Джон Милбанк

Надзор за возвышенным: критика социологии религии

John Milbank

Policing the Sublime: A Critique of the Sociology of Religion

John Milbank — Professor of Religion, Politics and Ethics at the University of Nottingham; Director of Center for Theology and Philosophy, University of Nottingham, Great Britain. John.Milbank@nottingham.ac.uk

This text is a translation of the fifth chapter from the book «Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason» by John Milbank. This chapter is devoted to theological criticism of sociology of religion. The author analyses approaches to religion by Durkheim, Weber, Parsons, Berger, Luckmann, Bellah, Luhmann, Turner, as well as anthropological concepts of religion by C. Geertz and M. Douglas. Special attention is devoted to functionalism in biblical criticism and historiography of early Christianity (one can find analysis of works by N. Gottwald, P. Brown and W. Meeks). From author's point of view, «as a 'science of the sublime', sociology is locked into the paradox of the Kantian critique of metaphysics and of any claims to the representation of the absolute». Author wants to show that «all twentieth century sociology of religion can be exposed as a secular policing of the sublime» and that this sociology of religion is manifestation of «secular will-to-power».

Оригинал см.: Milbank, J. (1990) «Policing the Sublime: A Critique of the Sociology of Religion», in Milbank, J. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, pp. 101–144, ch. 5. Oxford, UK; Cambridge, US: Blackwell.

Keywords: sociology of religion, society, sublime, biblical criticism, rites of passage, history, evolution, function of religion.

Предисловие к публикации

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ подход к пониманию религии представляет собой один из важнейших современных религиоведческих трендов. Его концептуальные основы были заложены классиками социологии, этой сравнительно молодой науки, изначально уделявшей особое внимание интерпретации религиозного измерения общественных структур, их формирования и динамики. В отношении религиозного феномена социология выступила как метадискурс, тем самым предложив светскую альтернативу теологии как дискурсу, направленному на самоописание и самообоснование религии. Эти претензии социологической науки долгое время считались «самоочевидными» и не встречали серьезного противодействия. Однако в конце прошлого века появилось исключение из этого неписаного правила, а именно работа британского теолога и философа Джона Милбанка, заявившего претензию на возвращение теологии функции современного метадискурса.

В настоящем номере нашего журнала, главная тема которого — современные теоретические подходы к изучению религии, мы публикуем главу из книги Дж. Милбанка «Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума»[1]. Эта глава тематически более обширного исследования посвящена именно критике социологии религии (в ней автор, в частности, касается и концепций К. Гирца и Н. Лумана, которые разбираются в отдельных публикациях настоящего выпуска нашего журнала).

Джон Милбанк (род. 1952) является одним из основателей и лидеров христианского интеллектуального движения «радикальная ортодоксия», которое оформилось в 1999 году с выходом одноименного сборника[2] и объединяет протестантских

1. Milbank, J. (1990) *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford, UK; Cambridge, US: Blackwell. Рус. пер. первой главы: *Милбанк Дж.* Политическая теология и новая наука политики // Логос. 2008. № 4. С. 33–54. О книге и авторе см.: *Кырлежев А.* Джон Милбанк: разум по ту сторону секулярного // Логос. № 4 (67). 2008. С. 28–32; *Денисенко А.* Миссия «Радикальной Ортодоксии» как богословская деконструкция понятия «секулярный» // Богословские размышления. Спец. выпуск «Церковь и миссия». 2012. С. 48–63.
2. Milbank, J., Pickstock, C. and Ward, G. (eds) (1999) *Radical Orthodoxy. A New Theology*. London, New York: Routledge.

(в основном англиканских, к каковым он сам относится), а также католических и некоторых православных богословов и философов. В настоящее время это движение координируется возглавляемым Милбанком Центром теологии и философии при университете Ноттингема и издает целую серию книг разных авторов.

Позиция Милбанка действительно радикальна с точки зрения устоявшихся традиций «секулярного разума», определяющего современные общественные и гуманитарные науки (этот конфессиональный радикализм ясно выражен им в кратком интервью, которое также публикуется в настоящем номере журнала). В то же время его позиция, будучи не только чисто теологической, но и философской, а также в известном смысле религиоведческой, отражает новейшие «постсекулярные» тенденции, проявляющиеся как в светской, так и в религиозной мысли[3].

Теологическая критика новоевропейской секулярной рациональности, предложенная Милбанком в вышеупомянутой книге (полный русский перевод которой сделан, но пока не нашел своего издателя), а также, например, американским православным богословом Дэвидом Хартом[4], во многом следующим по стопам Милбанка, заслуживает самого пристального внимания просто в силу включенности этих авторов в компетентную академическую дискуссию, которая предполагает столкновение самых разных, вплоть до противоположности, точек зрения. Речь в данном случае идет не о чисто религиоведческой, а о междисциплинарной дискуссии, коль скоро религия — по логике самого предмета — изучается и интерпретируется представителями различных научных дисциплин: историками, антропологами, философами, социологами и т. д. А добросовестная дискуссия, тем более постсекулярная, не может исключать «спикеров» самой религии, в данном случае философствующих теологов, и поэтому на страницах нашего журнала мы даем слово одному из наиболее ярких и влиятельных представителей современного христианского философско-теологического сообщества.

Редакция

3. См. выпуск нашего журнала с главной темой «Религия в постсекулярном контексте» (2012, № 2).

4. См. *Харт Д.* Красота бесконечного. Эстетика христианской истины. М.: ББИ, 2010.

* * *

Консенсус по поводу возвышенного

Питер Бергер, современный американский социолог, заявил, что «социология» — это сегодняшнее наименование научной и гуманистической критики религии, это тот огненный поток, который современная теология должна преодолеть[5]. Собственно, и сами теологи уже в значительной степени согласились с идеей о том, что по крайней мере для некоторых элементов религиозной веры могут быть найдены «социальные» объяснения. Их реакцией на такое положение дел стала попытка минимизировать ущерб: хотя они и признают правомочность редукционистского подозрения по отношению к религии, которое практикует социология, но при этом стремятся ограничить масштаб этого подозрения, делая упор на то измерение религии или теологии, которое должно оставаться нередуцируемым. Согласно такой позиции, здравая, самокритичная религиозная вера должна полностью признать критические замечания социологии (а также фрейдизма и марксизма) в качестве пропедевтики, чтобы затем выявить истинно религиозный остаток.

Здесь полезно обратить внимание на недоумение более последовательных социологов, работающих в русле дюркгеймовской традиции, касающееся статуса этого остатка (например, Мэри Дуглас[6]). Если этот остаток относится к сфере «частного опыта», то у нас есть все основания полагать, что и этот опыт как-то опосредован социальным; и мы должны быть готовы признать возможность того, что даже самые личностные религиозные убеждения на самом деле являются отражением той или иной «социальной» ситуации. Такое признание невозможно для либеральной теологии, стремящейся обосновать себя через «аутентичный опыт». Но оно вполне согласуется с определенными направлениями неоортодоксии, настаивающей на существовании абсолютной пропасти между данным в откровении словом Бога и человеческой «религией», которая, будучи сугубо историческим продуктом, вполне может быть отдана на откуп любому редукционистскому анализу. Однако такого рода неоортодок-

5. Berger, P. L. (1969) *A Rumour of Angels,* p. 44–45. Harmondsworth: Penguin.
6. Douglas, M. (1982) «The Effects of Modernization on Religious Change», *Daedalus* Winter.

сия сама является не более чем разновидностью либерального протестантизма: данное в откровении слово Бога замкнуто на самом себе и неспособно проникнуть в сферу символических человеческих конструкций без того, чтобы не быть испорченным и искаженным; поэтому оно не может оказывать никакого влияния на мир и остается замкнутым в сфере сугубо религиозного, что соответствует понятию «религиозного опыта» в либеральном протестантизме.

Если признать притязания социологии, тогда либеральная протестантская герменевтика, выбравшая *via media*, средний путь, между доверием и подозрением, оказывается неудовлетворительной. Что же касается неоортодоксальной бравады по поводу редукционистских утверждений, то это равнозначно простому перемещению того же самого среднего пути на дальние пределы возможного человеческого опыта; и в результате получается, что «потустороннее», о котором идет речь, характеризуется невыразимостью, ни к чему не приводящей и ни на что не влияющей.

Однако размышления, представленные в двух предыдущих главах, позволяют нам пойти в совершенно ином направлении: вместо частичного признания «подозрения» следует развивать «метаподозрение», бросающее тень сомнения на саму возможность подозрения как такового. В данном случае я, конечно, не имею в виду подозрение, основанное на здравом смысле, которое никогда нас не покидало (оно было очень умело гиперболизировано социологией) и примером которого можно считать такую фразу: «Методизм Альфреда всегда казался мне формой времяпрепровождения» (при этом мы *не добавляем*, что «такого рода функциональность присуща методизму как таковому»); или же: «Деятельность Папы связана больше с властью, чем с благодатью». Я имею в виду «фундаментальное подозрение», стремящееся доказать, что нечто «спорное» (все, что угодно) может быть сведено к чему-то «бесспорному». Поэтому, исследуя истоки социологии, я шел путем не отрицания «редукции к социальному», а оспаривания самой идеи существования некоего «социального» (в особом, техническом смысле этого слова), к которому вообще *может быть* сведено религиозное поведение.

Исследуя эти истоки, мы увидели[7], как термины «социальное» и «общество» настолько внедрились в наше сознание, что отны-

7. См. Milbank, J. (1990) *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford, UK; Cambridge, US: Blackwell. Ch. 3, 4.

не мы даже не пытаемся усомниться в справедливости представления о «религиях» как о чем-то проблематичном, а о «социальном» — как об очевидном. Тезис о том, что первое должно быть отнесено ко второму, казался невинным гениальным озарением. Однако теперь мы знаем, что возникновение идеи социального должно рассматриваться в контексте истории «светского», его попыток легитимировать себя и «разобраться» с феноменом религии. Уже у Гоббса и Спинозы (а до них у Бодена) критический, не связанный с теологией метадискурс об *определенных аспектах* религии — ее локальных вариациях, конкретных традициях и публичных ритуалах — возникает одновременно с концепцией политического суверенитета[8]. Этот метадискурс возник вместе с «государством» как новым способом видения вещей. Это было видение власти, являющееся властью, действующей через это видение, через бдительное присутствие во всех частях социального «тела» (если использовать метафору Гоббса), вместе с которым власть составляет единое целое. В практическом и интеллектуальном подходе к религии, начиная с «новой науки политики» и далее в политической экономии и позитивизме, прослеживается следующая двойственность: с одной стороны, конкретные, исторические проявления религии рассматриваются свысока («с перспективы более высокого уровня»), то есть с использованием критического дискурса, но, с другой стороны, эта «перспектива более высокого уровня», являющаяся перспективой государства, целостного тела, а значит, и «человечества», нередко отождествляется с универсальной религией, с чистой сущностью религиозности, являющейся конструкцией, созданной ради достижения светского мира (peace).

Во французской позитивистской традиции превращение политического целого в «общество» допускает более радикальный органицизм, а также придание светскому порядку религиозного качества. После того, как Дюркгейм переосмыслил эту традицию в неокантианском духе, социальное стало обозначать конечное присутствие для нас кантианского «царства целей»: оно освящает и воплощает возвышенную свободу каждого индивида в рамках государства. Кроме того, это априорная схема, постулирующая категориальные универсалии, в свете которых следует воспринимать любые эмпирические содержания. Согласно такому подхо-

8. Preuss, J. S. (1987) *Explaining Religion*, pp. 3–23. New Haven, Conn.: Yale University Press.

ду, в традиционных, конкретных религиях неявным образом присутствуют указания на первичность социального; и как только это обстоятельство оказывается выявленным, религия обнаруживает свою универсальность и достигает совершенного состояния. Макс Вебер, наоборот, дистанцируется от контовского позитивизма; для него не социальное является чем-то изначально данным, но скорее само социальное должно быть познано, исходя из принципа первичности инструментального разума и экономических отношений. Тем не менее и здесь происходит универсализация религии, хотя и другим способом: источник религии — в «харизме», которая различными путями приостанавливает действие инструментального разума, и эта приостановка фиксируется социологией как негативное отклонение. Универсализация здесь — это способ «управления» многими конкретными религиями через их ограничение рамками частной сферы. Но харизма снова возникает в публичном пространстве как сверхрациональная цель политического целого, которую инструментальный разум не может ни определить, ни проконтролировать. (Поскольку публично признанная политическая харизма является произвольной силой, Вебер в данном случае предстает *бóльшим* позитивистом и меньшим кантианцем, чем Дюркгейм.)

Как Дюркгейм, так и Вебер рассматривают общество с точки зрения отношения индивида к чему-то социальному и универсальному, и это отражает перспективу современной западной политики, основная забота которой — «телесное» опосредование между неограниченным суверенитетом государства и своеволием индивида. Если в таком ракурсе рассматривать все общества, это будет означать игнорирование того факта, что для многих незападных или досовременных обществ значение имеет не бинарное противопоставление индивид/общество, а иерархическое упорядочение имеющих различный статус групп, а также распределение ролей в соответствии со сложным пониманием общих ценностей[9]. Социология, конечно, фиксирует это отличие, но лишь *негативно*, указывая на то, что органические и иерархические общества осуществляют строгий «контроль» над индивидом, как если бы член такого традиционного общества уже скрыто носил в себе современного самоопределяющегося субъекта. Как следствие, отношение индивида к целому —

9. Tcherkezoff, S. (1983) *Dual Classification Reconsidered*/Trans. M. Thorn. Cambridge/Paris: Cambridge University Press.

что определяет лишь *современную* политику — рассматривается как универсальная структура социального; отсюда вытекает убеждение, что все сложные ритуалы, иерархии и религиозные воззрения, неразрывно связанные со стратифицированным, органическим обществом, могут быть «объяснены» с точки зрения их функций в процессе осуществления строгого контроля со стороны целого над своими индивидуальными частями. Такое «объяснение» — больше чем тавтология, потому что нормативная перспектива современности позволяет думать, что всегда наличествует некое измерение чисто «социального действия» и «социальной власти», место которого — между индивидуальным и социальным и которое отделено от своего ритуального, символического или лингвистического воплощения. Однако «социальное целое», взятое помимо взаимодействия различных норм и страт, — это овеществленная абстракция; не может быть никакого «социального действия», которое можно было бы определить или понять без учета его особых лингвистических проявлений и необъяснимости конкретной символической системы.

Характерными чертами религий являются «эксцентрические» обычаи, привязанность к определенным периодам времени и определенным местам, а также постоянное воспроизведение одного и того же. Ложь социологии заключается в ее претензии на то, что она с помощью метадискурса более высокого уровня может справиться с этой эксцентричностью, повторяемостью и сингулярностью. Эта претензия порождена той перспективой, которая была описана мною выше. Ибо если традиционное общество определяется лишь негативно, тогда особенности его религии, тот *тип* органического целого, которым это общество является, а также *содержание* его иерархии ценностей будут рассматриваться как вторичные по отношению к тому обстоятельству, что это общество является весьма сплоченным, или даже будут выводиться из этого обстоятельства. Однако такая редукция относится только к особенностям религии, ведь социология (о чем нелишне еще раз напомнить), как и либеральная теология, обычно стремится выявить и защитить «настоящую» сущность религии. Эта настоящая сущность не имеет никакого отношения ни к властному измерению общества, ни к соотношению социальных действий, но связана со сферой «ценностей», оправдывающих и легитимирующих социальные действия и отношения власти. Однако в действительно-

сти — и это особенно очевидно при рассмотрении традиционных обществ — легитимация неразрывно связана с властью во всей ее дистрибутивной сложности. Социология сводит эту сложность к одному общему факту — социальному целому или сердцевине инструментального действия — и абстрагирует от символического воплощения ценностей, размещая их соответственно или на внешнем, или на внутреннем краю общества. Так, для Дюркгейма, ценности — это константы, поддерживающие статическое общественное равновесие на уровне органического целого; для Вебера же это то, к чему произвольно стремится изолированный индивид.

Получается, что социология перемещает нормативные ценности, включая религию, «на край»: либо в пространство, находясь в котором, индивид, как предполагается, пребывает вне социального или противостоит ему, а под социальным понимается область верифицируемых фактов (Вебер); либо в пространство, наполненное таинственным эфиром, который связывает одного невыразимого индивида с другим и при этом создает социальную субстанцию практического разума (Дюркгейм и Зиммель). Таким образом, религия, как ее рассматривает социология, относится к кантовскому возвышенному: это сфера невыразимого величия по ту сторону возможностей теоретического познания, область, которая не может быть представлена в образах, но об ошеломляющем присутствии которой свидетельствуют приведенные в смятение способности нашего воображения[10]. Ибо это присутствие религии есть одновременно и присутствие свободы, души, трансцендентального «апперцептивного» Я и поэтому — ни к чему не сводимого человечества. Возвышенное следует оберегать и ценить, хотя оно не производит никаких позитивных следствий в пространстве объективного фактического мира. А *если бы* такие следствия имели место (во что столь часто верят религии), то социология вполне могла бы показать, что условия репрезентации возвышенного полностью предопределены социальным: либо как фактическим априори, либо как нормативным.

Как «наука о возвышенном» социология оказывается запертой в парадоксе кантовской критики метафизики, а также лю-

10. Kant, I. (1987) *The Critique of Judgement* / Trans. Werner S. Pluhar, pp. 97–141. Indianapolis: Hackett [рус изд.: *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Собрание соч. в 8 тт. Т. 5. М.: Издательство «Чоро», 1994. С. 82–105].

бых притязаний на репрезентацию абсолютного. Чтобы стало возможным критическое утверждение, что категории, применимые для конечного, применимы лишь для него одного и поэтому не могут быть законным образом распространены на бесконечное, требуется сделать два допущения. Во-первых, необходимо согласиться с проведением различия между априорным понятием и эмпирической «интуицией», а также с тем, что одно не может быть постигнуто без другого: например, понятие причины, пусть и являющееся априорным, применимо лишь для «понимания» явлений вещей в пространстве и времени. Поскольку отрицается возникновение таких понятий, как «причина», из серии эмпирических явлений, то получается, что эти две различные серии — концептуального анализа, с одной стороны, и пространственно-временных примеров, с другой — существуют (в нашем субъективном понимании) лишь друг для друга. Следовательно, экстраполировать ту или иную категорию на бесконечное значит разрывать границы естественного круга применимости этой категории, круга, в котором всякий раз, когда интуиции подчиняются категориям, *предотвращается* бесконечный регресс в обеих группах, который привел бы к неразрешимым антиномиям, что, в свою очередь, сделало бы невозможным какое-либо надежное, точное знание.

Однако если (а именно так все и обстоит) невозможно выделить предзаданный, категориальный элемент (который в социологии схематизируется как «общество», понимаемое как факт или как норма) из потока становления, тогда нельзя с такой уверенностью говорить о сфере применимости конкретного понятия, а кроме того, применимость данного понятия не может быть необходимо ограничена пределами конечного.

Второе допущение самым непосредственным образом следует из первого. Согласно этому второму допущению, можно составить исчерпывающий список априорных категорий возможного конечного знания. Именно здесь и возникает парадокс: раз и навсегда определить границу человеческого понимания и тем самым «исключить метафизику» возможно, лишь уже, так сказать, стоя на этой границе и бросив взгляд по ту сторону, в направлении возвышенного, получив о нем некое представление[11]. Так, например, каузальность понимается как замкнутая, определенная последовательность именно по контрасту со свободой,

11. Kant, I. *Critique of Judgement*, pp. 106–117.

которую можно реализовать, хотя и никак невозможно постичь. Можно отрицать возможность того, что причинность, или необходимость, или конкретная конечная завершенность принадлежат по преимуществу (хотя мы и не можем этого «видеть») бесконечному «самому по себе», только если исходить из ложного предположения, что в «свободе» открывается доступ к чему-то, что находится вне пространственно-временной серии и конституирует трансцендентность «вещей-в-себе» по отношению к материальному существованию, причинности, отношению и т. п. (Именно поэтому Кант допускает высказывания о Боге по аналогии лишь в случае «регулятивного» дискурса, касающегося отношения Бога к миру; он не «приписывает», как это делает Фома Аквинский, такие понятия, как необходимость, Богу «в самом себе» — поскольку тварные следствия напоминают о своих формально-целевых причинах, — хотя при этом, согласно Канту, наше практическое постижение свободы способно дать то однозначное понимание сущности трансцендентного, возможность которого Фома допустить не мог.) Витгенштейн прекрасно сформулировал эту мысль: «пока люди полагают, что способны видеть „предел человеческого понимания“, они также убеждены, что могут и заглянуть за него»[12].

Таким образом, «критика метафизики», которой, по словам Бергера, продолжает заниматься социология, сама оказывается новой метафизикой, притязающей на тотализирующую и окончательно верную репрезентацию конечного, а также на гуманизм, стоящий на страже свободного и невыразимого субъекта, который «производит очевидные следствия» в рамках этого конечного, но при этом, по существу, всегда его превосходит. Религия для социологии — это одна из составляющих оберегаемой «человеческой» сферы, хотя иногда эта сфера (как у Дюркгейма) совпадает со схематичной возможностью теоретического понимания. Однако хотя религия признается и защищается, над ней в то же время осуществляется постоянный «надзор»: ее удерживают строго за пределами возможностей эмпирического понимания. Таким образом, социология входит в неизбежное противоречие со многими традиционными религиями, которые не проводят никакого

12. Wittgenstein, L. (1984) *Culture and Value*. University of Chicago Press. 15e [рус. изд.: *Витгенштейн Л.* Культура и ценность. О достоверности. М.: АСТ, Астрель, Мидгард, 2010. С. 44]; Kant, I. (1978) *Critique of Pure Reason*, pp. 517–518/Trans. Norman Kemp Smith. London: Macmillan [рус. изд.: *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Собрание соч. в 8 тт. Т. 3. М.: Издательство «Чоро», 1994].

различия между «религиозной» и «эмпирической» реальностью и не отделяют свое представление о ценностях от стратифицированной организованности времени, людей и мест, сложившейся в обществах, где они утвердились. Практикуемый социологией «надзор за возвышенным» в точности совпадает с реальным функционированием светского общества, которое исключает религию из режимов дисциплины и контроля, в то же время защищая ее как «частную» ценность, а также порой привлекает религию на публичном уровне для преодоления занудства сугубо инструментальной и бесполезной рациональности, которая при этом продолжает оставаться главной политической целью.

В трех нижеследующих разделах я собираюсь показать, что все социологии религии XX века могут быть интерпретированы как проявления светского надзора за возвышенным. После такого рода деконструкции рассматриваемый нами предмет предстанет как в чистом виде проявление светской воли к власти. Сосредоточившись в основном на наиболее влиятельной, американской, традиции, я постараюсь сначала осмыслить американское представление о возвышенном, объемлющее как дюркгеймовское возвышенное целого, так и веберианское возвышенное маргинального субъекта и при этом пытающееся выработать третье возвышенное жертвенного «перехода», осуществляющее посредничество между двумя первыми. В следующем разделе я продолжу демонстрацию того, как все три разновидности возвышенного делают возможным секулярный надзор над религией, или ее «заточение» в уплощенном современном публичном пространстве. В предпоследнем разделе данной главы я покажу, как эволюционистские подходы консолидируют эту «дисциплину», прослеживая постепенное обнаружение во времени «должного» возвышенного места для религии. В пятом и последнем разделе я буду рассматривать социологический тезис о том, что религии препятствовали нашему осознанию культурной темпоральности, нарушая границы негативной возвышенности и придавая «идеологический» оттенок фактам прошлого, что искажало истинное положение дел.

Парсонс и американское возвышенное

В XX веке социология религии во многом следует по стопам американского социолога Толкотта Парсонса, о чем свидетельствуют работы К. Гирца, П. Бергера, Т. Лукмана, Р. Беллы и Н. Лумана.

Причем это происходит даже тогда, когда эта связь отрицается. Как хорошо известно, Парсонс стремился синтезировать Дюркгейма и Вебера, а его критики часто утверждали, что им удалось сделать это гораздо лучше. Когда рассматриваешь проект Парсонса, три вещи бросаются в глаза. Во-первых, он утверждает, что Дюркгейм и Вебер (а также Фрейд) уважительно относятся к границам рационального и к тому месту, которое занимает нерациональное[13]. Здесь он проводит параллель между «возбуждением» (*effervescence*) Дюркгейма и «харизмой» Вебера. Во-вторых, несмотря на то что религия, как утверждается, имеет дело с «неэмпирическими» верованиями, Парсонс одновременно признает, что религия связана с какой-то «реальной» сферой по ту сторону фактического, что несколько напоминает неокантианское понятие «ирреального»[14]. В этом аспекте гораздо более последовательную позицию занимают его американские последователи (например, Бергер и Белла), которые успешно ретеологизируют социологию, выявляя ее скрытую близость как к старым волюнтаристским, так и к новым либеральным протестантским тенденциям. В-третьих, его желание одновременно придерживаться как дюркгеймовской, так и веберовской стратегии «защиты» религии может быть понято как отражение особенностей американской ситуации. Веберовский плюрализм, конечно же, находит отклик в стране множества сект и религиозных групп, но столь же востребована и дюркгеймовская руссоистско-контовская проблематика «гражданской религии», так как США — это страна, в которой государственность всегда подразумевала некий «общий» элемент веры в Бога и в которой почитание конституции может быть приравнено к религии индивидуальной свободы.

Поскольку попытка Парсонса соединить Вебера и Дюркгейма во многих отношениях оказалась типичной для социологии религии (а также социологии в целом), представляется уместным кратко обозначить наиболее важные моменты этой попытки. Парсонс вполне оправданно полагал, что связующим звеном между действием Вебера и структурой Дюркгейма должен стать

13. Parsons, T. (1978) «Belief, Unbelief and Disbelief», in Parsons, T. *Action Theory and the Human Condition*, pp. 233–263. N.Y.: The Free Press; Bellah, R.N. (1970) «The Sociology of Religion», in Bellah, R.N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World*. N.Y.: Harper and Row.

14. Parsons, T. (1978) «Durkheim on Religion Revisited: Another Look at the Elementary Forms of the Religious Life», in Parsons, T. *Action Theory and the Human Condition*, pp. 213–230.

вопрос о генезисе языка. Поэтому он стремился инкорпорировать в социологию теорию «символической интеракции», разработанную представителем американского прагматизма Дж. Г. Мидом. Согласно этой теории, коммуникация (а значит, и общество) становится возможной лишь в тот момент, когда конкретный субъект обособляет некое повторяющееся действие и при этом предполагается, что другой субъект производит такое же обособление[15]. После этого могут возникать имитация и паттерны ожидания, делающие возможным использование знаков. Более того, лишь благодаря этой имитации и использованию знаков возникает чувство самоидентичности. Благодаря тому что другие люди сначала распознают наши повторяющиеся действия, а затем реагируют на них, мы способны вырабатывать реакцию на самих себя, но лишь в той степени, в какой изначально становимся «обобщенным другим», совершающим действия, имеющие фиксированный и регулярный смысл. Согласно Парсонсу, эта модель позволяет вместе с Вебером утверждать, что произвольное действие первично в плане каузальности, и одновременно отдавать должное истине, заключенной в понятии «социального факта» Дюркгейма, признавая, что смысл по своему характеру является прежде всего публичным и универсальным[16]. Приоритет, отдаваемый в теории Мида абсолютной согласованности и регулярности как основополагающим условиям возможности самого смысла, для Парсонса становится эквивалентом дюркгеймовской концепции статичных социальных универсалий, которые порождают категории, делающие возможным понимание.

Проблема подобной опосредующей социологии в том, что она оказывается неспособной разрешить апорию действия и структуры, но вместо этого в разных пунктах своей модели социального генезиса лишь инкорпорирует противоречия, связанные с предпочтением, отдаваемым тому или другому подходу. Если рассматривать «действие», то невозможно говорить о каком-то досоциальном индивиде, «обособляющем» определенные поступки, — для этого индивид уже должен обладать критериями отбора, что требует от него коммуникации с самим собой, а зна-

15. Parsons, T. (1951) *The Social System*, p. 19. L.: RKP [рус. изд.: *Парсонс Т.* О социальных системах. М.: Академический проект, 2002]; Toby, J. (1977) Parsons' Theory of Societal Evolution, in T. Parsons (ed.) *The Evolution of Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall; Mead, G. H. (1964) «A Behavioristic Account of the Significant Symbol», in Beck, A. J. (ed.) *Selected Writings*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

16. Parsons, T. *The Social System*, pp. 3–23; Toby, J. *Parson's Theory of Societal Evolution*.

чит, и саморефлексии. Он изначально оказывается вовлеченным в частную языковую игру, что невозможно, так как, согласно рассматриваемой теории, саморефлексия и идентичность возникают только в социальном контексте. Если брать «структуру», то здесь Парсонс делает сомнительное допущение о том, что «первая» социальная интеракция должна быть демократичной и равной, так как каждый актор склонен ожидать от другого актора одинаковой интерпретации не допускающего двусмысленности знака. Однако вполне может быть и так, что, поскольку одно действие значимым образом связано с другим, более высокая ценность и бóльшая значимость будут приписываться одному из действий; кроме того, эта асимметрия вполне может найти свое отражение в ролевых идентификациях, производимых конкретными акторами. На самом деле исходной точкой скорее является не сходство знаков и действий, но их различие, производящее первоначальный порядок и смысл, так как «коммуникация» — явление уже второго порядка в рамках языка, который первым «позиционирует» и вещи, и людей.

А после того, как начинается рефлексивное взаимодействие, становится возможным *уже и* творческий вклад индивидуального действия. И тогда не может быть никаких гарантий того, что различные прочтения общих публичных знаков (которые в конечном счете являются лишь переплетением всех этих различных прочтений/писаний) совпадут, равно как и того, что распределение ролей и ценностей будет оставаться все время одним и тем же. Поэтому в отношении как действия, так и структуры следует говорить «всегда уже», а также не только отказываться отдавать приоритет одному в ущерб другому, но и отвергать предлагаемую Парсонсом ментальную картину, в соответствии с которой эти два элемента трактуются как «внешние» по отношению друг к другу. А без такой картины нет никакой «социологии», существует лишь историография (включающая и историческую географию) во всех ее вариациях, подлежащая бесконечной ревизии.

Если бы Парсонс придерживался более «сильного» прагматистского тезиса, то он вполне мог бы прийти к такому же выводу. В этом случае он бы осознал, что невозможно помыслить генезис, начинающийся с индивида и переходящий в интеракцию, точно так же, как невозможно полагать, что унивокальный смысл знака является в социальном плане фундаментальным. Однако его разбавленный прагматизм приводит к тому, что он соединяет две социологии, превращая их в двойную ил-

люзию. Это, в свою очередь, имеет серьезные последствия для его понимания религии. Поскольку для Парсонса индивидуальное действие является первичным в плане генезиса, он склонен трактовать религию субстанциально — как определенную сферу опыта, лишь позднее получающую символическое «выражение». Но поскольку для Парсонса действие строго ограничено фиксированными нормами категориального смысла, он осмысляет религию функционально — как то, что легитимирует и сакрализует общие договоренности и социальное единство. Поэтому религия у Парсонса (а позднее у Беллы, Бергера, Лукмана и Гирца) является одновременно и «харизматической», то есть относящейся к частной «экзистенциальной» сфере, и «интегративной», то есть обеспечивающей общественную реальность необходимой ей идеологией[17].

В то же время вышеописанный контраст между экспрессивным действием и категориальной структурой не исчерпывает смысл рисуемой Парсонсом картины, которая на самом деле является более сложной. В процессе эволюции общество дифференцируется на ряд подсистем, каждая из которых обладает относительно самостоятельной «референтной рамкой действия» со своими собственными нормами и относительной автономией[18]. Эти подсистемы остаются полностью дискретными по отношению друг к другу, поскольку их символические нормы функционируют универсально (однозначно) как категории, раз и навсегда определяющие все сферы возможного знания и действия. Так, например, экономика функционирует на основе «сугубо экономических» критериев дефицита, предложения и спроса, и эти критерии не имеют никакого отношения к нравственности, истине, красоте, политической власти или согласию. Кроме того, существуют относительно независимые культурные системы, к которым относится и религия и которые ценят и оберегают экспрессивную оригинальность. Поэтому, как подчеркивает Роберт Белла, не может быть никакой «науки», охватывающей всю социальную систему в каждом ее аспекте[19]. В то же время наука вполне *может* постигать то, как все подсистемы функционируют в отношении друг к другу, то есть предполагаемый уровень «общества» как такового.

17. Parsons, T. *The Social System*, pp. 367–379; Parsons, T. *Durkheim on Religion Revisited*.

18. Parsons, T. *The Social System*, pp. 3–23.

19. Bellah, R. N. (1970) «Between Religion and Social Science», in Bellah, R. N. *Beyond Belief*, pp. 237–287.

При описании этого уровня доминируют в основном экономические метафоры: общество обладает ограниченными энергетическими «ресурсами», которые оно должно «сохранять» и поддерживать в «равновесии». Религия оказывается полезной в деле воображения и репрезентации этого невидимого «целого», а также в деле временного «накопления» энергий в «идеальной» области, чтобы затем их можно было использовать в «реальных» социальных целях[20].

В свете этой более сложной картины можно чуть исправить сложившееся в американской социологии представление о том, как именно «религия» включена в «общество». На уровне частного опыта содержание религии универсально, оно касается некоего постоянного измерения человеческого бытия. На уровне культурной подсистемы это содержание плюралистично и разнообразно, ибо соответствует различным произвольным символическим конвенциям. Что же касается уровня «общества» как такового, уровня гражданской религии, то здесь содержание снова становится универсальным, так как *лишь на этом уровне* символическая произвольность является выражением чего-то реального: органического целого, самодостаточной системы, способной поддерживать свою энергию в саморегулирующемся равновесии.

Таким образом, согласно американской социологии, существует как возвышенное невыразимого частного опыта, наличествующего до и помимо лингвистического выражения, так и возвышенное целостной системы, предельная граница, описать которую можно лишь с помощью формальных, экономических терминов. Но есть также и еще одна разновидность возвышенного — точка, в которой две универсальные сферы религии сходятся в одну. Это точка перехода, точка *жертвоприношения*, когда каждый индивид свободно, по своей воле подчиняется гражданскому закону целого, а также точка *rites de passage* (обрядов перехода), подразумевающая необходимость прохождения через пространство между различными символическими системами, обозначающими наше существование во времени и пространстве.

Таким образом, анализируя американскую социологию, мы обнаруживаем, что при осуществлении секулярного надзора ее

20. Parsons, T. (1967) *Christianity and Modern Industrial Society*, in Parsons, T. *Sociological Theory and Modern Society*. N.Y.: Free Press; Parsons, T. *Durkheim on Religion Revisited*.

тайная цель состоит в том, чтобы концептуально удерживать религию на самых дальних рубежах; влияние религии отрицается, но при этом она поощряется за свою трансцендентную чистоту. А поэтому должно быть продемонстрировано ее «реальное» существование во всех обществах — либо на уровне невыразимого опыта, либо на уровне функционирующего целого, либо, наконец, на уровне «пороговых» (*liminal*) переходов, где приходится иметь дело с двусмысленностями и неопределенностями. Что здесь отрицается, так это возможность для религии внедряться в самый основополагающий уровень символической организации общества и в самый основополагающий уровень действия механизмов дисциплины и убеждения, так как в этом случае будет просто невозможно говорить об «обществе» отдельно, вне и помимо «религии». В таком случае «объяснение» религии через «другие» социальные явления окажется просто немыслимым. Можно будет лишь описывать религии с той или иной степенью симпатии или антипатии, и любое радикальное подозрение в отношении религии неизбежно примет форму подозрения в отношении всего общества, равно как и его понимания человечности. А общество тогда окажется не чем иным, как определенной конфигурацией соперничающих проявлений воли к власти.

В нижеследующих трех разделах мы структурируем этот надзор за возвышенным. После этого станет очевидно, что социология религии никак не может претендовать на роль истинного метадискурса по отношению к религии — в отличие от теологии, попросту представляющей мировоззрение. Притязания социологии на то, чтобы быть метадискурсом, сохраняются лишь постольку, поскольку социологии удается поддерживать иллюзию существования «социального факта», который может быть противопоставлен религии, определяемой так, чтобы одновременно и ограничить ее, и сохранить в качестве ирреального возвышенного. Это ограничение достигается в пространственном измерении, когда религию подчиняют социальному и обрекают на исполнение тех или иных функциональных ролей; в измерении открытого времени, когда религию представляют эволюционирующей по направлению к признанию истинности своей собственной маргинальности; наконец, в измерении сокрытого времени, когда религия интерпретируется как поздняя, «идеологическая» легитимация более ранних, сугубо социальных структур.

Религия и функциональность

1. Интегрирующие функции

Допустим, социолог скажет следующее: «Функция Евхаристии — объединить разрозненные элементы христианской общины». Основная проблема подобного рода высказывания заключается в том, что оно пытается объяснить некий феномен (Евхаристию) через то, чем он является и что делает, а это граничит с тавтологией. По этой причине оно вполне может быть и *теологическим* высказыванием. И оно считается чем-то большим, чем тавтология, только потому, что в данном случае производится умственное разделение того, что является одним предметом, на три: так, Евхаристия рассматривается (что напоминает плохую теологию) как некая гипостазированная «вещь в себе» — в отрыве от того, что она делает. Далее, то, что она делает, ее функция, соотносится с церковной общиной, рассматриваемой в отрыве от всей совокупности коллективных действий, одним из которых является Евхаристия, только и сообщающая реальность этой общине. Таким образом, претензия на то, чтобы расшифровать внутрицерковные смыслы с помощью объективных социологических понятий, в действительности лишь порождает эпистемологические иллюзии, жертвой которых вовсе не обязана становиться *экклезиология*.

Этот пример можно назвать образцово-показательным случаем функционального объяснения: оно пытается прибавить к повествовательному описанию некоего явления объяснение, почему это явление происходит, в неких «универсальных» понятиях. Однако на поверку выходит, что это объяснение само может быть редуцировано к повествовательной форме. Или же оно воображает иллюзорные «сущности» вещей, которые затем объявляются «причинами» происходящего, а также иллюзорные телеологические целостности, которые ожидают своего осуществления.

Ничего не изменится, если взять не столь «очевидный» пример функциональности: например, «функция христианства — поддерживать патриархальное господство». Даже если, действительно, такова скрытая и замаскированная функция христианства, то это может быть доказано лишь с помощью конкретного описания того, как именно все это работает, что потребует выявления доселе незамеченных взаимосвязей. Другими словами, объяснение христианства может быть достигнуто лишь посредством его

нового описания, хотя это и не означает, что такое новое описание будет «чисто субъективным». Предел такого описания будет достигнут с возникновением вопросов: почему в *этом* обществе патриархальная власть, являющаяся более или менее универсальной, осуществляется именно *таким* образом, маскирует себя с помощью использования именно *этих* символов?

Таким образом, функциональное объяснение, притязающее на выявление чего-то нового, на деле оказывается лишь новым повествовательным описанием. Это описание не имеет никакого отношения ни к экспериментальному установлению взаимосвязей, ни к выявлению общего закона, согласно которому, имея общество типа *a*, мы можем обнаружить функцию *b*, как склонна считать социология. Например, социолог вполне может попытаться доказать, что все иерархические общества со строго централизованным источником власти — это общества с монотеистическими религиями. Для достижения поставленной цели он будет «проверять» свою гипотезу, собирая все известные примеры обществ такого типа и выясняя, является ли господствующая в них религия монотеистической или нет. Если окажется, что все обстоит именно так, как он и предполагал, то социолог едва ли на этом остановится; скорее всего он захочет показать в деталях, как в каждом конкретном случае монотеизм способствует поддержанию монархической формы власти и иерархии. Это значит, что детализированное доказательство предполагаемой корреляции есть дело повествовательной историографии («сюжеты» могут касаться структур, символов и институтов ничуть не меньше, чем индивидов). Однако если речь идет об обществе, где царская власть понимается в сакральных терминах и царь является царем только потому, что он — «сын Бога», а Бог, в свою очередь, воспринимается как небесный монарх, то в этом случае историографическое повествование будет не в силах установить, что следует считать первичным в каузальном смысле: религиозно санкционированную социальную структуру или же социально окрашенную религию. Таким образом, чем более тщательно повествование описывает и разъясняет универсально наблюдаемую корреляцию, тем быстрее исчезает само понятие «корреляции» вместе с нуждой в каком-либо эмпирическом законе. Социальные структуры — это такая же часть монотеистических религий, что и верования, а монархическая иерархия сама по себе является религиозным институтом. Поэтому в данном случае единственным обоснованным общим выводом будет не «научный», согласно ко-

торому централизованные иерархические общества «нуждаются» в монотеизме, а просто вывод о том, что существует определенный класс обществ, которые в общих чертах схожи друг с другом.

Из этого не следует, что верования и практики не могут расходиться, но если такое происходит, это всегда является результатом неких поддающихся повествовательному описанию исторических событий; создание некоей отдельной сферы практики всегда связано с теми или иными верованиями, то есть с тем, что ей отчасти позволено «идти своим путем». Таким образом, тезис о том, что, имея общество типа *a*, мы можем обнаружить *b*, всегда сводится просто к описанию особенностей этого типа общества.

Поэтому мой тезис таков: функционалистская социология не добавляет ничего неметафизического к историографии. Для обоснования этого тезиса я в качестве примера рассмотрю ряд недавних попыток исследователей Библии дополнить свой исторический критицизм элементами функционалистского объяснения.

2. Функционализм в библейской критике и историографии истоков христианства

Социология использует функционалистские объяснения для того, чтобы выйти за пределы сугубо историографического повествования о деяниях, целях и обычаях. Как говорит исследователь Нового Завета Джон Гейджер, «история описывает, социология объясняет»[21]. Это утверждение может означать лишь следующее: социология сообщает нам вневременное знание о конечном спектре социальных возможностей, что позволяет предсказать, какого рода функции будут задействованы в конкретном обществе, относящемся к определенному типу. В таком случае история, по словам Поля Вейна, становится лишь «прикладной социологией»[22]. Однако выше нами уже были рассмотрены некоторые из причин, делающих такого рода типологию невозможной: функционалистское объяснение превращается в тавтологию, а социологическое объяснение — в повествовательное описание.

21. Gager, J. G. (1983) «Social Description and Sociological Explanation in the Study of Early Christianity: a Review Essay», in N. K. Gottwald (ed.) *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, p. 429. N. Y.: Orbis Maryknoll.

22. Veyne, P. (1984) *Writing History: Essay on Epistemology.* Wesleyan; 1st Wesleyan edition [рус. изд.: *Вен П.* Как пишут историю. Опыт эпистемологии. Приложение: Фуко совершает переворот в истории. М.: Научный мир, 2003].

Если это так, то почему среди теологов и исследователей Библии столь распространено мнение о том, что социология способна пролить свет на библейскую и христианскую историю? Неужели ошибаются те, кто считает, что представители библейской критики, которые использовали социологический инструментарий — такие как Норманн Готвальд, Герд Тиссен, Уэйн Микс и Питер Браун, — в своих работах пролили новый свет на хорошо известные сюжеты?

Конечно же, считающие так не ошибаются. Однако вполне можно восхищаться работами вышеперечисленных авторов и *одновременно* утверждать, что они заблуждаются именно тогда, когда их мысль оказывается наиболее «социологической». Так, Готвальд в своей работе «Племена Яхве» страстно доказывает, что Израиль был уникальным не только в плане своей религии, но и потому, что предпринял уникальную для древнего Ближнего Востока попытку создать такие социальные механизмы, которые бы препятствовали социальному неравенству и концентрации политической власти[23]. Работа Готвальда весьма полезна, поскольку позволяет скорректировать многие привычные, но излишне «духовные» христианские критические интерпретации Ветхого Завета; однако в той степени, в какой Готвальд считает свои прозрения «социологическими», он все еще остается, пусть и негативно, в рамках такого рода интерпретаций. Ибо иудеи всегда настаивали на взаимосвязи между своей религиозной и общественной особостью: именно это подразумевается тем фактом, что Тора всегда занимала у них центральное место. Готвальд же опирается на свойственное определенному типу христианства представление, что религиозное и социальное относятся к сущностно разным сферам, а затем начинает доказывать, что яхвизм был прежде всего «социальным» движением, религиозные аспекты которого находились в «функциональном» отношении с самим движением. Истинно историческое суждение, которое состояло бы в том, что почитание Яхве было неразрывно связано с вопросами справедливости и сакральной общности земли, оказывается вытесненным на социологический уровень.

Образ мысли Готвальда прекрасно иллюстрирует всю проблематичность позиции, отстаивающей приоритет социального. Здесь возникает следующий основополагающий вопрос: если ях-

23. Gottwald, N. K. (1979) *The Tribes of Yahweh: a Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050* BCE, p. 592ff. N.Y., London: Orbis/SCM, Maryknoll.

визм был прежде всего социальной и политической идеей, то зачем вообще были нужны религиозные функции? Готвальд утверждает, что Яхве как единственный истинный владелец земли обеспечивал наличие механизмов, защищавших от избыточного накопления собственности и долгового рабства, а как Бог, стоящий выше природы, гарантировал превосходство людей и их свободу от подчинения природе как силе или судьбе[24]. Но, как заметили бы в данном случае такие первоклассные антропологи, как Франц Штайнер и Мэри Дуглас, это утверждение основывается на невероятном предположении о том, что первоначально существовали некие нравственные принципы, обнаруженные интуитивно и частным образом, и лишь позднее они были упрочены с помощью религиозных и ритуальных установлений[25].

Если не быть плененным представлением, что эгалитаристский социальный порядок является «естественным», тогда должно стать очевидным, что религиозные интерпретации никоим образом не являются вторичными, но, наоборот, имеют *основополагающее* значение, когда речь идет о таких вещах, как ответственность перед общиной или пагубные последствия практики удержания должников в рабском состоянии. На самом деле имя «Яхве» обнаруживает новый уровень «совести», и без этого имени и связанной с ним веры остались бы лишь идолопоклоннические культы власти и крови. Думать иначе, значит считать наши современные представления о долге и вине естественными интуициями, не зависящими от того символического кода, который устанавливает определенные исключения и создает представление о неких «силах» нравственной совести. Именно эта в высшей степени абстрактная и секулярная по характеру мифология заставляет нас интерпретировать религию, в духе Канта, как некий *дополнительный* уровень, существующий «поверх» уровня нравственности как таковой. Готвальд лишь проецирует такое понимание на реалии древнего Израиля, игнорируя исторический генезис разделения в нашей культуре нравственности и религии.

Чем больше говорится о том, что религия была необходима для функционирования израильского эгалитаризма, поскольку она обеспечивала требуемые символические средства для пони-

24. Gottwald, N. K. *The Tribes of Yahweh*, pp. 608–621, 703.

25. Steiner, F. (1956) *Taboo*/With a pref. by E. E. Evans-Pritchard. N. Y.: Philosophical Library; L.: Cohen & West; Douglas, M. (1976) *Purity and Danger: an Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. L.: RKP [рус. изд.: *Дуглас М.* Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М.: Канон-пресс, 2000].

мания равенства, тем менее возможным представляется проводимое Готвальдом различение между обществом и религией. Это различение, конечно, никак не могло возникнуть в текстах Ветхого Завета, поэтому Готвальд, описывая возникновение яхвизма, вынужден целиком положиться на силу воображения и изобрести некую стадию, когда существует лишь революционный праксис, позднее усваивающий такую религию, которая соответствует реализуемому им социальному проекту[26]. Еще более неубедительным с исторической точки зрения является выдвигаемый Готвальдом тезис о том, что должен был существовать такой краткий исторический момент, когда для израильтян религия Яхве была своего рода «сознательной проекцией» «примитивного религиозного сознания», связанной (на чисто позитивистский манер) с поддержанием имманентного духа групповой идентичности[27]. А с другой стороны, трансформация яхвизма в простую систему верований совпала с разложением первоначальной социальной организации Израиля и переходом к монархии[28]. Это странное предположение представляет собой конечный итог провальной попытки Готвальда совместить функционализм с марксизмом; ему приходится примирять свои противоречивые желания: защитить религию Израиля, показав, что она участвовала в формировании свободного общества, и одновременно доказать, что такого рода общество не нуждается ни в каких мифологических или трансцендентных верованиях.

Из всего сказанного можно сделать вывод, что как *историк* Готвальд справедливо обращает наше внимание на те измерения ветхозаветного текста, которые свидетельствуют о прочной связи религии и социальной организации в древнем Израиле. Однако как *социолог* (или социолог-марксист) он делает невероятное открытие, согласно которому был краткий период, когда древние израильтяне разделяли кантианские идеи (что не нашло отражения в текстах): они отличали нравственность от обычая, обряда и религии, а также осознавали, что теологические представления, хотя они и не являются «операциональными», подобно эмпирическим понятиям, все же способны выполнять регулятивную функцию, предлагая определенный «взгляд на праксис». И подход Готвальда оказывается *наиболее* социологическим именно

26. Gottwald, N. K. *The Tribes of Yahweh*, pp. 617–620, 693–694.

27. Ibid., pp. 632–637.

28. Ibid., p. 704.

тогда, когда он отстаивает относительную автономию теологии в рамках этой необъективной, символической «репрезентации».

Пример Готвальда показывает, насколько осторожным нужно быть в оценке феномена «библейской социологии». С одной стороны, ее следует всячески приветствовать, так как она рассматривает такие измерения существующих ныне текстов, которые слишком часто игнорируют комментаторы, интересующиеся или только «религиозной» тематикой, или же реконструкцией истории текстуальных источников. Библейская социология, как правило, возвращает нас к окончательному тексту, который должен (чего вполне логично ожидать) сообщить нам нечто о той общине, в которой он был написан. Однако здесь всегда есть искушение предположить, что с помощью «социологии» мы можем получить магический доступ к дотекстуальному уровню. Нередко это рассматривается как своеобразная компенсация в отсутствие необходимых исторических свидетельств, например, о ранних новозаветных общинах и обстоятельствах, в которых они существовали. Уэйн Микс полагает, что социология позволяет нам строить догадки, «исходя из предполагаемых проявлений регулярности в человеческом поведении»[29]. Если отказать в праве строить такие догадки, тогда, как он считает, останется лишь пересказывать факты, не давая им никакой интерпретации. Однако отождествление социологии с необходимой герменевтикой — это уловка: читатель действительно должен осуществлять «дивинацию», синтезируя материал в единое целое, однако получающиеся в процессе такого синтезирования целостности вполне могут преодолевать ограничения любой универсальной топологии. Собственно, в этом и состоит само существо качественного чтения. И действительно глубокое истолкование будет больше напоминать прозрение, порождающее «хороший рассказ», чем подведение частностей под универсальные нормы.

Библейская социология склонна забывать, что увеличение числа доступных исторических «свидетельств» будет означать лишь увеличение числа текстов. Эти новые тексты могут подтверждать или не подтверждать, например, то, как описывается возникновение христианства в Евангелиях, однако они не могут обнаружить некий уровень «социального генезиса», который не был бы при этом опосредован целым рядом интерпретацион-

29. Meeks, W.A. (1983) *The First Urban Christians: the Social World of the Apostle Paul*, p. 5. New Haven, Conn.: Yale University Press.

ных перспектив. Дело здесь не в том, что вообще невозможен «непредвзятый» подход к социальному генезису, а в том, что *не существует* никакого дотекстуального генезиса: социальный генезис сам по себе является «воплощаемым» процессом чтения и письма. Как это ни странно, но гораздо проще говорить об «общественной подоплеке» именно обособленного текста. В сетях интертекстуальности, порождаемых многообразием свидетельств, предполагаемый чистый социальный объект теряет свои очертания с гораздо большей очевидностью. Таким образом, можно утверждать, что библейская социология наиболее полезна тогда, когда имеет дело с внебиблейскими историческими материалами, хотя такая работа менее всего дает основания для того, чтобы делать социологические заключения.

Все это можно увидеть на примере спора о социальной принадлежности первых христиан. Согласно некоторым социологическим объяснениям, функция религии — выражать горести и чаяния определенных социальных групп. Например, Энгельс видел в христианстве религию угнетенных низших слоев Римской империи; Ницше — выражение ресентимента беспомощных и отверженных; Вебер же, наоборот, рассматривал христианство как «религию спасения» городских средних классов с их безместностью и индивидуализмом — в отличие от магической религии крестьян и аристократического культа чести[30]. Однако существующие исторические свидетельства не подтверждают ни одно из этих предположений (хотя Вебер все же был ближе к истине, чем остальные). Не подтверждают эти свидетельства и «антисоциологический» тезис о том, что социальная принадлежность и приверженность христианству никак не связаны. Реальная картина гораздо сложнее.

Прежде всего Новый Завет позволяет с большой достоверностью предположить существование контраста между изначальной средой распространения учения Иисуса в Галилее и городской средой, где это учение распространилось впоследствии и где образовались первые церковные общины[31]. Галилея представляла собой пример значительной социальной депривации, характе-

30. Weber, M. (1978) *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology,* pp. 481–484. Vol. 1. University of California Press.

31. Brown, J. P. (1993) «Techniques of Imperial Control: the Background of Gospel Events», in N. K. Gottwald (ed.) *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, pp. 357–377. Orbis Books; Belo, F. (1981) *A Materialistic Reading of the Gospel of Mark*, pp. 60–86. N. Y.: Orbis, Maryknoll.

ризующейся «азиатским способом производства», отсутствующими землевладельцами *(absentee landlordship)*, зависимой от Рима монархией *(client kingship)* и теократическим правовым контролем за повседневной жизнью. Для городов же были характерны экономика, основанная на рабском труде, множество групп, занимавших промежуточное в социальном отношении положение, а также некоторое распространение римского права. Таким образом, в данном случае можно говорить о довольно резком переходе от провинциального контекста, в котором Иисус представал как лидер не привязанного к месту, почти архаического движения, напоминающего о времени пророков и реформах Второзакония, к контексту глобальному, в котором весть об умершем и воскресшем Иисусе должна была быть возвещена повсеместно. Можно утверждать, что книги Нового Завета являются основополагающими для изучения христианства, так как они фиксируют этот переход. Для религии, основывающейся на этом историческом повествовании, довольно трудно представить, что социология может осмыслить этот переход с гораздо более фундаментальной точки зрения, чем теологическая. Однако для того, чтобы это сделать, социология должна деконструировать тематическую преемственность рассматриваемого перехода и продемонстрировать, что «первоначальное» христианство соответствовало реалиям радикальной маргинализации групп изгоев в Галилее, тогда как позднее церковное христианство — реалиям городов. В то же время обнаруживаемый разрыв в преемственности не должен быть столь велик, чтобы сам переход вновь оказался неразрешимой тайной.

Одну из попыток такого осмысления предпринял Фернандо Бело, и при этом, занимаясь истоками христианства, он совершил те же самые ошибки, что и Готвальд в случае с истоками Израиля. Бело утверждает, что Иисус как лидер мирного, но революционного движения предлагал «реальные» коммунистические решения экономических и социальных проблем, тогда как позднейшее христианство предлагало лишь «идеологические» решения[32]. Однако, очевидно, что «реальные» решения, предлагаемые Иисусом, подразумевали новое символическое видение Израиля и связь этого видения с апокалиптическими ожиданиями, которые едва ли могут быть убедительно охарактеризованы как «материалистические» в марксистском смысле. Что же касается нару-

32. Ibid., pp. 16–19, 235, 241–197.

шений Иисусом кодекса чистоты, то эти нарушения не могут быть представлены (вопреки мнению Бело) как отрицание «сакральной» проблематики чистоты в пользу «светской» проблематики долга. Иисус не отрицает, но *переопределяет* чистоту в понятиях святости всего сотворенного, даже если оно заражено грехом и болезнью; нечистоту же Он определяет как «вторжение» (intrusion) или как то, что «исходит изнутри» («исходящее из человека»), что происходит из отрицательного или демонического источника[33]. И как Иисус переходит от сдерживания и регулирования нечистоты к радикальному дуализму, исключающему как нечистое только то, что *отрицает Бытие*, так же Он заменяет простое ограничение долговых обязательств универсальным требованием прощения — или полной отмены долга. И такая радикализация видения Израиля есть не что иное, как возврат к восприятию творящего и жертвующего собой Бога, который вне сферы требований закона. Поэтому, в противовес мнению Бело, можно показать, что предлагаемые Иисусом социальные перемены совершенно неотделимы от религиозных и символических.

Более того, поскольку нет причин сомневаться в том, что Иисус связывал свою миссию с нынешним или грядущим пришествием апокалиптической фигуры, достаточно оснований и для того, чтобы говорить о преемственности между Его собственным самопониманием и позднейшим переосмыслением этого понимания, а также «исходом к язычникам», который произошел после Его насильственной смерти. Подобно тому как Иисус при жизни использовал различные телесные знаки, определившие и тем самым сделавшие возможным новый вид практики, так и после Его смерти, отрицающей насилие, была предпринята попытка продолжить эту практику под великим знаком креста, с очевидностью указывающего на преждевременное прекращение этой практики. Не существует никаких текстуальных оснований, позволяющих говорить о том, что имел место поворот от «реального и горизонтального» — к «символическому и вертикальному». В данном случае совершенно неуместно указывать на то, что теологии искупления довольно скоро стали отделять вертикальное измерение от горизонтального, тем самым превращая жизнь и деяния Иисуса просто в прелюдию заранее предопределенной драмы, подразумевающей необходимую жертву. Можно признать, что так оно и было в действительности, но при этом

33. Мк 7:14–23.

следует помнить и о том, что христологические размышления продолжились и, по существу, радикализировали переосмысление представлений об Израиле и о Боге, совершенное Иисусом. Существует преемственность между отказом Иисуса от захвата власти и отказом ранних церквей от свержения существующих структур. Вместо этого они пытались создать альтернативные структуры как «локальные» пространства, в которых бы царил относительный мир, милосердие и справедливость. Таким образом, социальная среда явно *не являлась* хоть сколько-нибудь значимым фактором: архаичные и аграрные семена Евангелия укоренились в городах и взломали мостовые античного мира.

Вышеизложенный анализ указывает на невозможность собственно социологического осмысления такого по своему существу «необъяснимого» исторического события (можно привести массу примеров подобных событий — мое обращение в данном случае к Иисусу не преследует никаких апологетических целей), как усвоение изначально сельского и крестьянского мировоззрения пестрой толпой горожан. Сам этот факт исключает любую причинность.

Продолжая рассматривать социальные аспекты раннего христианства, можно также показать, что социология неспособна объяснить социальную структуру сложившегося городского христианства. Очевидно, что во многих отношениях ранние церкви походили на существовавшие в то время в Римской империи институты. В данном случае весьма полезны работы таких исследователей, как Питер Браун и Уэйн Микс, но не потому, что они рассматривают христианство в рамках некоей веберианской типологии (этого они, надо отдать им должное, избегают), а потому, что они показывают, как христианство функционировало в контексте очень специфичных структур патронажа и дружбы (*amicitia*), свойственных средиземноморскому обществу и вообще обществам времен поздней античности[34]. Благодаря этим и другим ученым мы теперь знаем, во-первых, что индивиды, занимавшие какие-либо высокие посты в обществе, занимали ведущие позиции также и в церковных общинах как их блюстители и защитники[35]. Во-вторых, мы знаем, что церкви переняли существовавшие к этому времени структуры ойкоса (домохозяйства), кото-

34. Meeks, W. A. *The First Urban Christians*; Brown, P. (1982) *Society and the Holy in Late Antiquity*. L.: Faber and Faber.

35. Meeks, W. A. *The First Urban Christians*, pp. 64–79.

рый нередко включал наемных работников и деловых партнеров помимо собственно членов семьи и рабов, составлявших первичный, базовый уровень его организации. Церковь представляла собой также и просто пример одной из многих добровольных ассоциаций, весьма распространенных в позднеантичном полисе, среди которых, к примеру, были *collegia tenuorum* — объединения представителей низших слоев общества, в том числе погребальные товарищества[36].

Однако, как подчеркивает Микс, ни одна из этих добровольных ассоциаций не претендовала на то, чтобы охватить всю полноту истинной жизни человека, все его интересы и заботы; более того, ни одна из них не имела ойкос своей основной ячейкой; ни одна из них не обладала целой сетью ассоциаций в пределах города и не именовала себя термином *ecclesia*, который до этого применялся исключительно как наименование собраний для проведения голосований[37]. Таким образом, «социальные факторы» (хотя это и неправильное выражение) сообщают нам лишь о тех особенностях Церкви, в которых в общем-то нет ничего удивительного, тогда как именно удивительные, уникальные черты Церкви и являются причиной ее исторического своеобразия, до сих пор представляющего для нас интерес. И потому в попытках свести Церковь к уровню «социального» заключено какое-то противоречие. На самом деле речь не идет о сопоставлении «социального» влияния с «религиозным». Здесь надо говорить о другом, а именно об уже сложившихся и вместе с тем исторически случайных формах социальной организации, создающих контекст и оказывающих определенное влияние, с одной стороны, и о новом социорелигиозном элементе, являющем собой новый тип социального образования, то есть о Церкви, — с другой. Таким образом, получается, что наиболее *важный* социальный элемент новой ситуации полностью ускользает от «социологии» и может быть осмыслен только в свете собственного текстуального самопорождения. Подозрительное отношение к такому самоописанию вполне допустимо, однако оно никогда не сможет быть «научным». (И опять же здесь меня интересует не апологетический, а только исторический аспект темы.)

Уэйн Микс не ограничивается подробным описанием сложной социальной конституции раннего христианства, но одновре-

36. Ibid., p. 77.

37. Ibid., pp. 78–84.

менно выдвигает социологический тезис, по крайней мере, в отношении церквей, основанных апостолом Павлом. Основываясь на материале Павловых Посланий, он делает вывод, что большое число членов этих церквей переживали «статусное несоответствие» (status inconsistency), что означает дисгармоничность их экономического, политического или ритуального положения в обществе. В этой связи упоминаются незамужние женщины с умеренным достатком, богатые евреи в римских городах, владеющие какой-либо профессией свободные граждане и отпущенные на свободу рабы[38]. Как считает Микс, таких людей привлекала религия, провозглашающая, что мир переживает «переходное время» и вскоре прекратит свое существование в нынешнем виде, вслед за чем установится новый божественный миропорядок, который упразднит всякую мирскую власть. Иными словами, апокалиптический символизм усиливал драматизм как маргинализированного социального положения, в котором находились адепты изначально, так и полного разрыва с социумом, к которому их приводило обращение.

В этом предположении есть много ценного с исторической (а также теологической) точки зрения; вполне вероятно, что христианство обладало большей притягательностью для тех, кто был плохо интегрирован в гражданское общество. Однако социологический термин «статусное несоответствие» может отвлечь наше внимание от того факта, что преобладание в эпоху поздней античности людей с таким самоощущением само являлось результатом разрушения институтов полиса и освобождения экономических сил от социального контроля по той причине, что вместе с расширением империи статус «гражданина» обесценился. Этот распад влек за собой и крушение определенного типа религиозной организации, когда благочестие (*pietas*) было направлено на полисных богов. Именно поэтому есть все основания утверждать, что «статусное несоответствие» было результатом нравственных и религиозных трансформаций не в меньшей степени, чем общественных. А потому Микс на самом деле описывает такую ситуацию, когда одно религиозное/политическое единство исчезло и люди стали отчаянно искать новых религиозных/социальных решений, которые порой имели новый, «аполитичный» характер.

38. Meeks, W. A. The First Urban Christians, pp. 53–75.

Предлагались различные решения. Например, стоицизм — весьма распространенное в то время мировоззрение — вполне можно рассматривать как удачное решение для маргинализованной личности благодаря его учению о безразличии. Если кто-то утверждает, что христианство было единственно правильным решением, *наиболее* подходящим с функциональной точки зрения, то говорящего следует заподозрить в некритическом принятии как неизбежного того, что случилось. Христианство едва ли можно назвать единственно подходящим для тех, кто страдал от статусного несоответствия, и проблема, которую социология решить не в силах, связана с вопросом, почему был сделан *именно этот* выбор? А это опять же единственный по-настоящему интересный вопрос. Микс полагает, что использование апокалиптики в первую очередь отражало социальный опыт обращенных и опыт самого обращения, хотя во вторую очередь это могло способствовать усилению такого опыта. Однако настоящая проблема в данном случае связана с тем, что апокалиптика отражает опыт статусного несоответствия лишь постольку, поскольку она переопределяет его: гомология возникает лишь тогда, когда обладатель социального статуса уже изменился и может «рассматривать» свое прежнее Я со стороны. Таким образом, чтобы утверждать, что апокалиптические настроения — это весьма удачное и функциональное решение проблемы статусного несоответствия, социолог сам должен стать на точку зрения апокалиптика, но именно этого социолог как раз и пытается всеми силами избежать.

По существу, стоическая отрешенность гораздо больше подходит на роль чистого отражения и драматизации индивидуальной изоляции. Христиане же, напротив, мирились с необходимостью переживать такой опыт лишь потому, что предвидели его конец — как в апокалиптическом, так и в церковном предвосхищении Царства. Именно этот элемент, связанный с воображением, не позволяет говорить просто об отражении предшествующего социального или религиозного опыта; и, однако, именно он обусловил беспрецедентную действенность Церкви.

Другим примером неоправданных функционалистских интерпретаций при анализе социальной структуры ранней Церкви является предложенный Питером Брауном анализ роли святого в более поздний, патристический период[39]. Браун решительно

39. Brown, P. (1982) «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», in Brown, P. *Society and the Holy*, pp. 103–152.

отвергает веберианский подход, в соответствии с которым посредническая роль святого с его чудесами, экзорцизмами и молитвенным ходатайством за общину рассматривается как проявления «народной религии» или даже «языческих пережитков». Вместо этого Браун рассматривает фигуру святого в контексте феномена *amicitia* и все более распространяющихся практик прямого управления «человека человеком», которые противопоставляются практикам управления, основанным на писаных правилах (речь идет именно о той, «восточной», разновидности справедливости, которую так презирал Вебер). Здесь нужно обратить внимание на одно обстоятельство. Все очень хорошо, когда Браун говорит, что святой выполнял «функцию» олицетворения определенных ценностей, которые все разделяли, но которым редко кто следовал, и что он обеспечивал «взвешенность наказаний» (смысл этой функции не совсем ясен). Однако едва ли справедливо другое его суждение — что святой «компенсировал далекого Бога». Это предположение подразумевает, что посредническая роль святого не имела никакого отношения к репрезентации Христа, тогда как гораздо бóльшая неразвитость как практики «управления человека человеком», так и культуры посредничества в исламе могла бы привести к другим выводам[40]. Браун допускает, что иконический элемент в христианстве мог быть связан с ностальгией по общению «лицом к лицу», а также с сопротивлением растущей отстраненности и централизации посреднической власти. Вместе с тем, делая упор на том, что на иконах изображали прежде всего «святых», а не Христа, Браун упускает из виду тот факт, что само понятие о «передаче святости» с самого начала уже помещает фигуру святого в пространство иконического, а значит, христологического и церковного. На одной из древнейших из дошедших до нас икон (VI век) изображены две стоящие рядом приземистые фигуры: слева — св. Менас, а справа — изначальный «святой», Христос, положивший правую руку на плечо святому Менасу[41].

Таким образом, Браун, возможно, старается преуменьшить ту степень, в какой лишь христианство смогло превратить в устойчивую и даже «традиционную» столь редко встречающуюся модель управления «лицом к лицу». И снова социологический ана-

40. Brown, P. (1982) «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», p. 148.

41. Rice, D. T. (1970) *Art of the Byzantine Era,* p. 29. London: Thames and Hudson. Я очень благодарен Саре Коакли за то, что она обратила на это моё внимание.

лиз игнорирует социальный элемент, связанный *исключительно* с христианством: Церковь.

Еще один подлежащий критике момент в позиции Брауна касается его утверждения о том, что посредничество святого уникальным образом (в «функциональном» смысле) соответствовало реалиям II века. Согласно Брауну, в новых социальных условиях, когда утверждался принцип *amicitia*, безличность и отстраненность оракула шли в разрез с требованиями времени[42]. Однако Робин Лэйн Фокс показал, что в этот период как раз возросло количество частных обращений к оракулам, что происходило параллельно с распространением представлений о богах как сугубо «воображаемых» защитниках[43]. (Здесь важно то, что Браун, считающий иконичность чем-то «вторичным», полагает, что перенесение внимания к «воображаемым защитникам» в христианстве произошло лишь после уменьшения значимости святого, тогда как в реальности, скорее всего, эти два феномена всегда существовали одновременно.) Таким образом, нет никаких оснований утверждать, что функция христианского «святого» свойственна именно рассматриваемому историческому периоду: это была одна из многих религиозных и общественных реакций на кризис централизованной власти и гражданской *pietas*.

На основе вышеизложенного можно сделать вывод, что наиболее обоснованные тезисы ученых, изучающих истоки христианства с социологических позиций, касаются истории, но никак не социологии. Это никоим образом не означает, что между социальным положением человека и его религиозными убеждениями не может существовать «избирательного сродства». Однако, признав данную возможность, не следует игнорировать и тот факт, что «социальное положение» само может являться производным от нравственных, ритуальных и религиозных конвенций или от того, что от них осталось; такое сродство нередко может быть сходством «религии с религией» или «практики с практикой», а не просто «практики с религией». Создать универсальную или исчерпывающую типологию подобного сродства просто невозможно. В то же время я совсем не хочу отрицать уместность того, что можно назвать редукционистским подозрением *ad hoc*, а равно и тот факт, что социология (и марксизм) как небесполезное заблуждение способствовала углублению наше-

42. Ibid., pp. 134–135.

43. Fox R. L. (1987) *Pagans and Christians*, pp. 283–284, 677–678. L.: Viking.

го понимания того, как обыкновенный эгоизм может сохраняться и маскироваться на протяжении долгого времени и в больших коллективных образованиях. Но нужно отдавать себе отчет в том, что ошибки и заблуждения, выявленные за счет такого проницательного подозрения *ad hoc*, являются историческими случайностями: их устойчивость не следует приписывать чему-то онтологически или эпистемологически фундаментальному.

Тем не менее библейские социологи все время попадали в эту ловушку. Помимо обращения к внебиблейским свидетельствам для прояснения социальной структуры ранней Церкви они также пытались (что еще более спорно) реконструировать внутрицерковные трансформации, опираясь на универсальные социологические размышления о закономерностях группового поведения. Так, например, Джон Гейджер утверждает, что последователей Иисуса после распятия можно рассматривать как пример группового «когнитивного диссонанса»: они не могут примирить свои прежние ожидания с тем, что с ними происходит[44]. Согласно этому «исследованию», группы в таких ситуациях могут парадоксальным образом стремиться к прозелитизму, чтобы, вовлекая других в этот диссонанс, ослабить его последствия. Проблематичность такой попытки социологического «осмысления» перехода от жизни и учения Иисуса к Церкви заключается в том, что она предполагает своего рода взгляд свысока на те типы групп, которые описываются. Многие движения и идеи попросту прекращают свое существование в подобной ситуации, и можно предположить, что те группы, с которыми этого не происходит, предпринимают усилия для упорядочивания своих верований и что прозелитизм является одним из аспектов такого рода усилий. С точки зрения Гейджера, в ранней Церкви сначала осталась *лишь* система верований, которая тут же пришла в разлад; но вполне можно предположить и то, что одной из причин сохранения этого «диссонанса» была непрекращающаяся деятельность, не прерывавшиеся практики братской любви, научения и исцеления. Действительно, есть все основания утверждать, что «исход к язычникам» предполагался уже с самого начала, хотя смерть Иисуса вполне могла усилить ощущение того, что именно в этом и заключался смысл миссии, в ином отношении «проваленной».

44. Gager, J.S. (1975) *Kingdom and Community: the Social World of Early Christianity*, pp. 37–57. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Гораздо более утонченной является попытка Уэйна Микса показать, что различия между теологиями Иоанна и Павла соответствуют рано проявившимся различиям в социальных установках отдельных церковных общин. Ему вполне удалась умозрительная реконструкция гомологии между верованиями и обществом, однако тезис о том, что определенные новозаветные тексты просто «отражают» определенные общины, является слишком умозрительным. Но что уж совсем трудно понять, так это утверждение, что верования находятся в некоей каузальной зависимости от «социальных» аспектов церковной жизни. Проблема здесь в следующем: как вообще можно мыслить *данное конкретное* общество отдельно от его верований? Так, Микс прекрасно показывает, что средоточием теологии Павла является не оправдание верой, но скорее участие в теле Христовом и примирение евреев и язычников[45]. Однако считать это доказательством примата «социального» измерения у Павла, значит возвращаться к игнорируемой кафолической истине *экклезиологии* Павла как к *социологии*. Если интерпретировать оправдание верой в том смысле, что человек может вести истинно благую жизнь только через включенность в социальное тело, посвященное памятованию о Христе — благодаря тем ресурсам, которыми оно обладает, — тогда только остатки лютеранских взглядов могут заставить думать, что «теологические» элементы здесь вытесняются «социальными».

То же самое можно сказать и о трактовке Миксом Евангелия от Иоанна[46]. Он утверждает, что обнаружил у Иоанна странные «пропуски», «разрывы» и «иррациональные метафоры», которые не могут быть объяснены с точки зрения истории идей, а потому, скорее всего, выдают присутствие «социального». Но что позволяет полагать, что за той логикой, которая кажется нам иррациональной и чуждой, должна скрываться гораздо более понятная для нас реальность действия? Единственный ключ — туманность (с нашей точки зрения) самого текста. И действительно, Микс полагает, что самореферентность Евангелия от Иоанна, содержащиеся в нем постоянные намеки на какую-то «тайну», на некое «имя», которое при этом никогда не сообщается, указывает на замкнутую, испытывающую страхи, но полную ожиданий общину, охраняющую определенное знание (*gnosis*), которое еще должно

45. Meeks, W. A. *The First Urban Christians*, pp. 154ff, 168.

46. Meeks, W. A. (1972) «The Man from Heaven in Johannine Sectarianism», *Journal of Biblical Literature* 91: 44–72.

раскрыться в полноте. Но даже не ставя под сомнение относительно закрытый характер Иоанновской общины, можно отметить, что Микс игнорирует наличие в Евангелии от Иоанна *явной* связи того самого имени с социальным единством. Имя дано для того, чтобы «они были едино, как и мы»[47]. Таким образом, упомянутая выше тайна никоим образом не является бессодержательной; как минимум это свидетельство наличия продолжающейся личной самоотдачи и вытекающего отсюда социального единства. Это тесное единство не предшествует тексту, но скорее возвещается текстом в качестве этической и религиозной цели. Взывая к «обществу», существующему до текста (откуда оно взялось? почему оно столь замкнуто? и т. д.), Микс, по существу, игнорирует социальное измерение самого текста. Вся «социологичность» его интерпретации сводится исключительно к подмене экклезиологии, сформулированной в Евангелии, другой экклезиологией (эзотерическая группа, образовавшаяся вокруг загадочного имени).

Изложенная выше критика функционалистских объяснений, используемых в библейской критике и историографии истоков христианства, призвана показать бессилие социологии объяснить хоть что-либо. Выявление причин человеческих действий — это всегда поиск новых определений и описаний, ничем принципиально не отличающихся от старых. Наше рассмотрение данной области исследований подтверждает общий вывод Поля Вейна о том, что престиж социологии сохраняется лишь в силу отсутствия «тотальной истории», а также истории, которая бы развенчала миф о синхронической структуре[48].

Если мы согласимся с вышесказанным, то тогда нам придется признать и следующее обстоятельство: *нам* представляются реалистичными исторические нарративы, в которых «наиболее реальными», «основополагающими» и «вполне обусловленными» провозглашаются такие вещи, которые мы сами считаем наиболее значимыми в нашей собственной истории, с точки зрения нашего собственного нарратива. В этом случае желание заменить повествования, которые содержатся в Новом Завете, на «более исторические», основанные на «социальных» и «экономических» факторах, может попросту отражать наше желание убедить самих себя в том, что в прошлом все было так же, как и сейчас. Тем са-

47. Иоанн, 17: 6–12.

48. Veyne, P. *Writing History*, pp. 73–76.

мым мы упускаем из виду, что реализуемый в прошлом сценарий никоим образом не был тем «человеческим» и «социальным» сценарием, который сознательно реализуется нами сейчас. Вероятно, нам стоит более серьезно относиться к библейским повествованиям, подчас лишь фиксирующим происходящее, а не стремящимся указать на каузальные взаимосвязи. По-видимому, эти повествования рассказывают нам о происходившем, используя те же идиомы, что использовали сами исторические персонажи для того, чтобы заставить случиться тому, что случилось.

Функции перехода

В двух предыдущих разделах была показана невозможность осмысления религии путем ее сведения к уровню общества в целом. Однако можно выявить и иные функции религии, а именно такие, которые работают в сфере исключительного и проблематичного. Толкотт Парсонс и Клиффорд Гирц (вслед за Вебером) считают, что хотя религия и не может быть сведена к теодицее или к преодолению страха (anxiety), все же ее пересечение с обществом вполне может быть осмыслено именно в этих терминах[49]. Таким образом, возникает еще один способ «охватить» религию, в соответствии с которым ее следует понимать как более позднюю составляющую социального дискурса, функция же ее состоит в том, чтобы заполнять лакуны, неизбежно образующиеся в социальных или идеологических системах.

Можно выделить три варианта этой темы: лиминальность (промежуточное, пороговое состояние), жертвоприношение и теодицея. В первом случае — здесь основоположником является Виктор Тернер, который, в свою очередь, многое позаимствовал у Арнольда фон Геннепа — главным ключом к сущности религии провозглашаются обряды перехода (*rites de passage*), равно как и все прочие феномены, связанные с ситуациями путешествия и транзита[50]. Во всех культурах существуют представле-

49. Parsons, T. *The Social System*, pp. 163–167; Parsons, T. *Action Theory,* pp. 371–372; Geertz, C. (1975) «Religion as a Cultural System», in Geertz, C. *The Interpretation of Cultures*, pp. 87–126. L.: Hutchinson [рус. изд.: *Гирц К.* Религия как культурная система // *Гирц К.* Интерпретация культур. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004].

50. Gennap, van A. (1960) *The Rites of Passage*, pp. 189–194. Chicago: Chicago University Press; Turner, V. (1974) *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, L.: Cornell University Press; Turner, V. and Turner, E. (1978) *Image*

ния о жизненных этапах, и отсюда следует, что бывают моменты или периоды двусмысленности, когда индивид уже утратил прежнюю роль, но еще не обрел новую. Кроме того, каждая культура старается полностью упорядочить все вещи в соответствии с определенной типологией, но, поскольку никакая классификация не может быть исчерпывающей, всегда есть что-то, что имеет двусмысленный статус. И в том и в другом случае угрозы для социальной идентичности можно нейтрализовать посредством сакрализации неопределенных времен и мест, их табуирования, а также окружения их ритуалами и церемониями. Все, что остается двусмысленным, может быть или аккуратно вытеснено, или, наоборот, аккуратно включено в целое, или же подвергнуто тому и другому; в данном случае важен именно факт удержания этого на опосредованной дистанции.

Согласно Виктору Тернеру, статус «сакральности» связан с пограничной ситуацией, со сферой неопределенного. Обычно лиминальное удерживается на безопасном расстоянии, однако резкое вторжение в эту сферу может стать источником радикального социального обновления. Таким образом, Тернер рассматривает лиминальное как эквивалент харизмы Вебера или возбуждения (effervescence) Дюркгейма. Оно становится пространством наиболее интенсивного религиозного переживания неструктурированной, безграничной *communitas* (общности), противостоящей пределам и ограничениям каждодневного социального существования[51].

Хотя интенсивный коллективный опыт *communitas* редок, постоянное столкновение с лиминальностью неизбежно, поэтому должны существовать механизмы его социального регулирования. Следовательно, по мнению Тернера, возвышенное не может быть локализовано вне социального, на задворках индивидуального существования; однако и с социальным целым оно не может быть отождествлено. Возвышенное находится внутри общества и связано с неизбежными и опасными переходами (*passages*). Парадоксальным образом, именно пустое маргинальное возвышенное участвует в самых существенных социальных транзитах.

Такого рода интерпретация вновь навязывает всей истории современное видение, согласно которому религия относится к вне-

and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives, pp. 1–39, 231–255. N.Y.: Columbia University Press.

51. Ibid., pp. 1–39, 232, 243–255; Turner, V. *Dramas, Fields and Metaphors*, p. 255.

рациональной, экзистенциальной сфере. Совершенно неверно утверждать, что в большинстве обществ именно неуловимый момент перехода является главным местом сакрального. Наоборот, сами переходы имеют место лишь *потому*, что существуют различающиеся стадии и что последние имеют иерархическое, ценностно-нагруженное качество, которое и сообщает им сакральность. В большинстве случаев переходы — это инициации (как, например, крещение), в которых переход знаменует не выпадение из обыденного существования с последующим в него возвращением, но скорее окончательный переход из сферы профанного в сферу сакрального. То же самое и с большинством табу: сакральность вовсе не связана с тем, что не все поддается классификации. Наоборот, основная цель всякой классификации — отделить то, что является относительно чистым и сакральным, от нечистого. Так, например, в случае с кодексом Левитов те вещи, которые являются «смешанными», которые находятся не на своем «месте» или же представляются слишком «схожими», избегаются, но это избегание сопряжено с нормами, наделяющими позитивным сакральным статусом сохранение баланса между тождеством и различием, а также размечающими «должные места», находящиеся на конкретной земле, на суше или на море[52].

Таким образом, религия не может быть ограничена рамками лиминального (даже если это мотивировано желанием защитить религию). Такой сферы попросту не существует, так как сам переход всецело задается структурным упорядочиванием времени и пространства.

Обряды перехода нужно рассматривать вместе с другими основными категориями социального движения, используемыми антропологами и социологами, а именно обменом, инверсией (reversal) и жертвоприношением. И в любом случае попытка отождествить «сущность» религии с одной из этих категорий оказывается лишь еще одной вариацией стандартного дюркгеймовского подхода: внимание уделяется лишь формальным характеристикам социального движения, то есть лишь влиянию общепринятой традиции на индивида (сущностное содержание этой традиции игнорируется), и уже это основополагающее социальное отношение отождествляется с «религией». Я ограничусь здесь рассмотрением жертвоприношения — второго примера интерпретации религии как функции, призванной решить проблему лакун.

52. Steiner, F. *Taboo*; Douglas, M. *Purity and Danger,* pp. 41–58.

Взгляды Юбера, Мосса и Дюркгейма, согласно которым жертвоприношение связано с постоянно возобновляющимся со стороны индивида утверждением социального целого, продолжают пользоваться широким признанием. Сосредоточение внимания на жертвоприношении позволяет придать социологии Дюркгейма чуть более номиналистский и индивидуалистический кантианский оттенок: *лишь* жертвенность создает чувство социального целого[53]. Здесь важно не столько рассмотрение жертвы как особого культурного феномена, сколько то, каким образом тематика жертвы может стать основой всей социологии.

Британский антрополог Мэри Дуглас (представительница дюркгеймовской, а не парсоновской традиции), излагая в 1980-е годы свои общетеоретические воззрения (с тех пор они изменились), постулировала взаимозависимость между религиозной космологией и этической системой, или «сферой интеракции». Привнесение кантианских оттенков в социологию Дюркгейма привело Дуглас к утверждению, что все религии в своей основе так или иначе связаны с этическим поведением, хотя последнее и можно наблюдать независимо от космологических верований[54]. У нее был один и тот же метод как для анализа космологических воззрений, явно не связанных с этикой, так и для отделения этических верований от космологических. Этот метод заключался в определении «серьезных» верований как таких, за которые можно быть привлеченным к судебной ответственности и получить наказание (actionable); это верования, позволяющие одному человеку привлечь к ответственности другого[55]. Однако такой критерий обессмысливает все попытки найти соответствие между космологией и сферой интеракции, так как «серьезными» соответствиями могут быть лишь те, которые уже признаются и навязываются. Указанный критерий в действительности не позволяет отличать «серьезные» и общественно значимые верования от верований поверхностных; единственная серьезность, которую он признает, — это насилие. Иначе говоря, серьезная ценность обнаруживается лишь в том случае, если человек вынужден от чего-то отказываться, чем-то жертвовать, или же когда он подвер-

53. Hubert, H. and Mauss, M. (1964) *Sacrifice: Its Nature and Function*, pp. 95–103. Chicago: Chicago University Press; см. также: Milbank, J. (1996) «Stories of Sacrifice», *Modern Theology*. 12 (1, Jan.): 27–56.

54. Douglas, M. (1982) «Cultural Bias», in Douglas, M. *In the Active Voice*, pp. 183–247. L.: RKP.

55. Ibid., p. 247; Parsons, T. *The Social System*, pp. 367–379.

гается наказанию. И опять содержательная сторона жертвы — *что* извергается? *что* сохраняется и очищается? — оказывается на периферии. Вместо этого безосновательно утверждается, что всякая серьезность подразумевает жертву и что эта жертва прежде всего означает подчинение индивида целому или же передачу чего-то от одного индивида к другому в соответствии с устойчивыми, универсальными процедурами. При таком подходе важными оказываются лишь те черты всех возможных обществ, которые напоминают черты «контрактные», «современные».

Те же соображения уместны и в отношении более ранних работ Дуглас, например, посвященных кодексам чистоты и телесному символизму. Здесь внимание сосредотачивается на простом формализме отношения индивид/общество, и точно так же телесный символизм редуцируется до простой схемы отвержения/принятия тела[56]. Это приводит к парадоксу, присутствующему в работах среднего периода ее творчества: общества, осуществляющие жесткий общественный и культурный контроль, одновременно «одухотворяют» и подавляют индивидуальное тело, и в то же время для выражения своей собственной структуры они вынуждены прибегать к органическим метафорам[57]. Как следствие, между двумя полюсами — коллективного и индивидуального тела — утрачивают свою истинную значимость все возможные варианты упорядочения и иерархизации тела. Так, например, Дуглас игнорирует тот факт, что аскетизм является одним из способов упорядочения тела, а не только его «отвержением». Так же и табуирование испражнений является не знаком «отвержения тела», как считает Дуглас, а просто предпочтением передней части тела по отношению к задней[58]. Исключается или подвергается табуированию со стороны общества не *природная* реальность, а то, что культурно и символически определяется как нечистое и дурное. Таким образом, нет никаких оснований для фрейдистских размышлений, подобных тем, к которым поначалу была склонна Дуглас: что существуют некие «естественные» пределы для исключения смерти, нечистоты, опасности, эротики и насилия, так что любое сбалансированное общество должно допускать определенный уровень такого рода индивидуальных «телесных» про-

56. Douglas, M. *Purity and Danger*.

57. Douglas, M. (1973) *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, pp. 74, 93–100, 193. L.: Barrie and Jenkins.

58. Douglas, M. *Purity and Danger*, pp. 159–179.

явлений. Перед нами еще одна разновидность «жертвоприносительного позитивизма» (sacrificial positivism): чтобы уравновесить ту дань, которую индивида заставляют платить обществу, существует определенная экономия ущерба, которую функционирующее общество должно поддерживать, имея в виду индивидуальную волю и энергию[59].

Кроме обрядов перехода и жертвоприношения социология преодоления воображаемых «разрывов» также сосредотачивается на «теодицее», хотя в данном случае «разрыв» больше напоминает некую предполагаемую универсальную психологическую «потребность», а не общественную пропасть. Такого рода социология подхватывает представление Вебера и Парсонса о том, что основная функция религии — справляться с жизненными поворотами и превратностями, и потому она обращается к осмыслению проблем несчастья, страдания и зла.

Однако есть все основания усомниться в том, что религия по своей сути является теодицеей. Само это понятие — плод интеллектуальной истории Запада, где, начиная с конца XVII века и далее, слово «Бог» стало обозначать просто гипотезу первопричины, а не исток и изначальное вместилище всего сотворенного совершенства. Первопричина, интерпретируемая в понятиях производящей причинности или логической возможности (Лейбниц), не была, подобно средневековому Богу, благой по определению. Ее благость еще должна была быть «доказана» указанием на необходимость частных несовершенств для совершенной гармонии целого. Что касается Средних веков, то тогда, несмотря на обилие намеков, в целом не существовало никакой всеми признанной «проблемы зла». Это было связано с тем, что понимание страдания и зла в то время, как показал Кеннет Сурин, делало невозможным превращение этих феноменов в *теоретическую* проблему[60]. Они понимались как нечто отрицательное, грабительское по отношению к Бытию, а потому это была проблема, поддающаяся «решению» лишь на практике. Поскольку зло считалось

59. Douglas, M. *Purity and Danger*.

60. Surin, K. (1986) *Theology and the Problem of Evil*, pp. 1–58. Oxford: Blackwell; MacIntyre, A. (1974) *Is Understanding religion Compatible with Believing?*, in Wilson, B. R. (ed.) *Rationality*, p. 73. Oxford: Blackwell; Leibniz, G. W. (1985) *Theodicy*/Trans. E. M. Huggard, pp. 123–373, esp. pp. 340–341. La Salle, Ill: Open Court [рус. изд.: *Лейбниц Г.-В.* Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла. (с приложениями) // *Лейбниц Г.-В.* Сочинения в 4 тт. Т. 4. М.: Мысль, 1989. С. 49–554]. См. также: Milbank, J. (1990) *Theology and Social Theory,* ch. 2.

следствием испорченности воли (предполагалось, что без свободного согласия в творениях не может быть никакой совершенной благости), а страдание — знаком глубокого влияния этой испорченности, *не могло* существовать никакой реальной проблемы зла, а потому и никакого учения о «теодицее». В XVII веке, напротив, зло все меньше стали понимать как следствие грехопадения демонов и человечества, и таким образом зло стало восприниматься как теоретически наблюдаемый факт несовершенства, который требует рационального осмысления.

Социология, будучи наследницей постлейбницеанской теодицеи, также тяготеет к тому, чтобы считать зло и страдание наблюдаемыми в жизни общества фактами, а основную социальную роль религии видеть в том, чтобы заставить судьбу соответствовать ожиданиям справедливости. Однако само восприятие несчастья определяется культурой. Филипп Арьес показал, что вплоть до XIV века и Черной смерти (чумы) смерть воспринималась как всего лишь еще один естественный переход, а не как «проблема» или же постоянно нависающая опасность[61]. Признав это, мы вынуждены заключить, что религия никак не может считаться запоздалым способом решения проблем, связанных с лакунами в социальном существовании; скорее сами ее трактовки зла и страдания являются неотъемлемой частью задаваемого ею описания мира, в котором определение зла и локализация действительно серьезных злоключений относятся к изначальному, основополагающему уровню культурной конституции. Лишь в нашем обществе процесс возникновения такого рода описаний стал полностью секулярным.

В силу того что социология проецирует допущения постлейбницеанской теодицеи на все культуры и религии, она может признать в качестве фундаментальных «типов» теодицеи лишь те системы, в которых содержатся рациональные объяснения наличия совершенно позитивных и «явных» проявлений несчастья и зла. Например, Вебер провозглашает (и его в точности повторяет Бергер), что тремя единственно возможными фундаментальными типами теодицеи являются: дуализм зороастрийского типа, индуистские учения о карме и теории предопределения[62]. В первом случае зло рассматривается как примордиальный «факт»,

61. Aries, Ph. (1983) *The Hour of Our Death*. Harmondsworth: Penguin.

62. Weber, M. *Economy and Society*. Vol. 1, pp. 518–522; Berger, P. L. (1969) *The Social Reality of Religion*, pp. 71–82. L.: Faber.

противоборствующий с Богом; во втором случае несчастья связываются с причинно-следственным процессом, полностью находящимся под нашим контролем; в третьем случае появление зла обусловлено непостижимой волей Бога. Однако ни в одном из этих случаев не ставится вопрос о том, как соотносятся эти теодицеи с конкретными символическими системами и философиями зла: рассматривается ли зло позитивно или негативно? как феномен *sui generis* или же как вторичное следствие временности, желания и конечности? как хищническое вторжение или же как самостоятельная сила? Наиболее показательным для социологической типологии теодицей является *игнорирование* ортодоксального христианского (августинианско-томистского) понимания зла. Согласно этому пониманию, зло является следствием искажения воли; соответственно, зло не гипостазируется, ему не приписывается позитивность, которая бы, в свою очередь, требовала компенсаторного, утешающего или апологетического «объяснения». Именно *этот* пример показывает, что религия не только не является по своей сути теодицеей, но что она может полностью устранить саму потребность в таком «способе решения проблем».

Религия и эволюция

Религия не может быть определена пространственно ни как социальное целое, ни как маргинальное социальное явление, ни как социальный переход: здесь социологический дискурс заходит в тупик. Равным образом религия не может быть определена темпорально ни как исток, ни как стадия, ни как конечная цель.

Социология Парсонса пытается соединить «либеральный протестантский метанарратив», как он выражен у Вебера и Трельча (об этом шла речь в предыдущей главе), с эволюционизмом Герберта Спенсера, явившимся частью адаптации последним контовского позитивизма к английскому контексту. Согласно Парсонсу, развитие общества идет через процесс его постепенной дифференциации на различные общественные подсистемы: со временем искусство отделяется от религии, религия — от политики, экономика — от частного этического поведения и т. д[63]. В результате этого процесса (как и для Вебера) складывается ситуация, когда

63. Parsons, T. (ed.) (1977) *The Evolution of Societies*, pp. 48–49, 71–98. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

нечто может быть красивым, не будучи при этом благим или истинным, когда становится возможным такое осуществление власти, которое не требует от последней опоры на добродетель или истину. Одновременно возникает сфера «чистой» науки, которая (как в случае с идеалом интеллектуальной свободы у Спинозы) отныне может искать истину независимо от какого-либо давления со стороны и не беспокоясь о практических последствиях. Эти идеи полностью соответствуют картезианско-кантианской традиции: и в том и в другом случае отрицается традиционное христианское и метафизическое положение о «конвертируемости трансценденталий» (Бытие как таковое является истинным, благим и прекрасным, а потому то, что является истинным, одновременно является благим и т. д.), а также предпринимается попытка избежать современной и постбэконовской проблематики, выявляющей неразрывную связь истины (truth) и власти (power).

Кантовская уловка заключается в отрицании конвертируемости трансценденталий в рамках объективного бытия и одновременно в утверждении объективности знания, эстетического суждения и этической воли на основе представлений о необходимых априорных формах функционирования этих трех способностей. (Для самого Канта эти способности были взаимосвязаны посредством суждения, однако тайна этой связи может быть смутно прочувствована лишь в сфере искусства.) В этом тезисе зашифровано современное западное разделение ценностных сфер, что является легитимацией возможности существования политики как чистой власти, так как она сохраняет неприкосновенность и чистоту научной, эстетической и частно-этической сфер. В свете такого видения разделение труда или, если точнее, конкретная форма этого разделения, сложившаяся на современном Западе, рассматривается как объективный инструмент классификации, доведения до общественного сознания объективности разделения различных сфер. Таким образом, согласно Парсонсу, социология — это дисциплина, рассказывающая о том, как история достигает своей кульминации в американской демократии с ее защитой частного выбора обособленных ценностей, а также синтезом принуждения и согласия, осуществляющимся посредством избирательной системы и действия законов на основе формальных принципов[64].

64. Ibid., pp. 168–173, 198–199; Toby, J. *'Parsons' Theory of Societal Evolution*, pp. 15–18.

Подобные эволюционистские воззрения можно считать «историцистскими» просто потому, что в них содержится представление об историческом детерминизме, или о единственном возможном движении истории «вперед». Ибо история может быть описана как последовательное движение в одном направлении лишь при условии постулирования некоей истины об обществе или некоего человеческого знания о нем, которое, а-историческим образом, остается всегда «одним и тем же». Согласно Парсонсу и его последователям, «одними и теми же» являются трансцендентальные условия наличия различных ценностных сфер в различных социальных подсистемах, хотя последние и «возникают» из символической интеракции, приводящей их в движение. (Парсонс говорит о «системе координат действия» как источнике «феноменологии» условий действия как такового[65].) На уровне синхронии разделение ценностных сфер представляется сугубо случайным исходом, однако на уровне диахронии оно же приобретает характер неизбежности: в функциональном плане это разделение способствует повышению адаптивности человеческой расы, а также делает общество более сильным и гибким. В силу того, что дифференциация подсистем провозглашается утверждением и/или обнаружением априорных условий возможного, конкретная история Запада универсализируется, а границы между подсистемами провозглашаются нерушимыми.

Предполагается, что в рамках теории эволюционной дифференциации происходит «постижение» религии. Это не историзация религии, поскольку ее постижение возможно лишь в том случае, если религия также является определенной категорией, на сущностном уровне всегда остающейся «одной и той же». Например, по мнению Роберта Беллы, эволюционирует не «религиозный смысл» сам по себе, а только институционализация этого смысла и формы его пересечения с прочими социальными элементами[66]. Согласно Клиффорду Гирцу, религию всегда можно отличить от «науки» потому, что она «приостанавливает прагматическое измерение»; от искусства — потому, что религиозные образы не рассматриваются как вымыслы, но ритуально воплощаются и становятся предметом веры; наконец, религию

65. Parsons, T. *The Social System*, pp. 3–23.

66. Bellah, R. N. (1991) «The Sociology of Religion», in Bellah, R. N. *Beyond Belief*, pp. 3–19, 20–50; Bellah, R. N. (1991) «Between Religion and Social Science», in Bellah, R. N. *Beyond Belief*, pp. 237–287.

можно отличить и от реальности повседневного «здравого смысла»[67]. Но как невозможно с необходимой точностью определить некую универсальную «повседневность», так же нельзя на уровне всеобщности отделить считающиеся «религиозными» практики и верования от общественно значимых техник прогноза и контроля, которые касаются вещей и людей. Кроме того, вряд ли возможно в любом обществе с легкостью провести разделительную линию между измышлениями, в которые действительно верят, и фантазиями, которыми лишь «забавляются».

Для Беллы и Гирца, как и для Парсонса, религия укоренена в невыразимом частном опыте; в то же время религия хотя и отличается от науки, искусства и этики, но в своем публичном и символическом проявлении оказывается причастной этим трем формам — знанию, воображению и нравственному императиву. По мере своего обособления религия все лучше понимается в своем собственном качестве и сужается до сферы опыта, который рассматривается как истинная отправная точка для теологии. Такая интерпретация порождает проблему, которая состоит в следующем: если религия по своей сути является личным опытом, тогда она оказывается невыразимой и не поддающейся идентификации; но в таком случае нет никакой возможности представить ее как универсальную константу.

Однако для Беллы религия одновременно еще и сохраняет свою уникальную способность отражать социальное целое и интегрировать различные ценностные сферы, не покушаясь при этом на их автономию. По существу, это означает публичное признание свободы и сакрализацию формальных механизмов власти. Таким образом, Белла приветствует постоянную нужду в «гражданской религии» и в то же самое время понимает «развивающийся» фактор в религиозном сознании как постепенное «обнаружение Я»: сначала это частное исповедующее Я, пребывающее в непосредственной связи с Богом (христианство); затем «двусмысленное» религиозное Я, отличимое от этического Я (Лютер); и наконец, обнаружение «законов» этой двусмысленности, сопровождающееся признанием ее необходимости (Фрейд)[68].

67. Geertz, C. «Religion as a Cultural System»; Asad, T. (1983) «Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz» // Man 18: 237–259.

68. Bellah, R. N. (1991) «The Sociology of Religion», in Bellah, R. N. *Beyond Belief*; Bellah, R. N. (1991) «Religious evolution», in Bellah, R. N. *Beyond Belief*; Bellah, R. N. (1991) «Between Religion and Social Science», in Bellah, R. N. *Beyond Belief*; Bellah, R. N. (1991) «Civil Religion in America», in Bellah, R. N. *Beyond Belief*.

Иными словами, Белла воспроизводит и гипостазирует конкретную историю Запада, в ходе которой, с одной стороны, крепло убеждение в том, что «настоящее Я» скрывается где-то вдали от публичного действия, там, где место воли или подсознательного, а с другой стороны, постепенно артикулировались и уточнялись объективные техники публичной расшифровки этого потаенного, частного Я и контроля над ним (в руководствах по проведению исповеди или в протоколах психоаналитиков)[69]. Однако Белла не отдает себе отчета в том, что это «изобретение души», делающее «религиозные» вопросы все более частными и дискретными и в то же время подвластными безличному управлению, могло быть лишь еще одной уловкой власти. Чем больше «вопросы души» локализуются в сфере частного, остающейся всегда одной и той же, тем с большей легкостью общественный дискурс, касающийся этой сферы, может абстрагироваться от традиции и заявить себя универсальным и научным. Так Парсонс и Белла связывают тему гражданской религии с представлением о том, что Вебер, Дюркгейм и Фрейд заложили основу научного и при этом нередукционистского дискурса о религии: наша «постоянная» нужда в харизме, жертве, сублимации и т. д. Вопреки своим же собственным заверениям они нисколько не преодолевают позитивизм, а лишь восстанавливают его скрытое религиозное измерение.

Согласно Белле, религия потому может быть постигнута диахронически, что исторически происходит именно постепенное обособление религии как таковой. Однако «смешение» религии с прочими сферами, имеющее место в ходе исторического процесса, не было лишено и своих плюсов: религия может функционировать как своего рода хранилище латентной энергии, развивая и оберегая те ресурсы и замыслы, которые в свое время будут реализованы в полноте[70]. Религия стимулирует воображение, изобретает «духовное» равенство, прежде чем утвердится равенство социальное и политическое; религия наделяет природу воображаемым смыслом и значением или же обеспечивает магический контроль над ней, предваряя приход науки и технологии. Именно здесь наследие Конта больше всего сближается с диалек-

69. Foucault, M. (1980) *A History of Sexuality: An Introduction*. Vol. 1. Vintage [Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Магистериум, Касталь, 1996]. См. главу 10.

70. Bellah, R. N. «The Sociology of Religion»; Bellah, R. N. «Religious evolution».

тическим наследием Гегеля: нам предлагается поверить в то, что история содержит такую логику, согласно которой прежде всего должно быть развито знание, а силы — сбережены в «чуждой» им, иллюзорной, но временно необходимой форме. Однако «высший позитивизм», действительно освободившийся от диалектики, увидел бы здесь лишь современную технологическую науку и современную формализованную политику, которые легитимируют свои притязания на универсальную власть и значимость с помощью необходимого нарратива. Согласно этому нарративу, ранее признанные человеческие цели должны быть теперь прояснены ради обнаружения их истинной сути, а прежнее неразрывное единство воображения, этики и отношения к природе, существовавшее в свое время в рамках религии, должно быть истолковано как социально обусловленная категориальная ошибка. Что касается широкого распространения такого рода иллюзии, то этот факт следует рассматривать как неизбежную, но плодотворную ошибку, обусловленную незрелостью.

Этот легитимирующий нарратив призван представить современный Запад как кульминацию «универсальной» истории. Соответственно, все незападные общества с относительно простыми технологиями классифицируются как «примитивные», и их относят к разным «стадиям» развития. На самом низшем уровне недифференцированности религия оказывается тождественной «повседневному», и потому «истинно примитивными» могут быть названы лишь те общества, религия которых не содержит представлений о богах и не обладает выраженным чувством трансцендентного (как, например, религия аборигенов Австралии).

В противовес такого рода классификации можно указать на следующие обстоятельства. Не только «примитивная» религия может принимать самые неожиданные формы, но и сами примитивные общества могут иметь вполне «светский» характер, подразумевающий существование отдельной экономической практики, не ограниченной ритуалом и табу, и, соответственно, высокую степень индивидуального предпринимательства, усиление которого чревато социальной деструкцией[71]. С другой стороны, вер-

71. Rappaport, R. A. (1968) *Pigs for the Ancestors: Rituals in th Ecology of a New Guinea People*. New Haven, Conn.: Yale University Press; Pospisil, L. (1972) *Kapauku Papuan Economy,* pp. 85–119, 400. New Haven, Con.: Human Relations Area Files Press; Mauss, M. (1990) *The Gift*. L.: Routledge [рус. изд.: *Мосс М.* Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. М.: «Восточная литература» РАН, 1996].

но и то, что в обществах, где доминирует «обмен дарами» и блага циркулируют благодаря постоянной практике ожидаемой щедрости (которая, однако, обычно принимает формы конкуренции в щедрости и власти через щедрость), нет никакой реальной возможности выделить, даже рудиментарно или латентно, обособленную «экономическую» сферу: обмен материальными благами происходит лишь посредством обмена символическими смыслами, и мотив чисто «материальной прибыли» отсутствует. Такие антропологи, как Мэри Дуглас, правы, когда настаивают на том, что дифференцированность и недифференцированность, «религиозность» и «секулярность» не могут рассматриваться как моменты однонаправленной диахронической последовательности[72].

Вышеописанный легитимирующий нарратив — это все тот же «либеральный протестантский метанарратив», который «постигает» специфику христианской религии (то есть позволяет религии быть истинно религиозной) и обнаруживает автономию других культурных сфер. Предложенное Трельчем и Вебером ложное понимание древнего иудаизма как «десакрализующего» природу и человеческое общество, а также христианства как избегающего социального во имя сосредоточения на непосредственном отношении между Богом и человеком снова и снова воспроизводится в американской социологии. Следовательно, нет никакого смысла повторять здесь ту критику, которая содержится в предыдущей главе.

Однако необходимо обратить внимание на тот поворот в этом метанарративе, который демонстрирует немецкий социолог Никлас Луман. Применительно к Луману ярлык «либеральный протестант» уже не столь очевиден: в некоторых отношениях его мысль склоняется скорее к «неоортодоксии». В то же время, на мой взгляд, данное обстоятельство свидетельствует лишь о том, что сама неоортодоксия в каком-то смысле является просто еще одной разновидностью протестантского либерализма.

После Парсонса повсеместно утвердилось представление о том, что секулярность Нового времени указывает не на упадок религии, а только на ее закономерную подчиненность общему процессу дифференциации. Снизилось лишь недолжное влияние религии в публичном пространстве, а также значимость ее институциональных и ритуальных «одеяний». Но истинная религия —

72. Douglas, M. «The Effects of Modernization on Religious Change».

опытная «религия внутреннего Я» — получает возможность расцвести, как никогда раньше.

Луман также считает, что истинная религия постепенно обособилась в процессе исторического развития Запада. Подобно Парсонсу (и в отличие от Дюркгейма) он не отождествляет религию с обществом как таковым. Он приписывает религии функцию, которая имеет отношение к этому общему уровню, но сама по себе действует в своей собственной подсистеме и в своем собственном относительно автономном культурном пространстве[73]. При этом, согласно Луману, данное пространство *не связано* с личным опытом: просто выявление состояния спасенности, характерное (якобы) для буддизма, есть признак более ранней стадии дифференциации, чем та стадия, которая была достигнута на Западе, где христианство выявляет *условия* спасения[74]. Как это ни странно, но «чистая религия» Лумана совпадает с неоортодоксальным пониманием христианства как «не религии», но слова Божия, всецело опирающегося на самообоснованное божественное откровение[75]. Для действительно дифференцированной религии основополагающим является не опыт, но вера в богооткровенное слово. Лишь та теология, которая знает об этом, то есть догма, а не практика, раскрывает для социологии сущность религии (можно отметить: так же как для Дюркгейма именно закон раскрывает сущность общества).

Согласно видению Парсонса, на разные лады преломленному Беллой, Гирцем, Бергером и другими, легитимная интегративная функция религии связана в конечном счете с публичным освящением частной свободы и частного религиозного опыта. У Лумана, напротив, замещение опыта верой соответствует замещению функции интеграции функцией «управления случайностью» (contingency management). Сложившийся социальный порядок своей произвольностью напоминает слово Божие: он такой, какой он есть, но одновременно он мог бы быть и другим. Функция религии как веры — освящение этого случайного порядка как совершенного в силу его божественного установления или же, лучше, как неоспоримого божественного «дара».

73. Luhmann, N. (1982) *Funktion der Religion, ss.* 191–198, 223. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.

74. Luhmann, N. (1984) *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies,* p. 76. N.Y., Toronto; Edwin Mellen.

75. Ibid., pp. 53–61, 92.

Такая смена акцентов позволяет Луману осуществить эффективную «ре-позитивизацию» социологии: он вновь выводит на первый план те изначальные акценты, которые можно найти у де Бональда и Конта. Луман подчеркивает, что действительная проблема условий возможности социального не может быть сведена ни к гоббсовской «проблеме порядка», ни к проблематике отношения индивида к социальному целому. Дюркгейм и Парсонс выхолащивают позитивизм, считая, что действительно развитое общество легитимно (говоря в либеральных кантовских понятиях) постольку, поскольку оно воплощает рационально поддающиеся универсализации нормы поведения. Луман отвергает эту кантианскую примесь и возвращается к позиции, согласно которой институты и конвенции любого конкретного общества всегда представляют собой чистую возможность, которой нельзя, исходя из сугубо рациональных критериев, отдавать предпочтение по сравнению с любой другой возможностью[76]. В таком случае высшая социальная функция больше не отождествляется с обеспечением интеграции, с чем-то, что должно быть осуществлено религией как самим обществом; скорее речь в данном случае идет о слегка отстраненных размышлениях, касающихся сугубо случайной данности социального целого.

Говоря в терминах Лумана, общество, или целостная социальная система, превращает «неопределенную сложность» своего *Umwelt*'а (окружения) в «сложность определенную», однако, фиксируя подобные определенности, оно одновременно посредством «аппрезентации» создает и особый теневой горизонт нереализованной возможности или лишь предполагаемой контрафактуальной неопределенности. Хотя Луман и отказывается от человеческих «субъектов» в пользу «коммуникативных актов», он все еще рассматривает социальную систему как некий гуссерлевский квазисубъект — «саморефлексивный», «аппрезентирующий» и «порождающий горизонт». Именно в этом смысле Луман гипостазирует социальную интеракцию и сохраняет, используя феноменологический жаргон, позитивистский миф о социальном целом, которое жестко структурирует свои составляющие и оказывается трансцендентным по отношению к их наличному бытию[77].

76. Luhmann, N. *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*, pp. 7–13; Luhmann, N. *Funktion der Religion*, ss. 182–225.

77. Ibid., s. 200.

По мнению Лумана, общества постепенно приходят к осознанию собственной нужды в управлении непредвиденными обстоятельствами, что в точности соответствует контовской эволюции, увенчивающейся «позитивной стадией». В первобытных обществах ритуал редко отделяется от «повседневной жизни», но его основная функция — маскировать и замалчивать неопределимую сложность и случайность сложившейся социальной структуры. Это делается за счет наложения табу на любые изменения, аномалии и гибриды[78]. Однако выше мы уже могли убедиться в том, что ни табу, ни обряды перехода (*rites de passage*) не покрывают «разрывы» первобытной логики, но сами являются необходимыми составляющими этой логики: в любой системе иерархизированных ценностных предпочтений негативное и переходное — это оборотная сторона позитивного и конечной цели. И нет никаких оснований считать теократическую легитимацию чем-то, что добавляется к простой произвольности эмпирического порядка; напротив, этот порядок существует и постоянно воспроизводит себя лишь постольку, поскольку произвольный выбор той или иной возможности получает мифическое оправдание. Говоря в терминах Лумана, определенное снижение неопределенности в системе может быть осуществлено *лишь* посредством особой спекуляции относительно *Umwelt*'а.

Луман утверждает, что доктрина постепенно замещает ритуал. Чем дальше общества идут по пути изменений и дифференциации, тем менее возможной становится маскировка случайности при помощи табу и обрядов перехода; вместо этого случайность должна тематизироваться и «управляться» посредством богооткровенной доктрины[79]. В рамках такого подхода развитие от Ветхого Завета через христианство к Реформации оказывается «прототипическим», и по сравнению с этой линией развития другие религиозные традиции рассматриваются как незрелые и бесплодные. Соответственно, Луман вынужден игнорировать факт уникальности Израиля и представлять его религию как результат национального, «общественного» развития. Первоначально Израиль поклонялся племенному, «федеральному Богу». Затем, в ситуации неопределенности, Бог был переосмыслен как провидение, объемлющее как Израиль, так и его окружение. Затянувшийся кризис породил «расширяющееся сознание времени», что

78. Luhmann, N. *Religious Dogmatics*, p. 40.

79. Ibid., pp. 49ff.

привело к дальнейшему отделению «Бога» от «Израиля» и в конечном счете к идее трансцендентного Бога, произвольно избравшего Израиль в качестве адресата Своих обетований[80]. Однако эта генетическая реконструкция является чисто спекулятивной; сами тексты Ветхого Завета скорее предполагают все более широкое понимание божественного провидения, однако они не говорят о какой-либо стадии, когда отсутствует идея трансцендентного и когда Бог никак не связан с определенными уникальными действиями во времени. Понимание значимости времени и неповторяемости — это неотъемлемая часть «грамматики» монотеизма Израиля. И даже если эта грамматика впервые была артикулирована в ответ на угрозу или кризис, такой ответ никоим образом не был неизбежным, и благодаря ему удалось создать новую социальную идентичность, без которой «Израиль» мог бы попросту прекратить свое существование.

Подобно Трельчу и Веберу Луман считает произвольное «избрание» и завет-союз ключевыми элементами религии Израиля и тем самым преуменьшает значение всех элементов, связанных с имманентностью, а также с символическим, или партиципационным (связанным с причастностью), отражением внутрибожественной реальности. В случае же христианства прорыв в эволюции религии происходит тогда, когда Дунс Скот предлагает понимать случайность (contingency) как *modus positivus entis* (позитивный модус бытия), а Лютер укореняет теологию в вере и откровении, таким образом отделяя религию от этики, или от рефлексии над природной реальностью, то есть «творением»[81]. В эту схему может быть интегрирована даже христология, поскольку неизбежная абстрактность концентрации внимания исключительно на случайности, а также представление о Боге как о бессодержательной «воле» нуждаются в том, чтобы быть уравновешенными учением о «второй личности», которое дает конкретную ориентацию благочестию, а также наполняет содержанием тезис о том, что абсолютная божественная воля является также и «благой» волей[82]. Чем больше теология опирается на серию ясных и конкретных богооткровенных фактов, тем легче ей отделять вероучение от разума, оставаясь в то же время универсальным и упорядоченным дискурсом.

80. Luhmann, N. *Religious Dogmatics*, pp. 51–53.

81. Ibid., pp. 53ff.

82. Ibid., pp. 98–99; Luhmann, N. *Funktion der Religion*, ss. 200, 205ff.

Луман полагает, что хотя религия, в конце концов, дифференцируется, превращаясь в «управление случайностью», ей никогда не удастся достичь совершенного осознания себя в этой своей функции, так как это привело бы ее к саморазрушению[83]. Соответственно, даже несмотря на то, что поздней христианской теологии удалось сконцентрироваться на случайности/контингентности, она все равно была вынуждена утверждать, что сложившееся положение вещей — это форма совершенства. Здесь вера, объясняющая это совершенство происхождением вещей из совершенного бытия, как бы непостижимо оно ни было, достигает того, чего разум достичь не может.

Таким образом, лейбницевская проблематика, в контексте которой предполагается показать, что то, что дано, является одновременно и «наилучшим», также рассматривается Луманом как дальнейшее позитивное развитие иудео-христианской рефлексии о религии[84]. Однако в Новое время и эта концепция терпит крах, потому что культурная дифференциация приводит к появлению различных и несовместимых «совершенств», а эволюционное сознание в принципе отрицает представление о «конечном» совершенстве, предлагая взамен идею бесконечного прогресса[85]. В этой ситуации вера еще больше дифференцируется как чистое приятие данного, но одновременно появляется возможность еще отчетливее сконцентрироваться на «второй личности». Луман предлагает интерпретацию, очень близкую интерпретации представителя неоортодоксии теолога Эберхарда Юнгеля: «совершенство» Бога обнаруживается лишь в Его самоотрицании, которое происходит во Христе, в свободном восприятии человеческой жизни и смерти, которые отныне могут быть переосмыслены как «чистая данность». Принятие того, что есть, не нуждается в каком-либо счастливом исходе, и «воскресение» означает, что «возможность» более не обусловлена тем, что было ранее (здесь напрямую цитируется Юнгель)[86]. Луман хочет видеть такую теологию, которая бы полностью осознавала себя как хранительницу собственно (*proprium*) религии — а именно ее миссии управления случайностью, и складывается впечатление, что справиться

83. Luhmann, N. *Religious Dogmatics*, pp. 97–98.

84. Luhmann, N. *Funktion der Religion*, ss. 218–224.

85. Luhmann, N. *Religious Dogmatics*, P. 87.

86. Ibid., pp. 88–89, 92; Luhmann, N. *Funktion der Religion*, ss. 199, 206, 209ff.

с этой ролью вполне могло бы нечто похожее на теологию Юнгеля, переосмысленную в духе Лумана[87].

Такая теология (как думает Луман) будет сознательно действовать в гармонии с социологией: она дозреет до понимания того факта, что, поскольку ее по существу нерелигиозные социальные функции отныне выполняются какими-то другими инстанциями, собственно церковные практики могут вполне быть сведены к минимуму[88]. Кроме того, христианство больше ничего не может сказать о состоянии современных *mores*; Карел Доббелере, опираясь на теории Лумана, утверждает, что, если признать за семьей лишь функцию «дружеского общения» (companionship), станет очевидной тщетность попыток применить на практике традиционные кафолические представления о взаимоотношении полов[89]. Стремиться к этому — значит отрицать эволюцию и снова превращать религию в нечто большее, чем просто одну из «подсистем». На все это можно возразить следующим образом: если отныне невозможно задаваться вопросом «что же именно произошло?» (какими бы устойчивыми и на первый взгляд бесповоротными ни были произошедшие изменения), значит, невозможна и фундаментальная нравственная критика происходящего. Например, нельзя даже поставить вопрос о том, что же это за дружеское общение, исключающее само понятие предательства?

Теперь мы видим, как теология, редуцированная до своей «истинной специфики», то есть проблемы случайности, может оставаться ортодоксальной протестантской теологией, по крайней мере в формальном отношении. Однако все понятия такой теологии являются бессодержательными: ничего не сказано о божественных *предпочтениях* — о том, как именно проявляется любовь Бога, о содержании Его дара.

Концепция Лумана показывает, как по причине полной десакрализации мира и отказа от аналогии и причастности неоортодоксия позволяет превратить себя в дополнение к позитивизму. Тем самым на рациональном уровне эта теология оказывается подчиненной социологическому метадискурсу, который, в свою очередь, сам является новой версией «либерального протестантского метанарратива». Луман предлагает нам «социологическое»

87. Luhmann, N. *Religious Dogmatics*, pp. 134, n. 210.

88. Luhmann, N. *Funktion der Religion*, ss. 222–224.

89. Dobbelaere, K. (1984) «Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences», *Social Compass* 31 (2-3): 199–219.

видение развития вероучения; однако само это видение может быть деконструировано как самоописание социологии в терминах протестантской концепции вероучительного развития.

Верно, что волюнтаристская теология и лейбницианская теодицея имеют прямое отношение к современным политическим и социальным структурам. Однако было бы неверным считать, что проблема случайности (contingency) впервые заявила о себе в социальной сфере и лишь затем получила свое отражение в теологии. Напротив, концентрация внимания теологии на проблеме воли, стремление теологии отделить христианство от платонического и аристотелевского наследия способствовали утверждению идеи о том, что социальная реальность может быть постигнута лишь в аспекте ее позитивного наличия. Эволюционистская социология занята лишь тем, чтобы представить это случайное развитие как суть западной традиции и истинный результат человеческой истории.

Религия как идеология

1. Идеология и отчуждение: Питер Бергер

Социологии не удается постичь религию в пространстве — ни как целое, ни как нечто внешнее, ни как нечто транзитивное. Не может она постичь религию и во времени — ни как рост знания, ни как необходимую переходную стадию. Но есть еще и третий подход: попытка осмыслить религию как скрытый светский процесс социального самозамыкания (self-occlusion), или как «идеологию».

Понятие идеология заимствовано из марксизма, но модифицировано. С точки зрения социологии идеология — это не хитроумный способ маскировать асимметричное распределение власти *внутри* общества, но в первую очередь попытка решить проблему случайности социального целого, которую мы только что обсуждали. И главный вопрос заключается в том, права ли социология (и в какой степени), когда она рассматривает все общества в перспективе «сокрытия» ими своей случайности посредством использования идеологических стратегий, которые и составляют существо религий.

Творчество Питера Бергера — хороший пример общей теории сокрытия случайных и рационально неоправданных аспектов. Бергер (совместно с Томасом Лукманом) строит свою теорию

идеологии на базе уже рассмотренной нами выше социологической разновидности символического интеракционизма. Согласно развиваемой Бергером и Лукманом теории социального генезиса, самые первые социальные установления не требуют «священной завесы», но существуют лишь как договоренности, случайно возникающие в процессе символических интеракций между индивидами, в ходе которого одновременно утверждаются как первые социальные правила, так и первичное чувство личностной идентичности[90]. Затем эти договоренности передаются «второму поколению», и лишь в момент перехода к «третьему поколению» начинают возникать вопросы об их *rationale* — разумном обосновании. Вопросы возникают просто потому, что оказываются забытыми обстоятельства генезиса этих договоренностей; и вместо реальной, но забытой истории появляется мифическая история, связывающая существующие социальные факты с неким воображаемым порядком — вечным или естественным. Лишь на *этой* стадии у общества возникает нужда в «сакральной завесе». Это представление о вторичном, идеологическом характере религии дистанцирует Бергера от Дюркгейма. Когда Бергер хочет определить «нередуцируемую» религиозную сферу, он обращается к частному опыту, а не к религии как социальной скрепе.

Однако представление об изначально невинной и позитивной социальной практике, которая позднее маскируется религией, вполне может быть поставлено под сомнение. Во-первых, Бергер не приводит никаких текстуальных подтверждений такого рода процессов из какой-либо культуры. Собственно, это и невозможно, так как, согласно самому Бергеру, общества должны были сделать все, чтобы забыть и затуманить свое прошлое. Однако в таком случае генетическая реконструкция просто обречена оставаться лишь гипотезой и может иметь лишь вероятностный характер. Во-вторых, даже сама вероятность такого хода событий ничтожна. Здесь возникает следующий основополагающий вопрос: почему «невинное» начало вообще нуждается в каком-либо идеологическом дополнении? Понятна концепция «обобщенного другого» Дж. Мида, подразумевающая взаимные и эгалитарные нормы, не предполагающие асимметричного распределения

90. Berger, P. L. and Luckmann, Th. (1967) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Anchor [рус. изд.: *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995]; Berger, P. L. *The Social Reality of Religion*, p. 39.

власти, которое нуждалось бы в дополнительном обосновании. Но почему память о сугубо прагматическом и произвольно-конвенциональном генезисе социальных норм не может сохраняться дальше второго поколения — подобно мифам, спокойно передающимся из поколения в поколение лишь с незначительными изменениями? Бергер игнорирует эту возможность, так как вместе с Лукманом считает, что опыт диадических отношений «лицом к лицу» («Я — Ты») задает предельные феноменологические условия социального знания (здесь схожесть с позицией Зиммеля). Чем дальше от такой непосредственной встречи с истиной, тем слабее знание. Однако гораздо более вероятным является предположение о том, что идеология «уже всегда здесь». В таком случае социальные институты учреждаются одновременно с легитимирующими их мифологическими и ритуальными структурами. Например, Бергер и Лукман полагают, что такой институт, как брак, — это прежде всего установившийся факт, а произвольность связанных с ним конвенций позднее легитимируется с помощью религиозных мифов о его космическом измерении и т. д.[91] Однако именно как «факт» брак насквозь пронизан ритуалами и табу, обретающими смысл лишь в рамках более общей нарративной структуры, включающей в том числе и мифические элементы. Он вполне может быть фактом, принимаемым как нечто само собой разумеющееся, однако его принятие возможно потому, что он сам содержит в себе элемент легитимации: он зависит от целой сети воспроизводимых и воплощаемых обществом взаимосвязанных повествований, поддержанию которых он одновременно способствует.

В том случае, если идеология ассоциируется с социальным консенсусом (как у Бергера), а не с асимметричным распределением социальной власти, просто невозможно выявить хоть какой-то пласт социальной реальности, который был бы с очевидностью затемнен позднейшими культурными обоснованиями. Это не означает отрицания того факта, что нередко исторические данные свидетельствуют о том, как старые институты получают новые *rationales*, а прежние *rationales* замалчиваются и забываются. Однако обычно это указывает на изменения в самом социальном институте и на сокрытие прежнего, а вовсе не нового, способа его функционирования. Например, так происходило, когда были выдвинуты новые, более сильные доводы в пользу

91. Berger, P. L. and Luckmann, Th. *The Social Construction of Reality*, p. 107.

власти Папы, и это совпало с попыткой расширения его юрисдикции. В данном случае не было никакого «разрыва» между реальностью папской власти и ее теоретическим обоснованием. Если здесь и можно говорить об «идеологии», то этот идеологический компонент выявляется не путем сравнения культурного символа или теории с социальным фактом, а посредством указания на случайный характер сплошного социально-культурного комплекса — на случайность, которая отрицается, поскольку действительное социальное и теоретическое изменение вообще не признается изменением.

Поэтому, как представляется, в интерпретации Бергером идеологии верной является не идея затемнения социальной реальности, но идея ее «отчуждения», состоящая в том, что следует отрицать, что общество является продуктом человеческих усилий, и вместо этого приписывать происхождение социальных институтов Богу или богам, сообщая им характер вечной истины.

Едва ли можно сомневаться в том, что многие общества и многие религии именно таким образом *подавляют* историчность, однако из позиции Бергера следует, что религия, в отличие от социологии, в лучшем случае лишь отчасти способна избежать такого подавления[92]. Бергер считает, что в таких религиях, как буддизм, индуизм, иудаизм и христианство (в каждой по-своему), содержатся предостережения относительно человеческих представлений о трансцендентном, что также ведет к осознанию чисто человеческого происхождения таких институтов, как, например, царская власть, которые часто считаются сакральными по самому своему характеру. В случае Ветхого Завета приписывание Богу образцов и норм, определяющих законы, социальные установления и священные сооружения, никоим образом не означает отрицания человеческих усилий, а также исторического генезиса; кроме того, Ветхий Завет никогда не приписывает культурные нововведения или общественные установления каким-либо срединным существам — низшим божествам или полубожественным героям. Однако Бергер упускает из виду важный момент: дело вовсе не в том, что признание трансцендентности высвобождает «светское» пространство человеческой автономии, а в том, что человеческое установление рассматривается как *совпадаю-*

92. Berger, P. *The Social Reality of Religion*, p. 95.

щее с установлением божественным, сакральным[93]. Даже в тех случаях, когда человеческий характер установлений признается не столь очевидным образом, как, например, в случае египетских, греческих и римских мифов, приписывающих огромную значимость демоническим посредникам, причинами этого является не просто отчужденность человека, но скорее восприятие человеческого гения как «украденного» у богов; что же касается евреев, то Яхве не боялся соперничества со стороны человека. Греческие и римские мифы не обязательно затемняют «фактическое», скорее они по-иному онтологически оценивают дополнение природы культурой.

Верно, что свойственное язычеству приписывание существующих культурных установлений прямому божественному или демоническому вмешательству способствует стиранию исторической памяти. Однако, как понимал Ницше, сам этот факт отражает склонность культуры к «забвению» и к приписыванию богам благотворного мошенничества, результатом которого является новое забвение. Расплатой за такого рода мифологическую установку становится историческое невежество, однако сама эта установка не является иррациональной или фальсифицируемой. Это не более и не менее «научно», чем библейский миф о Боге — Боге, который никогда не обманывает и на разных этапах разворачивающегося откровения действует через посредство воли людей, хотя каждый этап имеет своим источником единую божественную волю. Этот миф отрицает языческое представление о том, что каждая новая стадия — это победа новых богов, изглаживающих память о богах старых. Современный «исторический» подход с его всепоглощающим интересом к тому, «как оно было на самом деле», — это следствие вышеописанной мифологической убежденности в том, что трансцендентное проявляется через не обманывающий *concursus,* то есть «схождение» с человеческими волями, а также через исторический процесс, в ходе которого не утрачивается память о прошлом.

Бергеровская теория идеологии как отчуждения соответствует библейской воле к исторической истине, способной выявлять то, как именно многие мифы скрывают историю. Однако историзм Бергера все еще ограничен, поскольку два момента остаются непродуманными. Во-первых, он игнорирует то обстоятельство,

93. Ganoczy, A. (1979) *Homme Createur, Dieu Createur*, pp. 124–127, 140–144. Paris: Editions de Cerf.

что приверженность идеалу несокрытой истории подтверждает христианскую установку, отвергающую языческое представление о том, что в сокрытии и забвении *есть* своя истина и польза. Во-вторых, Бергер не вполне отдает себе отчет в том, что Библия и христианство задолго до социологии смогли преодолеть отчужденность исторических истоков, оставаясь при этом целиком в рамках религиозной грамматики.

Религии вполне *могут* скрывать историческую случайность, а также роль человеческого участия, но то же самое нередко справедливо и относительно современных секулярных систем мысли, не способных признать свой собственный ценностный выбор, когда речь идет о сопряжении пустой свободы с инструментальным разумом. Секулярной мысли для признания факта этого выбора требуется нигилистическая смелость, тогда как религиозным обществам гораздо *проще* откровенно признать случайность и специфичность сделанных ими основополагающих выборов: ведь сами религии учат, что подобный выбор окутан тайной и требует «веры», что он не поддается исчерпывающему объяснению. Именно в аспекте своей наибольшей неясности, когда они наиболее уязвимы для научного подозрения, религии оказываются более, чем наука, реалистичны в том, что касается необъяснимого характера культурного существования.

2. Идеология и власть: Брайан С. Тернер

Питер Бергер связывает идеологию с верованиями, разделяемыми всем обществом. Но существует и другой подход к идеологии, когда она трактуется как самолегитимирующие верования влиятельных общественных групп, маскирующих произвольность факта своего нахождения у власти. Хотя такое представление получило наибольшую разработку вне социологической традиции — у Маркса, оно характерно, как мы видели[94], и для Вебера, и нас здесь будет интересовать именно неовеберианский подход. Для этого подхода характерно резко критическое отношение к уже рассмотренным (также критически) идеям Парсонса; и все же я постараюсь показать, что моя общая критика социологии религии уместна и в данном случае.

94. См. Milbank, J. (1990) *Theology and Social Theory*, ch. 4.

Лучшим примером здесь является творчество Брайана С. Тернера. Несмотря на то что он, соединяя веберовские элементы с идеями Маркса и Энгельса, выражает свои мысли на постницшеанском, фукианском языке, его сочинения скорее производят впечатление постмодернистских, чем являются таковыми по существу. Тернер с подозрением относится к современной социологии религии (которую мы рассматривали чуть раньше в этой главе), справедливо считая ее квазитеологической, не способной выйти за пределы взглядов XIX века[95]. Однако он допускает излишнее упрощение, когда говорит, что XIX век столкнулся с дилеммой: религия хотя и необходима, но ложна[96]. Скорее дело было в том, что и социальная мысль, и совершенно искренняя в своих намерениях теология одновременно пытались выразить истину религии на языке «социальных» понятий. Кроме того, неверно полагать, что Ницше провозгласил тезис о «ненужности» религии; скорее он говорил о неизбежности мифов, а также о потребности в такой мифологии, которая *воплощала* бы нигилистическое представление о том, что именно мы являемся творцами истины — истины, всегда имеющей мифический характер[97].

Тернер же сводит Ницше и Фуко к Веберу. Его основополагающий тезис таков: на определенной стадии исторического развития религия выполняет необходимую функцию контроля, а не интеграции, занимаясь сдерживанием и воспроизведением тел, а также репрезентацией и регистрацией всего населения, тогда как сейчас осуществление этих функций связано в основном с секулярными, инструментальными процессами. Эти процессы уже мало зависят от практик аскетического обуздания тела, а репродуктивный контроль осуществляется посредством «научно» обоснованных мер стимулирования и сдерживания; кроме того, эти процессы уже почти не связаны с идеологической репрезентацией и опираются на детальные классификации и *surveillance* (надзор) над народонаселением. Религия сводится к идеологической репрезентации, но эта последняя уже не является необходимой задачей в обществе, *не нуждающемся* в общей идеологии; вместо этого репрезентация становится просто част-

95. Turner, B.S. (1983) *Religion and Social Theory: A Materialist Perspective*, p. 3. L.: Heinemann.

96. Ibid., p. 38.

97. См.: Milbank, J. *Theology and Social Theory,* ch. 10.

ной озабоченностью, касающейся индивидуальных религиозных представлений[98].

Позиция Тернера остается сугубо веберианской по двум основным причинам. Во-первых, он отвергает предложенное Альтюссером понимание идеологии как «материальной практики», в которой отсутствует «разрыв» между осуществлением социальной власти и ее обоснованием[99]. Согласно Альтюссеру, наиболее фундаментальные обоснования относятся к уровню самих властных отношений, поскольку не бывает осуществления голой власти, то есть такой, которая бы не использовала ради достижения своих целей риторики, определяющей способ своего функционирования. Так Маркс продемонстрировал, что в капитализме наиболее мифическими являются именно те элементы, которые соответствуют фактам, и что грамматические единицы капитализма суть также и инструменты принуждения, которыми он пользуется: речь идет о деньгах и капитале, которые «гипостазируют» эквиваленты, которые мы устанавливаем в процессе обмена[100].

Однако Тернер отрицает центральное значение овеществления и фетишизации в марксизме, утверждая (по непонятным причинам), что все это неактуально для «монопольного капитализма». Тем самым отвергается тот элемент марксизма, который важнее всего для критики попыток социологии отделить социальные факты от культурных идей[101]. Вместо этого Тернер утверждает, что идеология есть по преимуществу вопрос «верования», так что когда он заявляет — следуя линии, идущей от Альтюссера к Фуко, — что социология религии должна заниматься «ритуалами и практиками», а не верованиями, он полагает, что мы некоторым образом пытаемся рассматривать первые как чисто материальные отношения власти, не имеющие идеального измерения. Отталкиваясь от такого в высшей степени метафизического представления о «материи» как некоем таинственном «основании», Тернер с неизбежностью приходит, с одной стороны, к пониманию идеологии как чего-то несущественного, а с дру-

98. Turner, B. S. *Religion and Social Theory*, pp. 5–10, 238–241.

99. Ibid., pp. 138–141; Abercrombie, N. (1980) *Class, Structure and Knowledge*, pp. 174–175. Oxford: Blackwell; Abercrombie, N., Hill, S. and Turner, B. S. (1980) *The Dominant Ideology Thesis*. L.: Allen and Unwin.

100. См. Milbank, J. *Theology and Social Theory*, ch. 7.

101. Turner, V. *Religion and Social Theory*, p. 65ff.

гой — к трактовке ритуалов и практик как постепенно обнаруживающих по своей сути светское ядро чистой «дисциплины» (поворот мысли, которого избегал Мишель Фуко). Наверное, Тернер прав, когда отсылает к недавним исследованиям, указывающим на то, что если религия и является опиумом для масс, то действие этого опиума было гораздо слабее, даже в Средние века, чем то полагали Маркс и Энгельс[102]. Однако, если согласиться с Альтюссером в том, что идеология присутствует прежде всего на уровне структуры и практики, а вовсе не на уровне второстепенных верований, тогда следует уделять гораздо больше внимания тому факту, что любому оппозиционному движению крайне трудно преуспеть, даже в противостоянии с не пользующейся широкой народной поддержкой религией, именно потому, что в его распоряжении имеется лишь тот язык, который является публичным языком доминирующей системы власти.

Во-вторых, позиция Тернера остается веберианской еще и потому, что он считает секуляризацию чем-то неизбежным, поскольку отделяет вопрос о власти от вопроса о верованиях и «идеологии» — что неверно. Единственный серьезный вопрос, касающийся религии, который интересует Тернера, — это вопрос о том, почему на протяжении такого длительного исторического периода религия выполняла столь важную функцию поддержания социальной дисциплины (если не в обществе в целом, то, по крайней мере, в господствующих классах). И его ответ вовсе не сводится, как у Ницше и Вебера, к указанию на хитрость исторического разума, развивающего человеческий самоконтроль в изначально чуждой форме. Вместо этого Тернер вводит в свой и без того эклектичный анализ то, что позднее будет названо феминистской адаптацией Маркса и Энгельса. Веберовской рациональности приписывается сила извечного «предопределяющего» основания (хотя эта сила и становится «доминирующей» лишь в капиталистическом обществе), и, кроме того, эта рациональность сопрягается с имманентностью капиталистического способа производства. За всеми случаями замещения религии светской дисциплиной усматривается единый, основополагающий факт отделения экономического накопления и владения от отношений, основанных на родственных связях. В современном монопольном капитализме частная собственность и семейное наследование утрачивают свою всеобъемлющую значимость,

102. Ibid., pp. 63–86.

тогда как в феодальном обществе как раз эти институты и требовали гарантий прежде всего другого. Основной функцией религии было именно обеспечение аристократического мужского контроля над женщинами и их сексуальностью. Церковь настаивала на обязанности вступать в законные брачные союзы и устраивала монастыри для незамужних женщин, которые иначе могли бы стать жертвами отношений с мужчинами и источником проблем, связанных с появлением незаконнорожденных детей[103].

Однако это чрезвычайно слабый аргумент, и сам Тернер указывает на то, что церковные правила, касающиеся развода, нередко создавали большие проблемы для феодальных правителей[104]. Но гораздо важнее, что Тернер, безусловно, неправ, когда связывает структуры мужского контроля над женщинами лишь с экономическими интересами: ибо мужчины были заинтересованы не просто в преемственности, но именно в (символизме) *мужской* преемственности. Более того, эта родовая структура преемственности сама по себе выходит за рамки чисто экономического, так как желание пережить собственную смерть, передать свои владения — это скорее «религиозный», чем экономический импульс. Дело вовсе не в том, что католичество играло «функциональную» роль в процессе экономического наследования, а в том, что в какой-то момент смешение католицизма с древними племенными пережитками привело к тому, что наследование стало базовой социальной грамматикой.

Наследование связано с сохранением имени, чести, с тайной символики семейного герба, а также с возделываемыми угодьями. Если со временем наследование утратило свою первостепенную значимость, значит, оно не является «фундаментально» экономическим феноменом, и мы в данном случае имеем дело с одним из аспектов тотального изменения социальных представлений и практик: возникает новый «образ» передачи человеком своего наследия, что выражается в представлении об абстрактных правах и в сложных документальных подтверждениях правообладания. И это, конечно же, не означает появление более рационального дискурса, как считает Тернер, именно в таком ключе интерпретирующий отделение верховной власти (sovereignty)

103. Turner, V. *Religion and Social Theory*, pp. 108–133, 146–147.
104. Ibid., pp. 146–147.

от конкретного короля[105]. Ибо гораздо *большей* фикцией является мысль о собственности, «владение» которой никак не связано с каким-либо действительным собственником, или о правлении, которое абстрактно продолжается, но теперь уже без всякого намека на реальную ситуацию: король умер, а его преемник еще не коронован.

Тернер интегрирует в социологию Вебера марксистский дуализм базиса и надстройки и приводит его в соответствие с социологическим дуализмом общества и культуры. Однако он отвергает те элементы марксизма, которые ставят под сомнение этот последний дуализм. В результате он останавливается на полпути к постсоциологической и постмодерной трактовке культурных верований и ценностей, которая бы учитывала их неразрывную включенность в социальные практики и режимы власти. Эта трактовка выходит за пределы социологических и марксистских представлений об «идеологии», так как здесь не ставится вопрос о «расшифровке» ценностей, способствующих осуществлению власти и маскирующих это осуществление. Напротив, власть, о которой идет речь, функционирует как раз *посредством* определенной системы ценностей, и при этом и власть, и ценности могут быть вполне «прозрачными». Например, можно вспомнить о том, что идеи чистой конкуренции и необходимой несправедливости, столь характерные для современного капитализма, становятся все более приемлемыми. В таком понимании — в отличие от понятия «идеологии» — нет места для *противоречия* между верованиями и практиками, хотя нередко все еще можно столкнуться с локальными примерами идеологической маскировки власти и обмана безвластных. Но в целом дело обстоит так, что власть и ценность составляют неразрывное и прозрачное единство, поскольку нет верования без действия и действия без верования. В такой ситуации единственная альтернатива — поставить под сомнение весь комплекс (верований/действий), обратив внимание на его произвольность, а затем указать на то, что «все может быть иначе».

Если проведенный в этой главе анализ верен, значит, пришла пора положить конец социологии религии. Секулярный разум утверждает, что существует некая «социальная» точка зрения, позволяющая выявлять и наблюдать всевозможные «религиоз-

105. Ibid., pp. 178–198.

ные» феномены. Однако выясняется, что как раз такие допущения о природе религии и порождают перспективу, предполагаемую этой социальной точкой зрения.

Если смотреть на эту проблему через призму деконструкции, то идея примата социального над религией всегда может быть подвергнута инверсии, и тогда любой секулярный позитивизм окажется одновременно и позитивистской теологией. Учитывая вышесказанное, социология, конечно, может продолжить свое существование, но отныне ей придется переопределить себя в качестве «веры». И хотя в своем анализе позитивизма я использовал элементы деконструкции, он этим не ограничивается. Важнее то, что я предложил «метакритику»[106], цель которой — не переставить местами «социальное» и «религиозное», но скорее показать, что гипостазирование и взаимное позиционирование этих двух полюсов (здесь возможны вариации: в духе Дюркгейма, Вебера или Парсонса) свойственны определенной позитивистской «грамматике», которую не следует просто ставить с ног на голову, но которой необходимо найти какую-то альтернативу. Например, представлению о том, что религия имеет дело с отношением «индивида» к «социальному», можно противопоставить представление об иерархических обществах (имеется в виду иерархия ценностей, а не личностей), в которых как индивидуальность, так и коллективность подчинены сущностной организованности ролей, ценностей и целей. В таком случае религия может быть настолько фундаментальной, что за ней вряд ли возможно увидеть общество или частный опыт.

Социология, куда бы она ни взглянула, просто обречена вновь и вновь обнаруживать сугубо современные (modern) ограничение и защиту «религиозной сферы». Позитивизм, который определяет религию как то, что находится по ту сторону или поперек границ «социального факта», всегда опровергается более радикальным позитивизмом, признающим необычность и специфичность религиозной практики и логики, а следовательно, и невозможность любой хоть сколько-нибудь серьезной попытки как научного объяснения, так и гуманистической интерпретации.

106. См. Milbank, J. *Theology and Social Theory,* ch. 6.

Библиография

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995.

Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. Приложение: Фуко совершает переворот в истории. М.: Научный мир, 2003.

Витгенштейн Л. Культура и ценность. О достоверности. М.: АСТ, Астрель, Мидгард, 2010.

Гирц К. Религия как культурная система // *Гирц К.* Интерпретация культур. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.

Денисенко А. Миссия «Радикальной Ортодоксии» как богословская деконструкция понятия «секулярный» // Богословские размышления. Спец. выпуск «Церковь и миссия». 2012. С. 48–63.

Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М.: Канон-пресс, 2000.

Кант И. Критика способности суждения // *Кант И.* Собрание соч. в 8 тт. Т. 5. М.: Издательство «Чоро», 1994.

Кант И. Критика чистого разума // *Кант И.* Собрание соч. в 8 тт. Т. 3. М.: Издательство «Чоро», 1994.

Кырлежев А. Джон Милбанк: разум по ту сторону секулярного // Логос. № 4 (67). 2008. С. 28–32.

Лейбниц Г.-В. Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла. (с приложениями) // *Лейбниц Г.-В.* Сочинения в 4 тт. Т. 4. М.: Мысль, 1989. С. 49–554.

Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики // Логос. 2008. № 4. С. 33–54.

Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. М.: «Восточная литература» РАН, 1996.

Парсонс Т. О социальных системах. М.: Академический проект, 2002.

Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины. М.: ББИ, 2010.

Abercrombie, N. (1980) *Class, Structure and Knowledge*. Oxford: Blackwell.

Abercrombie, N., Hill, S. and Turner, B. S. (1980) *The Dominant Ideology Thesis*. L.: Allen and Unwin.

Aries, Ph. (1983) *The Hour of Our Death*. Harmondsworth: Penguin.

Asad, T. (1983) «Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz» // Man 18: 237–259.

Bellah, R. N. (1970) «Between Religion and Social Science», in Bellah, R. N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World*. N. Y.: Harper and Row.

Bellah, R. N. (1970) «The Sociology of Religion», in Bellah, R. N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World*. N. Y.: Harper and Row.

Bellah, R. N. (1991) «Civil Religion in America», in Bellah, R. N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World*. N. Y.: Harper and Row.

Bellah, R. N. (1991) «Religious evolution», Bellah, R. N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World*. N. Y.: Harper and Row.

Belo, F. (1981) *A Materialistic Reading of the Gospel of Mark*. N. Y.: Orbis, Maryknoll.

Berger, P. L. (1969) *A Rumour of Angels*. Harmondsworth: Penguin.

Berger, P. L. and Luckmann, Th. (1967) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Anchor.

Berger, P. L. (1969) *The Social Reality of Religion*. L.: Faber.

Brown, J. P. (1993) «Techniques of Imperial Control: the Background of Gospel Events», in N. K. Gottwald (ed.) *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, pp. 357–377. Orbis Books.

Brown, P. (1982) «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», in Brown, P. *Society and the Holy in Late Antiquity*. L.: Faber and Faber.

Brown, P. (1982) *Society and the Holy in Late Antiquity*. L.: Faber and Faber.

Dobbelaere, K. (1984) «Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences», *Social Compass* 31 (2-3): 199–219.

Douglas, M. (1973) *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. L.: Barrie and Jenkins.

Douglas, M. (1976) *Purity and Danger: an Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. L.: RKP.

Douglas, M. (1982) «Cultural Bias», in Douglas, M. *In the Active Voice*, pp. 183–247. L.: RKP.

Douglas, M. (1982) «The Effects of Modernization on Religious Change», *Daedalus* Winter.

Foucault, M. (1980) *A History of Sexuality: An Introduction*. Vol. 1. Vintage.

Fox R. L. (1987) *Pagans and Christians*. L.: Viking.

Gager, J. G. (1983) «Social Description and Sociological Explanation in the Study of Early Christianity: a Review Essay», in N. K. Gottwald (ed.) *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*. N. Y.: Orbis Maryknoll.

Gager, J. S. (1975) *Kingdom and Community: the Social World of Early Christianity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Ganoczy, A. (1979) *Homme Createur, Dieu Createur*. Paris: Editions de Cerf.

Geertz, C. (1975) «Religion as a Cultural System», in Geertz, C. *The Interpretation of Cultures*, pp. 87–126. L.: Hutchinson.

Gennap, van A. (1960) *The Rites of Passage*. Chicago: Chicago University Press.

Gottwald, N. K. (1979) *The Tribes of Yahweh: a Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050* BCE. N. Y., London: Orbis/SCM, Maryknoll.

Hubert, H. and Mauss, M. (1964) *Sacrifice: Its Nature and Function*. Chicago: Chicago University Press.

Kant, I. (1987) *The Critique of Judgement*/Trans. Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett.

Kant, I. (1978) *Critique of Pure Reason*/Trans. Norman Kemp Smith. London: Macmillan.

Leibniz, G. W. (1985) *Theodicy*/Trans. E. M. Huggard. La Salle, Ill: Open Court.

Luhmann, N. (1982) *Funktion der Religion*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.

Luhmann, N. (1984) *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*. N. Y., Toronto; Edwin Mellen.

MacIntyre, A. (1974) *Is Understanding religion Compatible with Believing?*, in Wilson, B. R. (ed.) *Rationality*. Oxford: Blackwell.

Mauss, M. (1990) *The Gift*. L.: Routledge.

Mead, G. H. (1964) «A Behavioristic Account of the Significant Symbol», in Beck, A. J. (ed.) *Selected Writings*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Meeks, W. A. (1972) «The Man from Heaven in Johannine Sectarianism», *Journal of Biblical Literature* 91: 44–72.

Meeks, W.A. (1983) *The First Urban Christians: the Social World of the Apostle Paul*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Milbank, J. (1990) *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford, UK; Cambridge, US: Blackwell.

Milbank, J. (1996) «Stories of Sacrifice», *Modern Theology*. 12 (1, Jan.): 27–56.

Milbank, J., Pickstock, C. and Ward, G. (eds) (1999) *Radical Orthodoxy. A New Theology*. London, New York: Routledge.

Parsons, T. (ed.) (1977) *The Evolution of Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Parsons, T. (1951) *The Social System*. L.: RKP.

Parsons, T. (1967) *Christianity and Modern Industrial Society*, in Parsons, T. *Sociological Theory and Modern Society*. N.Y.: Free Press.

Parsons, T. (1978) «Belief, Unbelief and Disbelief», in Parsons, T. *Action Theory and the Human Condition*, pp. 233–263. N.Y.: The Free Press.

Parsons, T. (1978) «Durkheim on Religion Revisited: Another Look at the Elementary Forms of the Religious Life», in Parsons, T. *Action Theory and the Human Condition*, pp. 213–230.

Pospisil, L. (1972) *Kapauku Papuan Economy*. New Haven, Con.: Human Relations Area Files Press.

Preuss, J.S. (1987) *Explaining Religion*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Rappaport, R.A. (1968) *Pigs for the Ancestors: Rituals in th Ecology of a New Guinea People*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Rice, D.T. (1970) *Art of the Byzantine Era*. London: Thames and Hudson.

Steiner, F. (1956) *Taboo*/With a pref. by E.E. Evans-Pritchard. N.Y.: Philosophical Library; L.: Cohen & West.

Surin, K. (1986) *Theology and the Problem of Evil*. Oxford: Blackwell.

Tcherkezoff, S. (1983) *Dual Classification Reconsidered*/Trans. M. Thorn. Cambridge/Paris: Cambridge University Press.

Toby, J. (1977) Parsons' Theory of Societal Evolution, in T. Parsons (ed.) *The Evolution of Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Turner, B.S. (1983) *Religion and Social Theory: a Materialist Perspective*. L.: Heinemann.

Turner, V. (1974) *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, L.: Cornell University Press.

Turner, V. and Turner, E. (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. N.Y.: Columbia University Press.

Veyne, P. (1984) *Writing History: Essay on Epistemology.* Wesleyan; 1st Wesleyan edition.

Weber, M. (1978) *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology.* Vol. 1. University of California Press.

Wittgenstein, L. (1984) *Culture and Value*. University of Chicago Press.

References

Abercrombie, N. (1980) *Class, Structure and Knowledge*. Oxford: Blackwell.

Abercrombie, N., Hill, S. and Turner, B.S. (1980) *The Dominant Ideology Thesis*. L.: Allen and Unwin.

Aries, Ph. (1983) *The Hour of Our Death*. Harmondsworth: Penguin.

Asad, T. (1983) «Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz» // Man 18: 237–259.

Bellah, R. N. (1970) «Between Religion and Social Science», in Bellah, R. N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World*. N. Y.: Harper and Row.

Bellah, R. N. (1970) «The Sociology of Religion», in Bellah, R. N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World*. N. Y.: Harper and Row.

Bellah, R. N. (1991) «Civil Religion in America», in Bellah, R. N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World*. N. Y.: Harper and Row.

Bellah, R. N. (1991) «Religious evolution», Bellah, R. N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World*. N. Y.: Harper and Row.

Belo, F. (1981) *A Materialistic Reading of the Gospel of Mark*. N. Y.: Orbis, Maryknoll.

Berger, P. L. (1969) *A Rumour of Angels*. Harmondsworth: Penguin.

Berger, P. L. and Luckmann, Th. (1967) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Anchor.

Berger, P. L. (1969) *The Social Reality of Religion*. L.: Faber.

Brown, J. P. (1993) «Techniques of Imperial Control: the Background of Gospel Events», in N. K. Gottwald (ed.) *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, pp. 357–377. Orbis Books.

Brown, P. (1982) «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», in Brown, P. *Society and the Holy in Late Antiquity*. L.: Faber and Faber.

Brown, P. (1982) *Society and the Holy in Late Antiquity*. L.: Faber and Faber.

Denisenko, A. (2012) «Missiia «Radikal'noi Ortodoksii» kak bogoslovskaia dekonstruktsiia poniatiia 'sekuliarnyi'", *Bogoslovskie razmyshleniia. Spets. vypusk «Tserkov' i missiia»* [«Mission of 'Radical Orthodoxy' as Theological Deconstruction of Secularity», *Theological Reflections. Special Issue on «Church and Mission»*]. S. 48–63.

Dobbelaere, K. (1984) «Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences», *Social Compass* 31 (2-3): 199–219.

Douglas, M. (1973) *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. L.: Barrie and Jenkins.

Douglas, M. (1976) *Purity and Danger: an Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. L.: RKP.

Douglas, M. (1982) «Cultural Bias», in Douglas, M. *In the Active Voice*, pp. 183–247. L.: RKP.

Douglas, M. (1982) «The Effects of Modernization on Religious Change», *Daedalus* Winter.

Foucault, M. (1980) *A History of Sexuality: An Introduction*. Vol. 1. Vintage.

Fox R. L. (1987) *Pagans and Christians*. L.: Viking.

Gager, J. G. (1983) «Social Description and Sociological Explanation in the Study of Early Christianity: a Review Essay», in N. K. Gottwald (ed.) *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*. N. Y.: Orbis Maryknoll.

Gager, J. S. (1975) *Kingdom and Community: the Social World of Early Christianity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Ganoczy, A. (1979) *Homme Createur, Dieu Createur*. Paris: Editions de Cerf.

Geertz, C. (1975) «Religion as a Cultural System», in Geertz, C. *The Interpretation of Cultures*, pp. 87–126. L.: Hutchinson.

Gennap, van A. (1960) *The Rites of Passage*. Chicago: Chicago University Press.

Gottwald, N. K. (1979) *The Tribes of Yahweh: a Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050* BCE. N. Y., London: Orbis/SCM, Maryknoll.

Hart, D. (2010) *Krasota beskonechnogo. Estetika khristianskoi istiny* [The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth]. Moscow: ВВІ.

Hubert, H. and Mauss, M. (1964) *Sacrifice: Its Nature and Function*. Chicago: Chicago University Press.

Kant, I. (1987) *The Critique of Judgement*/Trans. Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett.

Kant, I. (1978) *Critique of Pure Reason*/Trans. Norman Kemp Smith. London: Macmillan.

Kyrlezhev, A. (2008) «Dzhon Milbank: razum po tu storonu sekuliarnogo» [John Milbank: Reason Beyond Secularity], *Logos* 4 (67): 28–32.

Leibniz, G. W. (1985) *Theodicy*/Trans. E. M. Huggard. La Salle, Ill: Open Court.

Luhmann, N. (1982) *Funktion der Religion*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.

Luhmann, N. (1984) *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*. N. Y., Toronto; Edwin Mellen.

MacIntyre, A. (1974) *Is Understanding religion Compatible with Believing?*, in Wilson, B. R. (ed.) *Rationality*. Oxford: Blackwell.

Mauss, M. (1990) *The Gift*. L.: Routledge.

Mead, G. H. (1964) «A Behavioristic Account of the Significant Symbol», in Beck, A. J. (ed.) *Selected Writings*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Meeks, W. A. (1972) «The Man from Heaven in Johannine Sectarianism», *Journal of Biblical Literature* 91: 44–72.

Meeks, W. A. (1983) *The First Urban Christians: the Social World of the Apostle Paul*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Milbank, J. (1990) *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford, UK; Cambridge, US: Blackwell.

Milbank, J. (1996) «Stories of Sacrifice», *Modern Theology*. 12 (1, Jan.): 27–56.

Milbank, J., Pickstock, C. and Ward, G. (eds) (1999) *Radical Orthodoxy. A New Theology*. London, New York: Routledge.

Parsons, T. (ed.) (1977) *The Evolution of Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Parsons, T. (1951) *The Social System*. L.: RKP.

Parsons, T. (1967) *Christianity and Modern Industrial Society*, in Parsons, T. *Sociological Theory and Modern Society*. N. Y.: Free Press.

Parsons, T. (1978) «Belief, Unbelief and Disbelief», in Parsons, T. *Action Theory and the Human Condition*, pp. 233–263. N. Y.: The Free Press.

Parsons, T. (1978) «Durkheim on Religion Revisited: Another Look at the Elementary Forms of the Religious Life», in Parsons, T. *Action Theory and the Human Condition*, pp. 213–230.

Pospisil, L. (1972) *Kapauku Papuan Economy*. New Haven, Con.: Human Relations Area Files Press.

Preuss, J. S. (1987) *Explaining Religion*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Rappaport, R. A. (1968) *Pigs for the Ancestors: Rituals in th Ecology of a New Guinea People*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Rice, D. T. (1970) *Art of the Byzantine Era*. London: Thames and Hudson.

Steiner, F. (1956) *Taboo*/With a pref. by E. E. Evans-Pritchard. N. Y.: Philosophical Library; L.: Cohen & West.

Surin, K. (1986) *Theology and the Problem of Evil*. Oxford: Blackwell.

Tcherkezoff, S. (1983) *Dual Classification Reconsidered*/Trans. M. Thorn. Cambridge/Paris: Cambridge University Press.

Toby, J. (1977) Parsons' Theory of Societal Evolution, in T. Parsons (ed.) *The Evolution of Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Turner, B. S. (1983) *Religion and Social Theory: a Materialist Perspective*. L.: Heinemann.

Turner, V. (1974) *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, L.: Cornell University Press.

Turner, V. and Turner, E. (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. N. Y.: Columbia University Press.

Veyne, P. (1984) *Writing History: Essay on Epistemology.* Wesleyan; 1st Wesleyan edition.

Weber, M. (1978) *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology.* Vol. 1. University of California Press.

Wittgenstein, L. (1984) *Culture and Value*. University of Chicago Press.