Евгений Аринин

Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана

Evgeny Arinin

Religion as an «Autopoietic System» in the Works of Niklas Luhmann

Evgeny Arinin — Head of Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University, Russia. eiarinin@mail.ru

The article deals with understanding of religion within the theory of «autopoietic systems» of Niklas Luhmann. Religion acts as a continuous, renewable «control over the border with the unknown», as «a knowledge of the mysterious». Three typological and historical forms of religion are idenitified in Luhmann's theory: the magical-mythological tradition of early societies; a dichotomous differentiation of «Great Tradition/little tradition» in the period of great imperial civilizations; and current forms of religiosity in modern and postmodern «differentiated society».

Keywords: Niklas Luhmann, concept of religion, differentiation, autopoietic system.

Введение

ЗАГАДОЧНОСТЬ религии, невозможность формулировки строгих научных определений ее «сущности» и «природы» были многократно отмечены исследователями[1]. Парадоксальность фундаментальной природы веры и религиозности, в отличие от рационального знания и собственно науки, состоит в том, что «не только каждый тип веры недоступен никому, кроме его исповедующих, но и сама вера недоступна пониманию

1. Saler, B. (1993) *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologist, Transcendent Natives and Unbounded Categories*, pp. 1–26. Berghahn Books; *Аринин Е. И.* Философия религии. Принципы сущностного анализа. Архангельск: Изд-во Поморского гос. ун-та, 1998. С. 225–243; Saler, B. (2009) *Understanding Religion: Selected Essays*, pp. 3–30. Walter de Gruyter.

как таковая»[2]. Вместе с тем в современных отечественных СМИ и обыденном сознании нередко противопоставляют «религию» как традицию вероисповедания, к примеру, Русской Православной Церкви (Московского Патриархата) — «иноверию», «сектам» (особенно «тоталитарным сектам»), «новым религиозным движениям», «деструктивным культам» и т. п.[3] Такого рода семантика возвращает нас к уровню массового миропонимания, зафиксированному в словаре В. Даля (1882), где слово «религия» весьма кратко определялось как «вера, духовная вера, исповедание, богопочитание или основные духовные убеждения», тогда как слово «вера» было представлено на порядок выше развитой семантикой, включающей в себя такие значения, как «уверенность, убеждение, твердое сознание, понятие о чем-либо, особенно о предметах высших, невещественных, духовных; || верование; отсутствие всякого сомнения или колебания о бытии и существе Бога; безусловное признание истин, открытых Богом; || совокупность учения, принятого народом, вероисповедание, исповедание, закон (Божий, церковный, духовный), религия, церковь, духовное братство; || уверенность, твердая надежда, упование, ожидание; || клятва, присяга; || охота, желание, намерение, стремление; || ...вероисповедание, исповедание, вера, признаваемая каким-либо народом, религия; || образ богопочитания по учению и по обрядам внешним»[4]. Близкие группы значений зафиксированы и в Словаре русского языка XI–XVII веков[5].

Такая ситуация объясняется историей слова «религия», которое, согласно этимологическим исследованиям, сравнительно недавно (с XVIII века) пришло в русский язык из польского, употребляясь в общеевропейском значении «должного» и официально-государственного, легитимно-принудительного «вероисповедания» и «благочестия»[6]. Я. Кротов полагает, что субъек-

2. Bleeker, C. J. (1971) «Epilegomena», *Historia religionum* 2: 646–647.

3. *Кантеров И. Я.* «Деструктивные, тоталитарные» и далее везде // http://jhwww.narod.ru/anti20.html [доступ от 06.09.2013].

4. Религия // *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1955. С. 90–91; Вера // *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1955. С. 331–333.

5. Вера // Словарь русского языка XI–XVII веков. Выпуск 2 (В-Вологда). М.: Наука, 1975. С. 79–80.

6. *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1993. Т. 2. С. 109; *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1971. Т. 3. С. 466.

тивно понимаемая религия или слово «религиозность» (его еще нет в словаре В. Даля), отличаемая от «религии» как объективно-социального феномена, «в русский язык вошло недавно, только в XIX веке», отражая особый феномен, проявившийся в результате «огромной духовной революции, которая свершилась на переходе от средневековья к новому времени», когда религия как социальный институт стала утрачивать безличный и государственно-принудительный характер, лишившись силовой поддержки политических властей, и тогда оказалось, что она «нуждается в опоре в душах людей»[7].

В Европе данное разделение утвердилось в эпоху Просвещения, когда Ж. Ж. Руссо (1762) писал, что «религия, рассматриваемая в ее отношении к обществу, которое бывает или общим, или частным, может быть тоже разделена на два рода, именно: религия человека и религия гражданина», при этом «первая — без храмов, без алтарей, без обрядов, ограниченная чисто внутренним почитанием всевышнего Бога и вечными обязанностями морального свойства, — составляет чистую и простую религию Евангелия, истинный теизм, то что можно назвать естественным божественным правом. Тогда как вторая, введенная в одной стране, дает ее богов, ее специальных патронов — покровителей; она имеет свои догматы, свои обряды, свой внешний культ, установленный законом; исключая единственную нацию, которая ей следует, все для нее неверные, чужие, варвары; она распространяет идею об обязанностях и правах человека не дальше тех мест, где стоят ее алтари»[8]. В XIX веке М. Мюллер, «отец современного религиоведения», тоже призывал различать два значения слова «религия», первое из которых выражает особенности иудаизма, христианства или индуизма как учений, «передаваемых благодаря устной традиции или каноническим книгам», тогда как второе — саму способность «верить, независимо от всех исторических религий», жажду постигать Бесконечное, лежащую в основании более поздних и формальных «символов веры», внешней оболочки религии. Мюллер говорил об «элементах есте-

7. *Кротов Я.* О религиозности. С христианской точки зрения// Радио «Свобода». 05.03.2000 [http://www.svoboda.org/programs/Christ/2000/Christ. 030 500.asp, доступ от 06.09.2013].

8. Rousseau, J.-J. (1922) *Du conract social, ou principles du droit politique*, p. 332–333. Paris [рус. изд.: *Руссо Ж. Ж.* Об общественном договоре или начала политического права/Пер. с фр. Френкеля под ред. А. К. Дживелегова // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. С. 44].

ственной религии», включенных как в высшие, «чистые», «откровенные», так и в низшие, «идолопоклоннические» или «испорченные» религии[9].

Исторически в европейской культуре термин «религия» относился как к античному политеизму, так и к христианскому тринитарному монотеизму; как к объективно существующим массовым конфессиям, юрисдикциям, вероисповеданиям («церквам», «раскольникам» и «сектам»), эксплицирующимся в универсальных теологических системах, так и к глубоко интимному и весьма слабо выразимому в слове переживанию уникальной субъективной устремленности к Богу, Сакральному, Началу Бытия; как к объективным феноменам, эмпирическим явлениям, так и к их теоретической сущности, универсальным основаниям[10]. Вместе с тем человечество всегда так или иначе пыталось «объяснить религию», дать определения ее «сущности», «природы» или «специфики», что неизбежно порождало формы редукционизма, то есть сведения ее к тому, что ею не является.

В этой связи представляется важным рассмотреть некоторые аспекты понимания феномена религии с позиций теории «аутопойетических» (самопроизводящих) систем Никласа Лумана (*Niklas Luhmann*, 1927–1998), многие работы которого уже стали достоянием отечественной науки, но еще почти не применялись для расширения методологического горизонта религиоведческих исследований[11]. А. Ф. Филиппов полагает, что «социологов такого масштаба после второй мировой войны было совсем немного, и ничто не предвещает появления в ближайшем будущем фигу-

9. *Мюллер Ф. М.* Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале-марте 1870 года/Пер. с англ., предисловие и комментарии Е. С. Элбакян. Под общей редакцией А. Н. Красникова. М.: Книжный дом «Университет»; Высшая школа, 2002. С. 20–21.

10. *Аринин Е. И.* Философия религии. Принципы сущностного анализа. С. 17, 225–243.

11. *Луман Н.* Дифференциация. М.: Логос, 2006. С. 10; *Филиппов А. Ф.* Луман Никлас // Современная западная философия: словарь. 2-е изд. 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. Ижевск: Изд-во Удм. 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 // Материалы семинара «Социология религии» в ПСТГУ [http://socrel.pstgu.ru/wp-content/uploads/2013/09/WP_2010–07.pdf, доступ от 06.09.2013] и др.

ры даже не равновеликой, а хотя бы только сопоставимой с ним по дарованию и продуктивности»[12].

Проблема специфики религии

Особенностям религии в наследии Н. Лумана посвящены целый ряд статей и две монографии, частично переведенные на английский язык, но отсутствующие на русском[13]. Задача детального, обстоятельного и кропотливого религиоведческого анализа данных монографий, за редким исключением, уже около сорока лет ждет своих энтузиастов, что, возможно, объясняется сложностью рецепции лумановской терминологии, сочетающей социологию с естествознанием, кибернетикой и теорией систем. В России А. В. Назарчук кратко рассмотрел лумановское представление о религии, тогда как Е. Воронцова раскрывает ряд аспектов теологической рецепции его работ[14]. Наша публикация обращается как к отмеченным оригиналам (особенно к монографии 1977 года), так и к другим его работам, содержащим размышления о религии, что позволит относительно корректно представить те аспекты его концепции, которые фокусируются на понимании общей природы и типологизации религии, представив их в контексте идей отечественного религиоведения.

В отечественной литературе религия часто определялась как «вера, богосознание или сознание своего отношения к Богу и к невидимому миру» (1876) или, позднее, «вера в сверхъестественное», как, к примеру, в «Большой советской энциклопедии» (1975), где религия трактовалась как «мировоззрение и мироощущение… которые основываются на вере в существование… той или иной разновидности сверхъестественного»[15]. Такого рода представления восходили к работам антропологов, особенно Л. Леви-Брюля, хотя

12. *Филиппов А.Ф.* Памяти Никласа Лумана // http://www.fidel-kastro.ru/sociologia/luman/fillipov_luhmann.htm [доступ от 06.09.2013].

13. Luhmann, N. (1977) *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp; Luhmann, N. (2000) *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; Luhmann, N. (1984) *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*. New York/Toronto: Mellen Press; Luhmann, N. (2013) *A Systems Theory of Religion*/Ed. by André Kieserling, transl. by David A. Brenner with Adrian Hermann. Stanford University Press.

14. *Назарчук А. В.* Учение Никласа Лумана о коммуникации. С. 170–172; *Воронцова Е.* Теологическая рецепция социологии религии Никласа Лумана.

15. Религия // *Гогоцкий С. С.* Философский словарь (1876). СПб: Изд-во «Тропа Троянова», изд. Товарищество «Роща Академии», 2009. С. 182; *Гараджа В. И.* Религия // Большая советская энциклопедия; гл. ред. А. М. Прохоров. Т. 21. М.: Советская энциклопедия, 1975. С. 629.

с критикой термина «сверхъестественное» выступали, к примеру, Ю. А. Левада, который писал, что само это понятие представляет собой «экстраполяцию современных религиозно-философских категорий на примитивное сознание», и А. Д. Сухов, справедливо отмечавший, что «не всякая вера в сверхъестественное есть религия», поскольку понятие «вера в сверхъестественное» значительно шире, включая в себя такие феномены, как «мантика», «спиритизм», «астрология» и «идеализм»[16].

Сведéние религии к «вере в сверхъестественное» оставалось распространенным в российских изданиях вплоть до 90-х годов XX века, тогда как в мировой науке понимание религии еще в начале XX века стало смещаться в сторону более универсального концепта «священное (сакральное)», которым стали обозначать то фундаментальное содержание, которое сближает христианство, буддизм или ислам с индуизмом, иудаизмом, магией, шаманизмом, мантикой и т. п. Так Э. Дюркгейм, Р. Отто и М. Элиаде принимали «разделение мира на две области — мирскую (профанную) и священную, которые поставлены религиозным сознанием в положение антагонистов», при этом важнейшим признаком собственно «сакрального» выступала его «неприкосновенность», «отделенность», «запретность», «табуированность» как коллективное установление[17]. На этот термин, к примеру, ориентированы как филологические реконструкции Э. Бенвениста, так и определение религии в современной русскоязычной «Католической энциклопедии», где говорится, что «религия» это «система верований, эмоций и поступков, относящихся к особой — *священной* — реальности, то есть к такой, которая противопоставляется реальности обыденной (*профанной*, мирской) и рассматривается как принципиально непостижимая и не находящаяся в распоряжении человека, как такая реальность, от которой зависит вся его жизнь и которая задает смысл его существованию»[18]. В отечественной религиоведческой литературе эти

16. Lévy-Bruhl, L. (1931) *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* [рус. изд.: *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937]; *Левада Ю. А.* Социальная природа религии. М.: Наука, 1965. С. 72; *Сухов А. Д.* Религия как общественный феномен. М., 1973. С. 50–53.

17. *Забияко А. П.* Сакральное / Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 482–483; *Посконина О. В.* Никлас Луман о политической и юридической подсистемах общества. С. 124.

18. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. с фр. Общ. ред и вступ. ст. Ю. С. Степанова. М.: Прогресс-Универс, 1998. С. 343–344, 421; *Горелов А.* Религия // Католическая энциклопедия. Т. 4. М.: Изд-во Францисканцев, 2011. С. 128.

воззрения получили значительное распространение только после «перестройки» конца XX века[19].

На необходимость наблюдения за изменением самих научных представлений указывал К. Леви-Стросс, отмечавший, что «ученые под прикрытием научной объективности бессознательно стремились представить изучаемых людей — шла ли речь о психических болезнях или о, так называемых, „первобытных людях“ — более специфическими, чем они есть на самом деле... радикально разделяя термины, исследователь подвергается опасности не понять их генезиса»[20]. Сегодня в отечественной культуре, представленной в литературе и интернете, «религиоведением» называет себя множество «проектов», которые, с известной степенью условности, можно сгруппировать как минимум в три направления: конфессиональное, эзотерическое и научно-академическое[21].

Конфессиональное религиоведение представляет взгляды конкретных юрисдикций на религиозное многообразие мира, как правило, с позиций апологетическо-доктринальной дифференциации последнего на «истинные и ложные» религии, тогда как второе стремится представить данное многообразие как формы «интеррелигии будущего» с позиций «оккультной квалификации», позволяющей осуществить невиданный ранее «живой» синтез «науки, философии и Высших Знаний»[22]. Третья, собственно научная традиция, предполагает, что описание религии должно опираться не столько на термины самоописания (доктрины, «теологии») религиозных (или «эзотерических») объединений, сколько на особый «метаязык» второго порядка, отстраненный от самой непосредственной религиозной жизни. Как подчеркивал Ф. Штольц, «на этом языке явления (которые первоначально получили выражение в собственном контексте символической системы) реконструируются еще раз... для того,

19. *Забияко А. П.* Святое // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М: Академический проект, 2006. С. 962; Религия // Новейший словарь религиоведения/Авт.-сост. О. К. Садовников, Г. В. Згурский; под ред. С. Н. Смоленского. Ростов н/Д: Феникс, 2010. С. 325.

20. *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. С. 38, 39, 106.

21. *Аринин Е. И., Маркова Н. М.* Религиоведение как «школа телерантности» в современной России // Свеча-2011. Владимир: ВлГУ, 2011. С. 48–49; *Аринин Е. И.* Вопрос о происхождении и современном развитии российского религиоведения // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия Гуманитарные и социальные науки. 2011. № 1. С. 93–97; Arinin, E. (2013) «Religion, Theology and Science in Russia», *European Journal of Science and Theology* 9 (3): 119–128.

22. *Панкин С.* Основы религиоведения. Пенза: Золотое сечение, 2011. С. 13–15.

чтобы всеохватно указать их значения»[23]. Тем самым научно-академическое религиоведение всегда представляет собой определенную редукцию «эмпирической религии» к терминам теоретической (социологической, психологической, исторической и т. п.) модели, осуществляя понятийную фиксацию сложной, неоднозначной и многомерной реальности в категориях всеобщего и универсального знания.

Методологический подход Н. Лумана, получивший название «операционального конструктивизма», исходит из того, что «предполагает мир не в виде некоего предмета, а феноменологически — как горизонт», то есть «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»[24]. Лумановская теория стремится «наблюдать за наблюдателями», показывая, что каждый наблюдатель сам является частью мира, который он наблюдает, в связи с чем возникает проблема того, как «мир может наблюдать себя сам», поскольку любое наблюдение предполагает систему, которая наблюдает внешнее окружение, то есть основано на различении между «наблюдателем» и «окружением»[25]. Решается эта апория через формирование системы бинарных кодов, преобразующих неопределенность окружения в «формулы контингентности» (редукции, обобщения к «внутренней событийности», «аутопойетичности», самоорганизации, самоопосредованию), гарантирующие поддержание определенного единства, в отличие от подходов, когда «религия» понимается не изнутри ее самой, но редуцируется к внешним для нее феноменам, понимаясь как «вера в сверхъестественное» (возникающее при ее сопоставлении с «природой», «естественным», «наукой»), или «метафизическим необходимостям» (порождаемым при ее сопоставлении со «свободным волеизъявлением», «спонтанностью», «произвольностью», этикой и нравственностью), когда многочисленные и динамически изменяющиеся функциональные связи «помогают системам наблюдать самих себя, ориентироваться по отношению друг к другу и уточнять свои системные функции»[26].

23. Stolz, F. (1988) *Grundzügeder Religionswissenschaft*, s. 320. Göttingen.

24. *Луман Н.* Реальность массмедиа/Пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С. 17.

25. *Антоновский А. Ю.* Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем. С. 7.

26. Luhmann, N. *Funktion der Religion*, s. 201; *Назарчук А. В.* Теоретико-политические воззрения Никласа Лумана // Персональный сайт А. В. Назарчука [http://www.

Луман выделяет три типа отношений, присутствующих в любой системе: функцию (отношение подсистемы с системой в целом), услугу (отношение с другими подсистемами) и рефлексию (отношение к себе)[27]. Функция в религиозной подсистеме выступает как «церковь» в духе Э. Дюркгейма, то есть не как институт или организация, но как ритуал и спонтанная коммуникация «по поводу веры». Услуги выступают как «диакония», то есть как «коммуникация» по поводу «вечных вопросов», неразрешимых в других подсистемах, тогда как саморефлексия оформляется как «теология» («догматика»), выступающая как идентификация религиозной подсистемы перед лицом различного окружения, аналогичная логике в научной системе[28]. Именно «теология» приводит неопределенность той или иной личной идентичности к соответствующей духу времени догматической определенности[29].

Автономия любой системы, то есть границы, отделяющие ее от мира, задается, согласно Луману, бинарным кодом, который призван различать «истинное/ложное», при этом к высказыванию можно присоединить следующее истинное высказывание, так как всех и всегда интересует именно «истина» (знание), а не «неистина» (заблуждение). Традиция отечественной науки большей части XX века противопоставлять «знание» (науку) «вере» (религии), особенно «вере в сверхъестественное», в рамках лумановской концепции выступает стремлением одной субсистемы только себя именовать «истиной», отбрасывая религию в область «мракобесия», «опиума», «обмана» или, в лучшем случае, «иллюзий», «отмирающей надстроечной формы», «пережитков». Только в последние двадцать пять лет (с 1988 года) стали открыто публиковаться работы, признающие, с одной стороны, за религией ее собственную «истинность», отличную от собственно «научной», а с другой — в самом феномене прежней «научной марксистско-ленинской философии» и идеологии усматривающие элементы «религии» и «веры», что предполагает необходимость обращения к концепциям, которые подобно идеям Н. Лумана открывают более широкий методологический горизонт для анализа феноменов «религии», «науки», «знаний» и т. п.

В лумановской концепции мы видим, что термин «религия» рассматривается не в контексте противостояния верующих/неве-

nazarchuk.com/articles/article14.html, доступ от 06.09.2013].

27. Luhmann, N. *Funktion der Religion*, s. 54.

28. Ibid., s. 56–58.

29. Ibid., s. 176.

рующих или истинно верующих/маловерных и т. п., но с более нейтральной и объективной позиции «наблюдения за ними как наблюдателями». Действительно, с одной стороны, религиоведение стремится найти нечто общее всем тем культурно-историческим феноменам, которые именуют словом «религия», тогда как этимология убедительно показывает, что само слово «религия» отсутствовало в словаре индоевропейского языка, возникая в специфической латинской культуре как «истинное почитание» в оппозицию «суеверию» (чужим религиям)[30]. Наука всегда конструирует некий собственный «метаязык», в том числе и религиоведческий, где слово «религия» превращается в термин со специальным значением.

Н. Луман находит такое значение для термина «религия», которое позволяет ему выступать в особом и предельно широком значении, охватывающем не только упоминавшиеся выше конкретные исторические римские и европейские феномены, обозначавшиеся словом *religio*, но древнейшие (изначальные, базовые, антропологические, психологические) 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 умилостивить предков»[31]. 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»[32].

Специфика природы религии, как и любой подсистемы, состоит в особой трансформации сложности окружающей среды, являющейся непознанной, неопределимой и неопределенной, в нечто определяемое и определенное[33]. Появление самого слова, обозначавшего «тайное», «непостижимое», то есть то, что «сопротивляется языку», выразило необходимость маркировать саму сферу неизвестного, непонятного и, соответственно, опасного, то есть с абсолютной необходимостью нуждающегося в наимено-

30. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов/Пер. с фр. Общ. ред и вступ. ст. Ю. С. Степанова. М.: Прогресс-Универс, 1998. С. 343–344, 394, 402.

31. *Луман Н.* Дифференциация. С. 61.

32. Там же. С. 64, С. 61–62.

33. Luhmann, N. *Funktion der Religion*, ss. 20, 37.

вании и обозначении. Язык символически осваивает мир, и, соответственно, то, что не названо, оказывается «не существующим», однако человечество так или иначе «маркировало» это «неназываемое», что оказывалось возможным, поскольку даже «сопротивление языку может осуществляться только посредством самого языка»[34]. Религия, по ее фундаментально-функциональному статусу в социальной системе, оказывается не «опиумом народа», «надстройкой над базисом», «идеологией» или «набором суеверий», но особо значимой реальностью, сопоставимой с такими неотъемлемыми аспектами человеческой природы, как мораль, язык и медиа, выступая как «наиболее элементарное средство коммуникации... вследствие применения языкового кода к самой коммуникации», то есть именно как символизация самой «потребности хранить тайну» и «коммуникация о непостижимом», т. е. как коммуникация о том, что отказывается «коммуницировать», проявляться, определяться, оставаясь именно «тайным»[35].

Н. Луман объяснил парадокс самой возможности «знания о непознаваемом», которое, по самому определению, невозможно, поскольку оно стремится познать то, что признается принципиально непознаваемым — «природу» тайного, сакрального, божественного, а «сакральное невозможно найти в природе, оно конституируется как тайна», то есть религия выражает «тайну» бытия человека в мире как «связывание с начальным», что и есть «*'religio'* в самом широком смысле слова, в каких бы культурных обликах она ни выступала»[36]. Луман пишет: «В ее истоках религию лучше всего понимать, интерпретируя ее как некую семантику и практику, имеющую дело с различением чего-то знакомого и незнакомого», при этом «это различение понимается как подразделение мира, проводимое без соосмысления того, что для каждого наблюдателя, поселения или рода оно разнится». Действительно, чужие мифические предания и культовые практики осознавались прежде всего именно как «чужие» и потому «ложные», как «сказки», «небылицы», но не как «мифы», «возвышенные и сакральные истории», над которыми «в целом» задумываться стали много позднее в цивилизации только философы,

34. *Луман Н.* Реальность массмедиа/Пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С. 153.

35. *Назарчук А. В.* Учение Никласа Лумана о коммуникации. М., 2012. С. 170.

36. *Луман Н.* Книга 2: Медиа коммуникации // *Луман Н.* Общество общества/Пер. с нем. А. Глухов, О. Никифоров. М.: Изд-во «Логос», 2011. С. 250, 248–249.

к примеру, Платон, подобно тому, как увидеть единство ржавления гвоздя и горение факела смогла только химия, понимающая их как «процессы окисления». Само слово «религия», как показывает этимология, возникает в латинском языке первоначально только в смысле «внутренней расположенности вновь начинать выбор», а не в качестве более знакомого нам обозначения совокупности верований и культовой практики как единого целого, возникающего только в эпоху рождения христианства. «Религия дает незнакомому проявляться в знакомом, она делает доступным его недоступность», она формулирует основы той или иной общественной системы, каждая из которых «видит себя окруженной пространством и временем неизвестности»[37].

Визуальным воплощением такого уникального «контакта с таинственным» еще в советское время можно назвать «порог комнаты» в знаменитом «Сталкере» А. Тарковского. Как в современных, так и в древних культурах это «тайное» как непонятное, непостигаемое и непостижимое требовало исключения критическо-эмпирической проверки, поскольку только «через сохранение в тайне ограничиваются произвольность и возможная легкомысленность в обращении с неэмпирическим знанием — то есть уменьшается вероятность быть обманутым»[38].

Такого рода идеи лежали в основе распространившейся еще в античности теории «религии как обмана», хотя сама религия постоянно и совершенно серьезно дистанцирует себя от того, что можно считать «обманом» или «фокусом». Понимание религии в «Сталкере» радикально отличается от «теории обмана» и определений, сводивших религию только к «вере в сверхъестественное»; в «Сталкере» герои, оказавшись на границе с неизвестным, так и не решаются переступить порог «комнаты»; здесь потрясающе наглядно и драматично визуализировано переживание «надзирания за границей с неизвестным». Определение Лумана фиксирует данный факт, открывая совершенно новые перспективы для религиоведения, значительно более широкие, чем они открываются упомянутым выше термином «священное (сакральное)».

Преемственность религиозных систем опирается на понимание истинного как «традиционно тайного», непосредственно связанного с «изначальными» символами и ритуалами, смысл которых состоял именно в их педантично подтверждаемой «тайности».

37. *Луман Н.* Книга 2: Медиа коммуникации. С. 249.

38. Там же. С. 251.

Формы исторического бытия религии

Религия, выступающая для Лумана как «аутопойетическая» (самовоспроизводящаяся) система, характеризуется «самореференцией» (если в науке одна эмпирическая или логическая истина отсылает к другим, то в религии традиционные мифы и ритуалы передаются как строго соблюдаемое «свое истинное предание») и «инореференцией». Инореференция отсылает к «иному», хотя это «иное» таково, каким его видит эта система, и для религии можно предположить, что это с глубокой древности, с одной стороны, «традиции чужих», называемые «сказками», «вымыслами» или «суевериями», но, с другой — как показывают антропологические исследования, область интуитивно отделяемой «эмпирико-практичной» деятельности, «профанной культуры», «рутинно-обыденной» жизни, своего рода «протонауки», здравого смысла и жизненного опыта. Можно говорить о близости этих идей концепции Б. Малиновского, который писал о трех сосуществующих формах человеческой культуры — магии (овладение через принуждение «таинственными силами»), религии (овладение через доверительные дары и поклонение «духам» или «богам») и науке (овладение «профанным»), при этом «магия и религия — это не просто доктрины или философии, не просто системы умственных воззрений, а особые типы поведения, прагматические установки, построенные в равной мере на здравом смысле, чувстве и воле»; это «и образ действия, и системы верований, и социальные феномены, и личные переживания», образующие вечные измерения отношения человека с миром[39]. В отличие от О. Конта или Дж. Фрезера он не строил эволюционные схемы «теология — метафизика — наука» или «магия — религия — наука», явно или неявно присутствующие и во многих современных изданиях по религиоведению, но представил данные концепты в качестве взаимообусловленных дифференциаций, вечных и сосуществующих измерений человеческого бытия в мире.

Луман опирается на антропологические данные о том, что древние общества дифференцированы не на верующих/еретиков или верующих/неверующих, а на «знающих/незнающих», когда к «существенному — требующему своего сохранения — знанию общества, к знанию сакральных вещей допускаются», к примеру, «лишь муж-

39. *Малиновский Б.* Магия. Наука. Религия / Пер. с англ. Вступ. статьи Р. Редфилда и др. М.: Рефл-бук, 1998. С. 26; *Малиновский Б. К.* Сакральное и профанное в жизни «первобытного человека» // Диспут. 1992. № 3. С. 42–43.

чины, причем только по прохождению семиступенчатого ритуала инициации, так что в условиях высокой смертности лишь малая часть населения… приходит к обладанию этим знанием»[40]. Можно сказать, что изначально дифференцируются две бинарные системы символического кодирования, одна из которых («протонаука») символизирует эмпирическое и прагматическое «знание о повседневной действительности», тогда как другая («проторелигия») — неэмпирическое «знание о тайном», при этом обе они авторитетно противостоят легкомысленности «непосвященных» — «детей», «чужих» и «трикстеров» (глупцов-хитрецов-обманщиков).

А. В. Назарчук отмечает, что «религия непосредственно связана с самими основаниями наблюдений», занимая «то невидимое *„unmarked place“*, слепое пятно, которое возникает при наблюдении мира», сосредотачивая «в этом месте последний горизонт мира», придавая «ему трансцендентный смысл»[41]. Преемственность знаний эмпирических (протонауки) и неэмпирических (магии, проторелигии) опирается на бинарность понимания природы их специализирующейся и дифференцирующейся «истинности» как приверженности (воспроизводимой практике) в первом случае тонкостям эмпирических данных особенностей феноменов реальности, тогда как во втором — «традиционному», непосредственно связанному с «изначальными» символами и ритуалами, смысл которых состоял и состоит именно в их педантично утверждаемой «тайности». Любые «ритуализации», согласно Луману, «переводят внешние неопределенности во внутренний схематизм, он не может варьироваться и потому нейтрализует способность к обману, лжи, отклоняющемуся поведению»[42]. При таком подходе «нарушение ритуалов считается не странностью, причудой, шуткой, а опасной ошибкой; но вместо того, чтобы начать рефлексию, ошибку подавляют»[43].

Дифференциация «проторелигии» и «протонауки» складывается на уровне «наблюдения первого порядка», наряду с которым выделяется и «наблюдение за наблюдением», то есть «наблюдение второго порядка», или «мудрость» и «мораль» (точнее сказать, «протомораль»), традиционно приписываемые старшему поколению, «посвященным». Позднее, с изобретением письменности, они образуют символы «нормативности» наблюдений

40. *Луман Н.* Книга 2: Медиа коммуникации. С. 250.

41. *Назарчук А. В.* Учение Никласа Лумана о коммуникации. С. 170.

42. *Луман Н.* Социальные системы. Очерк общей теории. СПб.: «Наука», 2007. С. 251.

43. Там же. С. 586.

и описаний, формирующиеся «на основе выделенных позиций» мудрецов, священников, аристократов и т. п., то есть «выделяющихся форм жизни»[44]. Обладание таким «знанием» отделяет человека от жизни в непрерывных отношениях повседневного непосредственного общения, поскольку оно, обладание, «всегда существует в форме цепи, обязывает к чрезмерно продолжительному изложению и отвлекает внимание от партнеров по интеракции»[45].

«Протонаука», «проторелигия» и «протомораль» выступают как функциональные субсистемы, которые основывают «любую операцию на различении между двумя значениями — как раз на двоичном коде — и тем самым гарантируют, что всегда возможна такая подсоединяющаяся коммуникация, которая может вызвать переход к противоположному значению», то есть то, что принимается как «традиция», может служить новой постановкой вопроса о своей аутентичности или ее отсутствии («нечестии», «кощунстве»), то есть то, «что казалось истинным, может при новых данных или теориях нуждаться в пересмотре»[46]. Можно, несколько упрощая термины Н. Лумана, говорить о трех изначальных «кодах истины», то есть «истины вечно тайного», «истины вечно морального» и «истины вечно природного», когда педантизм магов дополнялся педантизмом мудрости старейшин (жрецов, царей) и прагматиков-экспериментаторов, благодаря чему формируются преемственные традиции трех видов, где «истины выступают во взаимосвязи, а заблуждения, напротив, порознь»[47].

Луман отмечает становление и смену функций религии в социальной эволюции, различая три типологически специфичные формы: архаичные сегментированные общества, где коммуникация ограничена устными отношениями интеракции «лицом-к-лицу» в самостоятельных группах; стратифицированные общества (в пределе — империи), где присутствует дифференциация «высокая/низкая традиция», и современное «дифференцированное общество» («общество обществ»), где религия собственно и превращается в специализированную «аутопойетическую систему».

Древние общины, где каждый лично знал другого соплеменника и помнил о предках, сменяются пространственно-временными

44. *Луман Н.* Реальность массмедиа. С. 147.

45. *Луман Н.* Дифференциация. С. 168.

46. Там же. С. 176.

47. *Луман Н.* Социальные системы. С. 95–96.

цивилизациями, где особое значение принадлежит изобретению и распространению письменности, которая «необъятно расширила коммуникативный потенциал общества и вывела его за пределы интеракции непосредственно присутствующих, а значит, и из-под контроля конкретных систем интеракции»[48]. Городская культура порождает новый образ религии как символической системы, способной унифицировать многообразные племенные традиции в «таинственную» причастность к богам или Богу, «подлинному и высшему порядку бытия, священному космосу, иерархии незримого», при этом само имя Бога «хранится в тайне», как и «формулы, с помощью которых можно обосновать свое право» на отношение с Ним, «поскольку их предъявление привело бы к открытому спору об этом праве»[49]. Исторически это проявлялось в известных попытках конструирования новых, рационально-универсалистских религиозных доктрин, в свете которых прежние верования и ритуалы начинают выступать как «псевдорелигии» («суеверия»), складываются противостояния «магов», «царей» и собственно «жрецов». Возникают «стратифицированные общества», которые «чтят свой специфически человеческий строй, отгораживаются от мира зверей и первобытных людей», причем «в основу этого различения кладут... религиозно-космологически обоснованный смысловой континуум»[50]. Вводятся известные юридические запреты на колдовство, то есть древние формы семантик и практик отношения с «таинственным».

В цивилизации рождается «самокритическая семантика», выступавшая «в Израиле в форме пророчеств, в Греции — в форме новой разновидности основанного на письменности стремления к познанию», но в «обоих случаях — в не привязанной к установившимся должностям форме наблюдения второго порядка: наблюдения за наблюдениями»[51]. Возникает периодически обостряющееся переживание крушения норм и традиций в порой крайне «рискованных формах проповеди или доктринерства», которые формировали новые установки на миропонимание (натурализм и атеизм философов)[52]. Создаются многочисленные «теологии», в том числе и натурфилософские, начинается утверждение дифференциации религия/суеверие (благочестие/нече-

48. *Луман Н.* Власть/Пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: Праксис, 2001. С. 15.

49. *Луман Н.* Книга 2: Медиа коммуникации. С. 252.

50. *Луман Н.* Дифференциация. С. 31.

51. Там же. С. 93.

52. *Луман Н.* Реальность массмедиа. С. 59.

стивость), на которое складывающаяся система юридического права реагирует судами по обвинениям в нечестии, атеизме, кощунстве и богохульстве[53].

Спецификой высших проявлений этого этапа «великих империй» стало то, что у них «есть возможность воспринимать самих себя в качестве центра земли, а все остальное — как периферию», когда, к примеру, «Китай даже в середине XIX века считал себя единственной „Поднебесной империей“, а не, например, одной из культур, не говоря уже о самопредставлении как государства среди государств»[54]. При этом «большинство жителей таких великих империй как будто вообще не знали о том, что они живут в империи», поскольку «имперские идеологии, например, конфуцианство Китая или письменно разработанные мировые религии, оставались в значительной степени неизвестными или известными лишь в популярных изложениях; а представители бюрократических элит тоже едва ли интересовались тем, что происходит в головах простых людей»[55]. Именно «официально воспринимающая себя в качестве центра, разделенная на ведомства бюрократия образует видимую структуру империи и берет на себя ее религиозное или этическое самоописание»[56].

Возникают культурные феномены, непосредственно сходные с латинским *religio*, особенно в его средневековом имперско-христианско-экклесиальном своеобразии, когда возник исторический прецедент, в результате которого до XX века включительно в большинстве стран мира было «свойственно считать действовавшую религию фундаментом стабильности в обществе», при этом «принуждение к религиозному однообразию» имело «повсеместный характер»[57]. Сложился специфически европейский феномен *religio* как утверждаемой всей мощью государства принудительной причастности отдельных индивидов и целых региональных сообществ

53. *Шахнович М. М.* Парадоксы античного атеизма: Проблемы и мнения // Диспут. 1992. № 1. С. 36–37; *Андреев Ю. В.* Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. СПб.: Алетейя, 1998. С. 306–308.

54. *Луман Н.* Дифференциация. С. 87.

55. Там же. С. 88.

56. Там же. С. 91.

57. *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.

(«человечества») к легальным формам понимания высшего порядка бытия, как лично-интимного чувства присутствия в осмысленном, упорядоченном и целостном мире, в священном космосе, спасающем от хаоса и смерти, то есть как уникального способа бытия в вечности, как 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.

Монотеизм стал логичным результатом символизации трансцендентного, при этом Бог выступил как «наблюдатель» за религией[58]. Именно Бог определяет, что есть священное, что профанное, что греховно, а что праведно, что чисто, а что нечисто, выступая как трансцендентный наблюдатель всех наблюдений и самонаблюдений, остающийся при этом незримым[59]. Религия отличается от других смысловых систем удвоением реальности, так как она представляет для наблюдения то, что реально в более узком смысле, то есть то, что есть в физическом мире, и то, что таковым не является — то есть сакральное[60].

Отделение «своего» от «чуждого» задается при помощи кода, который в религиозной подсистеме выражается через оппозицию «истинное/ложное», понимаемую в контексте различения «имманентное/трансцендентное», поскольку именно из трансцендентного при рассмотрении наблюдений в этом мире мы получаем религиозный смысл[61]. В отличие от наблюдающего человека, который может наблюдать мир и себя, но не то, как он наблюдает сам себя и мир, поскольку нельзя выйти из себя и посмотреть на себя со стороны, Бог, как считается, «всеведущ», он может наблюдать самого себя, что и определяет различие между имманентным и трансцендентным[62]. В подсистеме религии человек находится на стороне имманентного, но причастен к трансцендентному, в котором интерпретируется то, что происходит в имманентном[63]. Бог же находится на стороне трансцендентного, но причастен к имманентному.

58. Luhmann, N. *Funktion der Religion*, s. 38; Luhmann, N. *Die Religion der Gesellschaft*, s. 24.
59. Luhmann, N. *Die Religion der Gesellschaft*, s. 28.
60. Ibid., s. 60.
61. Ibid., s. 77.
62. Ibid., s. 325.
63. Ibid., s. 84.

В целом на этапе великих империй «семантика… подразделяется на *High Tradition* и *little tradition*, а также ступенчатый *folk/urban* континуум»[64]. В Римской империи 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»[65]. Христианская тринитарная догматика стала формой легитимного «ортодоксального» самоописания «кафолической экклесии» как эксклюзивной юрисдикции, позволяющей отделить свое от иного, автономизируется «теология» как формирование догматической определенности.

Распад «кафолической экклесии» на противостоящие «юрисдикции», возникновение ригористического «юрисдикционно-конфессионального эксклюзивизма», развитие международной торговли, формирование национализма, возникновение капиталистической экономики неизбежно привели к тому, что П. Бергер назвал «кризисом правдоподобия» в религии как юрисдикционном институте. В этих условиях «субъективно рядовой человек склоняется к неуверенности относительно оснований религии», а «объективно 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 них не имеет силы принудить его к подчинению»[66].

Н. Луман писал, что исторически «политика территориальных государств… — и притом под сенью пышно инсценированного конфликта между императором и Папой и внутрицерковного конфликта Вселенских соборов — приобрела примечательную независимость от религиозных вопросов», а «территориальные го-

64. *Луман Н.* Дифференциация. С. 90.

65. *Луман Н.* Социальные системы. С. 595.

66. *Юдин А.* Введение // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Составитель А. Юдин. М.: Библейско-Богословский ин-т св. Апостола Андрея, 2001. С. 67–68; *Бергер П.* Религия и проблема убедительности // Неприкосновенный запас. 2003. № 6 (32) [http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html, доступ от 06.09.2013].

сударства направляют посланников наблюдать за Вселенскими соборами и все более рассматривают религиозные распри в качестве политических вопросов и даже политических шансов»[67]. Луман считает, что «в массовом порядке этому стало способствовать книгопечатание, то есть с середины XVI в.», когда «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», 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»[68].

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»[69]. 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»[70].

Луман описывает эту переломную эпоху следующим образом: идея, предлагаемая начиная с XVII века, поначалу состояла в том, 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 немыслимой 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 обеспе-

67. *Луман Н.* Дифференциация. С. 135–136.

68. Там же. С. 135–136.

69. Там же. С. 143.

70. Там же. С. 142–143.

чить непрерывность найденного социального порядка, не требуется консенсус в его обоснованиях, как не требуется оптика, чтобы видеть»[71]. Именно в таком социокультурном контексте и возникают «философия религии» и «религиоведение», наука о религии, исследование многообразия культурных форм презентации «непознаваемого».

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 прежний контроль над обществом[72]. 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… и при необходимости изменяться в религиозной, политической и правовой системах»[73].

В таких условиях религия функционально ослабевает, поскольку большинство ее функций, кроме трансцендирования, отдано другим социальным системам. Однако отказ от социального контроля и политической власти дает новые возможности для раскрытия потенциала религии[74]. По мнению Лумана, религия как система может раскрыться полностью только в ситуации постмодерна. Религия отвечает на человеческие потребности и осуществляет свой вклад в систему общественных компетенций при наблюдении ненаблюдаемого («слепых пятен») и вечно открытых вопросов «предельного смысла бытия»[75].

Это приводит к тому, что сегодня именно «индивид выставляет себя в качестве исходной точки для того, что кажется подобающим для его веры, разума и принадлежности к организациям»[76]. Как писал один из авторов еще в эпоху раннего модерна,

71. *Луман Н.* Социальные системы. С. 176.
72. *Луман Н.* Дифференциация. С. 149.
73. Там же. С. 149.
74. Luhmann, N. *Die Religion der Gesellschaft*, s. 147.
75. Ibid., s. 42.
76. *Луман Н.* Дифференциация. С. 157.

«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 настроя 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)»[77].

Разрушение прежних форм религиозного единства ведет к появлению концепций «индивидуальной исключительности», приводящих к утрате идентичности, утрате естественной общности, которая начинает осмысливаться только как «схема»: «Я создан непохожим ни на кого из тех, кого я видел; я смею верить, что создан быть непохожим ни на кого из тех, кто существует. Если я не лучше, то, по крайней мере, я другой»[78]. В обществе 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»[79]. Возникает современная нам культура, где «никто не может, собственно говоря, *знать*, кто он такой, но должен обнаружить, встречают ли его собственные проекции признание»[80]. Утрата «определенности» неизбежно ведет к «неклассифицируемости», в том числе и «юрисдикционной»[81].

Еще И. В. Гёте иронизировал над попытками твердого и строгого проведение классификаций (идентификаций) с позиций принципа рационализма, который, в духе таксономии Карла Линнея, стремился распределить личности по категориям — «христианин», «лютеранин», «пиетист», «атеист», «пантеист» и т. п., причем считалось, что, подобно тому как «одно и то же растение... не могло одновременно фигурировать» под разными рубриками, то точно так же «оказывалось нежелательным нарушение со-

77. *Луман Н.* Дифференциация. С. 169–170.

78. *Луман Н.* Реальность массмедиа. С. 195.

79. Там же. С. 195.

80. *Луман Н.* Дифференциация. С. 41.

81. Luhmann, N. *Funktion der Religion,* s. 29–30.

ответствующей рубрикации и философами, которым в отместку была уготована особая и, с позволения сказать, штрафная рубрика „эклектики“»[82]. Действительность с новых позиций предстает гибкой, динамичной и изменчивой, где любые «рамки» начинают пониматься как условные огрубления.

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 центрировано, терпят крах из-за самого государства или, точнее, из-за территориальной сегментации политической системы общества, теперь бесповоротно ставшего мировым»[83]. В XVIII веке, 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»[84]. Шефтсбери пытался «поставить смешное в качестве теста на службу морали, основанной на естественном разуме», что, однако, в перспективе терпело неудачу, поскольку «смешное» выступает как «скрытый враг морали, потому что оно отчасти конкурирует с ней»[85].

Выделяющаяся в самостоятельную субсистему общества наука, научное знание, как отмечает Н. Луман, «делает человека негодным для жизни при дворе, так как оно всегда существует в форме цепи, обязывает к чрезмерно продолжительному изложению и отвлекает внимание от партнеров по интеракции»[86]. Наука создает собственную и доминирующую в настоящее время традицию, где «истины выступают во взаимосвязи, а заблуждения, напротив, порознь»[87]. Луман отмечает, что исторически «тот факт, что мир повседневности, жизненный мир, фольклор etc. может представать в виде научных понятий», становится ясным только в XIX веке «вместе с крушением метафизических конструкций мира и началом поиска других оснований для наблюдения „ре-

82. *Свасьян К. А.* Иоганн Вольфганг Гёте. М.: Мысль, 1989. С. 71.

83. *Луман Н.* Дифференциация. С. 160.

84. *Луман Н.* Социальные системы. С. 314.

85. Там же. С. 315, 314.

86. *Луман Н.* Дифференциация. С. 168.

87. *Луман Н.* Социальные системы. С. 95–96.

альности“», когда и складывается «нововременная, посттеологическая наука», когда «мы знаем, что летать можно только самолетом, а не на ковре-самолете»[88].

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 таким, каков он есть, и мир, каким его наблюдают»[89].

В таком широком культурно-историческом контексте именно «масс-медиа», появившиеся в XVI столетии еще до современной науки, возникают как «организации производства новостей» (или «еженедельный обман для вытягивания денег»), причем «истинное интересует масс-медиа лишь в очень ограниченных пределах, которые серьезно отличаются от ограничительных условий научного исследования»[90]. Сегодня общество выступает как «дифференцированное», где каждый участвует в нескольких субсистемах и определяющим являются не демаркации язычники/правоверные, правоверные/еретики, элита/чернь, клир/миряне, образованные/профаны, эксперты/дилетанты, гении/толпа и т. п., но неизбежная внутренняя сложность каждого гражданина, обусловленная причастностью к этим дифференциациям, поскольку «людей невозможно распределить по функциональным системам так, чтобы каждый из них принадлежал только к одной системе, то есть участвовал бы только в праве, но не в экономике, только в политике, но не в воспитательной системе»[91].

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

88. *Луман Н.* Реальность массмедиа. С. 132, 150.

89. Там же. С. 25.

90. Там же. С. 51, 53.

91. *Луман Н.* Дифференциация. С. 171.

иррациональные образования, как религия (для низов) и вкус (для высших слоев), превозносились из-за их темпоральных преимуществ, то есть по крайней мере в этом отношении понимались функционально», хотя и осознавалось, что «функциональный анализ не способен служить религиозной истине», ему «неподвластной», результатом чего стал весьма противоречивый призыв «оберегать всякую устойчивую религию, даже если она уже абсурдна, до тех пор пока нет ничего ей взамен»[92].

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»[93]. 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»[94]. В отношениях функциональных систем друг с другом может присутствовать «деструкция — в той мере, в какой они зависят друг от друга, — но не инструкция»[95]. 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

92. *Луман Н.* Социальные системы. С. 453.

93. *Антоновский А. Ю.* Общество как общение и разобщение // *Луман Н.* Дифференциация. М.: Логос, 2006. С. 307, 241.

94. Там же. С. 313.

95. *Луман Н.* Дифференциация. С. 179.

обществ, где отождествлялось все преступное — безобразное — ложное — бедное — нелюбимое — нездоровое — безбожное»[96].

В таком обществе утверждается плюрализм и многообразие трактовок даже собственного вероисповедания как «флуктуации привлекательных для индивидов мод»[97]. 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»[98]. 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»[99].

Заключение

Подведем краткие итоги вклада, который был внесен Никласом Луманом в понимание религии как общественной подсистемы.

Во-первых, Луман сформулировал определение термина «религия», которое позволяет объединить данные антропологии, психологии, истории и социологии религии, квалифицировав религию как универсальный антропологический и психологический феномен коммуникативного парадокса: «потребности хранить тайну», «надзирания за неизвестным», «коммуникации о непостижимом».

Во-вторых, Луман представил типологию религий через призму сменяющихся коммуникативных средств: от «интеракции ли-

96. *Антоновский А. Ю.* Общество как общение и разобщение. С. 314.

97. *Луман Н.* Дифференциация. С. 241.

98. *Луман Н.* Реальность массмедиа. С 162.

99. Там же. С 162.

цом-к-лицу», к эпохе «изобретения письменности» в цивилизациях и, наконец, к эпохе господства «медиа» в современном дифференцированном обществе.

В-третьих, он показал особенности современного «кризиса идентичности», в том числе и религиозной («юрисдикционной»), поскольку «никто не может, собственно говоря, *знать*, кто он такой, но должен обнаружить, встречают ли его собственные проекции признание» в обществе, где сама дифференцированность делает невозможным консенсус.

Библиография

Андреев Ю. В. Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. СПб.: Алетейя, 1998.

Антоновский А. Ю. Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем. М.: ИФ РАН, 2007.

Антоновский А. Ю. Общество как общение и разобщение // *Луман Н.* Дифференциация. М.: Логос, 2006.

Аринин Е. И. Вопрос о происхождении и современном развитии российского религиоведения // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия Гуманитарные и социальные науки. 2011. № 1. С. 93–97.

Аринин Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Архангельск: Изд-во Поморского гос. ун-та, 1998.

Аринин Е. И., Маркова Н. М. Религиоведение как «школа телерантности» в современной России // Свеча-2011. Владимир: ВлГУ, 2011. С. 48–49.

Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов/Пер. с фр. Общ. ред и вступ. ст. Ю. С. Степанова. М.: Прогресс-Универс, 1998.

Бергер П. Религия и проблема убедительности// Неприкосновенный запас. 2003. № 6 (32) [http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger. html, доступ от 06.09.2013].

Вера // Словарь русского языка XI–XVII веков. Выпуск 2 (В-Вологда). М.: Наука, 1975. С. 79–80.

Вера // *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1955. С. 331–333.

Воронцова Е. Теологическая рецепция социологии религии Никласа Лумана // Материалы семинара «Социология религии» в ПСТГУ [http://socrel.pstgu.ru/wp-content/uploads/2013/09/WP_2010–07.pdf, доступ от 06.09.2013].

Гараджа В. И. Религия // Большая советская энциклопедия; гл. ред. А. М. Прохоров. Т. 21. М.: Советская энциклопедия, 1975.

Горелов А. Религия // Католическая энциклопедия. Т. 4. М.: Изд-во Францисканцев, 2011.

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.

Забияко А. П. Сакральное // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2010.

Забияко А. П. Святое // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М: Академический проект, 2006.

Кантеров И. Я. «Деструктивные, тоталитарные» и далее везде // http://jhwww.narod.ru/anti20.html [доступ от 06.09.2013].

Кротов Я. О религиозности. С христианской точки зрения // Радио «Свобода». 05.03.2000 [http://www.svoboda.org/programs/Christ/2000/Christ. 030 500.asp, доступ от 06.09.2013].

Левада Ю. А. Социальная природа религии. М.: Наука, 1965.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.

Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994.

Литвинова О. А. Система и окружающая среда социологии Никласа Лумана. М.: Альфа-М, 2007.

Луман Н. Власть/Пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: Праксис, 2001.

Луман Н. Дифференциация. М.: Логос, 2006.

Луман Н. Реальность массмедиа/Пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012.

Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. СПб.: «Наука», 2007.

Луман Н. Книга 2: Медиа коммуникации // *Луман Н.* Общество общества/Пер. с нем. А. Глухов, О. Никифоров. М.: Изд-во «Логос», 2011.

Малиновский Б. Магия. Наука. Религия/Пер. с англ. Вступ. статьи Р. Редфилда и др. М.: Рефл-бук, 1998.

Малиновский Б. К. Сакральное и профанное в жизни «первобытного человека» // Диспут. 1992. № 3.

Мюллер Ф. М. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале-марте 1870 года/Пер. с англ., предисловие и комментарии Е. С. Элбакян. Под общей редакцией А. Н. Красникова. М.: Книжный дом «Университет»; Высшая школа, 2002.

Назарчук А. В. Теоретико-политические воззрения Никласа Лумана // Персональный сайт А. В. Назарчука [http://www.nazarchuk.com/articles/article14.html, доступ от 06.09.2013].

Назарчук А. В. Учение Никласа Лумана о коммуникации. М., 2012.

Панкин С. Основы религиоведения. Пенза: Золотое сечение, 2011.

Посконина О. В. Никлас Луман о политической и юридической подсистемах общества. Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1997.

Религия // *Гогоцкий С. С.* Философский словарь. СПб: Изд-во «Тропа Троянова», изд. Товарищество «Роща Академии», 2009.

Религия // Новейший словарь религиоведения/Авт.-сост. О. К. Садовников, Г. В. Згурский; под ред. С. Н. Смоленского. Ростов н/Д: Феникс, 2010.

Религия // *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1955.

Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре или начала политического права/Пер. с фр. Френкеля под ред. А. К. Дживелегова // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1996.

Свасьян К. А. Иоганн Вольфганг Гёте. М.: Мысль, 1989.

Сухов А. Д. Религия как общественный феномен. М., 1973.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1971.

Филиппов А. Ф. Луман Никлас // Современная западная философия: словарь. 2-е изд., перераб. и доп. М., 2000.

Филиппов А. Ф. Памяти Никласа Лумана // http://www.fidel-kastro.ru/sociologia/luman/fillipov_luhmann. htm [доступ от 06.09.2013].

Филиппов А. Ф. Социально-философские концепции Никласа Лумана // Социологические исследования. 1983. № 2. С. 177–184.

Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1993.

Шахнович М. М. Парадоксы античного атеизма: Проблемы и мнения // Диспут. 1992. № 1.

Юдин А. Введение // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Составитель А. Юдин. М.: Библейско-Богословский ин-т св. Апостола Андрея, 2001.

Arinin, E. (2013) «Religion, Theology and Science in Russia», *European Journal of Science and Theology* 9 (3): 119–128.

Bleeker, C. J. (1971) «Epilegomena», *Historia religionum* 2: 646–647.

Jackson, R. (1997) *Religious Education. An Interpretive Approach*. London.

Luhmann, N. (1977) *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, N. (1984) *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*. New York/Toronto: Mellen Press.

Luhmann, N. (2000) *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, N. (2013) *A Systems Theory of Religion*/Ed. by André Kieserling, transl. by David A. Brenner with Adrian Hermann. Stanford University Press.

Rousseau, J.-J. (1922) *Du conract social, ou principles du droit politique*. Paris.

Saler, B. (1993) *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologist, Transcendent Natives and Unbounded Categories*. Berghahn Books.

Saler, B. (2009) *Understanding Religion: Selected Essays*. Walter de Gruyter.

Smith, W. C. (1962) *The Meaning and End of Religion*. London.

Stolz, F. (1988) *Grundzügeder Religionswissenschaft*. Göttingen.

The Oxford English Dictionary (1989) Second ed. Oxford.

References

«Religiia» (1955), in Dal', V. *Tolkovyi slovar' zhivogo velikorusskogo iazyka*. T. 4 [«Religion», in *Dictionary of the Living Russian Language*, vol. 4]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannykh i natsional'nykh slovarei.

«Religiia» (2010), in S. N. Smolenskii (ed.) *Noveishii slovar' religiovedeniia* [A New Dictionary of Religious Studies]. Rostov-na-Donu: Feniks.

«Vera» (1955), in Dal', V. *Tolkovyi slovar' zhivogo velikorusskogo iazyka, ss.* 331–333. T. 1 [«Faith», in *Dictionary of the Living Russian Language*, vol. 1]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannykh i natsional'nykh slovarei.

«Vera» (1975), in *Slovar' russkogo iazyka* XI–XVII *vekov, ss.* 79–80 [«Faith», in *A Dictionary of the Russian Language of* XI–XVII *centuries*, p. 79–80]. Vypusk 2 (V–Vologda). Moscow: Nauka.

Andreev, Iu. V. (1998) *Tsena svobody i garmonii. Neskol'ko shtrikhov k portretu grecheskoi tsivilizatsii* [The Price of Freedom and Harmony. Toward a Portrait of Greek Civilization]. Saint-Petersburg: Aleteiia.

Antonovskii, A. Iu. (2006) «Obshchestvo kak obshchenie i razobshchenie» [Society as Communicationa and Dissociation], in Luman, N. *Differentsiatsiia*. Moscow: Logos.

Antonovskii, A. Iu. (2007) *Niklas Luman: epistemologicheskoe vvedenie v teoriiu sotsial'nykh sistem* [Niklas Luhmann: an Epistemological Introduction to the Theory of Social Systems]. Moscow: IF RAN.

Arinin, E. (2013) «Religion, Theology and Science in Russia», *European Journal of Science and Theology* 9 (3): 119–128.

Arinin, E. I. (1998) *Filosofiia religii. Printsipy sushchnostnogo analiza* [The Philosophy of Religion. Principles of Essential Analysis]. Arkhangel'sk: Izd-vo Pomorskogo gos. un-ta.

Arinin, E. I. (2011) «Vopros o proiskhozhdenii i sovremennom razvitii rossiiskogo religiovedeniia» [Toward the Origin and Current Development of the Religious Studies in Russia], *Uchenye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriia Gumanitarnye i sotsial'nye nauki* 1: 93–97.

Arinin, E. I., Markova N. M. (2011) «Religiovedenie kak 'shkola terelantnosti' v sovremennoi Rossii» [Religious Studies as a School of Tolerance for Russia], *Svecha-2011, ss.* 48–49.

Benvenist, E. (1998) *Slovar' indoevropeiskikh sotsial'nykh terminov* [A Dictionary of Indo-European social terms]. Moscow: Progress-Univers.

Berger, P. (2003) «Religiia i problema ubeditel'nosti» [Religion and the Problem of Cogency], *Neprikosnovennyi zapas* 6 (32) [http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger. html, accessed on 06.09.2013].

Bleeker, C. J. (1971) «Epilegomena», *Historia religionum* 2: 646–647.

Chernykh, P. Ia. (1993) *Istoriko-etimologicheskii slovar' sovremennogo russkogo iazyka* [Historical Etymological Dictionary of Contemporary Russia]. Moscow.

Deivis, D. (2006) «Deklaratsiia Organizatsii Ob'edinennykh Natsii „O likvidatsii vsekh form neterpimosti i diskriminatsii na osnove religii ili ubezhdenii" kak faktor zashchity religioznoi svobody», in *Svoboda sovesti v Rossii: istoricheskii i sovremennyi aspekty: sbornik statei* [«Declaration of the UN 'On Elimination of All Forms of Intolerance and Discrimination' as an Instrument of Protecting Religious Freedom», *The Freedom of Religion in Russia: Historical and Current Aspects*]. Vyp. 3. Moscow: Rossiiskoe ob» edinenie issledovatelei religii.

Fasmer, M. (1971) *Etimologicheskii slovar' russkogo iazyka* [An Etymological Dictionary of Russian Language]. Moscow.

Filippov, A. F. (1983) «Sotsial'no-filosofskie kontseptsii Niklasa Lumana» [Socio-Philosophical Concepts of Niklas Luhmann], *Sotsiologicheskie issledovaniia* 2: 177–184.

Filippov, A. F. (2000) «Luman Niklas», in *Sovremennaia zapadnaia filosofiia: slovar'* [Contemporary Western Philosophy: a Dictionary]. 2-e izd., pererab. i dop. Moscow.

Filippov, A. F. «Pamiati Niklasa Lumana» [In Memory of Niklas Luhmann]. [http://www.fidel-kastro.ru/sociologia/luman/fillipov_luhmann. htm, accessed on 06.09.2013].

Garadzha, V. I. (1975) «Religiia», in A. M. Prokhorov (ed.) Bol'shaia sovetskaia entsiklopediia. T. 21 [«Religion», *Large Soviet Encyclopaedia*, vol, 21]. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia.

Gorelov, A. (2011) «Religiia», in *Katolicheskaia entsiklopediia*. T. 4 [«Religion», *Catholic Encyclopedia*, vol. 4]. Moscow: Izd-vo Frantsiskantsev.

Jackson, R. (1997) *Religious Education. An Interpretive Approach*. London.

Kanterov, I. Ia. *«Destruktivnye, totalitarnye» i dalee vezde* [Destructive, Totalitarian... and So Forth], [http://jhwww.narod.ru/anti20.html accessed on 06.09.2013].

Krotov, Ia. (2000) «O religioznosti. S khristianskoi tochki zreniia», *Radio «Svoboda»* [«On Religiosity, a Christian Point of View», *Radio Liberty*]. 05.03.2000 [http://www.svoboda.org/programs/Christ/2000/Christ. 030 500.asp, accessed on 06.09.2013].

Levada, Iu. A. (1965) *Sotsial'naia priroda religii* [The Social Nature of Religion]. Moscow: Nauka.

Levi-Briul', L. (1937) *Sverkh'estestvennoe v pervobytnom myshlenii* [The Supernatural in the Primitive Mind]. Moscow.

Levi-Stross, K. (1994) Pervobytnoe myshlenie [Primitive Mind]. Moscow: Respublika.

Litvinova, O. A. (2007) *Sistema i okruzhaiushchaia sreda sotsiologii Niklasa Lumana* [The System and the Environment in the Sociology of Luhmann]. Moscow: Al'fa-M.

Luhmann, N. (1977) *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, N. (1984) *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*. New York/Toronto: Mellen Press.

Luhmann, N. (2000) *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, N. (2013) *A Systems Theory of Religion*/Ed. by André Kieserling, transl. by David A. Brenner with Adrian Hermann. Stanford University Press.

Luman, N. (2001) *Vlast'* [Power]. Moscow: Praktsis.

Luman, N. (2006) *Differentsiatsiia* [Differentiation]. Moscow: Logos.

Luman, N. (2007) *Sotsial'nye sistemy. Ocherk obshchei teorii* [Social Systems. A General Theory]. Saint-Petersburg: «Nauka».

Luman, N. (2011) «Kniga 2: Media kommunikatsii», in Luman, N. *Obshchestvo obshchestva* [Book 2: Media Communications. In: Luhmann, The Society of Societies]. Moscow: Izd-vo «Logos».

Luman, N. (2012) *Real'nost' massmedia* [The Reality of the Mass Media]. Moscow: «Kanon+" ROOI «Reabilitatsiia».

Malinovskii, B. (1998) *Magiia. Nauka. Religiia* [Magic. Science. Religion]. Moscow: Reflbuk.

Malinovskii, B. K. (1992) «Sakral'noe i profannoe v zhizni 'pervobytnogo cheloveka'" [The Sacral and the Profane in the Life of the Primitive Man], *Disput* 3.

Miuller, F. M. (2002) *Vvedenie v nauku o religii: Chetyre lektsii, prochitannye v Londonskom Korolevskom institute v fevrale-marte 1870 goda* [Introduction to the Science of Religion: Four Lectures Delivered at the London Royal Institute in February-March 1870]. Moscow: Knizhnyi dom «Universitet»; Vysshaia shkola, 2002.

Nazarchuk, A. V. (2012) *Uchenie Niklasa Lumana o kommunikatsii* [The Luhmann Teaching on Communications]. Moscow, 2012.

Nazarchuk, A. V. «Teoretiko-politicheskie vozzreniia Niklasa Lumana», *Personal'nyi sait A. V. Nazarchuka* [«Theoretico-Political Ideas of N. Luhmann», in *Personal Site of A. Nazarchuk*]. [http://www.nazarchuk.com/articles/article14.html, accessed on 06.09.2013].

Pankin, S. (2011) *Osnovy religiovedeniia* [Basics of the Religious Studies]. Penza: Zolotoe sechenie.

Poskonina, O.V. (1997) *Niklas Luman o politicheskoi i iuridicheskoi podsistemakh obshchestva* [N. Luhmann about the Political and Legal Subsystems of the Society]. Izhevsk: Izd-vo Udm. un-ta.

Religiia (2009), in Gogotskii, S.S. *Filosofskii slovar'* [«Religion», in *A Dictionary of Philosophy*]. Saint-Petersburg: Izd-vo «Tropa Troianova», izd. Tovarishchestvo «Roshcha Akademii».

Rousseau, J.-J. (1922) *Du conract social, ou principles du droit politique*. Paris.

Russo, Zh. Zh. (1996) «Ob obshchestvennom dogovore ili nachala politicheskogo prava», in V.I. Garadja (ed.) *Religiia i obshchestvo. Khrestomatiia po sotsiologii religii* [On Social Contract, or the Beginnings of the Political Law, in *Religion and Society. An Anthology of the Sociology of Religion*]. Moscow.

Saler, B. (1993) *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologist, Transcendent Natives and Unbounded Categories*. Berghahn Books.

Saler, B. (2009) *Understanding Religion: Selected Essays*. Walter de Gruyter.

Shakhnovich, M.M. (1992) «Paradoksy antichnogo ateizma: Problemy i mneniia» [Paradoxes of Ancient Atheism: Problems and Opinions], *Disput* 1.

Smith, W.C. (1962) *The Meaning and End of Religion*. London.

Stolz, F. (1988) *Grundzügeder Religionswissenschaft*. Göttingen.

Sukhov, A.D. (1973) *Religiia kak obshchestvennyi fenomen* [Religion as a Social Phenomenon]. Moscow.

Svas'ian, K.A. (1989) *Iogann Vol'fgang Gete* [Johann Wolfgang Goete]. Moscow: Mysl'.

The Oxford English Dictionary (1989) Second ed. Oxford.

Vorontsova, E. (2007) «Teologicheskaia retseptsiia sotsiologii religii Niklasa Lumana», in *Materialy seminara «Sotsiologiia religii» v* PSTGU [«A Theological Reception of Luhmann's Sociology of Religion», in *Proceedings of seminar at the St. Tikhon Orthodox University*]. [http://socrel.pstgu.ru/wp-content/uploads/2013/09/WP_2010–07.pdf, accessed on 06.09.2013].

Yudin, A. (2001) «Vvedenie», in A. Yudin (ed.) *Pravoslavie i katolichestvo: ot konfrontatsii k dialogu. Khrestomatiia* [«Introduction», in *Eastern Orthodoxy and Catholicism: from Confrontation to Dialogue*]. Moscow: Bibleisko-Bogoslovskii in-t sv. Apostola Andreia.

Zabiiako, A.P. (2006) «Sviatoe», in *Religiovedenie: Entsiklopedicheskii slovar'* [«The Sacred», in *A Dictionary of Religious Studies*]. Moscow: Akademicheskii proekt.

Zabiiako, A.P. (2010) «Sakral'noe», in *Novaia filosofskaia entsiklopediia*. T.3 [«The Sacred», in *A New Encyclopedia of Philosophy*]. Moscow: Mysl'.