



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.110-121

Яблоков И.Н.



Феноменологическая социология религии: дихотомический и имманентно-трансцендентный векторы развития

Аннотация. В статье рассматриваются идейные предпосылки феноменологической социологии религии. Феноменологическая социология религии развивалась под влиянием феноменологии как философского направления, создателем которой был немецкий философ Э. Гуссерль, а также феноменологии религии немецкого теолога и философа Р. Отто и нидерландского теолога и религиоведа Г. ван дер Леува. Философская феноменология Эдмунда Гуссерля и его идеи о «чистом сознании», феноменологической редукции, о конституировании социального мира и т.д. имели особое значение для становления и развития феноменологической социологии религии. Важный вклад в этот процесс внесли также Р. Отто и Г. ван дер Леув. Автор выделяет две основные тенденции в феноменологической социологии религии – дихотомическую и имманентно трансцендентную. Дихотомическая тенденция представлена в работах таких учёных, как И. Вах и Г. Меншинг, а имманентно-трансцендентная – в работах П.Л. Бергера и Т. Лукмана. В статье анализируются социологические идеи перечисленных исследователей.

Ключевые слова: философская феноменология, феноменологическая социология религии, дихотомическая традиция, имманентно-трансцендентная традиция, секуляризация, религиозный плюрализм, современные модели религии

Igor N. Yablokov

Phenomenological Sociology of Religion: Dichotomous and Immanent-Transcendent Vectors of Development

Abstract. The article deals with the ideological background of the phenomenological sociology of religion. Phenomenological sociology of religion developed under the influence of phenomenology as a philosophical trend, created by the German philosopher E. Husserl, as well as the phenomenology of the religion of the German theologian and philosopher R. Otto and the Dutch theologian and religious scholar G. van der Leeuw. Philosophical phenomenology of E. Husserl and his ideas about “pure co-knowledge”, phenomenological reduction, the constitution of the social world, etc. had a special significance for the formation and development of the phenomenological sociology of religion. An important contribution to this process was also made by R. Otto and G. van der Leeuw. The author distinguishes two main tendencies in the phenomenological sociology of religion – dichotomous and immanently transcendent. The dichotomous tendency is presented in the works of such scientists as J. Wach and G. Mensching, and the immanent-transcendent tendency can be found in the works of P.L. Berger and T. Luckmann. The article analyzes sociological ideas of the listed researchers.

Key words: philosophical phenomenology, phenomenological sociology of the religion, dichotomous tradition, immanent-transcendent tradition, secularization, religious pluralism, modern models of religion

Яблоков Игорь Николаевич – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова; 119991, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, кор. 4; relig@philos.msu.ru

Igor N. Yablokov – Doctor of Philosophy, Full Professor, Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University; build. 4, 27 Lomonosovsky prosp., Moscow, Russia, 119991; relig@philos.msu.ru

С XIX века шло становление и развитие религиоведения – его структуры, содержания, методологии и методов. Формировались разделы науки о религии – история религии, антропология религии, философия религии, социология религии, психология религии, феноменология религии и другие, в каждом разделе выделялись проблемные области.

В социологии религии сложился ряд направлений: понимающая социология социального действия, компаративно-типологическая, структурно-функциональная, феноменологическая, формальная социология, интегральная социология, социология религии, базирующаяся на материалистическом понимании истории, эмпирически-дескриптивная и др. В данной статье рассматриваются различные векторы развития в феноменологической социологии религии.

Феноменологическая социология религии развивалась под влиянием феноменологии как философского направления, создателем которой был немецкий философ Эдмунд Гуссерль (1859–1938), а также феноменологии религии немецкого теолога и философа Рудольфа Отто (1869–1937) и нидерландского теолога и религиоведа Герардуса ван дер Леува (1890–1950).

Особое значение для становления и развития феноменологической социологии религии имела философская феноменология Эдмунда Гуссерля и его идеи о «чистом сознании» и его феноменах, о феноменологической редукции, о синтезе интуиции, созерцания как «усмотрения сущности» и «чистого» сущностного описания, о переживании, о «жизненном мире», о конституировании социального мира, об интенциональности. Феноменология религии, которая также приняла ряд идей Э. Гуссерля, в свою очередь задавала стимулы осмысливать социологию религии и её содержание в соответствующем ключе.

В 1917 г. появилась книга Рудольфа Отто «Святое. Об иррациональном в идее божественного и его отношении к рациональному». Р. Отто принял понятие римской религии – *numen* – могущественной божественной силы, властно распоряжающейся человеческой судьбой. По мнению Р. Отто, основой религии является нуминозное (лат. *numinose* от лат. *numen*, а *numen* – это знак божественного могущества). Нуминозное амбивалентно; оно – *mysterium tremendum* [тайное страшщее] и *mysterium fascinans* [тайное завораживающее]. Нуминозное вызывает в человеке амбивалентные переживания. Религиозный опыт не может быть выражен в разграничивающих понятиях языка. Эта область опыта превосходит рациональное, но без того, чтобы быть иррациональным. Предмет священности есть нуминозное, нуминозное включает понятие священности.

Религия – это «переживание святого»; «святое» истолковывается как нечто «совершенно другое», «нуминозное и тремедумное», вызывающее благочестивый страх и трепет. Понятие «святого» даётся человеку совершенно априорно и служит основой создания всеобщей категориальной системы, с помощью которой может быть объяснена всякая религия. Сам Р. Отто не считал возможной социологическую интерпретацию религиозных феноменов, поскольку, по его мнению, в основе их понимания может лежать лишь «скрытая способность предрасположения и предопределения к религии» [Otto, 1936, 123]. Но его идеи во многом оказали влияние на феноменологическую социологию.

Герард ван дер Леув считается основателем феноменологии религии. В его сочинениях (например, во «Введении в феноменологию религии») рассматриваются религиозные институты, даётся феноменология «ролей основателя», «святых людей» (король, жрец, оратор, посвящённый), «святых общностей» (семья, род, союз, церковь, нация). Определяя взаимосвязь социальной группы и религии, Г. ван дер Леув высказывает мысль, противоположную тезису Э. Дюркгейма. «Святое общее, – писал он, – не потому свято, что является общим, а потому является общим, что оно свято» [Leeuw, 1961, 303].

Можно выделить две основных тенденции в феноменологической социологии религии – дихотомическую и имманентно-трансцендентную. Дихотомическая тенденция представлена, например, в работах Иоахима Ваха (1898–1955) и Густава Меншинга (1901–1979); в числе представителей имманентно-трансцендентной тенденции можно назвать Питера Людвиг Бергера (1929–2017) и Томаса Лукмана (1927–2016).

Согласно дихотомической схеме, религия и общество суть «самостоятельные величины», качественно отличные друг от друга сферы, каждой из которых присущи «собственный вид и собственная закономерность». Считается, что религия имеет «трансцендентное содержание», что сущность религии не социальна, а «социальную сторону» имеют лишь явления религии, «феноменологический мир религии»; общество оказывает влияние лишь на организацию культа, религиозных общностей, на «видимые» структуры. Религиозно ориентированные мыслители, занимающиеся социологической проблематикой, оживлённо обсуждают вопрос о значении теологии для социологии.

Иоахим Вах – немецкий историк религии, феноменолог и социолог религии с 1930 года – доктор теологии. Он является автором ряда произведений по социологии религии – «Социология религии», «Типы религиозного опыта – христианского и нехристианского», «Церковь, деноминация и секта», «Сравнительное изучение религий». Он, наряду с идеями Р. Отто и Г. ван дер Леува, воспринял также ряд методологических подходов Э. Трельча и М. Вебера.

И. Вах поставил задачу разработки целостной системы социологии религии и пытался её решить на основе привлечения большого количества фактов истории. Особое внимание он сосредоточивает на поисках религиозных основ социальных связей, анализе типов религиозных группировок и авторитетов, взаимоотношений религиозных групп друг с другом и другими социальными группами и т.д.

И. Вах во многом способствовал становлению и развитию науки о религии. Он отличал науку о религии от теологии, философии и истории религии. Наука о религии исследует природу, функции религии и проявления религиозного опыта.

Значительное внимание И. Вах уделял изучению истории религии [Руткевич, 2017, 34–35]. Он полагал, что история религии – скорее эмпирическая наука, чем философская дисциплина, она находится где-то посередине между наукой и философией. Центральным в истории религии является изучение конкретных исторических религий и её феноменов. История религии пытается понять смысл религиозных феноменов, а не решает философские и метафизические проблемы. Последние – прерогатива философии и теологии.

История религии имеет два измерения – «историческое» и «систематическое». «Историческое измерение» имеет в виду: 1) общую историю религии, которая изучает исторические формы проявления религий – мифы, символы, ритуалы; 2) историю конкретных религий, существовавших и существующих, и первоначальные формы – тотемизм, фетишизм, анимизм, и мировые религии – буддизм, христианство, ислам. «Систематическое измерение» истории религии классифицирует религиозные феномены, создаёт социально-исторические и психологические типологии религии.

И. Вах считал социологию религии частью науки о религии, к которой относил также герменевтику, феноменологию и формы выражения религиозного опыта. В то же время он подчёркивал, что социология религии связана с общей социологией. По его мнению, социология религии относится к общей социологии «прежде всего <...> как “применение”; ведь социология религии работает с понятиями, которые даёт ей общее учение об обществе <...> Но социология религии <...> есть всё же не только “применение”. Она имеет скорее свою, целиком собственную, вытекающую из сущности её предмета – религии – проблематику» [Wach, 1931, XIV–XV]. Например, когда речь идёт о социальных институтах, непременно подчёркивается наличие в обществе церкви как института «особого рода» (*sui generis*), представляющего собой «мистическое тело Христа». Если рассматривается природа и взаимоотношение религиозных общностей друг с другом и со светскими группами, то, кроме указаний на трансцендентную основу религиозных коллективов, подробно описываются отношения их с «потусторонними общностями» и т.д.

В прямой связи с пониманием соотношения религии и общества находится определение предмета социологии религии. Существуют специфические формы выражения религиозного переживания – вероучение, культ, религиозная общность. Интерпретируя религию и общество как «самостоятельные величины», И. Вах следующим образом определил предмет своих социологических поисков: «Нашим

намерением является изучение взаимосвязи религии и общества, а также форм взаимодействия их друг с другом» [Wach, 1931, X]. Важнейшей задачей социологии религии считается индивидуальное, типологическое, сравнительное изучение и упорядочение третьей формы выражения – религиозных общностей. Кроме того, существенна «в социологическом отношении практическая сторона религии, культ в широком смысле слова... Как раз в богослужении наблюдается проникновение друг в друга обеих сторон взаимодействия – религии и общества» [Wach, 1931, 9–10]. И. Вах, формулируя «понимающий» принцип социологии религии, подчёркивал: «Кто не способен почувствовать и понять имеющееся в любой религии притязание, смысл и значение, кто <...> не имеет органа религии, тот не должен был бы вообще заниматься ею» [Wach, 1931, X].

Доказывается необходимость дополнения социологического рассмотрения религии теологическим. Социолог, изучая религию, неизбежно сталкивается с отношением человека к трансцендентным реальностям. Чисто научная социологическая позиция не даёт возможности исследователю понять это отношение. Чтобы понять религиозный мир, социолог должен принять теологические предпосылки. «Религиозно-социологическая постановка вопроса, – писал И. Вах, – нуждается в дополнении нормативной, теологической, исходящей из самопритязаний религии работой» [Wach, 1931, X]. И далее: теологическое воззрение «появляется, безусловно, как завершение <...>. Социологический аспект должен быть дополнен теологическим» [Wach, 1931, 13].

В традициях феноменологической социологии религии выступил немецкий протестантский исследователь Густав Меншинг. В качестве своих идейных предшественников он называл Р. Отто и И. Ваха. Наиболее известными его работами являются: «Священное безмолвие», «Социология религии», «Истории религиоведения», «Религия. Формы явления, типы структуры и законы жизни», «Социология великих открытий».

Г. Меншинг следующим образом определяет предмет социологии религии: «Мы понимаем под социологией религии учение о социологических феноменах в области религии и о социологических связях религии» [Mensching, 1947, 17]. Социология религии имеет дело с принадлежащими к феноменологическому миру религии социологическими структурами и процессами. Она должна исследовать отношения религии с мирскими общностями (семьёй, племенем, народом, государством), структуру религиозных общностей («господь – апостол», «учитель – ученик», общины, секты, ордена и т. д.), взаимоотношения религиозных общностей друг с другом. Социологию интересуют формы взаимодействия религии и общества, типы религий, типы религиозных авторитетов и общностей. Она стремится также обозначить «законы» исторического изменения религиозных феноменов.

С богословской точки зрения религия имеет сверхъестественный источник и природу. Хотя и признаётся, что организационные форма её носят «социальный отпечаток», основные теологические послышки понимания религии принимаются. Отсюда становится понятным смысл и значение тезиса о «границах» светской социологии религии: светская наука не может постичь то, что является продуктом «Откровения».

Г. Меншинг при обсуждении вопроса о способах социологического исследования религии называет сравнительно-исторический, исторически-дескриптивный, феноменологический, структурно-функциональный, эмпирический методы, метод трансцендирования и др. Но при всём этом требуются некоторые теологические предпосылки. Только на базе мистической интуиции, «способности вчувствования», лишь при наличии религиозной веры социолог может постичь свой предмет. «Наши познавательные усилия, – подчёркивал Г. Меншинг, – не «беспредпосылочны»; всякое занятие религией, её сущностью и феноменологическими формами предполагает внутреннее участие и способность вчувствования» [Mensching, 1959, 11].

Г. Меншинг формулирует своё понимание религии: «Религия – есть живая встреча со священным и отвечающее действие человека, определяемое этим священным» [Mensching, 1959, 18–19]. Встреча со священным рассматривается как дивинация, под которой понимается чутьё к божественному и к опыту общения с ним.

Выделяются «внутренние» формы получения контакта с «божественным», к которым относятся религиозное переживание, озарение, погружение, экстаз, вера, опосредующие встречу человека с Богом (важнейшим из них считается «Слово Божие», «Священное Писание») и ответ человека на воздействие священного, который осуществляется в форме культа, нравственного поступка и создания общины (общности). «Религия, – пишет Г. Меншинг, – исторически действительна лишь в конкретных религиях. Религии в себе на поверхности истории нет» [Mensching, 1959, 20]. Когда идёт речь о сущности религии, выражающейся в догматическом учении, в церковной и богослужебной структуре, имеются в виду «вечные истины», «вневременные принципы», «надисторическое зерно», «трансцендентное содержание». Средствами социологии, не базирующейся на теологии, эту трансцендентную сущность схватить невозможно. Светская социология религии должна была бы быть эмпирической наукой, занимающейся собиранием фактов и дат. Она вправе использовать исторически-дескриптивный метод и может коснуться лишь поверхности явлений, «феноменов религии» без того, чтобы претендовать на обобщение и интерпретацию.

Г. Меншинг отвергал социологические концепции, сводящие религию к «общественным отношениям». В этих концепциях «при непонимании сущности религии, которая полностью полагалась в посюсторонности <...> действительно существующий момент подверженности религии влиянию социологических отношений превращался в решающий её источник» [Mensching, 1947, 16]. Если, продолжал Г. Меншинг, «веру в бога и культ принимают за вторичные и иллюзорные примеси, то обкрадывают самую душу религии» [Mensching, 1947, 17]. Когда речь идёт о сущности религии, полагал Г. Меншинг, выражающейся в догматическом учении, в церковной и богослужебной структуре, имеются в виду «вечные истины», «вневременные принципы», «надисторическое зерно», «трансцендентное содержание» религии. Социология религии имеет дело с «феноменологическими формами», она не должна рассматривать содержание религии, так как последнее не может быть выражено с помощью социологических категорий.

Дихотомическая схема обнаружила свою неэффективность; ряд социологов, осмысливая процесс секуляризации, пришёл к выводу, что важнейшим аспектом секуляризации является «реализация» христианских принципов «в мире», «перенесение» верований и символов в мирскую сферу. Был поставлен вопрос: являются ли секулярный мир и человек безрелигиозными, не говорит ли наличие секулярного мира и человека об изменении способов проявления религии и структур религиозности?

Иманентно-трансцендентная интерпретация развивалась под влиянием модернистских течений в теологии. Согласно последним, ныне христианские принципы реализуются «в мире», происходит «перенесение» верований и символов в мирскую сферу, а потому секулярный мир не является безрелигиозным. Секулярный мир и религия – не исключают друг друга противоположности. Представление о религии как о традиционной высокоразвитой и дифференцированной системе, включающей культ, церковь, теологию с её учением о потустороннем Боге и пр., объявляется «сомнительным в научном отношении». Противоположность «религиозное – светское» теряет свой смысл, «светское насквозь религиозно». Идея трансцендентности сохраняется, но в переосмысленном виде: религия по сущности и содержанию трансцендентна, но это такая трансцендентность, которая в то же время имманентна миру, обществу, человеку.

В русле имманентно-трансцендентной традиции интерпретируют религию американский теолог и социолог Питер Людвиг Бергер и немецкий социолог Томас Лукман.

П. Бергер – автор многих работ: «Социальная конструкция реальности: Трактат по социологии знания» (в соавторстве с Т. Лукманом), «Приглашение в социологию», «Священная завеса. Элементы социологической теории религии», «Слухи об ангелах: современное общество и переоткрытие сверхъестественного», «Диалектика религии и общества: элементы социологической теории», «Секуляризм и плюрализм» (в соавторстве с Т. Лукманом), «Еретический императив»,

«От кризиса религии к кризису секулярности», «Десекуляризация мира: глобальный обзор», «Вопросы веры: скептическое обоснование христианства».

П. Бергер совместно с Т. Лукманом анализирует религию с позиции феноменологической социологии знания. Они проводят различие между научным теоретическим (идеология и пр.) и повседневным знанием (само собой разумеющимися формулами повседневности), которым каждый человек оперирует в обыденной жизни и которое разделяет с теми, с кем находится в постоянном общении. Интерсубъективное сознание в форме «само собой разумеющегося» обыденного знания производит «конструкции действительности», и это знание должно быть реконструировано в социологии знания.

При рассмотрении содержания социологических идей и мыслей П. Бергера необходимо иметь в виду его протестантское мировоззрение. Протестантская ориентация П. Бергера является базовой мировоззренческой предпосылкой решения конкретных вопросов с использованием соответствующих языковых средств. Эта ориентация служит основой движения рассуждений, вектором их направленности, основой «планирования» путей достижения основательности религии в современном мире. Как известно, согласно религиозному мировоззрению религиозность вложена в природу человека. Под влиянием окружающей среды эта вложенная в природу человека религиозность может изменяться, может деформироваться, но она при всех перформациях не исчезает.

Исходным для П. Бергера является вопрос о взаимоотношении между персона и обществом; это взаимоотношение он понимает «диалектически». По его мнению, общество есть диалектический феномен: являясь продуктом человека, в то же время оно постоянно оказывает обратное влияние на продуцента. В качестве существенных аспектов диалектики рассматриваются процессы экстернализации и интернализации. Взаимодействие этих процессов П. Бергер демонстрирует с помощью гипотетического примера. Люди совершенно различных культур попадают в безвоздушное «культурное» пространство и вынуждены установить друг с другом контакт, который не имеет биологической программы. Персоны должны совершать поведение исходя из самих себя (экстернализация). Этот контакт осуществляется с помощью «искусственных» механизмов – жестов, мимики и пр. Вторичный контакт будет ориентироваться на первый и так далее. Затем возникает институционализация контакта, который облегчает совместную жизнь. Способы поведения объективируются, отторгаются от ситуации их первоначального производства. В свою очередь отдельный человек вынужден вновь присваивать общественные нормы (интернализация).

Культура, или, по П. Бергеру, Номос (греч. Νόμος – обычай, порядок), жизненно необходима человеку, поскольку она конституирует смыслы и тем самым обеспечивает ему возможность ориентации в мире. Потребность в смысле коренится в тех областях человеческой экзистенции, где отсутствуют врождённые способы поведения. Особенно остро необходимость в смыслополагании ощущается в проблематических ситуациях, складывающихся на грани культурной защищённости. Наблюдение смерти другого и связанное с этим переживание в воображении собственной смерти, опыт полусознательного, грёзы, экстаз, неудовлетворённость миром, как он даётся в повседневном восприятии, и т.д. вызывают дестабилизацию, ощущение Хаоса, страдание и страх. Стабилизация Космоса (греч. Κόσμος – вселенная, мир как упорядоченное целое) не может основываться на переменчивых случайностях повседневной жизни. Действительную стабильность обеспечивает религия.

П. Бергер в определении религии вводит сформулированный Р. Отто концепт «нуминозное». Он пишет: «Религия есть смелое предприятие человека создать священный Космос. Иначе говоря, религия есть космизация священным способом. Священным мы считаем нуминозность, возбуждающую страх могущественность, которую человек переживает иначе, чем самого себя и всё же – как с ним связанную, и верит, что она хозяйничает в определённых объектах опыта» [Berger, 1973, 26]. Священное отлично от повседневной жизни.

Интерпретируя религию под углом зрения различия «священного» и «профанного», П. Бергер констатирует и другую противоположность: «священное» – «хаотичное». Он пишет: «Все номические конструкции предназначены для того,

чтобы держать в поле зрения этот страх (перед Хаосом. – И.Я.). Но только священный Космос есть абсолютно высшая точка этой человеческой конструкции. Он в буквальном смысле её «апофеоз» [Berger, 1973, 28]. В создании «жизненного мира человека» религия играет основополагающую роль, поскольку ей как смыслополагающей инстанции подчинены все другие способы придания смысла. Являясь основополагающим измерением «конструкции действительности», она выполняет легитимирующую (лат. *legitimus* – законный, узаконенный) функцию по отношению ко всем областям этой действительности, обосновывает и объясняет мир в его упорядоченности. Ориентирующая сила религии особенно важна в пограничных ситуациях, которые ставят под вопрос повседневный мир. Она структурирует их, устанавливает связь с «нормальной» ситуацией, противостоит Хаосу (греч. *Χάος*) и конструирует наполненный смыслом Номос.

Религия гарантирует устойчивость Номоса в потоке аномических опытов. В этой связи П. Бергер даёт интерпретацию теодицеи. Теодицея – не просто теория, она не может ограничиться системой мыслей и представлений; она должна быть пригодной жизненно-практически: индивид должен обратиться индивидуально в типическое, отделить свой исконный опыт от самого себя и включить в опыт общности, делегировать личностную проблематику в общность. П. Бергер выделяет два типа теодицеи: ориентированный по преимуществу иррационально и по преимуществу рационально. На иррациональном полюсе – это простая идентификация индивидуальной самости с обществом. Например, индивидуальная смерть «компенсируется» уверенностью, что общность как целое всё же выживет, личностному ожиданию смерти противопоставляется ожидание жизни общности. Такая идентификация осуществляется не только в примитивных религиях, но и в развитых, а высшей ступени достигает в мистике. Противополос – рациональный тип – представлен в индуизме с его учением о сансаре, карме, дхарме, о соответствии действия и самочувствия, фиксирующем некоторый порядок, рациональный план круговорота жизни, бесконечного повторения жизни и смерти. Между указанными типами расположен ряд других – промежуточных. Религия осуществляется в постоянном религиозном действии, которое совершается в контексте социальной связи, тем самым священный религиозный Космос непрерывно приближается к повседневному миру, становится силой, фундирующей этот мир и обеспечивающей ему прочность.

Осмысливая состояние религии в современном обществе, П. Бергер делает вывод о кризисе религии, о кризисе религиозной идентичности, о несоответствии традиционных институциональных форм религии действительным потребностям религиозных индивидов. Социолог констатирует «обмирщение», «приватизацию», «индивидуализацию» религии, обнаруживает утрату исконных религиозных смыслов. П. Бергер, конечно, не мог не заметить связь этих процессов с пронизывающими культуру капиталистическими товарно-рыночными отношениями. Рыночные, товарно-капиталистические отношения, включённые в «реальность повседневной жизни», создают объективные условия формирования рыночного типа сознания и поведения. С учётом такого типа сознания и поведения П. Бергер построил рыночную модель исследования религиозных отношений в условиях религиозного плюрализма.

П. Бергер обсуждает проблему секуляризации. Под секуляризацией он понимает процесс, в ходе которого части общества и фрагменты культуры освобождаются от господства религиозных институтов и символов. В результате образуются автономные округа жизни, области с собственной закономерностью, без религиозных содержаний и отношений к религиозному. Общество как целое, пространство хозяйства, политики и т.д. ушли из поля, в котором действительна религия. Последняя индивидуализируется и приватизируется, мир повседневности с его общностями (и прежде всего семья) становится областью, в которой религия сохраняет свою основательность. В персонально-субъективном плане секуляризация выражается в том, что личность может объяснять свой мир и своё наличное бытие, не обращаясь за помощью к религии, и для неё религия не имеет никакого жизненного практического значения.

Секуляризация имеет и иные последствия. П. Бергер совместно с Т. Лукманом предложил концепцию социального плюрализма в современном обществе.

В статье «Секуляризация и плюрализм» соавторы отметили ряд характеристик плюрализма: «Мы понимаем под плюрализмом ситуацию, вытекающую из исторического процесса монополизации, ситуацию, в которой обширные смысловые связи конкурируют друг с другом в институционализированной повседневной жизни. Это применяемое лишь по отношению к дифференцированному обществу понятие охватывает не только религию в узком смысле, но также научные и политические мировоззрения...» [Berger, Luckmann, 1966, 85]. Плюрализмы взаимовлияют друг на друга; плюрализмы вне религии влияют на религиозный плюрализм и испытывают обратное влияние религиозного плюрализма. В данной статье авторы ведут речь о плюрализме в узком смысле – о религиозном плюрализме. По их мнению, глобально-исторической причиной религиозного плюрализма является процесс секуляризации. Религиозный плюрализм воздействует на другие социальные институты и в то же время влияет на институционализированные формы самой религии: она оказалась в ситуации «рынокообразной конкуренции».

Социально-структурное измерение плюрализма коррелирует с субъективным: «религиозный плюрализм имеет следствием религиозную субъективацию <...> религиозные содержания теряют статус объективной фактичности и превращаются в чисто индивидуальные содержания сознания, которые отдельный присваивает себе преимущественно посредством сравнивающего выбора. Обратное действие этой субъективации приводит к тому, что религиозные содержания <...> всё более и более приспособляются к субъективным содержаниям сознания. Религия центрируется в частной сфере, тем что она ориентируется на “внутренние” и intersубъективные потребности частной жизни» [Berger, Luckmann, 1966, 86]. В сложившейся плюралистической рыночной ситуации связь религиозных групп друг с другом приобретает характер «рыночной ситуации: как экономические, так и рыночно-психологические соображения принуждают к регулированию соревнования. Его типичная форма – картель – ведёт к смешению отдельных групп и вместе с этим к сокращению их общего числа» [Berger, Luckmann, 1966, 85]. В теологических кругах принимаются различные варианты осмысления возможности такого регулирования.

Религия оказалась в ситуации конкуренции: отдельные её направления (христианские и нехристианские), религиозные группы конкурируют на свободном рынке, а индивид может выбирать между различными религиозными возможностями. Всё, что находится «между Иерусалимом и Бенаресом», открыто ему. Рынок религий рождает «еретический императив», формирует механизмы «принуждения к ереси» [См. Berger, 1969, 32–65]. Плюралистическая ситуация, естественно, уменьшает прочность позиции религии, её плаузибельных структур. Чтобы не утратить конкурентоспособность, необходимо анализировать потребность в религиозности и возможность «сбыта», находить способы самообоснования. Возникает опасность для религии в погоне за успехом «растворить себя саму».

П. Бергер предлагает, как он выражается, «классический протестантский путь», на котором религия может выстоять в условиях секуляризации, – «синтез христианства и плюралистической культуры», с помощью которого совершается «выкуп за кризис основательности». Необходимо совершить «повторное открытие трансценденции», и искать её надо там, в тех областях человеческой жизни, где регулируется конфронтация с действительностью, где требуется преодолеть случайность, обеспечить порядок и стабильность. Для иллюстрации возможного открытия трансценденции П. Бергер рисует следующую картину. Ребёнок просыпается ночью, он дезориентирован и плачет, зовёт мать; приходит мать и успокаивает дитя: «Всё в порядке!» Это событие повседневно, обычно, его толкование не нуждается в религиозном измерении. «Но как раз то, – пишет П. Бергер, – что это так обычно, ставит отнюдь не обычный вопрос – вопрос, который непосредственно вводит в религиозное измерение: не обманывает ли мать ребёнка? Если религиозное понимание наличного бытия содержит в себе истину, то чистосердечный ответ может быть “нет”. Если, напротив, “естественное” есть единственная действительность, то мать лжёт. Она, правда, лжёт из любви и постольку опять же, возможно, и не лжёт. Если всё же радикально проанализировать её в любви в момент произнесения слов, выясняется, что то, что она говорит, – это ложь. Почему? Потому что утешение, которое она даёт,

проходит через неё и её ребёнка, через случайность персон и ситуаций, а содержит утверждение о действительности как таковой» [Berger, 1981, 66]. Родители выступают для своих детей как «строители мира» и как «охранители мира», они должны сформировать мир, находящийся в состоянии порядка, а этот мир должен обеспечить ребёнку защиту. Они питают «изначальное доверие» ребёнка, то доверие, без которого он не может развиваться.

П. Бергер говорит, что «священный мир» может обнаружиться в игре, а также и в других сферах человеческой жизнедеятельности. Следовательно, полагает он, имеется религиозность, которая является жизненно необходимой и само собой разумеющейся также и для человека в плюралистический век. Эта поселённая в приватном пространстве религиозность может даже и не считаться таковой, но она образует «индивидуальный религиозный опыт повседневности». В структурах повседневного бытия обнаруживается измерение религиозного, под его влиянием у человека в процессе интернализации формируется «индуктивная вера».

Индуктивный подход к исследованию религиозных явлений позволяет проследить развитие религиозного опыта, начиная от первоначально пережитых его форм, как в истории, так и в индивидуальном развитии. Такое исследование, полагает социолог, исходит из человеческого опыта, а не из Божественного Откровения.

Т. Лукман является автором ряда известных трудов. Кроме совместных с П. Бергером работ «Социальная конструкция реальности: Трактат по социологии религии», «Социология религии и социология знания», «Секуляризация и плюрализм» известны и другие его публикации: «Проблемы религии в современном обществе: институт, личность и мировоззрение», «Невидимая религия. Проблемы религии в современном обществе: институт, личность и мировоззрение», «Структуры жизненного мира» (в соавторстве с А. Шюцем), «Теория жизненных форм» (в соавторстве с А. Шюцем), «Социология языка», «Структурные условия религиозного сознания в современном обществе».

Т. Лукман подвергает критике ряд трендов социологии в целом и социологии религии в частности. Прежде всего его не удовлетворяет превалирующее влияние эмпиризма, развития прикладных исследований, ориентированных на элементарные частные стороны жизни общества и отдельного, в том числе и в изучении религии; не удовлетворяет учёного и снижение интереса к построению теории.

Многие социологи религии сосредоточили свои усилия в области эмпирических исследований религиозных явлений. Были проведены широкие исследования распространения религиозности в разных странах, членства в религиозных общинах, частоты посещаемости церквей, интенсивности чтения религиозной литературы, межконфессиональных браков и т.д. Полученные данные послужили толчком к разработке дескриптивных методов, составлению статистических таблиц и т.д., что шло за счёт утраты теоретического уровня. В социологии религии произошло сужение её теоретической перспективы. Т. Лукман объясняет это сужение тем, что социология религии работает преимущественно с «методическим принципом» [Luckmann, 1963, 14]. Разработка методики и техники исследования заставляет всё чаще ставить вопрос об отношении конкретного исследования религии к общей социологической теории. Раздаются призывы к образованию «теории социологии религии», к переходу от «методического принципа» к «высказываниям о самих полагаемых вещах».

По мнению Т. Лукмана, всё большее внимание в качестве возможных «теорий социологии» привлекают концепции Э. Дюркгейма и М. Вебера. «Конвергирующее познание Дюркгейма и Вебера о принципиальном значении религии для отношений отдельного лица к общественной упорядочивающей структуре, – пишет Т. Лукман, – является для социологии всё более значимым наследием, дающим метод борьбы за “историзм” и “функционализм”» [Luckmann, 1963, 13].

Не принимает Т. Лукман и ряд теоретических установок в социологии религии: 1) отождествление религии с её традиционной институциональной формой – с Церковью; 2) понимание секуляризации как «религиозный процесс свёртывания»; 3) рассмотрение ещё существующего в Церкви остатка основательности в качестве «социально-религиозной патологии».

Т. Лукман для объяснения религии использует данные социальной антропологии и стремится выяснить социально-антропологическое значение религии. Он исследует структуры «жизненного мира» и социальные реальности; главной считается «реальность повседневной жизни». Над этой реальностью надстраиваются системы «символических универсумов» – наука, искусство, философия, религия.

Т. Лукман объясняет религию с помощью понятия «трансцендирование», которое, по его мнению, представляет собой выход за пределы биологической природы человека, усвоение систем значений, выработанных обществом. Выход на трансиндивидуальные и трансобщественные объекты ведёт к преобразованию структуры личности и мира. Посредством трансцендирования возможный смысл переживается как действительный; в ходе интернализации внешний мир становится внутренним миром, а в процессе социализации объективная жизнь общества переводится в собственную жизнь индивида.

Религия представляет собой способ, которым «закрепляются вышестоящие и трансцендентные смысловые связи» [Luckmann, 1963, 20]. Социоантропологическое значение религии состоит в придании смысла – всеобщего и индивидуального – объективным образцам, задаваемым обществом. Она превращает объективно обязывающую силу общества – культуры, обычаев, традиций – в субъективно-добровольный акт индивида, который приобретает способность трансцендирования себя и своего окружающего мира и в силу этого может выйти за пределы ограниченного пространства и времени, перенести себя в прошлое или будущее, играть роль другого человека и т.д.

Религия есть продуктивная сила человеческой способности к трансцендированию, посредством которой исторически сложившееся и символически заданное мировоззрение принимается индивидом и перерабатывается во внутреннюю субъективную форму наличия бытия. Она является необходимым компонентом становления человека, «символически-трансцендентным приданием смысла и полаганием ценности» его существования. Религиозное придание смысла важно и для общества, для каждой отдельной области общественной жизни.

В «примитивных» обществах религия непосредственно вплетена в их повседневную жизнь и не имеет специальных институтов. В процессе дифференциации общества религия превращается в особую область, институционализируется, наряду со своей первичной функцией социализации индивида начинает решать задачу легитимации государственного строя, морали и т.д. Но по мере становления индустриального общества была утрачена «социально-религиозная гармония». Начиная с XVII–XVIII веков всё более отчётливым становились профанность общества, десакрализация его институтов, рационализация его организационного строения, «разбожествление» природы, иначе говоря, всё более явственными оказывались признаки процесса секуляризации. Религиозная задача смысла специализировалась в каждой отдельной области общественной жизни. Идеологии мирских институтов, нецерковные или квазицерковные группы вступили в конкуренцию с религией.

Учёный считает религиозными не только те «конструкты действительности», которые явно относятся к области сверхъестественного, например, церковь. Согласно его пониманию, различие Космоса и Номоса, разделение священного и профанного производно от более общего понятия религии.

Официальная институциональная социальная модель религии, её «символы сакрального Космоса» не совпадают с символическим универсумом (идеальным было бы совпадение). В сложных обществах (в отличие от примитивных) не может быть идентичного соответствия указанных систем, институционализация вытесняет из сознания трансцендентальный символический универсум. Т. Лукман различает «специфическую» и «неспецифическую» формы религии, «видимую» и «невидимую» религию, к первой относит церковные формы религиозности, вторую считает всеобщей социальной формой. Символический универсум как нечто вечное и непоколебимое находит более адекватное выражение в невидимой религии [Luckmann, 1967].

Т. Лукман констатирует упадок в современном обществе «церковно-ориентированной религии» и утверждает, что в то же время сохраняется и растёт внецерковная религиозность. Религиозность перестала быть свойственной только

церкви, «рассыпалась» по всему обществу, а принадлежность к церковной общине стала лишь особым видом религии. Да и в церковных общинах всё более чётко вырисовываются новые формы религиозности. Вне церквей – в семьях, коммунах, политических группах, группах общения и т.д. – складываются приватизированные механизмы придания смысла. Это и есть невидимая религия. Секуляризация не может рассматриваться как процесс свёртывания религии, происходит лишь изменение её форм. Нет такого общества, в котором не было бы религии.

Библиографический список

1. Каргина, И.Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма / И.Г. Каргина. – М.: МГИМО-Университет, 2014. – 278 с.
2. Религиоведение / под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Юрайт, 2011. – 371 с.
3. Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. – М.: Наука, 1996. – 775 с.
4. Рудкевич, Е.Д. Вах Иоахим. Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М.Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017. – 508 с.
5. Социология религии: классические подходы. – М.: ИНИОН, 1994. – 271 с.
6. Терюкова, Е.А. Социология религии / Е.А. Терюкова // Религиоведение: учеб. пособие / под ред. М. М. Шахнович. – СПб.: Питер, 2006. – 448 с.
7. Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.К. Элбакян. – М.: Академический проект, 2008. – 1520 с.
8. Berger, P.L. *The Heretical Imperative*. / P.L. Berger. – N.Y., 1979.
9. Berger, P.L. *Auf den Spuren der Engel* / P.L. Berger. – Berlin, 1981.
10. Berger, P.L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* / P.L. Berger. – N.Y., 1969.
11. Berger, P.L. *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie* / P.L. Berger. – Frankfurt, 1973.
12. Berger, P.L., Luckmann T. *Secularization and Pluralism* / P.L. Berger, T. Luckmann // *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*. – Köln-Opladen. 1966.
13. Leeuw Gerardus van der *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. – Dasmstadt, 1961.
14. Luckmann, Th. *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* / Th. Luckmann. – Freiburg, 1963.
15. Luckmann, Th. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* / Th. Luckmann. – New York. 1967.
16. Otto R. *Das Heilige*. – Geotha, 1936.
17. Wach, J. *Einführung in die Religionssoziologie* / J. Wach. – Tübingen, 1931.
18. Mensching, G. *Soziologie der Religion* / G. Mensching. – Tübingen, 1947.
19. Mensching, G. *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze* / G. Mensching. – Stuttgart. 1959.

Текст поступил в редакцию 19.01.2018.

References

1. Kargina I.G. *Sociologicheskie refleksii sovremennogo religioznogo plyuralizma* [Sociological Reflections of Contemporary Religious Pluralism]. Moscow: MGIMO-Universitet, 2014, 278 p. (in Russian).
2. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Ed. I.N. Yablokov. M.: Yurait, 2011, 371 p. (in Russian).
3. *Religiya i obshchestvo. Hrestomatiya po sociologii religii* [Religion and Society. Chrestomathy on the Sociology of Religion]. Moscow: Nauka, 1996, 775 p. (in Russian).
4. Rudkevich E.D. *Enciklopedicheskij slovar' sociologii religii* [Encyclopedic Dictionary of the History of Religion]. Ed. M.Yu. Smirnova. St. Petersburg: Platonovskoe filosofskoe obshchestvo, 2017, 508 p. (in Russian).
5. *Sociologiya religii: klassicheskie podhody* [Sociology of Religion: Classical Approaches]. Moscow: INION, 1994, 271 p. (in Russian).
6. Teryukova E.A. *Religiovedenie: uchebnoe posobie* [Study of Religion: Textbook]. Ed. M.M. Shakhnovich. St. Petersburg: Piter, 2006, 448 p. (in Russian).
7. *Enciklopediya religiy* [Encyclopedia]. Eds. A.P. Zabayako, A.N. Krasnikov, E.K. Elbakyan. Moscow: Akademicheskij proekt, 2008, 1520 p. (in Russian).
8. Berger P.L. *The Heretical Imperative*. N.Y.: Anchor Press, 1979, 220 p. (in English).
9. Berger P.L. *On the Traces of Angels* [Auf den Spuren der Engel]. Berlin, 1981 (in German).

10. Berger P.L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. N.Y., 1969 (in English).
11. Berger P.L. *To the Dialectics of Religion and Society. Elements of a Sociological Theory* [Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie]. Frankfurt, 1973 (in German).
12. Berger P.L., Luckmann T. *International Yearbook for the Sociology of Religion* [Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie]. Köln-Opladen, 1966 (in English).
13. Leeuw G. van der. *Introduction to the Phenomenology of Religion* [Einführung in die Phänomenologie der Religion]. Dasmstadt, 1961 (in German).
14. Luckmann Th. *The Problem of Religion in Modern Society* [Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft]. Freiburg, 1963 (in German).
15. Luckmann Th. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York, 1967 (in English).
16. Otto R. *The Idea of the Holy* [Das Heilige]. Geotha, 1936 (in German).
17. Wach J. *Introduction to the Sociology of Religion* [Einführung in die Religionssoziologie]. Tübingen, 1931 (in German).
18. Mensching G. *The Sociology of Religion* [Soziologie der Religion]. Tübingen, 1947 (in German).
19. Mensching G. *Religion. Manifestations, Structural Types, and Principles of Being* [Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze]. Stuttgart, 1959 (in German).