

<sup>33</sup> Одной из важнейших является его стремление к наглядности (визуализации), за которую Флоренский ратовал во всех сферах, включая науку, оперирующую абстракциями самого высокого уровня.

<sup>34</sup> Например, теория архетипов Юнга и его подход к трактовке символов применимы при анализе и создании рекламы, логотипов, в брендинге и под. См.: М. Марк, К. Пирсон. Герой и бунтарь. Создание брендов с помощью архетипов / пер. с англ. под ред. В. Домнина, А. Сухенко. – СПб.: Питер, 2005. – 336 с.

Аринин Е.И.

## РЕЛИГИЯ КАК «АУТОПОЙЕТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА» В РАБОТАХ НИКЛАСА ЛУМАНА

*Аннотация. Статья посвящена ряду аспектов понимания феномена религии в контексте теории «аутопойетических» (самопроизводящих) систем Никласа Лумана (Niklas Luhmann). Религия выступает как возобновляемый «контроль за границей с неизвестным», как знание «тайного». Выделяются три типологические формы религии: магико-мифологическая традиция, дифференциация «High Tradition/little tradition» и религиозность «дискурс-дифференцированного общества».*

*Ключевые слова: Никлас Луман, концепция религии, формы религии, самопроизводящие системы, социология религии.*

***Исследование выполнено при поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации, соглашение № 14.В37.21.2120. The study was supported by The Ministry of education and Science of Russian Federation, project № 14.В37.21.2120***

Современное отечественное религиоведение представляет собой особый исследовательский и образовательный проект, сложившийся с данным наименованием в XX в. как комплекс многочисленных научно-исследовательских и научно-философских направлений, отделивших себя от теолого-богословской апологетики. Социологические исследования входят в качестве составной части в этот проект, в связи с чем представляется интересным рассмотреть некоторые аспекты понимания феномена религии в контексте теории «аутопойетических» (самопроизводящих) систем Никласа Лумана (Niklas Luhmann, 1927–1998), называемого «крупнейшим социологом и правоведом современности», многие работы которого уже стали достоянием отечественной науки, но еще почти не применялись для расширения методологического горизонта религиоведческих исследований<sup>1</sup>. А.Ф. Филиппов отмечает, что «социологов такого масштаба после Второй мировой войны было совсем немного, и ничто не предвещает появления в ближайшем будущем фигуры даже не равновеликой, а хотя бы только сопоставимой с ним по дарованию и продуктивности»<sup>2</sup>. Луман, создав грандиозный и открытый для постоянного развития исследовательский проект масштаба «гранд-теории» общества как такового, отказался от прежней и привычной нам по советским временам принудительной «онтологической метафизики», утверждая важность не причинно-экономических, а функционально-структуралистских объяснений в понимании социальной реальности<sup>3</sup>. Дискуссия Н. Лумана с Ю. Хабермасом стала «одним из центральных пунктов интеллектуального развития Германии XX в.»<sup>4</sup>. Теории общества, включающей претензии на его позитивное изменение (Хабермас), здесь была противопоставлена системная теория консервативного характера (Луман).

Луман рассматривает общество как коммуникацию, средствами которой религия, любовь, истина, власть поддерживают существование таких общественных субсистем, как вера, семья, наука, политика. Такие средства позволяют отличать общество (культуру) от природы, среды, при этом социальная система уподобляется биологическим аналогам в качестве самовоспроизведения, или «аутопойезиса», т.е. способности производить и воспроизводить все свои части из себя самой. Иначе говоря, социальные системы существуют, только пока они продолжают оперировать, а при окончании операций система исчезает, подобно тому, как понимается наступление смерти в биологических системах.

Религии в наследии Н. Лумана посвящены целый ряд статей и две монографии, частично переведенные на английский язык, но отсутствующие на русском, и ряд разделов других его книг<sup>5</sup>. Задача детального, обстоятельного и кропотливого религиоведческого анализа данных монографий, за редким исключением, уже более 30 лет ждет своих отечественных энтузиастов, поскольку только А.В. Назарчук кратко рассмотрел лумановское представление о религии, тогда как Е. Воронцова раскрывает ряд аспектов теологической рецепции его работ<sup>6</sup>. В таких обстоятельствах представляется необходимым обращение не столько к отмеченным оригиналам, доступным, к примеру, в электронной библиотеке «Library Genesis» (<http://gen.lib.rus.ec/>), сколько к другим его работам, содержащим размышления о религии и уже опубликованным на русском языке. Это позволит относительно корректно представить те аспекты его концепции, которые фокусируются на понимании общей природы и типологизации религии, в контексте изданий отечественного религиоведения<sup>7</sup>.

Методологический подход Н. Лумана, получивший название «операционального конструктивизма», исходит из того, что «предполагает мир не в виде некоего предмета, а феноменологически – как горизонт», т.е. «как недостижимый», в свете чего «не остается никакой другой возможности, кроме одной – конструировать реальность и при случае: наблюдать наблюдателей в том, как они конструируют реальность»<sup>8</sup>. В условиях современного дифференцированного общества, складывающегося в XVI-XIX вв., «такие различия как истинное – неистинное, хорошее – дурное, правовое – неправовое уже не могут быть приведены к согласию»<sup>9</sup>. Понимание невозможности построения единственной «метафизической модели бытия» и нахождения позиции одного «истинного наблюдателя» ведет к признанию того, что магия, религия, метафизика, наука и т.п. больше не могут, как это было раньше, рассматриваться в качестве этапов интеллектуального прогресса или как «искажения реальности». Они могут быть поняты как специфические «символические конструкции», каждая из которых дифференцируется одна от другой, однако если сегодня «ученые могут быть абсолютно убеждены, что они лучше знают реальность», чем, к примеру, она изображается в «массмедиа», то это основывается только на доминирующем сегодня «общественном настроении», поскольку общество принимает именно «научные описания за аутентичное познание реальности»<sup>10</sup>.

Загадочность религии, невозможность формулировки строгих научных определений ее «сущности» и «природы» были многократно отмечены исследователями<sup>11</sup>. Эти трудности определяются самой «странной» природой этого феномена, которая до недавнего времени часто определялась как «вера в сверхъестественное», противопоставляясь науке как знанию о естественном, природе. В естествознании такого рода «объект» долгое время служил основанием для причисления теологии к категории «псевдонаук», подобно астрологии, алхимии и т.п., а самой религии – к суевериям, предрассудкам, невежеству, мракобесию и заблуждениям. Н. Луман объяснил парадокс возможности «знания о непознаваемом» (строго говоря, невозможного по самому самоопределению), поскольку оно, как ни

парадоксально это звучит, стремится познать то, что ею же самую признается принципиально непознаваемым – «природу тайного, божественного», ибо «сакральное невозможно найти в природе, оно конституируется как тайна», т.е. религия выражает «тайну» бытия человека в мире как «связывание с начальным», что и составляет природу «'religio' в самом широком смысле слова, в каких бы культурных обликах она не выступала»<sup>12</sup>. В таком понимании слово «религия» выступает в предельно широком значении, охватывающем древнейшие (изначальные, базовые) символические системы, которые дифференцировались вместе с самим человечеством, выполняя функцию превращения пугающей неопределенности мира в определенность ритуала и мифолого-теологического представления: «Религия формируется в качестве первой попытки отвести место ненадежному в надежном – пусть даже речь идет о нескольких костях в мужском доме, по которым можно идентифицировать и умиловить предков»<sup>13</sup>. Религия описывается им как «'re-entry' (обратное вхождение, возвращение, повторное вхождение) различия между *известным* и *неизвестным* в пределах известного», они с магией «надзирают за границей с неизвестным»<sup>14</sup>.

Появление самого слова, обозначающего «тайное», «непостижимое», т.е. то, что «сопротивляется языку», было совершенно необходимо, чтобы лингвистически маркировать саму сферу неизвестного, непонятого и, соответственно, опасного, с абсолютной необходимостью нуждающегося в наименовании и обозначении, поскольку только язык символически осваивает мир, и то, что не названо, оказывается не существующим, т.е. назвать «неназываемое» возможно потому, что «сопротивление языку может осуществляться только посредством самого языка»<sup>15</sup>. Луман пишет: «В ее истоках религию лучше всего понимать, интерпретируя ее как некую семантику и практику, имеющую дело с различием чего-то знакомого и незнакомого... Это различие понимается как подразделение мира, проводимое без соосмысления того, что для каждого наблюдателя, поселения или рода оно разнится. Тем, что религия дает незнакомому проявляться в знакомом, она делает доступным его недоступность, она формулирует и практикует мировое состояние той или иной общественной системы, которая видит себя окруженной пространством и временем неизвестности»<sup>16</sup>.

Возник исторический прецедент, в результате которого до XX в. включительно в большинстве стран мира было «свойственно считать действовавшую религию фундаментом стабильности в обществе», при этом «приращение к религиозному однообразию» имело «повсеместный характер»<sup>17</sup>. Сложился специфически европейский феномен «religio» как утверждаемая всей мощью государства причастность отдельных индивидов и целых сообществ («человечества») к высшему порядку бытия, как личное интимное чувство присутствия в осмысленном, упорядоченном и целостном мире, связанном со священным космосом, спасающим от хаоса и смерти, т.е. собственно единственно уникального способа бытия в вечности, величественной, сильной и яркой формы действительного благочестия, древнего и возвышенного идеала единства Красоты, Истины и Блага в отношении с подлинным бытием (Бытием), неизбежно таинственного и ускользающего от однозначных определений, которые бы позволяли этой подлинностью манипулировать. В целом «семантика теперь подразделяется на High Tradition и little tradition, а также ступенчатый folk/urban континуум»<sup>18</sup>. Возникает уникальная монотеистически-тринитарная религиозная картина мира, когда «отношение к Богу, примысливаемое всякому переживанию и действию, выступало скрытой самореференцией общественной системы», при этом «считалось, что без Божьей помощи ничто не ладится», на основании чего «устанавливались общественные и моральные требования», при этом «религиозную семантику формулировали

не как самореференцию общества, она была (и сейчас есть) сформулирована как внешняя референция, как трансцендентность»<sup>19</sup>.

Распад «кафолической еkkлeсии» на противостоящие «юрисдикции», возникновение ригористического «юрисдикционно-конфессионального эксклюзивизма», распространение ислама и надконфессиональные традиции правления кастильских «королей трех религий», популярность многочисленных «диалогов между философами, иудеями и христианами», развитие международной торговли, формирование национализма, возникновение капиталистической экономики неизбежно привели к тому, что П. Бергер назвал «кризисом правдоподобия» в религиях как юрисдикционных институтах. В этих условиях «субъективно рядовой человек склоняется к неуверенности относительно оснований религии», а «объективно же он сталкивается с большим разнообразием религиозных и иных сил, предлагающих определения реальности, которые борются между собой за обращение его в свою веру или, по меньшей мере, за его внимание и ни одна из которых не имеет силы принудить его к подчинению»<sup>20</sup>.

Н. Луман писал, что исторически «политика территориальных государств уже в XV в. – и притом под сенью пышно инсценированного конфликта между императором и Папой и внутрицерковного конфликта Вселенских соборов – приобрела примечательную независимость от религиозных вопросов», а «территориальные государства направляют посланников наблюдать за Вселенскими соборами и все более рассматривают религиозные распри в качестве политических вопросов и даже политических шансов»<sup>21</sup>. Луман считает, что «в массовом порядке этому стало способствовать книгопечатание, т.е. с середины XVI в. наука тоже дистанцируется от религии, – например, с помощью эмфатически наполненного понятия природы, посредством скандальных конфликтов (Коперник, Галилей) и благодаря использованию свободы ради скепсиса и любознательного новаторства – когда наука не могла зависеть ни от политики, ни от религии», при этом «право активно задействуется для многих проблем, вытекающих из такого развития, например... в качестве публичного права для перехода к религиозной терпимости – и благодаря тому, что оно могло оказывать такие услуги, у права растет самостоятельность по отношению к политической власти»<sup>22</sup>. В этот период, «если религия тяготеет к насильственным столкновениям, чтобы доказать или внушить правую веру, то ей приходится отыскивать политического заступника; политика же постепенно все более дистанцируется от ведения религиозных войн»<sup>23</sup>. Связь религиозности с агрессивностью ведет к тому, что «последняя должна регулироваться церковно-политически или субъективно направляться во внутренний мир человека в форме ригористических требований», в результате чего «даже религия становится отдифференцированной системой»<sup>24</sup>.

Луман описывает эту переломную эпоху следующим образом: «идея, предлагаемая... с XVII в., поначалу гласила, что основа порядка должна быть в сокровенном и непознаваемом. Необходимым условием порядка выступает латентность. Рука, всем управляющая, остается незримой. Нити, на которых все висит, закреплены на немислимой высоте. Благодаря хитрости разума мотивы действий непреднамеренно упорядочиваются. Метафоры такого рода выступали в то же время компромиссными предложениями в адрес религий, которые по-своему превозносят неопределенное, определяют и формулируют его, однако общество не могло выбрать одну из нескольких религий, ему хватало непознаваемости в общем виде. По крайней мере это было четко и верно подмечено. В самом деле, чтобы обеспечить непрерывность найденного социального порядка, не требуется консенсус в его обоснованиях, как не требуется оптика, чтобы видеть»<sup>25</sup>.

Распространение книгопечатания «форсирует развитие дополнительной техники, а именно – техники грамотности», причем «это умение уже невозможно ограничить темами определенных функциональных систем», поскольку «кто умеет читать Библию, умеет также читать памфлеты религиозной полемики, газеты, романы», и «теперь экономика регулирует, какие печатные изделия могут быть произведены и проданы», а «прочие формы коммуникации утрачивают контроль над коммуникацией»<sup>26</sup>. В таких условиях «религия и политика... пытаются (более или менее безуспешно) защититься с помощью цензуры или угрозы штрафов», однако «для этого необходимы решающие критерии, которые уже не исходят из общего миропознания, но должны функционально-специфическим образом развиваться, позитивироваться и при необходимости изменяться в религиозной, политической и правовой системе»<sup>27</sup>.

Это приводит к тому, что именно «индивид выставляет себя в качестве исходной точки для того, что кажется подходящим для его веры, разума и принадлежности к организациям»<sup>28</sup>. Как писал один из авторов той эпохи, «...нет такой Церкви, каждая часть которой так взывала бы к моему Сознанию, чьи Уставы, Уложения и Обычай казались бы столь созвучными разуму и были бы столь как бы соразмерны моему личному Благочестию, как та, в которую я вкладываю свою Веру, как Церковь Англии; я клянусь верить в ее Веру, и потому имею двойное Обязательство подписываться под ее Уставами и соблюдать ее Уложения. Все, что помимо этого – безразличные для меня вопросы – я соблюдаю согласно правилам моего частного разума или же настрою и характера моего Благочестия; не веруя в то-то, потому что это утверждал Лютер, и не осуждая того-то, потому что это разоблачал Кальвин... (1643)»<sup>29</sup>.

Разрушение прежних форм религиозного единства ведет к появлению концепций «исключительности», выступающих проявлением утраты идентичности, естественной общности, которая начинает осмысливаться только как «схема»: «Я создан не похожим ни на кого из тех, кого я видел; я смею верить, что создан быть не похожим ни на кого из тех, кто существует. Если я не лучше, по крайней мере, я другой»<sup>30</sup>. Изобретается проблема «социальной самости» или «идентичности», которой должен стать (или претендовать на это) фрагментарный, турбулентный, хаотический индивид, – чтобы для других явиться чем-то, чем он по своей самости... не является»<sup>31</sup>. Возникает культура, где «никто не может, собственно говоря, *знать*, кто он такой, но должен обнаружить, встречаются ли его собственные проекции признания»<sup>32</sup>.

Разрушение средневекового религиозного ощущения высшего единства ведет к появлению новых «эрзац-представлений», когда «в XVIII в. от Шотландии до Польши возникают “патриоты”», а «XIX век обращается к национализму», однако все эти «новые формы, которые стремятся воспринимать общество опять-таки политически центрированно, терпят крах из-за самого государства или, точнее, из-за территориальной сегментации политической системы общества, теперь бесповоротно ставшего мировым»<sup>33</sup>. В XVIII в., отмечает Луман, «вместе с отходом от религиозного обоснования мира, конфессиональной сегментации религии и после провала движений религиозного фанатизма на мораль возлагаются возрастающие надежды», само социальное начинает определяться «в терминах морали»<sup>34</sup>. Шефтсбери (Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury, 1671-1713) пытается «поставить смешное в качестве теста на службу морали, основанной на естественном разуме», что, однако, в перспективе терпит неудачу, поскольку «смешное» выступает как «скрытый враг морали, потому что оно отчасти конкурирует с ней»<sup>35</sup>.

Выделяющаяся в самостоятельную подсистему общества наука, как отмечает Н. Луман, «делает человека негодным для жизни при дворе, так как он всегда существует в форме цепи, обязывает к чрезмерно про-

должительному изложению и отвлекает внимание от партнеров по интеракции»<sup>36</sup>. Наука создает собственную и доминирующую в настоящее время традицию, где «истины выступают во взаимосвязи, а заблуждения, напротив, порознь»<sup>37</sup>. В таком контексте возникает дискурс «лаицизма», о котором С.С. Аверинцев сказал, что он «даже еще резче, чем секуляризм, это теперешний синоним того, что в XIX веке называлось бы антиклерикализм, если не прямо-таки «dechristianisation», как говорили во времена французской революции»<sup>38</sup>. В этих интеллектуальных обстоятельствах средневековая теология эпохи зрелой схоластики стала нарицательным термином, как, собственно, «схоластика», т.е. «бесплодное умствование; формальное знание, оторванное от жизни и практики, начетничество», «школярство, школярное направление, сухое, тупое, безжизненное»<sup>39</sup>. Наука начинает дифференцироваться от всего того, что квалифицируют как «лженауку» («псевдонауку», «паранауку», «квазинауку», «антинауку» и т.п.), куда с XVIII в. начинают относить астрологию, гомеопатию, френологию, алхимию и теологию<sup>40</sup>.

С научных позиций, согласно Конту (Isidore Marie Auguste Francois Xavier Comte, 1798-1857), стремившемуся, по его собственным словам, «сначала стать Аристотелем, чтобы затем превратиться в апостола Павла», но «сведенному к 'сущим пустякам' его последователями», теология и философия (метафизика) в целом являются «донаучными» формами миропонимания, поскольку для него уже, «помимо наук, не существует никаких иных форм знания, достойных этого названия»<sup>41</sup>. Луман отмечает, что исторически «тот факт, что мир повседневности, жизненный мир, фольклор etc. может представлять в виде научных понятий», становится ясным только в XIX в., «вместе с крушением метафизических конструкций мира и началом поиска других оснований для наблюдения «реальности»», когда и складывается «нововременная, посттеологическая наука», когда «мы знаем, что летать можно только самолетом, а не на ковре-самолете»<sup>42</sup>.

В XX в. Жильсон (Étienne Gilson, 1884-1978) стал указывать на новую «инквизицию позитивистов», заставивших историю философии выступить в препарированном, предвзятом и «ампутированном» от теологии виде, вплоть до толкований творчества и самого Конта, признавая при этом, что теология может стать «настоящим бедствием», приводящим к «непоправимым» последствиям, заражая людей духом «войны против всех», конфронтационной жадой «торжествующих опровержений», когда иная позиция просто объявляется «безумием»<sup>43</sup>. В разных науках, отмечает Н. Луман, сложились «многочисленные, культурно удостоверенные возможности корректировки заблуждений», кроме того, «со времен Маркса и Фрейда открываются возможности самоподозрения... осознания того, что мы руководствуемся латентными интересами или мотивами», и «для этих целей общество обзаводится «критическими» интеллектуалами и терапевтами. Однако это/подозрение в латентных интересах и мотивах/ является всего лишь условием коррекции действительных операций, а следовательно, перспективы на будущее, в то время как в операциях актуальной современности невозможно различить мир такой, каков он есть, и мир, каким его наблюдают»<sup>44</sup>.

В таком широком культурно-историческом контексте именно «массмедиа», появившиеся в XVI столетии, т.е. еще до современной науки, возникают как «организация производства новостей» (или «еженедельный обман для вытягивания денег»), причем «истинное интересует массмедиа лишь в очень ограниченных пределах, которые серьезно отличаются от ограничительных условий научного исследования»<sup>45</sup>. Сегодня общество выступает как дифференцированное, где каждый участвует в нескольких подсистемах и определяющим являются не демаркации язычники/правоверные, правоверные/еретики, элита/чернь, клир/миряне, образованные/профаны, эксперты/дилетанты, гении/толпа и т.п., но неизбежная внутрен-

няя сложность каждого гражданина, обусловленная причастностью к этим дифференциациям: «людей невозможно распределить по функциональным системам так, чтобы каждый из них принадлежал только к одной системе, т.е. участвовал бы только в праве, но не в экономике, только в политике, но не в воспитательной системе»<sup>46</sup>.

Процесс этот внутренне противоречив, и еще «с первых выступлений против Просвещения разума в конце XVIII в. все время полагали, что оно наносит вред латентным областям, для которых невыносимо никакое Просвещение», при этом «такие явно иррациональные образования как религия (для низов) и вкус (для высших слоев) превозносились из-за их темпоральных преимуществ, т.е. по крайней мере в этом отношении понимались функционально», хотя и осознавалось, что «функциональный анализ не способен служить религиозной истине», ему «не подвластной», результатом чего стал весьма противоречивый призыв «нужно оберегать всякую устойчивую религию, даже если она уже абсурдна, до тех пор пока нет ничего ей взамен»<sup>47</sup>.

Возникшее дифференцированное глобальное общество, или лумановское «общество общества» стало системой, где «условием общения... является разобщенность. ...чем больше в корабле отсеков, тем труднее его затопить, чем меньше общения, тем меньше конфликтов», при этом «сами конфликты институционализируются и задействуются как важнейшие условия системной динамики в уже обособившихся частях общества», когда «ученые спорят с учеными, а политики спорят с политиками, но вот поспорить друг с другом у них как-то не получается»<sup>48</sup>. В таких обстоятельствах «тот, кто в общении ориентирован на истину (упорядочивающее средство для научного общения и научных текстов), не способен понять того, кто ориентирован на веру как ориентир религиозных текстов, но именно благодаря этому конститутивному размежеванию ученых перестали сжигать на кострах, а верующих не исключают из социума как слабоумных»<sup>49</sup>. В отношениях функциональных систем друг к другу может присутствовать «деструкция – в той мере, в какой они зависят друг от друга, – но не инструкция»<sup>50</sup>. Это новое «дискурс-дифференцированное общество получило иммунитет к конфликтам именно потому, что коллапс в одной сфере – скажем, в религиозном общении (межрелигиозные конфликты) или в искусстве (отказ от прекрасного как критерия произведения искусства и, соответственно, базиса эстетического общения и объекта для эстетических текстов) – уже не приводит к коллапсу во всех остальных сферах социального общения, как это было характерно для традиционных недифференцированных обществ, где отождествлялось все преступное-безобразное-ложное-бедное-нелюбимое-нездоровое-безбожное»<sup>51</sup>.

В таком обществе утверждаются плюрализм и многообразие трактовок даже собственного вероисповедания как «флуктуации привлекательных для индивидов мод»<sup>52</sup>. В ответ на них «развиваются разного рода фундаментализмы», когда «можно выступить с заявлением: это – мой мир, мы считаем правильным то-то», а «сопротивление, на которое при этом наталкиваются, выступает скорее в качестве усиливающего мотива, оно может способствовать радикализации и не приводит к сомнениям в реальности»<sup>53</sup>. Луман обращает внимание на то, что «фундаментализмы являются новыми явлениями последних десятилетий и что речь идет не о 'глубоко укорененных' традиционных ощущениях, а об успехах убеждения со стороны интеллектуалов, среди которых можно предположить наличие «проблемы идентификации», причем «в отличие от 'энтузиазма' более старой модели здесь нет необходимости ни опираться на божественное вдохновение, ни поддаваться противоположному утверждению об иллюзорности/реальности/», а «достаточно сплавить собственное воззрение на реальность с собственной идентичностью и утвердить ее в качестве проекции», поскольку «реальность и без того больше не требует консенсуса»<sup>54</sup>.

### **Библиографический список**

- Luhmann Niklas. A Systems Theory of Religion. Ed. by Andriј Kieserling, transl. by David A. Brenner with Adrian Hermann. Stanford University Press, 2013.
- Luhmann Niklas. Funktion der Religion. – Frankfurt: Suhrkamp, 1977.
- Luhmann Niklas. Religious Dogmatics and the Evolution of Societies. – New York/Toronto: Mellen Press, 1984.
- Luhmann Niklas: Die Religion der Gesellschaft. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Антоновский Ю.А. Общество как общение и разобщение // Луман Н. Дифференциация / пер. с нем. – М.: Логос, 2006.
- Аринин Е.И. О проблеме определения сущности религии // «Ломоносовские чтения». – Архангельск: ПГУ, 1991.
- Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография. – Архангельск: Изд-во Поморского гос. ун-та, 1998.
- Жильсон Э. Философ и теология. – М., 1995.
- Луман Н. Дифференциация: пер. с нем. – М.: Логос, 2006.
- Луман Н. Кн.2: Медиа коммуникации // Общество общества / пер. с нем. А. Глухова, О. Никифорова. – М.: Изд-во «Логос», 2011.
- Луман Н. Реальность массмедиа / пер. с нем. А.Ю. Антоновского. – М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2012.
- Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / пер.с нем. – СПб.: Наука, 2007.
- Луман Н. Эволюция. – М.: Логос, 2005.
- Назарчук А.В. Учение Никласа Лумана о коммуникации. – М., 2012.
- Филиппов А.Ф. Луман Н. Современная западная философия: Словарь. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – М., 2000.

---

<sup>1</sup> Луман Н. Дифференциация / пер.с нем. – М., 2006. – С. 10; Филиппов А.Ф. Луман Н. // Современная западная философия: Словарь. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – М., 2000. – С. 234–236; Филиппов А.Ф. Социально-философские концепции Никласа Лумана // Социологические исследования, 1983. – № 2. – С. 177–184; Посконина О. В. Никлас Луман о политической и юридической подсистемах общества: Монография. – Ижевск: Изд-во Удмурт. ун-та, 1997. – С. 124; Литвинова О.А. Система и окружающая среда социологии Никласа Лумана. – М.: Альфа-М, 2007. – С. 5; Антоновский А.Ю. Никлас Луман: Эпистемологическое введение в теорию социальных систем. – М.: ИФ РАН, 2007. – С. 76; Назарчук А.В. Учение Никласа Лумана о коммуникации. – М., 2012. – С. 224; Воронцова Е. Теологическая рецепция социологии религии Никласа Лумана // <http://socrel.pstgu.ru> и др.

<sup>2</sup> Филиппов А.Ф. Памяти Никласа Лумана // [http://www.fidel-kastro.ru/sociologia/luman/fillipov\\_luhmann.htm](http://www.fidel-kastro.ru/sociologia/luman/fillipov_luhmann.htm)

<sup>3</sup> Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 10; Филиппов А.Ф. Луман Н. // Современная западная философия... Там же. – С. 234–236.

<sup>4</sup> Зименкова Т.В. Никлас Луман глазами коллег // <http://www.soc.pu.ru/publications/jssa/1999/1/4luhman.html>

<sup>5</sup> Luhmann, Niklas. Funktion der Religion, Frankfurt: Suhrkamp, 1977. 326 s.; Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. 364 s.; Luhmann, Niklas. Religious Dogmatics and the Evolution of Societies. New York/Toronto: Mellen Press, 1984, 137 p.; Luhmann, Niklas. A Systems Theory of Religion. Ed. by Andriј Kieserling, transl. by David A. Brenner with Adrian Hermann. Stanford University Press, 2013. 320 p.

<sup>6</sup> Назарчук А.В. Учение Никласа Лумана о коммуникации... Там же. – С. 170–172; Воронцова Е. Теологическая рецепция социологии религии Никласа Лумана // <http://socrel.pstgu.ru>

<sup>7</sup> Аринин Е.И. Проблемы толерантности в контексте особенностей религиозного образования в современной России // Динамика гражданского общества, этноконфессиональная толерантность и диалог культур: эпистемологические модели: Коллективная монография / под ред. В.П. Римского. – Белгород: ИД «Белгород», 2012. – С. 57–88.

<sup>8</sup> Луман Н. Реальность массмедиа / пер.с нем. А.Ю. Антоновского. – М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 17.

<sup>9</sup> Луман Н. Эволюция. – М.: Логос, 2005. – С. 162.

<sup>10</sup> Луман Н. Реальность массмедиа... Там же. – С. 19.

- <sup>11</sup> Аринин Е.И. О проблеме определения сущности религии // «Ломоносовские чтения». – Архангельск: ПГУ, 1991. – С. 33–35; Saler, Benson, Conceptualizing Religion: Immanent anthropologist, transcendent natives and unbounded categories. – 1993. – P. 1-26; Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография. – Архангельск: Изд-во Поморского гос. ун-та, 1998. – С. 225-243; Викулов И.Е. К проблеме определения понятий «религия» и «религиозность» // Свеча-2005. Истоки: Религия и личность в прошлом и настоящем: Материалы международных конференций под общ. ред. Е. И. Аринина. Т.12. – Владимир; Москва: Изд-во ВлГУ, 2005. – С. 233; Saler, Benson, Understanding Religion: Selected Essays, 2009. – P. 3-30.
- <sup>12</sup> Луман Н. Кн.2: Медиа коммуникации //Общество общества / пер.с нем. А. Глухова, О. Никифорова. – М.: Изд-во «Логос», 2011. – С. 250, 248–249
- <sup>13</sup> Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 61.
- <sup>14</sup> Там же. – С. 64, С. 61–62.
- <sup>15</sup> Луман Н. Реальность массмедиа... Там же. – С.153.
- <sup>16</sup> Луман Н. Кн. 2: Медиа коммуникации... Там же. – С. 249.
- <sup>17</sup> Дейвис Д. Декларация Организации Объединенных Наций «О ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религий или убеждений» как фактор защиты религиозной свободы // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты: Сборник статей. – Вып. 3. – М: Российское объединение исследователей религии, 2006. – С.6.
- <sup>18</sup> Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 90.
- <sup>19</sup> Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / пер. с нем. – СПб.: Наука. – 2007. – С. 595.
- <sup>20</sup> Юдин А. Введение // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия; составитель А. Юдин. – М. : Библиейско-Богословский ин-т св. Апостола Андрея., 2001. – С. 67–68; Ванханен Н. Реконкиста – гром победы// <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/1370/>; Бергер П. Религия и проблема убедительности// <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html>
- <sup>21</sup> Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 135-136.
- <sup>22</sup> Там же. – С. 135-136.
- <sup>23</sup> Там же. – С. 143.
- <sup>24</sup> Там же. – С. 142-143.
- <sup>25</sup> Луман Н. Социальные системы... Там же. – С. 176.
- <sup>26</sup> Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 149.
- <sup>27</sup> Там же. – С. 149.
- <sup>28</sup> Там же. – С. 157.
- <sup>29</sup> Там же. – С. 169-170.
- <sup>30</sup> Луман Н. Реальность массмедиа... Там же. – С. 195.
- <sup>31</sup> Там же. – С. 195.
- <sup>32</sup> Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 41.
- <sup>33</sup> Там же. – С. 160.
- <sup>34</sup> Луман Н. Социальные системы... Там же. – С. 314.
- <sup>35</sup> Там же. – С. 315, 314.
- <sup>36</sup> Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 168.
- <sup>37</sup> Луман Н. Социальные системы... Там же. – С. 95 – 96.
- <sup>38</sup> Аверинцев С.С. Богословие в контексте культуры// [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Literat/aver/bg\\_kult.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/bg_kult.php)
- <sup>39</sup> Схоластика // <http://poiskslov.com>
- <sup>40</sup> Лженаука // <http://ru.wikipedia.org>
- <sup>41</sup> Жильсон Э. Философ и теология. - М., 1995. С. 34-35, 32.
- <sup>42</sup> Луман Н. Реальность массмедиа... Там же. – С. 132, 150.
- <sup>43</sup> Жильсон Э. Философ и теология... Там же. – С. 40, 41, 42.
- <sup>44</sup> Луман Н. Реальность массмедиа... Там же. – С. 25.
- <sup>45</sup> Там же. – С. 51, 53.
- <sup>46</sup> Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 171.
- <sup>47</sup> Луман Н. Социальные системы. ... Там же. – С. 453.
- <sup>48</sup> Антоновский Ю.А. Общество как общение и разобщение // Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 307.
- <sup>49</sup> Там же. – С. 313.
- <sup>50</sup> Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 179.
- <sup>51</sup> Антоновский Ю.А. Общество как общение и разобщение ... Там же. – С. 314.
- <sup>52</sup> Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 241.
- <sup>53</sup> Луман Н. Реальность массмедиа... Там же. – С. 162 .
- <sup>54</sup> Там же.