само по себе не определяет конкретное содержание, оно просто постулирует принципиальную его изменяемость, не конкретизируя направление подобных изменений. Тем не менее сегодня присутствуют и другие факторы, оказывающие серьезное влияние на характер этих изменений. Поскольку мир потребителей секулярен, это отражается на их предпочтениях. То есть они будут предпочитать религиозные продукты, совместимые с секулярным сознанием. Конкретные варианты предпочтений зависят от страты, выступающей клиентом того или иного религиозного института. Потребительские запросы верхушки среднего класса американских пригородов, например, отличаются в этом отношении от запросов

населения сельскохозяйственного Юга. Принимая во внимание разницу секуляризованности разных страт, мы увидим и их разное секуляризующее влияние как религиозных потребителей. Но поскольку секуляризация — это глобальная тенденция, существует и глобальная тенденция к секуляризации религиозного содержания. В самых крайних случаях (в либеральном протестантизме и иудаизме) это может приводить к умышленному исключению всех или почти всех «сверхъестественных» элементов из религиозной традиции и легитимации существования воплощающего традицию института в совершенно секулярных терминах. В других случаях это может означать, что роль «сверхъестественных» элементов принижается или они отодвигаются на задний план, а сам институт «продается» с брендом ценностей, созвучных секулярному сознанию. Например, католическая церковь, очевидно, менее готова к «демифологизации» своего содержания, чем большинство протестантских церквей, но и традиционный католицизм, и «прогрессивный» протестантизм можно рекламировать как силу, укрепляющую моральные устои нации или приносящую определенный психологический эффект (например, «душевное спокойствие»).

Другое важное воздействие оказывает институциональная «локализация» религии в современном обществе. Поскольку социально значимая «релевантность» религии лежит в первую очередь в частной сфере, потребительские предпочтения отражают «потребности» этой сферы. Значит, религию гораздо проще продать, если показать, что она «релевантна» частной жизни, чем рекламируя ее как силу, сопряженную с какой-либо функцией большого социального института. Это особенно важно в отношении моральной и терапевтической функций религии. В результате религиозные институты приспособились отвечать на моральные и терапевтические «потребности» частной жизни индивидов. Это проявляется в значимости, придаваемой личным проблемам человека в проповеди современных религиозных институтов: упоре на семью и добрососедские отношения, а также на психологические «потребности» индивида. Именно в этих областях религия продолжает быть «релевантной» даже в высокосекуляризованных стратах, где приложение религиозной перспективы к политическим и экономическим проблемам

считается крайне «нерелевантным». Это, к слову, помогает объяснить, почему церкви оказывают сравнительно небольшое влияние на экономические и политические взгляды даже собственных прихожан, которые при этом нежно их любят как частные лица.

Неудивительно, что плюралистическая ситуация сочетается с пристальным вниманием к мирянам в религиозных институтах. Многие теологи определяют нынешнюю ситуацию как «эпоху мирян», что отражает образ мирян как группы потребителей. Другими словами, представления теологов о роли мирян можно понимать как *post hoc* легитимацию процессов, укорененных в инфраструктуре современного религиозного рынка. Некоторым религиозным традициям, опять же, проще меняться в этом направлении, чем другим. Со своим опытом традиции свободной церкви протестанты смогли легитимировать доминирование спроса и контроля потребителей, исходя из уважаемых теологических положений (несмотря на то, что они относились к совершенно иной ситуации: пуританская концепция завета (*Puritan covenant*), например, едва ли была обращена к сообществу потребителей). В высшей степени интересно наблюдать, как это же «открытие мирян заново» (*rediscovery of the laity*) осуществляется в религиозных традициях, ранее не имевших такой легитимации, например в католицизме¹.

Потребительский контроль над религиозным содержанием имеет еще два следствия — это стандартизация и дифференциация границ (*marginal differentiation*), отражающие общую динамику свободного рынка. Поскольку религиозные «потребности» определенной клиентской или потенциально клиентской группы схожи, религиозные институты будут стремиться стандартизировать обслуживание (*catering*) этих «потребностей». Например, все религиозные институты, ориентированные на верхушку американского среднего класса, будут вынуждены секуляризовать и психологизировать свою продукцию, поскольку иначе шансы на их «продажу» существенно уменьшаются. Так, даже католический священник в американском пригороде с гораздо меньшей вероятностью будет проповедовать о Фатиме, чем вести «диалог» с местным

1. См.: *Congar Y. Jalons pour une théologie du laïcat. Paris, 1953.* Работа описывает серьезные изменения в отношении католиков к вопросу.

психиатром о «религии и душевном здоровье». Его протестантские и иудейские коллеги, скорее всего, уже давно легитимировали собственную деятельность как своего рода организацию семейной терапии. Эта стандартизация религиозного содержания, связанная с давлением со стороны потребителей, размывает границы традиционного конфессионального дробления, в результате способствуя организации картелей, обусловленной структурными особенностями плюрализма. Группа «А» может объединиться для «поддержания ценовой политики» (*fix prices*) с группой «Б» вследствие практических проблем, с которыми сталкиваются обе бюрократические системы; процесс этот будет протекать легче, если содержания «А» и «Б» будут близки до неразличимости.

Плюралистическая ситуация, однако, приводит не только к «эпохе экуменизма», но и, напротив, к «эпохе повторно открытого конфессионального наследия». Этот факт часто описывают как «компенсирующее движение» (*countervailing movement*), приветствуя или порицая в зависимости от ситуации¹. Важно понимать, что это особое внимание к деноминационной идентичности (особенно для групп, переживших процесс формирования картелей) в действительности является частью того же процесса рационализации конкуренции. «Компенсирующее движение» вызвано необходимостью в дифференциации границ при всеохватном процессе стандартизации. Проще говоря, если группа «А» решает не объединяться с группой «Б», несмотря на то что их продукция становится в высокой степени стандартизированной, необходимо принять ряд мер, чтобы дать потребителям возможность различать их продукцию и делать свой выбор. Один из очевидных способов — акцент на «конфессиональном наследии» каждой из групп. Такой акцент может приостановить процесс стандартизации или даже обратить его. Также возможно (и происходит чаще), что дифференциация будет только «упаковкой», внутри которой окажется все тот же стандартизированный продукт. В любом случае вероятно, что дифференциация границ не пойдет дальше необходимости потребительского спроса конкретного рынка. Ситуация будет варьироваться скорее в соответствии не с той или иной

1. См.: *Lee R. The Social Sources of Church Unity. New York, 1960. P. 188* и далее.

конфессиональной традицией, а с «потребностями» потребителей в рамках общего социального расслоения. «Повторное открытие конфессионального наследия», следовательно, не стоит описывать как «компенсирующее движение» к «экуменизму», но скорее как структурно необходимый контрагент последнего. Дифференциация религиозной продукции, следовательно, в этом смысле будет иметь социально-психологический коррелят. То есть как только группа «А» станет «представляться» как «заново открывшая» традицию, представители этой группы должны будут определять себя как находящиеся в этой традиции и противостоящие представителям других групп. Этого достаточно, чтобы объяснить динамику идентификации и самоидентификации в решении вопроса «кто есть кто» для современного экуменизма: по определению каждый участник экуменического процесса должен быть кем-то, социально-психологическое давление ситуации вынуждает его стать тем, кем он предположительно должен быть, а именно — представителем религиозной традиции, к которой он приписан.

Очевидно, что все это создает серьезную проблему для теоретиков различных религиозных институтов — проблему теологической легитимации. Об этом мы более подробно поговорим в следующей главе. Тем не менее необходимо понять лежащий в основе этого социально-психологический процесс, заключающийся в изменении «локализации» религии в сознании¹.

Как мы видели ранее, объективность (или объективная реальность) религиозных миров создается и поддерживается благодаря доступным эмпирическому исследованию социальным процессам. Любой религиозный мир может явить себя сознанию в качестве реальности только при условии, что существует его структура достоверности. Обширная и прочная структура достоверности создает в сознании такой же обширный и прочный мир. В идеале религиозный мир будет

1. Эта мысль основывается на общей теории «субъективизации» Гелена, которую он в основном развивал в книге «Die Seele im technischen Zeitalter». Применение этого подхода в социологии современной религии см.: *Schelsky H. Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar? // Zeitschrift fuer evangelische Ethik. 1957. 4; Luckmann T. The Invisible Religion. New York, 1967. Эмпирическое исследование «религии мнения» (opinion religion) см.: Woelber H.-O. Religion ohne Entscheidung. Goettingen, 1959.*

восприниматься просто как само собой разумеющийся. Однако с ослаблением структуры достоверности будет снижаться и субъективная реальность этого религиозного мира. Возникает ситуация неопределенности. То, что ранее принималось как данность или самоочевидная реальность, теперь требует намеренных усилий, дела «веры» (act of «faith»), которые по определению должны преодолеть скрывающиеся на заднем плане сомнения. В случае дальнейшего разрушения структуры достоверности старые религиозные идеи могут удерживаться в сознании только как «мнения» или «чувства», или, как их достаточно точно описывает американская фраза, «религиозные предпочтения». В результате меняются «локализации» такого содержания в сознании. Они «фильтруются» (percolate up) из содержащего фундаментальную «истину» уровня сознания, с которым согласны все «разумные» (sane) люди, наверх, где содержатся все «субъективные» взгляды человека, те, о которых интеллектуальные люди спорят и относительно которых никто не чувствует себя уверенным.

Все признают, что нечто подобное происходит с религией в современном сознании. В самом деле, наш период истории часто называют «эрой скептицизма». Мнение, которое встречается реже, состоит в том, что такая ситуация происходит не благодаря некоей мистической метаморфозе сознания, но вполне объяснима через доступные эмпирическому исследованию социальные изменения. То есть благодаря описанной выше плюралистической ситуации *самой по себе* начинается кризис правдоподобия религии.

Такая ситуация возникает прежде всего благодаря ее тесной связи с секуляризацией. Как мы видели, глобальные процессы плюрализации и секуляризации близко взаимосвязаны. Тем не менее кризис доверия порождается плюрализмом как *социально-структурным* явлением и вне его связи с «переносчиками» секуляризации. Демонополизация религии при плюрализме еще более усложняет для религии задачу поддержания или создания новых жизнеспособных структур достоверности. Они теряют значение из-за того, что больше не могут получить поддержку общества целиком в своем стремлении к социальному подтверждению. Проще говоря, всегда будут существовать «другие», отказывающиеся подтверждать тот или иной религиозный мир, или, с другой стороны, для

«обитателей» того или иного религиозного мира все сложнее оставаться и существовать в современном обществе. Таких не подтверждающих достоверность других (не только индивидов, но и целые группы) уже невозможно оставлять «за бортом». Кроме того, структуры достоверности теряют прочность в результате динамики потребительской культуры, описанной ранее. Как только религиозные идеи начинают быть восприимчивы к «моде», становится сложнее сохранять их в неизменном виде. Эти процессы, опять же, невозможно понять, если рассматривать их только как феномены сознания; понимать их следует исходя из факта их укорененности в инфраструктуре, выстроенной современным индустриальным обществом. Можно также, не слишком преувеличивая, сказать, что с большей вероятностью кризис доверия к религиозным институтам в конкретном обществе предсказуем на основании экономических данных об успехах промышленного производства или росте капитала, чем на основании «истории идей» того же общества.

Плюралистическая ситуация увеличивает число конкурирующих структур достоверности и самим этим фактом делает их религиозное содержание относительным. Точнее, религиозное содержание «деобъективируется», то есть лишается в сознании само собой разумеющегося статуса объективной реальности. Они становятся «субъективированными» в двух смыслах. Во-первых, их «реальность» становится «частным» делом индивидов, то есть они перестают быть самоочевидными и интерсубъективными и поэтому более «невозможно говорить» о собственной религии. Во-вторых, их реальность, пока она поддерживается индивидом, осознается укорененной в его сознании, а не во внешней фактичности мира, то есть религия теперь отсылает не к космосу или истории, а к индивидуальной экзистенции или психологии.

На теоретическом уровне этот феномен объясняет связь теологии с концептуальными схемами экзистенциализма и психологизма. Эти схемы «эмпирически адекватны», поскольку точно описывают «локализацию» религии в современном сознании, теоретической легитимации которой и служат. Важно понимать, что эти легитимации основываются на дотеоретическом уровне сознания, который в свою очередь базируется на инфраструктуре современного общества.

Индивид в действительности «открывает» религию в своем субъективном сознании, где-то «глубоко внутри» себя, а экзистенциалист или фрейдист эксплицируют это «открытие» на теоретическом уровне. Мы утверждаем, что эти феномены точнее описываются с помощью данных экономики, чем любых других «данных», например производных «бессознательного». Возникновение самого «бессознательного» можно проанализировать в терминах структурных изменений современного индустриального общества¹.

В этом плане демонополизация религии — это не только социально-психологический, но и социально-структурный процесс. Религия больше не легитимирует «мир». Скорее религиозные группы различными средствами пытаются поддержать собственные миры второго порядка перед лицом плюрализма конкурирующих миров. Вместе с тем множественность религиозных легитимаций интернализуется в сознании как множество возможностей, из которых можно выбирать. Отсюда следует, что каждый конкретный выбор относителен и ни в коем случае не является несомненным. Любая определенность должна извлекаться из субъективного сознания индивида, поскольку извлечение из внешнего, коллективного и само собой разумеющегося мира невозможно. Это «извлечение» может быть легитимировано как «открытие» некоторых данных, описываемых как экзистенциальные или психологические. Религиозные традиции утратили способность быть всеобъемлющими символами для общества в целом, которое теперь вынуждено искать интегрирующие символы где-то еще. Те, кто придерживается мира, определенного религиозными традициями, оказываются в положении когнитивного меньшинства, с чем связаны как социально-психологические, так и теоретические проблемы.

Плюралистическая ситуация предлагает религиозным институтам два идеальных типа в качестве альтернативы. Институты могут приспособиться к ситуации, вести плюралистическую игру свободного религиозного предприятия и примириться, насколько это возможно, с проблемой правдоподобности, модифицируя собственную продукцию в соответствии с потребительским спросом. Они также могут

1. См.: *Berger P. Towards a Sociological Understanding of Psychoanalysis // Social Research. Spring 1965. P. 26 и далее.*

перестать приспособливаться, занять оборону позади созданных или поддерживаемых ими социально-религиозных структур и продолжать по мере возможности исповедовать старую объективную реальность, как будто ничего не произошло. Естественно, что между двумя такими вариантами существует множество промежуточных, предлагающих различные возможности соотношения компромисса и непримиримости. Оба указанных идеальных типа сталкиваются с проблемами как на уровне теории, так и на уровне «социальной инженерии». *Вместе* эти проблемы составляют «кризис теологии» и «кризис церкви» в современном обществе. Этой проблеме посвящена следующая глава.

Секуляризация и проблема легитимации

Предыдущие главы были достаточным основанием для понимания того, что наш подход в вопросе соотношения между теорией и *практикой* религиозных феноменов не является ни «идеалистическим», ни «материалистическим». При рассмотрении частной религиозной исторической ситуации решение о том, с какой из сторон, теоретической или практической, начинать — вопрос удобства (или, более точно, конкретной цели исследования). В зависимости от отправной точки можно показать, как определенная теоретическая система развилась из практической инфраструктуры или, наоборот, как определенная структура формируется из изменений в мире идей. Таким образом, в проведенном выше анализе равно возможно утверждать, и что плюрализм порождает секуляризацию, и что секуляризация порождает плюрализм. Мы полагаем, что это связано не с небрежностью процесса мышления или двусмысленностью терминологии, но с внутренней диалектикой исследуемого феномена и социально-исторических феноменов в принципе. Таким образом, завершая исследование рассмотрением определенных элементов религиозной теории, мы тем самым не подразумеваем, *ни* что эти элементы являются «исключительно» результатом проанализированных социально-структурных процессов, *ни* что именно их следует считать «реальными» или «лежащими в основе» силами в рассматриваемой ситуации. Проще говоря, сейчас — самый удобный момент для завершения нашего исследования. «Кризис теологии» в современной религиозной ситуации обуславливается кризисом правдоподобия, предшествующим любым попыткам построения теорий. То есть правдоподобность традиционных религиозных определений реальности ставится под вопрос

в сознании простых людей, не обладающих знаниями теологии и не проявляющих интереса к ней. Выше мы пытались показать, что этот кризис религии на уровне здравого смысла возникает не из-за таинственных метаморфоз в сознании, но может быть описан в терминах эмпирически фиксируемых изменений социальной структуры и социальной психологии современного общества. Как мы увидели, фундаментальная проблема религиозных институтов состоит в решении вопроса, каким образом они могут продолжать существовать в социальной среде, больше не принимающей как данность их определения реальности. Мы также указали, что для них открыты две возможности: приспособление к массивированному воздействию этой социальной среды и противостояние ему. Очевидно, что обе возможности таят в себе как практические, так и теоретические сложности. Стремление приспособиться, как практически, так и теоретически, приводит к вопросу: «Как далеко мы можем заходить?» Стремление противостоять — к вопросу: «Насколько сильна наша оборона?» Практические сложности возникают в сфере «социальной инженерии»: в приспособленческой стратегии возникает проблема реорганизации института для большей «релевантности» его современному миру, в стратегии противостояния — проблема поддержания или перестройки института в качестве жизнеспособной структуры достоверности для определений реальности, которых общество в целом не придерживается. Оба варианта, естественно, должны быть легитимированы теорией. Именно в этой легитимации и коренится «кризис идеологии».

Поскольку плюрализм и секуляризация сегодня проявляются повсеместно, то же можно сказать и о кризисе теологии, несмотря на отличия теологических систем, нуждающихся в легитимации. Вполне оправдано считать, что сложности, с которыми сталкиваются легитиматоры нерелигиозного мировоззрения (*Weltanschauungen*) и особенно догматического марксизма, являются следствиями того же кризиса. Весьма вероятно, что протестантское движение станет прототипическим до такой степени, что можно будет утверждать, что другим современным религиозным традициям предопределено повторить путь, пройденный различными протестантскими группами. Причиной такой прототипичности протестантизма является специфика его отношения к формированию

и внутреннему характеру современного мира (о чем говорилось ранее). Далее мы сконцентрируемся на раскрытии вопроса протестантского «кризиса теологии», хотя интересом нашим остается более широкий феномен. Если драмой современности является упадок религии, то историю протестантизма можно назвать генеральной репетицией.

Хорошо известно, что ранний протестантизм, так же как и его соперник католицизм, был не готов пойти на уступки секуляризирующей мысли или принять связанные с плюрализмом ограничения¹. Все три основные ветви Реформации, лютеранская, англиканская и кальвинистская, пытались построить версии христианской цивилизации на своих территориях. Можно утверждать, что эти попытки не обладали, в сравнении со средневековой моделью, достаточной достоверностью, поскольку были меньшего размера и постоянно сталкивались с противоречивыми определениями современной им ситуации. Тем не менее прошло достаточно много времени, пока эта потеря реальности не оказалась осмыслена на уровне теологической легитимации. Лютеранская, англиканская и кальвинистская ортодоксии отстаивали собственные структуры достоверности и сохраняли их настолько закрытыми, насколько позволяла ситуация, и часто такими же репрессивными методами, что и католическая ортодоксия. На уровне теологической теории протестантская ортодоксия пережила к XIX веку два больших кризиса. Одним из них стал пиетизм, принявший различные формы во всех трех основных протестантских группах: собственно пиетизм в лютеранстве, методистские движения, возникающие в Церкви Англии, и ряд ревайвалистских движений в кальвинистском лагере (например, Первое великое пробуждение в Новой Англии времен Джона Эдвардса²). Пиетизм потряс основы протестантской ортодоксии, поскольку «растопил» догматические структуры

1. Об общем развитии протестантской теологии обязательными остаются классические работы Альбрехта Ричля и Адольфа фон Гарнака. О ситуации после Шлейермахера см.: *Mackintosh H. R. Types of Modern Theology*. London, 1937; *Barth K. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Zurich, 1947; *Stephan H., Schmidt M. Geschichte der deutschen evangelischen Theologie*. Berlin, 1960.
2. Джонатан Эдвардс (1703–1758) — американский проповедник, отстаивавший необходимость возвращения первых колонистов к пуританскому образу жизни. Эдвардс считается одним из самых знаменитых и важных проповедников Первого великого пробуждения. — *Примеч. пер.*

последней при помощи различных форм эмоциональности. Это влияние было разобъективирующим или «субъективирующим» (subjectivizing) (в смысле, описанном в предыдущей главе), что хорошо иллюстрируется примером Джона Уэсли¹ о «согретом сердце». Подобная «субъективизация» имеет две стороны: субъективная эмоциональность занимает место объективной догмы в качестве критерия религиозной легитимности и таким образом формирует основу для «психологизации» христианства; в то же время она релятивизирует религиозное содержание, поскольку «сердце» одного индивида может утверждать отличное от того, что видит «сердце» другого. Присущие пиетизму плюралистические тенденции также угрожали стремлениям протестантов строить христианские государства. Начиная с оригинального принципа *ecclesiola in ecclesia* (малые церкви внутри церкви), предложенного Филиппом Якобом Шпенером и Николаем Людвигом Цинцендорфом, пиетизм во всех своих формах стремился к раздробленности как внутри, так и вне традиционных церквей.

Другим потрясением стал рационализм Просвещения, воспринятый протестантским миром как серьезный вызов ортодоксии. Весьма возможно, что такое положение было логическим (и, несмотря на это, ненамеренным) следствием пиетистского размывания ортодоксии, поскольку с этого времени пиетизм и рационализм тяготели друг к другу, пока не слились в психологизме. В теологической мысли рационализм Просвещения носил международный характер и принимал схожие формы, в какой бы традиции ни проявлялся, лютеранской, англиканской или кальвинистской. Показательной фигурой этого движения был Г.Э. Лессинг.

Рассмотрение инфраструктурных аспектов этих изменений уведет нас далеко в сторону, несмотря на то что для исторической социологии протестантизма этот вопрос очень важен. Достаточно сказать, что теологические изменения сыграли свою роль (*Sitz im Leben*) в обширных процессах, повлиявших на протестантские общества. Как бы там ни было, реальный «кризис» протестантской ортодоксии вышел на первый план

1. Джон Уэсли (1703–1791) — английский проповедник и один из основателей методизма. Уэсли является вдохновителем ривайвелизма — учения, требовавшего реформировать жизнь таким образом, чтобы возростал моральный уровень человека и церкви. — *Примеч. пер.*

в XIX веке. Основным результатом развития протестантской теологии XIX века стало возникновение теологического либерализма, который хотя как исторический феномен и существовал недолго, по крайней мере в классической форме, но обладал значительным теоретическим наполнением. Он повлиял на все области теологической мысли: библеистику, историю церкви, этику, систематическую теологию. В первых двух областях, особенно если мы говорим о Германии, протестантскому либерализму принадлежат наиболее внушительные достижения в современных исторических исследованиях. Работая с совершенно иными концептуальными инструментами, протестантский либерализм достиг теоретического синтеза, который можно сравнить с томистским.

«Отцом» этого либерального синтеза был Фридрих Шлейермахер, основные черты позднейшей либеральной теологии можно увидеть уже в его работах¹. Центральным стал акцент на религиозном опыте, понимаемом как «чувство бесконечного», а позднее как «чувство абсолютной зависимости». Все догматические формулировки исходили из этого понятия как основания. Все «сверхъестественные» элементы христианской традиции отодвигались на второй план в пользу «естественной» религии, которой удовлетворятся и разум, и эмоции. Религиозная история стала пониматься в эволюционных терминах, а христианство стало интерпретироваться как «высшая религия» благодаря своим, по общему мнению, уникальным характеристикам. Возникло романтическое (пиетистское в своей основе) восхищение человеческой стороной фигуры Иисуса Христа. Сложилась оптимистическая концепция христианской этики, представляющей комплекс позитивных ценностей как для индивида, так и для культуры, что послужило основой для явления, метко названного культурпротестантизмом (*Kulturprotestantismus*) и представляющего собой связующее звено между протестантским либерализмом и буржуазной либеральной культурой, которое уже тогда указывало на инфраструктурные основания этого теологического феномена.

Здесь следует отметить защитную позицию относительно всего, что принималось за истины философии и науки,

1. *Stephan H., Schmidt M. Geschichte der deutschen evangelischen Theologie. S. 92 и далее.*

то есть секулярного мышления, лежащие вне сферы христианства. Иными словами, теологический проект теперь выстраивается с оглядкой на секулярных интеллектуалов, тех «образованных людей, презирающих» религию, к которым обращался Шлейермахер в известных речах 1799 года. Именно они, а не истоки собственной традиции теперь являются для протестантского теолога судьями в вопросе когнитивной приемлемости его идей. Именно с *ними* «обсуждаются условия» необходимых интеллектуальных компромиссов. Эта защитная позиция («апологетическая» в современном смысле слова в противовес классическому значению слова «апологетика» для церкви) стала основной характеристикой «либеральной эпохи», начавшейся со Шлейермахера в протестантской теологии. Эту теологию вполне можно описать как грандиозную сделку с секулярной мыслью: «Мы отдадим вам чудеса Иисуса, но оставим его этику»; «Мы отдадим непорочное зачатие, но оставим воскресение» и т.д. Такие авторы, как Кьеркегор, не желавшие идти этой дорогой, заняли маргинальную позицию в теологической мысли и стали заметны только после окончания «эры Шлейермахера».

Здесь мы не будем и пытаться рассматривать историю (часто очень увлекательную) протестантской либеральной теологии. Укажем лишь на несомненное инфраструктурное основание протестантского либерализма: период успехов капитализма в науке и технике, экспансия Запада, доминирование буржуазии в культуре, то есть «золотой век» буржуазного капитализма. Этот период характеризуется абсолютной уверенностью в культурных, политических и экономических ценностях западной цивилизации, которая в полной мере отражена в оптимистическом мировоззрении протестантского либерализма. Теологические компромиссы, следовательно, обсуждались не под давлением, но исходя из противостояния с секулярной культурой, которая провозглашалась в высшей степени привлекательной и достойной похвалы не только в материальном смысле, но и в смысле ее ценностей. Грубо говоря, они выставляли на продажу лишь определенные черты традиции. Нас не должно удивлять, что господство протестантского либерализма совпало по времени с периодом, когда буржуазный мир казался привлекательным и вызывал доверие к себе.

Первая мировая война стала первым великим потрясением этого мира и, вполне ожидаемо, первым серьезным вызовом протестантскому либерализму. Кризис господства протестантского либерализма в Европе, сначала на континенте, чуть позже в Англии, можно соотнести с серией потрясений после Первой мировой войны: разрушение старого буржуазного уклада жизни как само собой разумеющегося в 1920-е годы; развитие революционного движения как слева, так и справа от буржуазного лагеря; почти метафизическое потрясение появления нацизма (и его первые следствия для теологии в виде немецкой Кирхенкампф¹ 1930-х годов); ужасы Второй мировой войны. В Америке, несмотря на иной характер протестантизма, существовало схожее течение, хотя и с опозданием на одно поколение. Первая мировая война не стала таким большим потрясением для буржуазии по эту сторону Атлантики. Первым потрясением здесь стала Великая депрессия, после которой была Вторая мировая война, а затем — конфронтация с международным коммунизмом (которая для Америки в последние годы более актуальна, чем для Западной Европы). С первыми серьезными вызовами протестантский либерализм в Америке столкнулся только в 1940-е годы, что связано с именем Рейнгольда Нибура. Можно утверждать, что именно это инфраструктурное различие между Америкой и Европой, а не некий закон культурной диффузии между двумя регионами стало причиной рассинхронизации теологических изменений.

Само собой разумеется, когда мы говорим о «господстве», это совершенно не означает, что одновременно не существовало других направлений. В период господства протестантского либерализма продолжали существовать и другие формы ортодоксии, приверженцы которых решительно сопротивлялись посягательствам секулярной мысли и толерантности к плюрализму. Заметная реакция на либерализм возникла после Второй мировой войны в лице теологического движения, которое называлось «диалектическим» или «неоортодоксией»

1. Кирхенкампф (1933–1945) — термин предполагает несколько значений: 1) политика унификации церкви и ее подчинения государственной власти; 2) спор и противоборство различных течений протестантизма и католицизма по вопросам взаимодействия с государством; 3) движение церковного сопротивления гитлеровскому режиму. — *Примеч. пер.*

и, вполне понятно, воспринималось либеральными оппонентами как послевоенный невроз¹.

Главной фигурой этого движения по сей день является Карл Барт, а первым выступлением против либерализма стала публикация его комментариев на «Послание к римлянам» в 1919 году. Подходящее описание влияния этой работы дал сам Барт: он описывал себя человеком, в темноте взбиравшимся по ступеням колокольни, поскользнувшись и хватаясь за опору, держась за веревку колокола, и затем обнаружившим, что он нечаянно, но громко позвонил в колокол. К этому образу добавим, что если этот удар колокола был услышан, значит, были люди, ждавшие его. В немецкоязычных странах Центральной Европы, все еще испытывавших разрушительные импульсы войны, колокол Барта прозвучал в самый подходящий момент.

Опять же, в данной работе мы не можем описать развитие неоортодоксальной теологии (если называть это течение принятым в Америке и отражающим суть явления термином). Постепенно распространяясь в немецкоязычной протестантской среде в 1920-е годы, течение столкнулось с сильной оппозицией, а затем, в 1930-е годы, его влияние стало быстро распространяться. Это с большой вероятностью было связано с ростом борьбы между нацизмом и частью немецкого протестантизма, называемой «Исповедующей церковью»². В этой борьбе неоортодоксия Барта приняла характер идеологии сопротивления. Наиболее важный документ «Исповедующей церкви» в ее попытках сохранения христианской традиции от мировоззрения (*Weltanschauung*) нацистской революции, так называемая Барменская декларация 1934 года, был основан на постулатах бартовской теологии. Вполне естественно, декларация получила поддержку тех, кто также выступал против нацизма, но с бартовской теологией не соглашался. В общем, нацизм привел в церковь, особенно ее «сопротивляющийся» сегмент (добавим, что в этом «сопротивлении» было

1. *Stephan H., Schmidt M. Geschichte der deutschen evangelischen Theologie.* Berlin, 1960. S. 316 и далее.
2. См.: *Kirche im Kampf* / Ed. by Heinrich Hermelink. Tuebingen, 1950. Социологическое исследование отношений разных фракций немецкого протестантизма в этой борьбе см.: *Berger P. Religious Liberalism and the Totalitarian Situation* // *Hartford Seminary Foundation Bulletin.* March 1960. P. 3 и далее.

очень мало политического), людей, в других обстоятельствах не имевших ни серьезного интереса к религии, ни, уж точно, склонности к воинствующей антимодернистской теологии Барта. Чтобы осмыслить подъем неоортодоксии в 1930-х годах в Европе, важно помнить, что «современное» в то время прежде всего означало согласное нацизму, именно сторонники нацистской идеологии в церкви, но не в «Исповедующей церкви» были «релевантны» той секулярной ситуации.

Неоортодоксия во всех ее формах (к которым нужно добавить остатки ортодоксии в лютеранской и англиканской группах) привела к энергичному переутверждению *объективности* традиции (хотя и существует разница во мнениях между, например, бартианцами и неолютеранами относительно того, что считать традицией). Субъективизация, склонность к компромиссам и соглашательству либеральной теологии отвергаются совершенно: ответ Барта Эмилю Брунеру, идентифицировавшему себя с неоортодоксией, но готовому на определенные сделки с «естественной» либеральной теологией, весьма уместно называется «Nein!». Утверждается направленность вовне и несубъективность христианской проповеди. В терминах самого Барта, благодать Божья — это «чуждая праведность» (*iustitia aliena*), приходящая к человеку извне без какого-либо «посредничества» в существе самого человека. Христианская проповедь — это *extra nos* («вне нас»), высшей властью свободное от относительности человеческого мышления и истории. На основании этой (в сравнении с либерализмом) «коперниканской революции» в теологии неоортодоксия может себе позволить безразлично относиться к изменению моды в рамках секулярного мировоззрения (*Weltanschauungen*), а также (что очень важно) к релятивизирующим историческим открытиям в исследовании христианской традиции. Грубо говоря, объективность традиции стала определяться независимо от всех этих случайностей, «ничего не может случиться» (*nothing can really happen*) с теологом. Несложно увидеть, почему эта теологическая позиция стала восприниматься как надежная скала, на которой можно выстоять против штормов эпохи хаоса. Где бы ни утверждался такой тип объективности, по сей день он служит «архимедовой точкой опоры», из которой можно релятивизировать любые противоречащие определения реальности.

Неоортодоксия также связана с «открытием церкви заново» (*rediscovery of the church*), новым фокусом теологии на коллективном характере христианства, в отличие от либерального индивидуализма. Эта связь не представляет собой никакой тайны, если рассматривать эти тенденции с точки зрения социологии знания. Не совсем понятно, почему этот фокус на церкви логически основан на теологических предпосылках неоортодоксии. В конце концов, Кьеркегор был одним из вдохновителей этого движения. По мере своего развития, однако, оно отмежевалось от «экзистенциалистских» истоков (что весьма заметно в развитии теологической системы самого Барта) до такой степени, что сегодня «экзистенциализм» стал орудием из арсенала оппонентов. Мы утверждаем, что этот факт обретает гораздо больше смысла, если иметь в виду требования «социальной инженерии», связанные с поддержанием когнитивных девиаций, иными словами, требования создания прочных структур достоверности при отсутствии социальной поддержки девиантных определений реальности, нуждающихся в поддержке. Грубо говоря, если необходимо поверить в то, что предлагает неоортодоксия, в современной ситуации необходимо постоянно держаться вместе с единоверцами.

Утверждение заново ортодоксальной объективности в ситуации секуляризации и плюрализма влечет за собой *сектантские* формы социально-религиозной организации. Секта в классическом понимании социологии религии представляет собой модель организации сознательного меньшинства в *противовес* враждебному или по меньшей мере неверующему окружению. Это справедливо независимо от теологического содержания идей той или иной церкви, что очевидно в случае с католической церковью (несмотря на универсалистский и предельно антисектантский характер католической экклесиологии): всякий раз, когда католицизм пытается сохраниться в преимущественно не католической обстановке; то же наблюдается в ситуациях, когда ортодоксия или неоортодоксия сохраняются в протестантских группах традиции свободных церквей (где, конечно, преимущественно имеется возможность легитимации нового сектантства в традиционных понятиях). Требования «социальной инженерии» влекут за собой проблему поощрения, иными словами, людей нужно

мотивировать к тому, чтобы они становились или оставались сектантами. Это непросто настолько, насколько «внешний» мир привлекателен. В Европе общество в целом вновь стало привлекательным лишь через несколько лет после Второй мировой войны. В Германии (которая все еще остается центром протестантских теологических движений) эту поворотную точку можно датировать достаточно точно: 1948 год, год денежной реформы и начала оживления экономики¹. В этот момент «внешний» мир вместе с его секуляризующими особенностями стало еще сложнее воспринимать как «врага», воплощение «демонических сил» и т.д. Внезапно появились новые теологические легитимации «секулярности». Вместе с этим неоортодоксия начинает стремительно терять популярность, особенно среди более молодых теологов не из поколения Кирхенкампф.

В Германии новая теологическая атмосфера была связана с дискуссиями о концепции «демифологизации» Рудольфа Бультмана². Его эссе о «демифологизации» Нового Завета было написано во время войны и в виде размноженных на mimeографе копий нашло распространение среди небольшого числа интересующихся теологов, а общественные дискуссии начались только с публикацией работы после войны. Обсуждение на несколько лет вышло на первый план немецкой теологической сцены и затем распространилось за пределы Германии. В это время, что достаточно интересно, по обе стороны Атлантики теология развивалась синхронно. Примерно в то же время, когда в Европе шла полемика о Бультмане, в Америке Пауль Тиллих приступил к публикации своей «Систематической теологии»³. Его учение стало точкой объединения, в особенности для молодых теологов, разочаровавшихся в неоортодоксии, в Америке и позднее в Европе. Новое отношение к секулярному миру выразил Фридрих Гогартен (в начале 1920-х годов связанный с неоортодоксией, но порвавший с Бартом, когда последний отказался от своих ранних пристрастий к экзистенциализму в пользу новой

1. Эта точка зрения была высказана Германом Люббе: *Luebbe H. Saekularisierung*. Freiburg, 1965. S. 117 и далее.
2. Описание этих дебатов за определенный период см.: *Kerygma und Mythos* / Ed. by Hans Bartsch. Vols. 1–4. Hamburg, 1948–1955.
3. *Тиллих П. Систематическая теология*. Т. 1–3. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.

догматической объективности (*new dogmatic objectivity*)) в книге 1953 года¹. Именно после этого противоречивые термины «секулярная теология» и «секулярное христианство» стали набирать вес. Поздние работы Дитриха Бонхёффера и особенно понятие «безрелигиозное христианство», возникшее в его письмах из лагеря, широко использовались для легитимации нового подхода, хотя совершенно не понятно, пошел бы сам Бонхёффер этим путем, пережив войну². Наступление на неоортодоксию в Германии было главным образом выражено в теологическом манифесте «Откровение как история»³, написанном группой молодых теологов в 1963 году, что называется, наперекор Барту.

Эти тенденции в академической теологии, вполне «соответствующие», как мы пытались показать, послевоенной ситуации, просто молили о популяризации. На эту мольбу пришел ответ (если такое выражение уместно в контексте «демифологизации») в книге Джона Робинсона «Быть честным перед Богом»⁴ (*Honest to God*) 1963 года. Сразу после публикации в Англии книга вызвала шквал дискуссий не только в теологических журналах, но и в ежедневных газетах и других средствах массовой информации. Подобным образом ситуация развивалась и в Америке и других странах, где появились переводы книги. В Америке освещенная массмедиа полемика популяризировала «новую теологию» в широких массах, что вскоре породило более «радикальный» феномен движения «смерти Бога» среди молодых теологов⁵. «Новый секуляризм» стал популярен не только в теологической среде, но и, что весьма важно, среди представителей церковных организаций, находившихся в поиске новых «программ». Еще одна популярная книга — «Мирской град» Харви Кокса — стала своеобразным манифестом нового отношения к секулярному миру⁶.

1. *Gogarten F. Verhaengnis und Hoffnung der Neuzeit*. Stuttgart, 1953. Введение к работам Гогартена см.: *Shiner L. The Secularization of History*. Nashville, 1966.
2. См.: *Die muendige Welt*. Vols. 1–2 / Ed. by Eberhard Bethge. Munich, 1955–1956; *The Place of Bonhoeffer* / Ed. by Martin Marty. New York, 1962.
3. *Offenbarung als Geschichte* / Ed. by Wolfhart Pannenberg. Goettingen, 1963.
4. *Robinson J. Honest to God*. London, 1963.
5. Интересное изложение этого феномена см.: *Altizer T., Hamilton W. Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis, 1966.
6. *Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995.

Именно из-за серьезных интеллектуальных разногласий между ранними теологическими изложениями этих позиций и их поздними «популярными» аналогами важно видеть между ними преемственность, существующую не только на уровне истории идей и их популяризации, но и в зависимости как популяризованных идей, так и их «оригиналов» от изменений инфраструктуры. С этой точки зрения господство неоортодоксии представляется более или менее «случайной» задержкой общего процесса секуляризации, где «случайностью» стали политические катаклизмы, положившие конец первой либеральной эпохе. Сегодня то, что можно назвать «неолиберализмом», начинает с того, чем кончил ранний либерализм, и делает это, как раз из-за задержки, гораздо более «радикально». Последнее можно связать с проникающим эффектом зрелой секуляризации, а также с распространившимся по миру и неизбывным плюрализмом, описанным в предыдущей главе.

Новый либерализм радикально «субъективирует» религию в двух смыслах этого термина. По мере утраты объективности или утраты реальности определений мира традиционными религиями религия все более становится предметом свободного субъективного выбора, то есть теряет интерсубъективный обязательный характер. Кроме того, религиозные «реалии» все более «переводятся» (translated) из системы ориентации фактичности, внешней по отношению к индивидуальному сознанию, в систему ориентации, помещавшую их *внутри* сознания. Таким образом, например, воскресение Христа больше не считается физическим событием внешнего мира, а «переводится» и начинает соотноситься с экзистенциальными или психологическими феноменами в сознании верующего. Иначе говоря, предельная реальность (realissimum), на которую ссылается религия, переводится из космоса или истории в сознание индивида. Космология становится психологией. История становится биографией. Естественно, что в процессе этого «перевода» теология адаптируется к положениям о реальности, свойственным секуляризованной мысли; в сущности, утверждаемая необходимость адаптации религиозных традиций (чтобы сделать их «релевантными») обычно воспринимается как *raison d'être* того или иного теологического движения.

Различные концептуальные механизмы задействованы в этом проекте. Полезен концепт «символа», разработанный неокантианцами: традиционные религиозные суждения можно теперь рассматривать как «символи», а то, что они «символизируют», обычно оказывается реальностью, предположительно существующей в «глубинах» сознания человека. Концептуальная связь с психологизмом и/или экзистенциализмом обретает в этом контексте смысл и характеризует большую часть современного неолиберализма. Психологизм во фрейдистском, неофрейдистском или юнгианском варианте позволяет интерпретировать религию как «символическую систему», которая «в действительности» соотносится с психологическими феноменами. Такая связь имеет большое преимущество, особенно явно заметное в Америке: легитимация религиозной деятельности оказывается видом психотерапии¹. Поскольку в американском контексте сложно переоценить значение психотерапевтических программ, этот конкретный вид легитимации с практической точки зрения оказывается очень важен для религиозных организаций. Экзистенциализм предоставляет еще один концептуальный механизм для «перевода». Если базовые положения экзистенциализма представить в качестве базовых особенностей человеческой природы, можно сказать, что религия ее «символизирует». Различие, проведенное немецкими теологами между *Historie* и *Geschichte* (которое невозможно передать на других языках), хорошо иллюстрирует характер этого «перевода»: воскресение, например, не должно пониматься исторически (*historisch*) (как событие исторического процесса, устанавливаемое и удостоверяемое научно), но должно пониматься исторически (*geschichtlich*) (как событие экзистенциальной истории индивида). Начиная с Тиллиха, особенно в Америке, психологистские и экзистенциалистские концепции использовались совместно для этого «перевода». Как для теологически ориентированных интеллектуалов, так и для популярного «интереса к религии» эти концепции оказались весьма «релевантными» в обсуждавшемся выше смысле.

Социологические концепции используются в проекте «перевода», чтобы показать, что он сам изначально был

1. См.: *Schneider L., Dornbusch S. Popular Religion. Chicago, 1958; Klausner S. Psychiatry and Religion. New York, 1964.*

«необходим». Как мы видели ранее, возможно показать, что современное сознание стало чрезвычайно секуляризованным, то есть что традиционные религиозные утверждения становятся все более «нерелевантными» для значительного числа людей. При этом неолиберальный проект «перевода» использует социологию весьма специфически. Здесь утверждения социологии из когнитивных становятся нормативными, то есть от эмпирической констатации, что определенные состояния сознания превалируют в современном обществе, мы переходим к эпистемологическому допущению, что эти состояния должны служить для теолога критериями валидности. Теоретическая возможность того, что когнитивно «дефективным» может быть как раз современное сознание, а не религиозная традиция, обычно в рамках этого процесса игнорируется.

Вероятность того, что экстремальные формы «радикальной» теологии, приобретающие сегодня популярность в протестантизме, смогут сыграть на этом поле, весьма невелика, поскольку они тем самым разрушат те религиозные институты, которые стремятся легитимировать. Как системы легитимации они обречены на провал. Однако более сдержанные попытки привести христианство в соответствие с ключевыми утверждениями секуляризованного сознания о реальности, скорее всего, будут продолжаться. Особенно это касается «субъективизации» религии, в первую очередь при помощи концептуальных механизмов психологизма; это широкая тенденция, которая вряд ли сойдет на нет в ближайшем будущем, если, конечно, ход событий еще раз не «прервется» каким-нибудь катаклизмом, подобным породившему неоортодоксию между двумя мировыми войнами.

Мы разобрали кейс протестантизма так подробно, поскольку по указанным ранее причинам его можно рассматривать в качестве прототипической религиозной ситуации в современном мире. Фундаментальная проблема легитимации религиозного института перед лицом реальности потери традиции показана на примере протестантизма, который давно пытается с ней справиться, особенно учитывая, что сами эти попытки были фактором для этой потери. Все остальные религиозные традиции в рамках западной культуры рано или поздно должны будут столкнуться с той же проблемой. Католицизм по имманентным причинам наиболее усердно

удерживает твердую оборонительную позицию перед лицом секуляризации и плюрализма и действительно до нашего времени смог организовать мощные контратаки, целью которых было достижение чего-то наподобие христианского мира хотя бы на ограниченной территории. Фашистская революция в Испании, когда войска шли в бой под знаменами, провозглашавшими царство Христа, была наиболее экстремальной подобной попыткой. В последнее время наблюдается локализация католицизма в субкультурных обществах и создание на их основе своего рода католических крепостей, обороняющихся от секулярного мира, который они уже не надеются отвоевать обратно. Это, конечно, порождает все проблемы «социальной инженерии», о которых говорилось ранее, а именно «технические» проблемы управления сектантским гетто в эпоху массовой грамотности, массовых коммуникаций и массовой мобильности. До тех пор пока такой оборонительный тип превалирует, католицизм, естественно, не может себе позволить гибкости и уступок секуляризованной мысли. В Силлабусе (*Syllabus Erroꝝum*, «список заблуждений») 1864 года хоть и мягко, но осуждалась идея, что «римский понтифик может и должен примириться и согласиться с идеями прогресса, либерализма и современной цивилизации». Догмат непогрешимости папы был провозглашен в 1870 году на Первом Ватиканском соборе на виду у этой же «современной цивилизации», которая уже через два месяца в лице Виктора Эммануила триумфально вошла в Рим. Политическая неуступчивость папства, естественно, изменилась в последующие десятилетия, однако теологическая была отлично выражена подавлением так называемого модернистского движения в начале XX века. Со Второго Ватиканского собора в католической теологии разных стран приобрело популярность сильное либеральное движение, однако весьма сомнительно, что оно преуспеет в смягчении глубокого консерватизма, характерного для этого института. Вспоминая описанные изменения в протестантизме, можно заметить, что консервативные оппоненты чересчур радикального *аджорнаменто* обладали весьма развитым социологическим инстинктом.

Иудаизм также рисует совершенно иную картину вследствие особенностей социальной жизни иудеев в западном

мире и иудаизма как религиозной традиции. Объективность в иудаизме всегда была скорее вопросом практики, чем теории (более точно, *галахи*, чем догмы), поэтому деобъективация в большей степени проявлялась в дезинтеграции религиозной практики, чем в доктринальной гетеродоксии. Кроме того, специфика иудаизма как религиозной традиции и этнического сообщества состоит в том, что проблема достоверности влечет за собой так называемый «кризис еврейской идентичности». Сионизм пытается переопределить еврейство через национальное единство и тем самым формирует амбивалентность: с одной стороны, учреждается новая объективная структура достоверности существования евреев, с другой — ставятся под вопрос притязания религиозного иудаизма в качестве *raison d'être* существования евреев. Эта амбивалентность проявляется в сложных отношениях между «церковью» и государством в Израиле. Тем не менее фундаментальный выбор между противостоянием и приспособлением стоит и перед иудаизмом, особенно в Америке, в ситуации не слишком отличной от той, с которой столкнулись христианские церкви. Это выбор между защитными мерами для поддержания еврейской субкультуры (которая может определяться как в основном в религиозных, так и в основном в национальных терминах) и игрой в плюрализм вместе со всеми. Хорошей иллюстрацией может быть полемика между лидерами американского иудаизма об опасности смешанных браков между иудеями и неиудеями для общины, при этом известный спикер реформистского иудаизма защищал позицию, согласно которой его деноминация должна заниматься «евангелизацией» неевреев. Иными словами, даже в традиции, настолько чуждой духу плюрализма, логика рынка проявляет себя, когда «социальная инженерия» обороны субкультуры становится чересчур сложной.

Даже краткое рассмотрение вопросов, поставленных секуляризацией перед незападными религиями, уведет нас далеко в сторону. Достаточно упомянуть, что сегодня модернизация — это повсеместно распространенный феномен, и структуры современного индустриального общества, несмотря на серьезные различия в своих областях и национальных культурах, порождают схожие ситуации для религиозных традиций и олицетворяющих их институтов. По этой

причине опыт западных религиозных традиций современности представляет большой интерес для любого интересующегося будущим религии в незападных странах, независимо от того, проходят ли эти модернизационные изменения при социалистических или несоциалистических политических режимах. Делать конкретные прогнозы относительно будущего религии в той или иной стране очень рискованно. В то же время вполне уверенно можно заявить, что будущее религии где бы то ни было будет во многом формироваться, с одной стороны, силами, о которых говорилось в этой и предыдущих главах: секуляризацией, плюрализацией и «субъективизацией», и, с другой стороны, тем, как различные религиозные традиции будут на эти силы реагировать.

Приложение I

Социологические определения религии

Определения сами по себе не могут быть ни «истинными», ни «ложными», только более или менее полезными. По этой причине в полемике вокруг определений мало смысла. Если тем не менее существуют противоречия между определениями в конкретной области, имеет смысл обсуждать их практическую ценность. Этим мы и хотим заняться сейчас, но очень кратко, поскольку именно такого рассмотрения требует обсуждение малозначительных вопросов.

Вполне обоснованно можно утверждать, по крайней мере когда мы говорим о религии, что даже основывающиеся на частично ошибочных предпосылках определения могут быть полезны. Например, концепция Макса Мюллера, что религия — это «болезнь языка» («Очерк о сравнительной мифологии», 1856), основывается на совершенно неудовлетворительной рационалистической теории языка, но она полезна, так как указывает на язык как на значимый человеческий инструмент для построения мира, достигающий наибольшей мощи в деле создания богов. Чем бы еще она ни была, религия — это сконструированная человеком вселенная смыслов, и создается она языковыми средствами. Другой пример — теория анимизма Эдварда Тайлора и основанная на ней концепция религии («Примитивная культура», 1871) исходят из совершенно неприемлемого понимания примитивного человека как неполноценного философа и, кроме того, чрезмерно фокусируются на душе как базовой религиозной категории. Тем не менее эта теория все же полезна как напоминание, что религия включает в себя поиски человеком родственного ему самому мира, который будет в широком смысле «одушевлен» (animated). Одним словом, единственным разумным отношением к определениям является уравновешенная терпимость.

Макс Вебер в начале исследования по социологии религии в «Хозяйстве и обществе» занял позицию, согласно которой определение религии, если и возможно в принципе, может быть дано только в финале, а не в начале предпринимаемого исследования. Неудивительно, что он так и не пришел к этому финалу, поэтому читатель веберовского опуса тщетно ждет обещанного определения. Меня совершенно не убеждает позиция Вебера относительно последовательности определения и исследования по существу, поскольку само исследование может существовать только в системе координат, которая определяет, что релевантно, а что нет, для конкретного исследования. Де-факто Вебер следует определению рамок религии, принятых в его время в религиоведении (Religionswissenschaft), иначе он вполне мог бы исследовать «нацию» или *oikos* в части книги, посвященной социологии религии, а не в частях, в которых они реально появляются. Мне кажется, избегая или откладывая формулировку определения в научной работе, ученый получит или расплывчатость области исследования (что в случае с Вебером совершенно не так), или работу с имплицитными, а не с эксплицитными определениями (что, как мне кажется, и происходит у Вебера). Эксплицитирование его кажется мне более желательным образом действия.

Эмиль Дюркгейм в «Элементарных формах религиозной жизни» начинает с субстанционального описания религиозного феномена в терминах дихотомии сакральное/профанное, но заканчивает определением функции религии в обществе. Здесь, в отличие от Вебера, он пошел против основных религиоведческих (religionswissenschaftliche) тенденций своего времени, стремившихся так или иначе определить религию сущностно. Также можно сказать, что подход Дюркгейма более социологичен, чем подход Вебера, поскольку религия понимается как «социальный факт».

Выбор между сущностными (substantive) и функциональными определениями представляет постоянную величину во всех сферах социологического анализа. Убедительные аргументы есть у каждой из сторон, и одним из самых сильных тезисов в пользу функциональных определений является то, что они позволяют следовать в большей степени социологическим и потому более «стройным» или «чистым» типам анализа. Я совсем не стремлюсь к догматической позиции

в пользу сущностных определений во всем и всегда, а лишь защищаю возможность выбора сущностного определения.

Наиболее убедительная и масштабная попытка определить религию через социальные функции принадлежит Томасу Лукману (в работах «Проблема религии в современном обществе», 1963, или в английской версии «Невидимая религия», 1967). Эта попытка, очевидно, находится в русле дюркгеймианской традиции, хотя антропологический анализ в ней проведен значительно лучше, чем у Дюркгейма. Лукман также очень тщательно разграничивает собственную концепцию функциональности и ту же концепцию в современном структурном функционализме. Она коренится в некоторых базовых антропологических идеях, а не в определенных институциональных комплексах, которые являются исторически относительными и которые нельзя поднять до статуса универсалии (как, например, делают социологи религии, одержимые идеей, что только церковь является единственной институционализацией религии, характерной для западной культуры). Не погружаясь в детали его чрезвычайно интересной теории, можно сказать, что суть концепции религии Лукмана состоит в утверждении, что человек обладает способностью выходить за пределы собственной биологической сущности посредством создания объективной, морально императивной и всепроникающей вселенной смыслов. Следовательно, религия становится не только социальным феноменом (как у Дюркгейма), но и поистине антропологическим. Конкретнее, религия равняется самотрансценденции в символическом смысле. Таким образом, все человеческое изначально религиозно, единственными нерелигиозными феноменами остаются те, которые укоренены в животной природе человека или, более точно, в той части его биологического устройства, которая роднит его с другими животными.

Я полностью разделяю антропологические положения Лукмана (см. нашу совместную теоретическую работу «Социальное конструирование реальности», 1966, в которой мы достаточно логично обошли свои разногласия относительно определений религии), а также соглашаюсь с его критикой социологии религии, одержимой идеей, что церковь — это историческая институционализация религии. Однако у меня вызывает вопросы применимость определения, которое просто

уравнивает религию и человека. Одно дело указать на антропологические основания религии в способности человека к самотрансценденции и совсем другое — приравнять одно к другому. В конце концов, существуют различные варианты самотрансценденции и сопутствующих им символических вселенных, отличные друг от друга, каким бы ни было их антропологическое происхождение. Таким образом, мало полезного, с моей точки зрения, в том, чтобы назвать, например, современную науку формой религии. Если это сделать, затем придется определить, как именно современная наука отличается от того, что все окружающие называют религией, включая тех, кто занимается религиоведением (*Religionswissenschaft*), и проблема определения возникает снова и снова. Мне кажется гораздо более полезным изначально попытаться дать сущностное (*substantive*) определение религии и рассматривать вопросы антропологической укорененности и социального функционирования раздельно.

Именно по этой причине я попытался работать с сущностным определением религии через гипотезу о *священном космосе* (см. главу 1). Отличительной чертой этого определения является категория священного, которую я понимал в том же смысле, в котором она понималась религиоведением (*Religionswissenschaft*) после Рудольфа Отто (и которую, кстати говоря, Лукман считает равнозначной его собственной концепции религиозного, благодаря чему становится еще более сложно разграничить различные исторические формы символизации). Такой подход не только является концептуально более консервативным, но, мне кажется, позволяет лучше различать эмпирически доступные вселенные (*cosmoi*). Необходимо подчеркнуть, что выбор типа определения не может подразумевать разницу в интерпретации конкретной социально-исторической ситуации (что можно увидеть в тех частях моей работы, особенно в главе 6, где я не только соглашаюсь с Лукманом, но и оказываюсь в долгу у него). В долгосрочной перспективе, как мне кажется, определение — это дело вкуса, и потому вопрос выбора — это вопрос *de gustibus*.

Приложение II

Социологическая и теологическая перспективы

Аргументация в этой книге находится строго в системе координат социологической теории. Ни теологических, ни антитеологических импликаций в ней нет; если кто-то считает, что такие импликации, должно быть, присутствуют в скрытом виде (*sub rosa*), то я могу заверить, что он ошибается. Не существует и внутренней необходимости для социологической теории вступить в «диалог» с теологией. Все еще распространенное среди теологов представление, что социолог всего лишь ставит определенные вопросы, на которые затем должен ответить теолог, его партнер по «диалогу», должно быть отброшено на очень простых методологических основаниях. Вопросы, которые возникают в системе координат эмпирической дисциплины (и я категорически настаиваю, что социологическая теория находится в этой системе координат), не допускают возможности ответа на них из системы координат неэмпирических и нормативных дисциплин; обратная операция также невозможна. На вопросы, поставленные социологической теорией, необходимо отвечать в терминах ее же вселенной дискурса. Эта методологическая банальность, однако, не устраняет тот факт, что некоторые социологические концепции могут быть *значимы* для теолога, хотя в этом случае ему нужно посоветовать помнить об описанном ранее противоречии в сознании, когда он будет формулировать эту значимость для своей вселенной дискурса. Одним словом, данная книга—это проект в рамках социологической теории, и потому он непригоден ни для поддержки теологии, ни для критики ее.

Сказав это, я хочу в конце концов сделать несколько комментариев о значимости социологической перспективы для теологической мысли. Для этого есть две причины. Во-первых, простое желание, чтобы меня поняли правильно, особенно

теологически настроенные читатели (к которым, нужно признать, я испытываю самые теплые чувства). Во-вторых, в моих предыдущих работах я сделал несколько замечаний об отношениях социологии и теологии, которые я более не считаю обоснованными (особенно это касается книги «Необоснованная концепция» (*Precarious Vision*), 1961). Я придерживаюсь, возможно, немного устаревшего взгляда, что необходимо корректировать в печатном виде те взгляды, которые ранее были опубликованы, но которых автор более не придерживается.

В аргументации в рамках этой книги мне казалось необходимым указать, что некоторые заявления помещают в скобки предельный статус религиозных определений реальности. В частности, я делал подобные уточнения, когда мне казалось, что возникает опасность интерпретации «методологического атеизма» как атеизма самого по себе (*tout court*). Я бы хотел снова подчеркнуть этот тезис настолько серьезно, насколько это возможно. Суть социологической перспективы, предложенной здесь, состоит в понимании религии как созданной человеком проекции, основанной на специфической инфраструктуре человеческой истории. Несложно увидеть, что с точки зрения определенных религиозных или этических ценностей возможны как «хорошие», так и «плохие» импликации этой перспективы. Так, можно считать «хорошим» тот факт, что религия защищает человека от аномии, но «плохим», что религия отчуждает человека от мира, созданного его же деятельностью. Такие оценки должны ограничиваться от теоретического анализа религии как номоса и религии как ложного сознания, анализа, который в этой системе координат остается свободным от оценочных суждений относительно каждого из перечисленных аспектов.

Иными словами, социологическая теория (и любая другая находящаяся в системе координат эмпирических дисциплин) всегда будет рассматривать религию в пределах времени (*sub specie temporis*), оставляя открытым вопрос, может ли и как именно она может рассматриваться в пределах вечности (*sub specie aeternitatis*). Таким образом, социологическая теория обязана, исходя из собственной логики, рассматривать религию как созданную человеком проекцию и, исходя из той же логики, ничего не говорить о вероятности соотношения этой проекции с чем-то иным, нежели ее источником.

Другими словами, утверждение, что религия — это созданная человеком проекция, логически не исключает возможность, что предельный статус спроецированных смыслов независим от человека. Если принять религиозный взгляд на мир, само антропологическое основание этих проекций может быть отражением реальности, *включающей* одновременно и мир, и человека, поэтому извержение человеком смыслов во вселенную может указывать на универсальные смыслы, в которых укоренен сам человек. В связи с этим небезынтересно указать, что именно эта концепция лежит в основе ранних попыток Гегеля разработать идею диалектики. В качестве социолога можно быть признательным Марксу за то, что он перевернул диалектику Гегеля, чтобы иметь возможность эмпирического исследования деятельности человека, но это не означает, что в качестве теолога можно перевернуть самого Маркса — нужно только очень отчетливо понимать, что эти диалектические конструкции существуют в противоречащих друг другу системах координат. Проще говоря, такая постановка вопроса подразумевает, что человек проецирует предельные смыслы в реальность, поскольку она предельно осмыслена и поскольку существо самого человека (эмпирическое основание для этих проекций) содержит и подразумевает те же предельные смыслы. Такая теологическая процедура, если она осуществима, будет интересной уловкой по отношению к Фейербаху: редукция теологии к антропологии перерастет в реконструкцию антропологии в образе теологии. К сожалению, я не стану показывать здесь такой трюк в стиле «хвост виляет собакой», но я хочу указать, что такая возможность в теологии существует.

Очень хорошим примером в данном случае будет математика. Она, без сомнения, представляет собой проекцию определенных структур сознания человека в реальность. В современной науке поражает именно то, что эти структуры в итоге соответствуют чему-то «там» (если цитировать Джона Робинсона). Математики, физики и философы науки все еще пытаются ответить на вопрос, как это возможно. Более того, социологическими средствами можно показать, что источником развития этих проекций в истории нововременной мысли являются весьма специфические инфраструктуры, без которых это развитие, скорее всего, было бы невозможно. Однако до сего дня никто не утверждал, что *поэтому* современную науку

следует считать иллюзией. Параллель с религией, конечно, не идеальна, но над ней можно поразмышлять.

Все это ведет к стандартному наблюдению, которое часто можно найти на первых страницах работ по социологии религии, что теолог как теолог не должен чрезмерно волноваться о том, что социолог станет писать о религии. В то же время весьма глупо утверждать, что *любая* теологическая позиция неприкосновенна для социологического исследования. Логично предположить, что теолог *должен* волноваться всякий раз, когда его позиция включает тезисы, которые могут быть эмпирически опровергнуты. Например, о судьбе тезиса, что религия сама по себе — это основной фактор психологического здоровья, стоит беспокоиться, если его проверка станет целью социологического или социально-психологического исследования. Логика в данном случае та же самая, что и в случае с исследованиями в истории религии. Естественно, можно утверждать, что исторические и теологические положения не отвечают друг другу, существуя во взаимно непроницаемых системах координат. Однако если теолог утверждает что-либо, а историк может показать, что утверждаемое не имело места в истории или осуществлялось совсем иным способом, чем об этом говорит теолог, и если это утверждение является значимым для позиции последнего, то он больше не может быть уверен в безобидности работ историков. Историческое исследование Библии предлагает множество подобных примеров.

Социология, таким образом, до той степени ставит вопросы для теолога, до которой позиция последнего зависит от определенных социально-исторических посылок. Эти посылки особенно характерны для теологической мысли в иудео-христианской орбите по хорошо известным причинам, имеющим прямое отношение к радикальной исторической ориентации библейской традиции. Христианский теолог, следовательно, заблуждается, если рассматривает социологию просто как вспомогательную дисциплину, которая поможет ему (или, более вероятно, поможет практикующему верующему) понять некоторые «внешние» проблемы той социальной среды, в которой действует его церковь. Конечно, существуют виды социологии (например, квазисоциологический исследовательский подход, ставший очень популярным в последнее время у церковных организаций), которые вполне «безобидны»

в этом смысле и которые без труда можно приспособить к решению прагматических церковных вопросов. Самое плохое, что может этот верующий получить от социолога, занимающегося исследованием религиозного рынка, — это неприятные новости, что церковь посещает меньше людей, чем, по его мнению, должны. Он поступит очень мудро, если с опаской отнесется к дальнейшему социологическому анализу, поскольку может получить больше, чем ожидал. Точнее говоря, он может оценить более широкую социологическую перспективу, благодаря которой он увидит всю свою деятельность в новом свете.

Повторю: на строго методологическом основании теолог может отклонить новую перспективу как бесполезную для его работы (*opus propteritium*). Сделать это будет гораздо сложнее, как только он поймет, что не был рожден теологом, что он существовал как субъект в определенных социально-исторических условиях задолго до того, как стал заниматься теологией, то есть что сам он, а возможно, и его теология освещаются светом социологии. В этом случае он может оказаться исторгнут из методологического святилища его теологизирования и начать повторять, хотя и в ином смысле, недовольство Августина, что «я сам для себя стал великим вопросом» (*factum eam ipse mihi magna quaestio*). Далее он может обнаружить, что, конечно, если не сможет каким-то образом нейтрализовать в сознании это смущающее воздействие, оно может быть полезным и для его теологизирования. Проще говоря, хотя *методологически*, в отношении теологии как абстрактной вселенной дискурса, социология может выглядеть весьма «безобидной», *экзистенциально*, в отношении теолога как живого человека, занимающего определенное место в обществе и имеющего определенную социальную биографию, социология может быть очень опасным занятием.

Основной вопрос социологии формально очень похож на вопрос истории: каким образом в мире социально-исторической относительности можно достичь «архимедовой точки опоры», из которой можно делать когнитивно корректные заявления о религиозных вопросах? С точки зрения социологической теории существует несколько вариантов этого вопроса. Если все религиозные утверждения представляют по меньшей мере проекции, основанные на определенных инфраструктурах, то каким образом можно отличить инфраструктуры,

на которых основывается истина, от тех, на которых основывается заблуждение? Если религиозная достоверность в целом допускает «социальную инженерию», то как можно быть уверенным, что религиозные утверждения (или даже «религиозный опыт»), которые являются достоверными для самого человека, не являются исключительно продуктами «социальной инженерии»? Легко можно признать, что аналогичные этим вопросы существовали задолго до появления социологии. Их можно найти у Иеремии, решавшего, каким образом различить истинное и ложное пророчество, в убийственном сомнении, пожиравшем Фому Аквинского, является ли его собственная вера в доказательства бытия Бога в конечном итоге делом «привычки», в терзающем бесконечное число христиан вопросе (особенно после протестантской схизмы), как найти истинную церковь. В социологической перспективе эти вопросы вновь становятся злободневными именно потому, что социология, производя собственный анализ, в некотором смысле отвечает на них. Можно сказать, что головокружение от относительности, которое история как наука принесла в теологическую мысль, углубляет социологическую перспективу. В такой ситуации не помогает методологическая уверенность, что теология существует в другой системе координат. Такого рода уверенность успокаивает только в том случае, если уже изначально существовать в этой системе координат, уже иметь рабочую теологическую систему. Остается, однако, экзистенциальный вопрос, каким образом изначально можно приступить к занятиям теологией.

Консервативные (orthodox) теологические системы обычно наивно или в результате самообмана (*mauvaise foi*) игнорируют этот вопрос. Хотя для любого человека, который сегодня «наивно» (то есть если человек по любым причинам не знаком с головокружением от относительности) занимает эту позицию, самого вопроса не существует. Можно сказать, что крайний теологический либерализм, который сегодня называется «радикальной теологией», отчаялся и оставил всякие попытки найти ответ на этот вопрос (см. главу 7). Между крайними позициями существует очень интересная и типичная для неортодоксии попытка угнаться за двумя зайцами: полностью впитать последствия релятивизации и одновременно постулировать «архимедову точку опоры» в сфере, невосприимчивой

к релятивизации. Это сфера «слова», логоса, как она провозглашается *керигмой* церкви и как она воспринимается верой. В этой позиции интересно стремление разграничить «религию» и «христианство», или «религию» и «веру» (faith). «Христианство» и «христианская вера» интерпретируются как нечто отличное от «религии». Религию можно охотно бросить к ногам Церберы релятивизирующего анализа (исторического, психологического и т. д.), пока теолог, интерес которого лежит в «христианстве», которое-не-есть-«религия», продолжает свою работу в прекрасной «объективности». Карл Барт блестяще проделал эту работу (прежде всего в первом и втором томе «Церковной догматики», а также, достигнув наглядных результатов, в эссе, посвященном фейербаховской «Сущности христианства»). Та же процедура позволила многим теологам-неортодоксам примириться с программой «демифологизации» Рудольфа Бультмана. Некоторые идеи Дитриха Бонхёффера, возможно, шли в том же направлении.

Кстати говоря, интересно, что те же возможности открывает толкование христианства в терминах мистики. Уже Майстер Экхарт различал «Бога» и «Божественность» (Godhead) и говорил о том, что можно стать свидетелем становления и расстановления (disbecoming) «Бога». Утверждая, словами Экхарта, что «о Боге можно помыслить только то, чем он не является» («All that one can think of God, that God is not»), мы постулируем невосприимчивую к релятивизации сферу. Относительность касается только того, что «можно помыслить о Боге», то есть сферы, которая уже была объявлена как несущественная для мистической истины. В современном христианстве эта возможность очень четко представлена Симоной Вейль.

Разграничение «религии» и «христианской веры» было важной частью «Необоснованной концепции» (Precarious Vision), в которой за основу, по крайней мере относительно рассматриваемой идеи, был взят неортодоксальный подход (тогда это более ясно увидели критики, а не я сам). Это разграничение и полученные из него выводы сейчас кажутся мне неприемлемыми. Те же аналитические инструменты (исторические, социологические и т. д.) можно применять как в отношении «религии», так и в отношении «веры». В рамках любой эмпирической дисциплины «христианская вера» — это один из примеров «религиозного» феномена. Эмпирически такое

различие не имеет смысла. Оно может постулироваться только как теологическое a priori. Если это сделать — проблема исчезает. Тогда можно обойтись с Фейербахом, как это сделал Барт (кстати, эта процедура весьма удобна для ведения христианского «диалога» с марксизмом, пока сами марксисты не против такого теоретического фокуса). Я не могу представить себе позицию, в которой смогу генерировать теологические a priori. По этой причине я вынужден отбросить это разграничение, не имеющее смысла с любой точки зрения a posteriori.

Если кто-нибудь также неспособен занять подобную эпистемологически безопасную позицию, то привилегированный статус в отношении релятивизации не могут приобрести ни христианство, ни любая другая историческая религия. Содержание христианства, как и других религиозных традиций, необходимо анализировать как созданные человеком проекции, а христианский теолог должен примириться с возникшим в результате такого восприятия дискомфортом. Христианство и его различные исторические формы будут анализироваться как созданные человеком проекции, сходные с проекциями других религий, основанных на определенных инфраструктурах и субъективно воспринимаемых в качестве реальных в силу процедур установления достоверности. Мне кажется, что как только сказанное будет в самом деле воспринято теологами, подходы к ответу на вопрос, какими еще могли бы быть эти проекции, предложенные и неортодоксами, и «радикалами» или неолибералами, оказываются невозможными. Теолог, следовательно, оказывается лишен раскрепощающей, в психологическом смысле, возможности как реальной убежденности, так и реального отказа. Ему остается лишь необходимость постепенной переоценки традиционных утверждений с точки зрения его собственных когнитивных критериев (которые не обязательно будут совпадать с общепринятым «современным сознанием»). Что именно является истинным в традиции? Я не думаю, что существует простой ответ на этот вопрос ни благодаря актам веры (leaps of faith), ни благодаря методологии какой-либо из секулярных дисциплин.

Более того, мне кажется, что такая оценка ситуации в теологии возвращает нас, может быть, не к отдельным чертам, но к духу классического протестантского либерализма. Лишь

несколько выдвинутых либерализмом ответов могут сегодня воспроизводиться без оговорок. Можно сказать, что либеральные понятия о религиозной эволюции, об отношениях между христианством и другими религиями, о моральном измерении религии и в особенности об «этике Иисуса» основываются на эмпирически нереалистичных постулатах, которые сегодня бросятся защищать совсем немногие. Культурный оптимизм либерального толка, скорее всего, также не воскреснет. Однако дух такой теологии превосходит сумму его неверных толкований. Прежде всего дух интеллектуальной смелости равно далек от экономии познавательных способностей ортодоксии и от когнитивной пугливости того явления, которое сегодня называется неолиберализмом. Этот дух не боится оказаться в когнитивном меньшинстве не только в церкви (сегодня это не так уж болезненно), но и в кругах светских интеллектуалов, которые сейчас формируют основную референтную группу для большинства теологов.

Либеральная теология всерьез воспринимает историчность религии, вне уловок разделения на *Historie* и *Geschichte*, и, следовательно, серьезно воспринимает религию как результат деятельности человека. Такое положение вещей, как мне кажется, должно стать началом чего-то нового. Только после того, как теолог столкнется с исторической относительностью религии, он может в самом деле задуматься, где именно в истории возможно говорить об *открытиях*, то есть о том, что преодолевает относительный характер собственных инфраструктур. Только после того, как теолог поймет, что на самом деле стоит за фразой «религия — это продукт деятельности человека, или проекция», он начнет в этом круге проекций искать то, что может оказаться знаками трансценденции. Я подозреваю, что такой поиск будет фокусироваться не на проекциях, а на их источнике, то есть превратится в антропологический проект. «Эмпирическая теология», естественно, методологически невозможна, но теология, которая шаг за шагом соотносится с эмпирическим исследованием человека, должна быть создана.

Именно в таком ключе сотрудничество социологии и теологии может принести плоды. Из сказанного очевидно, что такая работа невозможна без открытых к диалогу союзников с каждой стороны. В их отсутствие молчание — лучший образ действия.

Именной указатель

- Августин, Аврелий 200
Амос 136
Арджуна 105–106
Ариман 88
Атауальпа 60
Ахура Мазда 88
Барт, Карл 181–185, 202–203
Бергер, Бригитта 9
Бинсвангер, Людвиг 73
Блейк, Уильям 106
Болдуин, Джеймс 100
Бонхёффер, Дитрих 124, 185, 202
Бруннер, Эмиль 182
Бультман, Рудольф 141, 184, 202
Вебер, Макс 8, 14, 20, 30, 32, 42, 48, 55, 62, 67–68, 73–74, 80–84, 91–93, 116, 125, 128, 130–132, 135, 137, 140–142, 147, 193
Веблен, Торстейн 129
Велльгаузен, Юлиус 132
Вико, Джамбаттиста 103
Вишну 106
Вольтер (Аруз, Франсуа-Мари) 96
Вторисайя 87, 93, 140
Гарнак, Адольф фон 89, 94, 176
Гегель, Георг Вильгельм Фридрих 15, 102, 104, 130, 198
Гелен, Арнольд 15, 102
Гёте, Иоганн Вольфганг фон 21–22, 96
Гогартен, Фридрих 184–185
Густафсон, Джеймс 9
Давид 118, 136, 139
Джеймс, Уильям 66, 100
Дюркгейм, Эмиль 8, 14–15, 20, 24, 26, 30–31, 34–35, 39, 47, 51, 54, 63, 68, 75–76, 100, 193–194
Ездра 140
Зийдервельд, Антон 119
Иеремия 201
Иисус Христос 60, 85, 94–96
Илия 139
Иов 91–92, 95
Исайя 106, 136
Камю, Альбер 94, 97
Кант, Иммануил 96
Келлнер, Хенсфрид 9
Кокс, Харви 124, 185
Корцфляйш, Зигфрид фон 9
Кришна 106
Кули, Чарльз Хортон 100
Кьеркегор, Сёрен 179, 183
ле Бра, Габриэль 126
Леви-Брюль, Люсьен 104
Ленин, Владимир 115
Лессинг, Готхольд Эфраим 177
Ли, Роберт 162
Лукман, Томас 8–9, 143, 146, 194–195
Люббе, Герман 184
Майер, Карл 9
Макиавелли, Никколо 46
Малиновский, Бронислав Каспар 73
Ману 81
Мария 142
Маркион 88, 144
Маркс, Карл 15, 18–19, 38, 55, 59, 97, 100, 102–105, 107, 115, 147, 198
Мартин, Дэвид 125
Махди Суданский (Мухаммад Ахмад аль-Махди) 85
Мертон, Роберт 34
Мид, Джордж Герберт 15, 19, 26, 28, 30, 51, 59, 100–101, 112
Моисей 46, 135, 139–140
Музиль, Роберт 36

- Мюллер, Макс 192
Нафан 118
Неемия 140
Нибур, Рейнгольд 180
Нибур, Рихард 156
Ницше, Фридрих 38, 54, 71, 97,
105, 130
Осия 136
Отто, Рудольф 38, 78, 105–106, 195
Парето, Вильфредо Федерико
Дамасо 18
Парсонс, Толкотт 14, 18
Пиаже, Жан 104
Писарро, Франсиско 60
Плеснер, Хельмут 15, 17
Поуп, Александр 96
Птах 135
Рад, Герард фон 138
Рендторфф, Трутз 125
Ричль, Альбрехт 176
Робинсон, Джон 185
Руми, Джалаладдин 79
Самсон 139
Сартр, Жан-Поль 32, 70, III
Саул 136
Тайлор, Эдвард 192
Тиамат 137
Тиллих, Пауль 184
Уилл, Роберт 54
Фатима Захра 167
Фёгелин, Эрик 133
Фейербах, Людвиг 38, 105, 107–108,
198, 202–203
Фестингер, Леон 63, 86
Фихтер, Джозеф 126
Фома Аквинский 201
Франкл, Виктор 73
Фрейд, Зигмунд 19, 38, 70–71, 73,
105, 172, 187
Хайдеггер, Мартин 36, 58
Хальбвакс Морис 25, 55
Цинцендорф,
Николай Людвиг 177
Шабтай Цви 85, 87–88
Шамаш 139
Шелер, Макс 13, 15
Шива 90
Шлейермахер, Фридрих
114, 176, 179
Шпенер, Филипп Якоб 177
Шюц, Альфред 13, 22, 32, 37, 43,
56, 58–59, 106
Экклезиаст 138
Экхарт, Майстер 38
Элиаде, Мирча 74
Энгельс, Фридрих 104
Ясперс, Карл 35, 56
Яхве 65, 85–86, 95, 134–136,
139–140, 142

Питер Бергер

СВЯЩЕННАЯ ЗАВЕСА

Элементы социологической теории религии

Редактор *С. Елагин*

Дизайнер серии *Д. Черногаев*

Корректоры *С. Крючкова, О. Семченко*

Верстка *Д. Макаровский*

Налоговая льгота — общероссийский
классификатор продукции ОК-005-93, том 2;
953000 — книги, брошюры

ООО РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА
«НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ»

Адрес редакции:

123104, Москва,

Тверской бульвар, 13, стр. 1

тел./факс: (495) 229-91-03

e-mail: real@nlo.magazine.ru

сайт: www.nlobooks.ru

Формат 60×90^{1/16}. Бумага офсетная № 1.
Офсетная печать. Печ. л. 13. Тираж 1000. Заказ 12205.

Отпечатано с готовых файлов заказчика
в АО «Первая Образцовая типография»,
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14



STUDIA RELIGIOSA / ПИТЕР БЕР- ГЕР / СВЯЩЕННАЯ ЗАВЕСА

ЭЛЕМЕНТЫ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ РЕЛИГИИ

ПИТЕР БЕРГЕР (1929–2017) – КЛАССИК СОЦИОЛОГИИ XX ВЕКА, СТАВШИЙ ТАКОВЫМ ЕЩЕ ПРИ ЖИЗНИ. В РАБОТАХ ОН (СОВМЕСТНО С ТОМАСОМ ЛУКМАНОМ В КНИГЕ «СОЦИАЛЬНОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ РЕАЛЬНОСТИ») РАЗВИВАЕТ КОНСТРУКЦИОНИСТСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В СОЦИОЛОГИИ, ПРЕДПОЛАГАЮЩЕЕ, ЧТО ИНДИВИДЫ В ОБЩЕСТВЕ ОДНОВРЕМЕННО И СОЗДАЮТ, И ВОСПРИНИМАЮТ СОЗДАННУЮ ИМИ СОЦИАЛЬНУЮ РЕАЛЬНОСТЬ. В КНИГЕ «СВЯЩЕННАЯ ЗАВЕСА» БЕРГЕР ИЗЛАГАЕТ СВОЮ КОНЦЕПЦИЮ РЕЛИГИИ И ПЫТАЕТСЯ ПОКАЗАТЬ, КАКУЮ РОЛЬ РЕЛИГИЯ ИГРАЕТ В ПРОЦЕССЕ КОНСТРУИРОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКОМ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ, И ТЕМ САМЫМ РАСКРЫТЬ ФУНКЦИИ И РОЛЬ РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕ.



Новое
Литературное
Обозрение

