Евгений Бубнов

Методологический атеизм Питера Бергера

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-1-269-298

Evgeniy S. Bubnov

Methodological Atheism of Peter Berger

Evgeniy S. Bubnov — Department of Philosophy and Religious Studies, Far Eastern Federal University (Vladivostok). knizniycherv@mail.ru

The article analyzes the principle of methodological atheism as it was used by Peter L. Berger. The author demonstrates that the reconstruction of the genesis of this principle enables us to see that it is not an efficient tool to attain the objectives that were put forward by its creator. The neutrality is merely declared but in effect it is not achieved. The reasons for this failure are explained in the article through the concepts of externalization, objectivation and internalization — elements of Berger's theory that he applied to describe the society formation process. Ignoring the fact that the principle in question results from these processes leads to an erroneous conclusion that methodological atheism allows us to remove the spell from the world around us and overcome the religiously legitimized alienation.

Keywords: methodological atheism, disenchantment, secularization, social construction of reality, nomos, alienation.

Философия есть борьба против зачаровывания нашего интеллекта средствами нашего языка.
Людвиг Витгенштейн

Введение

Методологический атеизм — понятие, введенное в научный оборот Питером Бергером для обозначения нейтральной позиции исследователя религии. Приходится констатировать, что не существует единого представления о референте, с которым соотносится это понятие. Дефиниция говорит нам лишь о некоторой идее, не поясняя, каким должно

быть ее воплощение. Однако если рассмотреть исторический контекст, в котором социолог осуществлял свой замысел, то определенно можно сказать, чем методологический атеизм не является.

Термин впервые появляется в работе «Священная завеса», где Бергер, выражая за него признательность своему коллеге Антону Зийдервельду, пишет:

> Религиозные проекции следует понимать только… как продукты человеческой деятельности и человеческого сознания. Строго необходимо заключить в скобки вопрос, могут ли эти системы *также* быть чем-то иным (или более точно, *соотноситься* с чем-то еще, кроме мира человека, из которого они эмпирически происходят). Другими словами, любое относящееся к религии исследование, ограничивающее себя эмпирическими данными, с необходимостью должно основываться на «*методологическом* атеизме»[1].

Можно, конечно, задаться вопросом: как именно следует заключать в скобки вопрос о соотношении «с чем-то еще»? Должны ли мы, например, как Мирча Элиаде, утверждать, что десять казней египетских невозможно рассматривать как исторические события? Или же, как это делают некоторые биологи, объяснять, например, превращение реки в кровь наличием водорослей *oscillatoria rubescens*, которые при определенных условиях окрашивают воду в красный цвет? При желании ответы на подобные вопросы, конечно же, найти нетрудно. Бергер отождествляет методологический атеизм с «принципом Гроция» — *etsi deus non daretur*: «как будто Бог не дан» или «как если бы Бога не было» — формула, благодаря которой положения международного права могли базироваться на теологически нейтральных основаниях[2]. Такой интерпретации соответствует и отрицание историчности событий, и их естественно-научное объяснение. Но, по-видимому, это и есть одна из причин аморфности понятия. Еще в середине XVIII века М. В. Ломоносов упрекал католиков за то, что они чудеса и таинства «дерзают по физике изъяснять»[3]. Само по себе естественно-научное объяснение не исключает теизма. Объяс-

1. *Бергер П.* Священная завеса. Элементы социологической теории религии. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 119.
2. Berger, P. L. (2014) *The Many Altars of Modernity. Towards a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, p. 53, 129. Boston: De Gruyter.
3. *Ломоносов М. В.* О слоях земных // *Ломоносов М. В.* Полное собрание сочинений: в 11 т. Т. 5. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 618–619.

няя упомянутый принцип, Бергер также приводит следующую иллюстрацию:

> Я знаю одного очень успешного хирурга в Бостоне. Он ревностный последователь ортодоксального иудаизма. Он выражает свою религиозную приверженность в офисе (где, конечно, не делает операций) через ношение кипы… Тем не менее, когда он надевает халат хирурга, все это не имеет значения. Каждое движение и каждая мысль, возникающая у него в этот момент, происходит «как если бы Бога не было», как если бы он был христианином, буддистом или атеистом[4].

Но если методологический атеизм, образно говоря, является слепком атеизма метафизического, а понятие атеизм «может быть определено только конкретно-исторически»[5], то на какое определение необходимо ориентироваться для того, чтобы корректно оперировать методологическим атеизмом? Томас Альтицер, например, писал о необходимости так называемого христианского атеизма[6].

Тезис о христианских корнях современного атеизма высказывался неоднократно, поэтому ответ на поставленный вопрос может казаться очевидным и не нуждающемся в доказательстве. Однако чтобы показать, почему западный атеизм и его методологический двойник являются прямым следствием возникновения и развития протестантизма, необходимо использовать все ключевые элементы бергеровской теории религии.

Религия и конструирование мира

Процесс становления общества включает три базовых элемента: экстернализация — излияние человека в мир посредством физической и ментальной активности; объективация — обретение в результате этой активности реальности, внешней по отношению к создателям фактичности; и интернализация — вторичное усвоение реальности, преобразование структур объективного

4. Berger, P. L. *The Many Altars of Modernity*, p. 58.
5. *Гараджа В. И.* Атеизм // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 2001. С. 194.
6. Altizer, T. J. J. (1966) *The Gospel of Christian Atheism*, p. 23. Philadelphia: Westminster Press.

мира в структуры субъективного сознания. Благодаря экстернализации человек продуцирует общество, благодаря интернализации общество продуцирует человека[7]. Диалектическое понимание человека и общества как продуктов друг друга, по мысли Бергера, помогает избежать как идеалистических, так и материалистических искажений. Общество — это проект по строительству мира, оно вносит порядок в разрозненный опыт и смыслы индивида[8]. Здесь в поле нашего зрения и попадает религия. Религия — это человеческий проект, в рамках которого устанавливается священный космос, иными словами, это космизация в сакральном модусе[9].

Священное и мирское

Бергер опирается на концепцию сакрального, изложенную и раскрытую в трудах Эмиля Дюркгейма, Рудольфа Отто, Герарда Ван дер Леува и Мирчи Элиаде. Атрибут священного может быть приписан как естественным, так и искусственным объектам, животным, людям, объективациям человеческой культуры. Священными могут быть вождь племени, конкретный обычай или институт. Время и пространство также могут обладать этим атрибутом, как в случае со священными местами и днями. С одной стороны, антонимом священного является профанное, которое определяется просто как отсутствие священного статуса, с другой стороны, у священного есть еще одна противоположная категория: хаос. «Правильные» отношения со священным космосом означают защиту от кошмарных угроз хаоса[10].

Религия и отчуждение

Конструирование космоса, посредством наделения его областей статусами священного и мирского, приводит в действие механизм отчуждения. Дело в том, что процесс интернализации имеет одну важную черту: раздвоение сознания относительно его социализированных и несоциализированных компонентов. Сознание пред-

7. *Бергер П.* Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 14–15.
8. Там же. С. 31.
9. Там же. С. 38–39.
10. Там же. С. 39–40.

шествует социализации, оно не может полностью социализироваться, что подтверждается постоянным осознанием собственных телесных процессов. Интернализация влечет за собой самообъективацию: часть «я» объективируется не только в отношении других, но и в отношении себя как набор репрезентаций социального мира — «социальное я», находящееся в непростых отношениях с несоциальным самосознанием, которому оно было навязано[11]. Отчужденное сознание — недиалектическое сознание. Индивид забывает, что он и ранее, и теперь соучаствует в создании мира[12]. Всякий раз, когда социально установленный порядок (номос) начинает восприниматься как данность, происходит слияние его смыслов со смыслами, которые считаются фундаментально укорененными во вселенной. Номос и космос начинают существовать совместно[13].

Иллюстрацией вышеизложенного служит следующий пример. Каждое общество сталкивается с проблемой физического воспроизводства. Мистифицировать институты при помощи религиозной терминологии — один из эффективных путей решения. Не вызывает сомнений, полагает Бергер, что делается это при помощи отчуждения человека от истинного мира. В крайнем случае, брак становится миметическим повторением ιερός γάμος (священного брака) богов. Разница между этой концепцией брака и его пониманием как церковного таинства состоит скорее в степени, а не в качестве[14].

Мимесис здесь есть закономерное следствие рецепции религиозной картины мира. «То, что происходит “здесь внизу”, — пишет Бергер, делая аллюзию на вавилонский космогонический эпос “Энума Элиш”, — имеет аналог “там наверху”»[15]. Но целостность человеческого микрокосма и божественного макрокосма может быть разрушена, в первую очередь проступками человека. Неподчинение фараону представляет собой не только политическое или этическое преступление, но и потрясение космического порядка вещей, влияющего, в частности, на разливы Нила[16]. В самом деле, уже при основателе I династии Мине, в Египте установилась тра-

11. *Бергер П.* Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 100.
12. Там же. С. 102.
13. Там же. С. 38.
14. Там же. С. 109.
15. Там же. С. 133.
16. Там же. С. 134.

диция, по которой правитель бросал в Нил папирус с приказом о разливе. Египтяне верили: если бы фараон оказался в опасности, это было бы чревато неурожаем и засухой, а по сути — прорывом хаоса, разрушением существующего порядка (*маат*).

Такое отчуждение, религиозная мистификация интернализированных ролей есть, конечно же, самообман[17]. Но Бергер вновь замечает, что отношения между деятельностью человека и созданным этой деятельностью миром являются диалектическими. И предложенная картина будет односторонней, если не указать, что религиозные системы не просто инертное отражение социальной основы, они способны воздействовать на эту основу и менять ее. Следовательно, возможность разотчуждения также религиозно легитимирована. Эпизод осуждения Давида пророком Нафаном (2 Царств. 12: 1–7) представляет собой пример разотчуждающей профанации. Более того, даже вся сеть религиозных мистификаций, наброшенная на социальный порядок, может быть полностью удалена при помощи религии. Радикальная трансцендентализация Бога в библейской религии могла привести к такому результату. Бергер настаивает на том, что именно последняя тенденция исторически привела к глобальной секуляризации сознания, в которой укоренены все разотчуждающие концепции современной западной мысли (включая социологию)[18]. Любопытно, что он пишет об этом буквально за полстраницы до пассажа о необходимости методологического атеизма!

Естественный закон и «смерть Бога»

Если мы редуцируем взгляды Карла Маркса и Макса Вебера на природу протестантизма к лапидарным формулам, то получим два утверждения: а) протестантизм есть продукт капитализма[19]; б) капитализм есть продукт протестантизма[20]. Однако отстаиваемое Бергером диалектическое понимание позволит принять реконструкцию Вебера, не отвергая интерпретации Маркса, что, в свою очередь, дает возможность признать капитализм

17. *Бергер П.* Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 111.
18. Там же. С. 118.
19. Для Маркса протестантизм (так же как и деизм) есть одна из буржуазных разновидностей христианства: *Маркс К.* Капитал (т. 1)//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. в 50 т. Т. 23. М.: Политиздат, 1960. С. 89.
20. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 65.

фактором, способствовавшим распространению атеистического мировоззрения. Атеизм, рационально обоснованный, по меткому выражению А. Ф. Лосева, есть эманация капиталистического духа[21]. Вебер справедливо заметил: победивший капитализм перестал нуждаться в такой опоре, как протестантизм, с тех пор как он покоится на механической основе[22]. Здесь Бергер полностью согласен с логикой рассуждений Вебера. Он полагает, что христианство, выражаясь фигурально, «стало собственным могильщиком»[23]. А в рамках христианства решающую роль в этом процессе сыграл протестантизм. В католицизме священное опосредуется многими путями: таинствами церкви, периодическим прорывом сверхъестественного в чудесах. Но протестантизм, перерезав пуповину между небом и землей, свел отношения человека с сакральным до единственного узкого канала (искупительного действия божественной благодати — лютеранского *sola gratia*) и, чтобы открыть шлюзы секуляризации, ей нужно было только перекрыть этот канал. Если между трансцендентным Богом и имманентным человеком ничего, кроме этого канала, нет, его погружение в неправдоподобность оставляет только эмпирическую реальность, в которой «Бог умер»[24].

В сравнении с детальным описанием процесса социального конструирования реальности, слова об узком канале для отношений с сакральным кажутся эзоповым языком. В рамках предложенной терминологии точнее было бы сказать, что интернализация создает в сознании носителя религиозного мировоззрения вселенную, где трансцендентное взаимодействует с имманентным посредством иерофаний, разделяющих космос на сакральное и профанное таким образом, что он становится зеркальным отражением «того, что наверху». А отсюда следует: если дополненная реальность, возникающая благодаря наброшенной на космос сети религиозных мистификаций, не более чем попытка миметического повторения структур трансцендентного в имманентном, то эволюция представлений о трансцендентном сакральном опять-таки неизбежно должна привести к изменению представлений об имманентном сакральном. Протестантизм расколдовы-

21. *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 525.

22. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. С. 206.

23. *Бергер П.* Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 148.

24. Там же. С. 132.

вает часть трансцендентного сакрального (например упраздняет почитание святых), превращая его в трансцендентное профанное, что также приводит к превращению имманентного сакрального в имманентное профанное (в частности, отвергается почитание мощей). И «наверху», и «внизу» граница между сакральным и профанным перемещается в пользу профанного. Для светского человека Бога нет, так как оставленный протестантизмом канал связи погружается в неправдоподобность, но и протестант живет в космосе, который существует «как если бы Бога не было», который ничем не отличается от космоса атеиста, ведь божественная благодать воздействует на душу, а на материальный субстрат этот процесс не оказывает никакого влияния, что особенно наглядно на фоне католицизма. Шарль Моррас считал, что, расходясь «во всем том, что касается неба», позитивизм и католицизм согласны «во всем том, что касается земли»[25]. Это, конечно же, не так. Едва ли позитивист согласится признать достоверными истории про кровь св. Януария, слезы Акитской Богородицы или плащ св. Хуана Диего. С протестантами же он действительно окажется согласным «во всем том, что касается земли». Поэтому именно протестант, рано или поздно, должен осознать ситуацию пребывания в космосе, существующем «как если бы Бога не было», а это осознание, в свою очередь, рано или поздно должно привести к появлению соответствующих императивов.

Кажется, что «теология смерти Бога» самим фактом своего существования подтверждает теорию Бергера и основанные на ней выводы. В то же время это подтверждение фундирует критику концепта «методологический атеизм». Отправной точкой такой критики может стать утверждение о том, что автором формулы *etsi deus non daretur* является Гуго Гроций. Строго говоря, оно не соответствует действительности. В пролегоменах к трактату «О праве войны и мира» мы читаем:

> Et haec quidem quae jamdiximus [сказанное нами], locum aliquem haberent etiamsi daremus [в известной мере сохраняет силу даже в том случае, если допустить], quod sine summo scelere dari nequit [чего, однако же, нельзя сделать, не совершая тягчайшего преступ-

25. Maurras, C. (1925) *Enquête sur la monarchie, suivie de Une campagne royaliste au Figaro et Si le coup de force est possible: Édition definitive, avec une préface nouvelle et un index des noms cites*, p. 481. Paris: Nouvelle Librairie Nationale.

> ления], non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana [что Бога нет или что он не печется о делах человеческих][26].

Таким образом, Гроций выразил свою мысль несколько иначе, нежели ему приписывают. Впервые выражение *etsi deus non daretur* вкладывается в уста Гроция лютеранским теологом Дитрихом Бонхеффером. Письмо к своему другу, пастору Эберхарду Бетге, он посвящает оценке стремления обосновать автономию мира, которое имеет место в различных областях знания с эпохи Возрождения. Но слова Гроция из импликативного суждения превращаются в прескриптивное высказывание:

> Бог — как моральная, политическая, естественнонаучная рабочая гипотеза упразднен, преодолен: точно так же, как и в смысле философской и религиозной гипотезы… Интеллектуальная честность требует отказа от этой рабочей гипотезы… Набожного ученого-естественника… нужно отнести к двуполым существам… И мы не можем быть честными, не сознавая, что мы должны жить в мире “etsi deus non daretur”… Бог принуждает нас к такому выводу. Так наше совершеннолетие ведет нас к подлинному познанию нашей ситуации перед Богом. Бог дает нам понять, что мы должны жить, справляясь с жизнью без Бога[27].

Даже в форме этого призыва обнаруживается конфессиональная ангажированность. Бонхеффер, как будто следуя Гроцию, побуждает нас жить так, как если бы Бога не было, но, по Гроцию, в ситуации отсутствия Бога мы все равно должны следовать божественным заповедям (как предписаниям, соответствующим нормам естественного закона[28]). А подобный образ жизни мало чем отличается от описываемого Уильямом Джеймсом: мы можем поступать так, как если бы Бог существовал, и такие идеи могут в действительности изменить всю нашу моральную жизнь[29]. Примечательно, что во время учебы в Нью-Йоркской объединенной теологической семинарии Бонхеффер посвятил приведенной

26. Grotius, H. (1650) *De jure belli ac pacis*, p. 5. Amsterdami: Apud Ioannem Blaev.
27. *Бонхеффер Д.* Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 263–264.
28. См.: *Гроций Г.* О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994. С. 47.
29. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. М.: Академический проект, 2017. С. 44.

выше работе Джеймса отдельное сочинение[30]. Поэтому он мог бы, не изменяя положению о совершеннолетии мира, написать, что Бог как рабочая гипотеза упразднен, но в области морали мы должны действовать так, как если бы Бог был (ведь формулы Гроция и Джеймса вполне могут быть антецедентом и консеквентом в одном высказывании). Джеймс употребляет выражение «как если бы Бог существовал», затрагивая кантовское учение о постулатах практического разума. Однако Кант неоднократно заявлял, что моральный закон не нуждается в идее Бога. Она лишь одно из условий возможности высшего блага, стремление содействовать которому имеет смысл, только если указанная возможность не исключается. Стремление же имеет своим основанием моральный закон[31]. Утверждая, что идея Бога не является источником морали, Кант продолжил линию Христиана Вольфа, что дает повод для разговора о наличии некоторой преемственности[32]. Кант усердно критиковал «догматического философа», но в данном аспекте оказался с ним солидарен. А Вольф не только демонстрирует знакомство с формулой Гроция[33], но и сам настаивает на том, что если бы Бога не было, поступки людей оставались благими или злыми[34]. То есть Джеймс описывал автономную этику, как и у Гроция. Что же мешало Бонхефферу выбрать формулировку Джеймса? Даже Вольтер писал, что если бы Бога не было, Его следовало бы изобрести[35]. По сути, это призыв жить «как если бы Бог был», независимо от того, существует Он или нет. Отсутствие принципиальных отличий в описываемых Гроцием и Джеймсом подходах можно увидеть, вернувшись к примеру с хирургом-иудеем, — если в операционной он работает, как если бы был христиа-

30. Bonhoeffer, D., et all. (2008) “Short Report on William James, The Varieties of Religious Experience, Spring 1931”, in Bonhoeffer, D. *Barcelona, Berlin, New York, 1928–1931*. vol. 10, p. 438–440. Minneapolis: Fortress Press.

31. *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С. 542–543.

32. Hüning, D. (2015) “Kants Begriff der Verbindlichkeit und die neuzeitliche Naturrechtslehre”, *Kantovsky Sbornik*, pp. 45–46. Kaliningrad: Immanuil Kant Baltic Federal University Press.

33. Wolff, C. (1757) *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*, s. 395. Frankfurt/M: Andreä und Hort.

34. Wolff, C. (1743) *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseeligkeit*, s. 7. Halle: Rengerische Buchhandlung.

35. Voltaire. (1877) “Epître à l’auteur du livre des Trois imposteurs”, *Œuvres complètes de Voltaire*. Tome 10. *Contes en vers. Satires. Épîtres. Poésies Mêlées*, p. 403. Paris: Garnier.

нином, буддистом или атеистом, то верно и обратное: атеист, выполняя аналогичный алгоритм действий, работает, как если бы был, например, иудеем. Бергер убежден, что его знакомый выбрал свое призвание под влиянием религиозного мировоззрения: понимая исцеление как часть *тиккун олам* — исправления вселенной[36]. Но и атеист, спасая жизни на операционном столе, поступает как сторонник *тиккун олам*. А иудей не может поступать как Йозеф Менгеле или Масадзи Китано. Соответственно, он действует, скорее, как если бы Бог существовал.

Но Бонхеффер тенденциозен не только в формулировках. Когда автор теории Большого Взрыва, Жорж Леметр, предложил Альберту Эйнштейну обсудить начальное состояние вселенной, то услышал в ответ: это слишком похоже на акт творения, сразу видно, что вы священник[37]. Причина такой аррогантности лежит на поверхности: в эйнштейновской модели вселенная статична. Однако результаты исследований Эдвина Хаббла, послужившие эмпирическим подтверждением теории Леметра, показали, что интеллектуальная честность требовала как раз не исключать теизм в качестве рабочей гипотезы. Бонхеффер, признававший свое «полное неведение в естественно-научной области»[38], разумеется, не был обязан понимать значение изменений, происходивших в научной космологии, если бы не был столь категоричен в суждениях о набожных ученых. Декларируя, что бесконечный мир покоится в себе самом, он, впрочем, признает: современная физика подвергает сомнению бесконечность мира[39]. Но почему же тогда следует жить *etsi deus non daretur*, как будто бесконечность — установленный факт? Вопрос более чем правомерный, если учесть, что постулат о бесконечности мира невозможно верифицировать. Если мир бесконечен, то он не имеет предела; если нет предела, то его нельзя достигнуть, но если предел не достигнут, то это не дает оснований делать заключение, что его нет. Всегда существует вероятность, что он будет обнаружен. Даже если бы физики доказали, что мир бесконечен, то и тогда, рассуждая вслед за Кантом о необходимости выхода из состояния несовер-

36. Berger, P. L. *The Many Altars of Modernity*, p. 58.

37. *Пригожин И.* Эйнштейн: триумфы и коллизии // Эйнштейновский сборник, 1978–1979: Сб. статей. М.: Наука, 1983. С. 114–115.

38. *Бонхеффер Д.* Сопротивление и покорность. С. 162.

39. Там же. С. 263.

шеннолетия[40], странно не вспомнить кантовское же утверждение о том, что бесконечная вселенная есть единственно возможная вселенная, которая может быть творением Зодчего, обладающего бесконечным могуществом[41].

На самом деле неважно, бесконечен мир или нет. Экзестировать, чувствуя утрату связи с сакральным и, как следствие, отсутствие Бога, можно и в ограниченном пределами космосе. Уповающие на Бога христиане подобны червям, считающим, что все вещи созданы для них[42]. Эта мысль Цельса, младшего современника Клавдия Птолемея, была изложена, когда о разрушающей схоластический антропоцентризм коперниканской революции, разумеется, никто не слышал. Но Цельс не нуждался ни в инфинитуме, ни даже в гелиоцентризме для того, чтобы считать наивными тех, кто надеется на заботу со стороны Творца вселенной. В этом смысле Бонхеффер не сильно отличается от Цельса. Его рассуждения — это приправленная ресентиментами эйзегетика[43]. Если бы античная космология не была опровергнута, он бы легко согласовал ее с призывом жить, справляясь с жизнью без Бога. Тем не менее эта эйзегетика не плод малодушия. Биография Бонхеффера хорошо известна — ему нельзя отказать в искренности, мужестве и наличии глубокой рефлексии. Почему же он пишет об очевидно небесспорных утверждениях как об установленных истинах, а о предметах, находящихся вне сферы его компетенции, как о хорошо ему известных? Чтобы понять это, следует иметь в виду, что письма Бонхеффера — это свидетельства о субъективных переживаниях. Говоря гуссерлевским языком, его представления обусловлены естественной установкой сознания.

Фридрих Ницше сравнивал смерть Бога с еще не дошедшим до нас светом далеких звезд. Когда мы видим такой свет, его источника, возможно, уже не существует. Иными словами, мы можем не знать о смерти Бога, хотя она уже произошла. Однако способность заблуждаться, неверно интерпретируя полученные в процессе перцепции данные, между прочим, имплицитно

40. *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // *Кант И.* Сочинения. В 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 29–37.

41. *Кант И.* Всеобщая естественная история и теория неба // *Кант И.* Сочинения. В 8 т. Т. 1. М.: Чоро, 1994. С. 148, 200–201.

42. *Ориген.* Против Цельса // *Ориген.* О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. С. 695.

43. Эйзегетика — трактовка, при которой интерпретатор привносит в текст смыслы, которые там не содержатся. — *Примеч. ред.*

указывает и на вероятность противоположного варианта: можно наблюдать смерть Бога, хотя она и не произошла. Дело даже не в том, что Бонхеффер (как, впрочем, и сейчас новые атеисты) видит в естественно-научном материале то, чего там нет. Он вынужден был признать, что Ницше мог появиться лишь на почве немецкой Реформации[44], но не довел свою мысль до логического конца — следовательно, и слова Ницше о смерти Бога могли появиться лишь на той же почве, а значит и жить, справляясь с жизнью без Бога, необходимо, существуя на почве немецкой Реформации. Априорно проецировать эти условия на всю христианскую ойкумену совершенно некорректно.

Последствия лиссабонского землетрясения, послужившие одним из поводов для критики лейбницевской теодицеи, меркнут перед масштабами жертв Второй мировой войны. А протестантская сотериология, принижающая роль человека, фактически перекладывала на Бога вину за все происходящее, что выглядело особенно жутко на фоне преступлений против человечности. Поэтому вполне закономерно, что призывы к самостоятельности и ответственности были озвучены протестантским теологом. Католикам с их учением о сверхдолжных заслугах могло показаться, что автор подобных призывов ломится в открытую дверь. Но протестанты сочли мысли Бонхеффера актуальными. Именно поэтому здесь уместно вернуться к процессу становления общества по Бергеру.

Экстернализация

По мнению Эрнста Файля, для реконструкции оригинальной формулы Гроция Бонхеффер использовал сокращенный немецкий вариант Вильгельма Дильтея *auch wenn es keinen Gott gäbe*[45]. Почему Дильтей убеждает читателя в том, что формула Гроция является величайшим прогрессом, понять нелегко: Суарес в сочинении «О законах и Боге-законодателе» называет Григория из Римини автором утверждения о том, что грех оставался бы грехом, даже если бы Бога не было[46]; Гроций цитирует это со-

44. *Бонхеффер Д.* Этика. М.: Издательство ББИ, 2013. С. 86.

45. Feil, E. (1985) *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, translated by M. Rumscheidt, p. 236, note 190. Philadelphia: Fortress Press.

46. Suarez, F. (1612) *De legibus ac Deo legislatore*, p. 120. Conimbricae: Apud Didacum Gomez de Loureyro.

чинение несколько раз[47] (поэтому весьма вероятно, что он заимствовал утверждение из текста Суареса), Дильтей же дает высокую оценку упомянутому сочинению Суареса[48], но, комментируя соответствующее утверждение в труде Гроция, отмечает, что схожая мысль встречается еще у Габриэля Биля и подтверждает это цитатой из дистинкции, в которой Биль анализирует взгляды риминийца[49]. Почему Дильтей называет предшественником Гроция не Григория из Римини, а жившего столетием позже Биля? Почему считает новатором Гроция, а не того, кто использовал схожую формулу ранее? Ответы на эти вопросы могут носить только гипотетический характер. Определенно можно сказать лишь, что последний вопрос не является надуманным и его вполне резонно задают затрагивающие рассматриваемую проблематику исследователи[50]. А это дает основание предполагать, что ответ на него должен был дать себе, прежде всего, сам Дильтей. Причем ответ этот должен быть очевидным для лютеранского теолога, коим являлся Бонхеффер.

Уделяя немало внимания личности Мартина Лютера, Дильтей, тем не менее, ни разу не упоминает в связи с ним о Биле. Дело, вероятно, в том, что любому, кто хотя бы в общих чертах знаком с биографией Лютера, хорошо известно о роли, которую в его жизни сыграло творчество «последнего схоласта». Филипп Меланхтон вспоминал, что Лютер приводил по памяти почти дословные цитаты из сочинений Биля[51]. Сам Лютер говорил, что его сердце обливалось кровью, когда он читал книгу Биля о каноне мессы[52].

Григорий из Римини — автор теории о двойном предопределении — также оказал влияние на основателя лютеранства. Мартин Шюлер даже ставил задачу вывести из творчества Григория такие особенности мышления молодого Лютера, благодаря которым

47. *Гроций Г.* О праве войны и мира. С. 173, 233, 377, 543.

48. *Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. 2-е изд., М.; СПб.: «Центр гуманитарных инициатив», 2013. С. 206.

49. Там же. С. 426.

50. *Апполонов А. В.* Наука о религии и ее постмодернистские критики. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018. С. 224–225.

51. Melanchthon, P. (2002) “History of the Life and Acts of Most Reverend Dr. Martin Luther”, *Luther’s Lives: Two Contemporary Accounts of Martin Luther*, p. 17. Manchester; New York: Manchester University Press.

52. *Лютер М.* Застольные беседы. Одесса: Издательство «Тюльпан» ТМ, ЕРПЦО, 2011. С. 211.

был дан импульс к возникновению Реформации[53]. Из эпистолярного наследия Лютера (*LW 31:322*) нам известно, что Иоганн Экк отверг его ссылки на Григория из Римини, так как последний был единственным теологом, который «поддерживал» мнение Лютера[54].

Правда, по поводу того, каким образом Григорий Риминийский повлиял на Лютера, существуют разные мнения. Рейнгольд Зееберг в своей «Истории догматов» оставляет данный вопрос открытым (чему не приходится удивляться, ведь знания о концепции Григория Лютер мог почерпнуть как из трудов Биля, так и соприкоснувшись с творчеством риминийца непосредственно). Но вот о том, что Лютер тщательно изучал труды Биля и испытал на себе его влияние, Зееберг, конечно, пишет[55]. По воспоминаниям Бетге, пять томов «Истории догматов» Зееберга были одними из самых первых текстов, приобретенных Бонхеффером, основным источником его знаний о схоластах[56]. И этот источник является весьма обстоятельным исследованием: так, Зееберг десятки раз цитирует, упоминает или сопоставляет Биля с другими авторами. Поэтому Бонхеффер был осведомлен не только о влиянии Биля, но и о его нюансах. И едва ли кто-нибудь смог обескуражить Бонхеффера, если бы сообщил, что Биль предвосхитил Гроция, но Лютер не увидел в допущении отсутствия Бога того, что увидел Дильтей. В тот момент, когда Бонхеффер писал Бетге, из такого сообщения он не узнал бы для себя ничего нового.

Биль использовал эквивалент формулы Гроция во втором томе комментариев к сентенциям Петра Ломбардского[57]. В экземплярах из библиотеки Лютера можно увидеть маргиналии, написанные его рукой. На страницах первого и второго томов он не оставил записей, а в четвертом их одиннадцать[58]. При этом от-

53. Schüler, M. (1934) *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Greror von Rimini*, S. 1. Stuttgart: W. Kohlhammer.

54. Cit. on: Barrett, M. (2017) “Can This Bird Fly?: Repositioning the Genesis of the Reformation on Martin Luther’s Early Polemic against Gabriel Biel’s Covenantal, Voluntarist Doctrine of Justification”, *The Southern Baptist Journal of Theology* 21 (4): 64.

55. Seeberg, R. (1895) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Buch. 2, S. 206. Erlangen; Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung.

56. Bethge, E. (2000) *Dietrich Bonhoeffer: A Biography*, p. 70. Minneapolis: Fortress Press.

57. Biel, G. (1984) *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, p. 612. Tübingen: Mohr, J.C.B., (Paul Siebeck).

58. Grane, L. (1962) *Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam, 1517*, s. 349. Copenhagen: Gyldendal.

сутствие пометок или их небольшое количество не свидетельствует о равнодушии к тексту. Так, в книге о каноне мессы, вызвавшей столь бурные переживания у Лютера, он сделал всего три комментария[59]. Подавляющее большинство замечаний в третьем томе, и они носят полемический характер. Отсюда нетрудно сделать вывод, что формула Биля не восхищала Лютера своей оригинальностью. Так почему же Лютер не истолковал ее в духе дильтеевской трактовки Гроция — то есть не посчитал величайшим прогрессом?

Дело в том, что прогресс заключался отнюдь не в содержании утверждения. Если Биля не без оснований обвиняли в пелагианстве[60], то Григорий из Римини, отождествлявший свою позицию с позицией блж. Августина, последовательно боролся с пелагианством, обнаруживая его, как заметил Роберт Шпилер, практически во всех доктринальных системах своего времени[61]. И все же их объединяет то, что отличает от Гроция, — они излагали свои мысли до Лютера.

В обсуждаемом фрагменте Гроций не сказал ничего принципиально нового, но принципиально поменялся контекст. Говоря об этом, мы не отстаиваем допустимость волюнтаристской трактовки фактов или релятивизм. Тем не менее, следует учитывать теоретическую нагруженность, оказывающую влияние на интерпретацию. Пол Фейерабенд, будучи автором релятивистской концепции науки, кстати, неоднократно критиковал тезис о теоретической нагруженности[62]. Аргументация базировалась на посылке о несоизмеримости теорий, дискуссионность которой столь очевидна, что она давно стала общим местом для его критиков, и мы, конечно, не обязаны с ней соглашаться. Поэтому вполне допустимо предположить, что принципиально иную теоретическую нагруженность могла принести новая эпоха.

Цитируя Биля, Дильтей делает невнятный комментарий: в XVII веке естественным правом была совершенно отвергнута средневековая идея, согласно которой властители суть представи-

59. Grane, L. *Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam*, 1517, s. 349.

60. О дискуссии на данную тему см.: Barrett, M. “Can This Bird Fly”, 77–82.

61. Spieler, R. (1953) “Luther and Gregory of Rimini”, *Lutheran Quarterly* 5(2): 157–158.

62. *Фейерабенд П.* Наука в свободном обществе. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2010. С. 348–349.

тели Бога, получившие от Него свою власть и права[63]. Такую формулировку можно критиковать, используя едва ли не любой письменный источник по истории христианства. Например, именно в Высокое Средневековье Аквинат писал, что подданные имеют право низложить короля, если он злоупотребляет своей властью[64]. Но Дильтей безусловно прав, обращая внимание на перемены, — перемены, которые постепенно происходили в европейском сознании. Вопрос лишь в том, кем они были инспирированы. Натурфилософия Возрождения не столько секуляризировала, сколько деифицировала космос. Но протестантизм, как мы знаем, предложил нечто диаметрально противоположное возвращению панпсихизма. «Лютер, — пишет Бонхеффер, — оставил монастырь и вернулся в мир не потому, что мир хорош, а потому, что монастырь — это тот же самый мир»[65]. С этим можно согласится лишь с оговоркой: Лютер *сделал* монастырь тем же самым миром, или «превратил попов в мирян, превратив мирян в попов»[66]. Как уже было сказано ранее, такая профанация как бы изгоняет Бога из очередного локуса. Неудивительно, что С. Н. Булгаков, в некотором смысле предвосхищая Бергера, причислил Лютера к представителям имманентизма, поместив в одну компанию с такими мыслителями, как Людвиг Фейербах и Карл Маркс[67]. Экспансия имманентизма, Аугсбургский религиозный мир и адиафористские споры придают старым мыслям новые оттенки. Профанация, в том числе и профанация власти монарха, конечно, возможна и до протестантизма, но изменения, о которых пишет Дильтей, произошли благодаря протестантизму. Десакрализованный мир не просто следствие Реформации — это часть протестантского мировоззрения, интегрированная с обыденной картиной мира европейца. Дильтей отдает себе в этом отчет, он убежден: такие личности, как Лютер, постоянно воздействуют на нашу самость, то есть наша самость определяется их волей, продолжающей воз-

63. *Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. С. 426.

64. *Фома Аквинский.* О королевской власти к королю Кипра, или о правлении князей // Социологическое обозрение. 2016. № 15(2). С. 111–112.

65. *Бонхеффер Д.* Хождение вслед. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2002. С. 17.

66. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. в 50 т. Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 422.

67. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 5.

действовать и расширять свое влияние в истории[68]. Иными словами, Дильтей смотрит на Гроция через оптику Лютера (которого можно сравнить скорее со шлифовальщиком линз, чем с астрономом, — его деятельность далеко не сразу повлияла даже на его собственные взгляды). А Бонхеффер, следуя Дильтею, экстернализирует протестантское видение творчества Гроция.

Объективация

Говорить о том, что протестантский теолог транслирует протестантский взгляд на исторические события, было бы излишним, если бы Бонхеффер не воспринимал установившуюся ситуацию как данность, — в письме к Бетге автономия мира вменяется в заслугу кому угодно, но только не Лютеру. Тем не менее, своеобразное прочтение Гроция Дильтеем и, как следствие, неадекватная оценка роли Лютера Бонхеффером формируют один из номосов, сливающихся с космосом. В 1961 году Уильям Гамильтон писал: «можно привести убедительные доводы в пользу того, что сегодня наиболее решающее богословское влияние на молодое поколение протестантов оказывает Дитрих Бонхеффер»[69].

У Джеймса Дж. Фрэзера мы находим рассказ об участи одного из новозеландских аборигенов. Он съел остатки трапезы вождя племени, что являлось нарушением табу. Как только ему сообщили, к чьей пище он по неведению прикоснулся, у него начались спазмы и судороги, которые не прекращались до самой смерти, наступившей в тот же день[70]. Уже Зигмунд Фрейд заметил, что существующие еще и сейчас нормы мало чем отличаются от табу персонажей подобных историй[71]. А значит, номос Бонхеффера и его эпигонов способен быть не менее реальным, чем номос племени маори.

Не менее важно и то, что различные метафизические системы вынуждены сосуществовать. Важнейшая характеристика плюралистической ситуации состоит в том, что религия теперь боль-

68. Dilthey, W. (1961) “Der Glaube an die Realität anderer Personen”, in *Gesammelte Schriften*, s. 114. Bd. 5. Stuttgart: B. G. Tuebner.

69. Hamilton, W. (1966) “Dietrich Bonhoeffer”, in T. J. J. Altizer, W. Hamilton (eds) *Radical Theology and the Death of God*, p. 113. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company.

70. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1986. С. 198.

71. *Фрейд З.* Тотем и табу (Некоторые соответствия в душевной жизни дикарей и невротиков) // *Фрейд З.* Соч. в 10 т. Т. 9. М.: ООО «Фирма СТД», 2008. С. 334.

ше не навязывается, а должна реализовываться на рынке[72]. Поскольку она воспринимается как товар (подобные сравнения мы находим даже у самого Бонхеффера[73]), вспомним о механизме фетишизации товара — еще более радикальном, чем в «Капитале», — механизме производства потребностей, который описал Жан Бодрийяр. Вне функциональной области объект выражает дополнительное значение (например служит элементом престижа), приобретая таким образом ценность знака. Другие объекты могут заменить его, поскольку они больше не связаны с определенной функцией и потребностью[74]. Система производства пользуется этим и создает потребность в том или ином товаре, акцентируя внимание на его дополнительных значениях. Для тех, кто называет себя христианами, верить во время «смерти Бога» помимо прочего означает, что Он здесь, когда мы не желаем Его, утверждает Гамильтон[75]. Бодрийяр же (кстати, сравнивавший потребителей с адептами карго-культа) со ссылкой на Дюркгейма транслирует тезис: универмаги выполняют те же социальные функции, что и праздники[76]. И если номинальные христиане на Рождество идут не в кирху, а в гипермаркет, это может объясняться тем, что они поверили в «смерть Бога», и даже если им иногда кажется, что они ощущают Его присутствие, ими уже найден объект, заменяющий своим значением церковь. Отсюда нежелание Бога, точнее отсутствие потребности в Нем.

Конечно, не подлежит сомнению, что принятие мира, в котором следует жить «как если бы Бога не было», может осуществляться различными способами. Тем не менее очевидно, что взгляды Бонхеффера влияют на внешнюю реальность, делая ее более соответствующей его представлениям.

Интернализация

Наследие Бонхеффера только катализирует секуляризацию. Однако все не столь однозначно, как может показаться. Этот про-

72. *Бергер П.* Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 164.

73. *Бонхеффер Д.* Сопротивление и покорность. С. 200–201.

74. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика; Культурная революция, 2006. С. 106.

75. Hamilton, W. (1961) *The New Essence of Christianity*, p. 65. New York: Association Press.

76. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. С. 212.

цесс не просто ризоматичен, есть сферы, на которые он вообще никак не влияет. Чтобы понять, почему отчужденное сознание остается таковым даже после демистификации, следует уточнить семантику терминов, используемых для реконструкции процесса социализации. Когда Бергер пишет об экстернализации, он имеет в виду гегелевское *Entäusserung*, понимаемое вслед за Марксом как инструмент, который может применяться к социальным феноменам[77]. Собственно, *Entäusserung* представляет собой один из вариантов перевода английского *alienation*, которое использовалось в естественно-правовых теориях общественного договора для обозначения утраты первоначальной свободы[78]. Впрочем, слово, которым Бергер переводит *Entäusserung*, также указывает на отчуждение. Согласно Карен Хорни, экстернализация — это внутренние процессы, ощущающиеся как протекающие вне сознания и тем самым удаляющие человека от подлинного Я[79].

Бергер также называет экстернализацией проекцию своих значений на реальность. Но в его системе отчуждение — *Entfremdung* — происходит благодаря интернализации, следствием которой является самообъективация и появление «социального я», навязывающего сознанию определенные стандарты. В действительности это уже воспроизводство номоса. А первична экстернализация. Например, человек, стоящий у истоков магии, принимает свои естественные интерпретации за объективную реальность и экстернализирует их, навязывая собственные представления другим, — здесь экстернализация может пониматься и как проекция внутренних ощущений, и как излияние субъективного знания.

Только если помнить, что экстернализация знания — это всегда проекция, приписывание объективной реальности субъективных значений (которое иногда бывает релевантным), иллюзий относительно разотчуждения не возникнет. Конечно, эпистемологически некорректные попытки приписать космосу определенные свойства также можно дифференцировать. Если разливы Нила продолжались бы и без приказов фараона, то нарушение табу имеет реальные последствия. Очевидно однако, что смерть нарушителя подпадает под действие теоремы Томаса: если ситуации

77. *Бергер П.* Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 15, сноска 1.

78. *Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987. С. 584.

79. *Хорни К.* Наши внутренние конфликты // *Хорни К.* Собр. соч.: в 3 т. Т. 3. М.: Смысл, 1997. С. 15.

определяются человеком как реальные, они реальны по своим последствиям. Роберт Мертон популяризировал данную теорему еще в конце 40-х годов[80]. Но Бергер, объясняя сосуществование космоса и номоса, ее игнорирует. Между тем, она представляет большой интерес, если учесть, что европеец, не испытывающий никаких проблем из-за нарушения табу, также подтверждает ее истинность: последствия для него не наступают не потому, что он знает, как устроен космос (ибо психосоматические заболевания, приводящие к летальному исходу, это тоже часть космоса), а потому, что он приверженец другого, сциентистского номоса, влияющего на физическое состояние индивида посредством иных паттернов. Установлено, например, что даже открытое плацебо может приносить положительные результаты[81]. Ученые считают, что эффект достигается благодаря внешнему контексту (процедурный кабинет воспринимается как место лечения, а белый халат врача ассоциируется с компетентностью и тем самым вызывает доверие к его обладателю).

У Бергера, напротив, демистификация отождествляется с разотчуждением. Именно поэтому складывается впечатление, что она открывает доступ непосредственно к объективной реальности. Отчужденному сознанию также кажется, что оно имеет дело с космосом как таковым. Индивид забывает, что участвует в формировании реальности в том смысле, что воспринимает существующий порядок как данность. Однако недиалектическое мышление, способствующее такому восприятию, может иметь место как при мистификации, так и при демистификации. Соответственно, демистификация вполне может оказаться ремистификацией или, если угодно, заколдовыванием. А что если именно в такой «демистификации» укоренены секулярные концепции западной мысли, в том числе и социология?

Бергер приводит формулу Гроция в редакции Бонхеффера, а следовательно, он интернализировал именно бонхефферовскую интерпретацию. Этот момент чрезвычайно важен, ибо в письме к Бетге данная формула указывает на секуляризированное и даже безрелигиозное общество.

80. Merton, R. K. (1995). “The Thomas Theorem and The Matthews Effect”, *Social Forces* 74(2): 385.

81. Hoenemeyer, T. W., Kaptchuk, T. J., Mehta, T. S., Fontaine, K. R. (2018) “Open-Label Placebo Treatment for Cancer-Related fatigue: A Randomized-Controlled Clinical Trial”, *Scientific reports* 8(1): 1–8.

Здесь следует признать, что до настоящего момента мы излагали концепцию Бергера так, будто она всегда представляла собой некую константу. В действительности к 90-м годам он пересматривает свои взгляды, признавая, что: большая часть мира остается религиозной; секуляризация не является обязательным атрибутом модернизации и плюрализма и, соответственно, не является неизбежной[82]. Даже «лоскутная религиозность» на разных континентах имеет свою специфику и в США — в отличие от Европы — не является аргументом в пользу секуляризации[83].

Но как насчет разотчуждающих концепций? Если они укоренены в секуляризации, а секуляризация в том виде, как ее мыслили теоретики, не состоялась, то имело ли место разотчуждение? Как может быть актуальной формула, вытекающая из представлений о безрелигиозном мире, когда некоторые социологи религии задаются вопросом: а было ли вообще общество секулярным? Бергер слишком серьезный исследователь, чтобы игнорировать эти вопросы. В беседе с Д. А. Узланером он сказал, что термин «методологический атеизм» провокативен и поэтому им больше не используется[84]. Но несколько лет спустя, в работе «Множество алтарей» он вновь заговорит о методологическом атеизме, словно забывая, что не обязан воспроизводить стереотипы, базирующиеся на постулатах либеральной протестантской теологии.

Во-первых, он не был обязан формулировать этот принцип еще в «Священной завесе», поскольку в самом начале труда поясняет, что термин «мир» понимается в феноменологическом смысле, то есть вопрос о его онтологическом статусе заключается в скобки[85]. Излишне говорить, что если мы отказываемся признавать самоочевидным даже существование имманентного, тем более это справедливо в отношении трансцендентного.

Во-вторых, он не был обязан использовать столь радикальный термин. Подобно Теодору Флурнуа, Бергер декларирует отказ как от позитивных, так и от негативных утверждений о суще-

82. Краткий обзор эволюции взглядов Бергера см. в: *Узланер Д.* Конец религии? История теории секуляризации. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. С. 165–167, 176–177.

83. Berger, P. (2001) “Postscript”, in L. Woodhead, P. Heelas, D. Martin (eds) *Peter Berger and the Study of Religion*, p. 194. London: Routledge.

84. *Бергер П.* Недоработанная концепция // Религиоведческие исследования. 2011. № 5–6. С. 109.

85. *Бергер П.* Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 13, сноска 1.

ствовании потусторонних объектов[86]. Но Флурнуа называет этот отказ исключением трансцендентного, и он, безусловно, прав, когда пишет, что исключить что-нибудь вовсе не значит не признать его существования[87]. Атеизм же означает именно непризнание и представляет собой негативное утверждение (даже если оно ограничивается рамками исследования). Итак, термин не соответствует декларируемой нейтральности и призыву воздержаться от ответа на вопрос: могут ли религиозные проекции быть не только продуктами человеческого сознания[88].

Примечательно также, что Бергер поясняет: термин «диалектика» используется им в том же смысле, что и в «Экономическо-философских рукописях 1844 года»[89]. В данном произведении Маркс утверждает, что философия (которая в гегелевской системе должна снять отчуждение) может быть одной из форм отчуждения[90]. Напоминание об этом свойстве гуманитарного знания, похоже, не возымело своего действия. Маркс нарочито использует *Entfremdung* и *Entäusserung* как синонимы, что можно интерпретировать как полемику с гегелевской системой понятий[91]. Бергер же утверждает, что принимает марксистскую систему координат, хотя указанные понятия для него не синонимичны. При этом он не проясняет свое понимание отчуждения[92]. Неясность же приводит к тому, что его концепция не позволяет четко отличить отчужденное сознание от неотчужденного, а демистификацию от разотчуждения.

Эту ошибку уже продемонстрировал Чарльз Тейлор, когда указал на отождествление расколдовывания и секуляризации[93]. Да, современный врач не пропишет пациенту прикосновение к мощам, но это не помешает ему верить в их чудодейственную силу.

86. *Бергер П.* Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 119.

87. *Флурнуа Т.* Принципы религиозной психологии. Киев: Киевское религиозно-философское общество, 1913. С. 11.

88. *Бергер П.* Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 119.

89. Там же. С. 13, сноска 1.

90. Философский дух есть «отчужденный дух мира»: *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. в 50 т. Т. 42. М.: Политиздат, 1974. С. 156.

91. *Ильенков Э.В.* Гегель и «отчуждение» // *Ильенков Э.В.* Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 144.

92. *Бергер П.* Священная завеса. С. 102, сноска 1; *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. С. 313.

93. *Тейлор Ч.* Секулярный век. М.: ББИ, 2017. С. 528.

Свт. Лука Войно-Ясенецкий, получивший сталинскую премию за монументальный труд по гнойной хирургии, вместе с тем, серьезно относился к рассказам о телепатии[94]. Можно привести и обратный пример. Деятельность св. Иоанна Кронштадтского сопровождалась столь многочисленными сообщениями о сверхъестественных исцелениях, что А. И. Осипов счел их аргументом в пользу возможности чудес, — на том основании, что еще были живы многие из тех, кто непосредственно общался с очевидцами[95]. Но вместе с тем это не мешает конфессионально ориентированным авторам сообщать, что св. Иоанн покупал малоимущим лекарства в аптеке[96]. Данные примеры доказывают, что секуляризация не приводит к неизбежному разотчуждению. Сказанное справедливо для любой деноминации (хотя особенности протестантской догматики и не позволяют увидеть это отчетливо). Поэтому верность «принципу Гроция» сама по себе не разотчуждает; более того, она есть одна из форм отчуждения, ибо этот принцип является теологической импликацией.

Заключение

Бергер как-то сравнил концепцию Бонхеффера с *Цимцум* — каббалистическим представлением о сжатии Абсолюта, благодаря которому высвобождается пространство для сотворения мира[97]. Однако вследствие данного процесса происходит *Швират ха-келим* — космическая катастрофа, что, в свою очередь, приводит к появлению *келиппот* — демонических сил, из-за деятельности которых и возникает потребность в *тиккун олам*. Тем самым Бергер имплицитно признает, что хирург-иудей на рабочем месте *поступает* «как если бы Бога не было» *по религиозным мотивам*. Но ведь Бергер исповедовал схожую доктрину. Во всяком случае за рабочим столом руководствовался ее императивом, который, как мы могли убедиться, в «Священной завесе» был совершенно излишен, но который в терминах бергеровской теории есть элемент одного из номосов.

94. *Войно-Ясенецкий Лука, свт.* Душа, дух, тело. М.: Образ, 2011. С. 37–52, 73–86.

95. *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. (Основное богословие.) М.: Издательство братства во имя св. благ. князя Александра Невского, 1999. С. 11–12.

96. *Зыбин А. А.* Иоанн Ильич Сергиев, протоиерей, ключарь Кронштадтского Андреевского собора. Пг.: тип. В. Е. Ерофеева, 1891. С. 17.

97. Berger, P. L. (1959) “Camus, Bonhöffer, and the World Come of Age”, *The Christian Century* 76: 451.

Таким образом, генезис методологического атеизма обусловлен мотивами, продуцируемыми протестантизмом. Это справедливо, даже если методологический атеизм не более чем очередная победа секулярного. Поскольку восприятие мира как гомогенной системы (лишенной сакральных точек) получило распространение благодаря протестантизму, такие победы являются следствием трансформации протестантского мировоззрения, а не первопричиной.

Но Бергер продолжил говорить о методологическом атеизме и на фоне дискуссий о десекуляризации, что нельзя назвать большой неожиданностью: даже если пространство окажется насыщенным святынями больше, чем в Средние века, для протестанта оно будет оставаться профанным. Проще говоря, идея универсума, в котором все происходит «как если бы Бога не было», позволяет объяснить устойчивость рассматриваемого габитуса. Более того, это объяснение не только не вступает в противоречие с бергеровской теорией религии, но и логически вытекает из нее. На основании вышеизложенного можно сделать вывод, что методологический атеизм Питера Бергера не является теологически нейтральным принципом.

С точки зрения Бергера, для теолога занятия социологией представляют экзистенциальную угрозу. Если теолог поймет, что не был теологом, а существовал в определенных условиях задолго до этого, то есть, что он сам, а возможно и его теология освещаются светом социологии, то его уверенность в объективности постулируемых им утверждений окажется под вопросом[98]. В действительности мы наблюдаем ситуацию, когда социология освещается светом теологии, а претензии на объективность оказываются в буквальном смысле конфессиональной позицией. Данную ситуацию следует учитывать, размышляя о критериях светскости или о методологических проблемах религиоведения.

Библиография / References

Апполонов А. В. Наука о религии и ее постмодернистские критики. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018.

Бергер П. Недоработанная концепция // Религиоведческие исследования. 2011. № 5–6. С. 103–109.

Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии. М.: Новое литературное обозрение, 2019.

98. *Бергер П.* Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 200.

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

Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарской. М.: Республика; Культурная революция, 2006.

Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность: Пер с нем. М.: Прогресс, 1994.

Бонхеффер Д. Хождение вслед / Пер. с нем. Г. М. Дашевского. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2002.

Бонхеффер Д. Этика / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). М.: Издательство ББИ, 2013.

Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения: Пер. с нем. М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.

Войно-Ясенецкий Лука, свт. Душа, дух, тело. М.: Образ, 2011.

Гараджа В. И. Атеизм // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 2001. С. 194–196.

Гроций Г. О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994.

Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы / Пер. с англ. В. Г. Малахиевой-Мирович, М. В. Шик. М.: Академический проект, 2017.

Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. 2-е изд., М.; СПб.: «Центр гуманитарных инициатив», 2013.

Зыбин А. А. Иоанн Ильич Сергиев, протоиерей, ключарь Кронштадтского Андреевского собора. Пг.: тип. В. Е. Ерофеева, 1891.

Ильенков Э. В. Гегель и «отчуждение» // Ильенков Э. В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 141–152.

Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба // Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 1. М.: Чоро, 1994. С. 113–260.

Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С. 373–565.

Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 29–37.

Ломоносов М. В. О слоях земных // Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений: в 11 т. Т. 5. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 530–631.

Лосев А. Ф. Диалектика мифа // *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 393–599.

Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987.

Лютер М. Застольные беседы / Пер. с англ. Одесса: Издательство «Тюльпан» ТМ, ЕРПЦО, 2011.

Маркс К. Капитал (т. 1) // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. в 50 т. Т. 23. М.: Политиздат, 1960.

Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. в 50 т. Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 414–429.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. в 50 т. Т. 42. М.: Политиздат, 1974. С. 41–174.

Ориген. Против Цельса // Ориген. О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. С. 410–790.

Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. (Основное богословие). М.: Издательство братства во имя св. благ. князя Александра Невского, 1999.

Пригожин И. Эйнштейн: триумфы и коллизии // Эйнштейновский сборник, 1978–1979: Сб. статей. М.: Наука, 1983. С. 109–123.

Тейлор Ч. Секулярный век / Пер. с англ. (Серия «Философия и богословие»). М.: ББИ, 2017.

Узланер Д. Конец религии? История теории секуляризации. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019.

Фейерабенд П. Наука в свободном обществе. Пер. с англ. А. Л. Никифорова. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2010.

Флурнуа Т. Принципы религиозной психологии. Киев: Киевское религиозно-философское общество, 1913.

Фома Аквинский. О королевской власти к королю Кипра, или о правлении князей // Социологическое обозрение. 2016. № 15(2). С. 96–128.

Фрейд З. Тотем и табу (Некоторые соответствия в душевной жизни дикарей и невротиков) // *Фрейд З.* Соч. в 10 т. Т. 9. М.: ООО «Фирма СТД», 2008. С. 287–444.

Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1986.

Хорни К. Наши внутренние конфликты / Пер. с англ. В. В. Старовойтова; под ред. Г. В. Бурменской, А. М. Боковикова // *Хорни К.* Собр. соч.: в 3 т. Т. 3. М.: Смысл, 1997. С. 6–235.

Altizer, T. J. J. (1966) *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia: Westminster Press.

Appolonov, A. V. (2018) Nauka o religii i ee postmodernistskie kritiki [The Study of Religion and Its Postmodernist Critics]. Moscow: Izd. dom Vysshej shkoly jekonomiki.

Barrett, M. (2017) "Can This Bird Fly?: Repositioning the Genesis of the Reformation on Martin Luther's Early Polemic against Gabriel Biel's Covenantal, Voluntarist Doctrine of Justification", *The Southern Baptist Journal of Theology* 21(4): 61–101.

Berger, P. (2011) Nedorabotannaia kontsepciia [Unfinished conception], *Religiovedcheskie issledovaniia* (5–6): 103–109.

Berger, P. (2019) *Sviashhennaia zavesa. Jelementy sotsiologicheskoj teorii religii* [The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Berger, P., Lukman, T. (1995) *Sotsial'noe konstruirovanie real'nosti. Traktat po sotsiologii znaniia* [The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge] Moscow: Medium.

Berger, P. (2001) "Postscript", in L. Woodhead, P. Heelas, D. Martin (eds) *Peter Berger and the Study of Religion*. London: Routledge.

Berger, P. L. (1959) "Camus, Bonhöffer, and the World Come of Age", *The Christian Century* 76: 417–418 and 450–452.

Berger, P. L. (2014) *The Many Altars of Modernity. Towards a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston: De Gruyter.

Bethge, E. (2000) *Dietrich Bonhoeffer: A Biography*. Minneapolis: Fortress Press.

Biel, G. (1984) *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*. Tübingen: Mohr, J. C. B., (Paul Siebeck).

Bodriiar, Zh. (2006) *Obshhestvo potrebleniia. Ego mify i struktury* [The Consumer Society: Myths and Structures]. Moscow: Respublika; Kul'turnaia revoliutsiia.

Bonheffer, D. (2002) *Khozhdenie vsled* (The Cost of Discipleship). Moscow: Rossiisk. gos. gumanit. un-t.

Bonheffer, D. (2013) *Jetika* [Ethics]. Moscow: Izdatel'stvo BBI.

Bonheffer, D. (1994) *Soprotivlenie i pokornost'* [Walking After]. Moscow: Progress.

Bonhoeffer, D. et all. (2008) "Short Report on William James, The Varieties of Religious Experience, Spring 1931", idem. *Barcelona, Berlin, New York, 1928–1931*. vol. 10, pp. 438–440. Minneapolis: Fortress Press.

Bulgakov, S.N. (1994) *Svet nevechernii: Sozertsaniia i umozreniia* [Unfading Light: Contemplations and Speculations]. Moscow: Respublika.

Dil'tei, V. (2013) *Vozzrenie na mir i issledovanie cheloveka so vremen Vozrozhdeniia i Reformacii* [Views on the World and the Study of the Man from the Time of the Renaissance and Reformation]. Moscow; SPb.: «Centr gumanitarnykh initsiativ».

Dilthey, W. (1961) "Der Glaube an die Realität anderer Personen", *Gesammelte Schriften*. Bd. 5. Stuttgart: B.G. Tuebner.

Dzheims, U. (2017) *Mnogoobrazie religioznogo opyta. Issledovanie chelovecheskoi prirody* [The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature]. Moscow: Akademicheskii proekt.

Feil, E. (1985) *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, translated by M. Rumscheidt. Philadelphia: Fortress Press.

Feierabend, P. (2010) *Nauka v svobodnom obshhestve* [Science in a Free Society]. Moscow: AST: AST MOSKVA.

Flurnua, T. (1913) *Printsipy religioznoi psikhologii* [The Principles of the Psychology of Religion]. Kiev: Kievskoe religiozno-filosofskoe obshhestvo.

Foma Akvinskii. (2016) "O korolevskoi vlasti k koroliu Kipra, ili o pravlenii kniazei" [On Kingship to the King of Cyprus; or, On the Government of Princes], *Sociologicheskoe obozrenie* 15(2): 96–128.

Freid, Z. (2008) "Totem i tabu (Nekotorye sootvetstviia v dushevnoi zhizni dikarei i nevrotikov)" [Totem and Taboo (Some relationships in the mental life of savages and neurotics)], in Freid, Z. *Soch. v 10 t.* vol. 9. Moscow: OOO "Firma STD".

Friezer, Dzh. (1986) *Zolotaia vetv'* [The Golden Bough]. Moscow: Politizdat.

Garadzha, V.I. (2001) "Ateizm" (Atheism), in *Novaia filosofskaia jentsiklopediia*. vol. 1, pp. 194–196. Moscow: Mysl'.

Grane, L. (1962) *Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam, 1517*. Copenhagen: Gyldendal.

Grocii, G. (1994) *O prave voiny i mira* (On the Law of War and Peace). Moscow: Ladomir.

Grotius, H. (1650) *De jure belli ac pacis*. Amsterdami: Apud Ioannem Blaev.

Hamilton, W. (1961) *The New Essence of Christianity*. New York: Association Press.

Hamilton, W. (1966) "Dietrich Bonhoeffer", in T.J. J. Altizer, W. Hamilton *Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company.

Hoenemeyer, T.W., Kaptchuk, T.J., Mehta, T.S., Fontaine, K.R. (2018) "Open-Label Placebo Treatment for Cancer-Related fatigue: A Randomized-Controlled Clinical Trial", *Scientific reports* 8(1): 1–8.

Horni, K. (1997) "Nashi vnutrennie konflikty" (Our Inner Conflicts), in K. Horni *Sobr. soch.: v 3 t.* vol. 3. Moscow: Smysl.

Hüning, D. (2015) "Kants Begriff der Verbindlichkeit und die neuzeitliche Naturrechtslehre", in *Kantovsky Sbornik*, pp. 36–48. Kaliningrad: Immanuil Kant Baltic Federal University Press.

Il'enkov, Je. V. (1991) "Gegel' i 'otchuzhdenie'" [Hegel and Alienation], in Je. V. Il'enkov, *Filosofiia i kul'tura*. Moscow: Politizdat.

Kant, I. (1994) "Kritika prakticheskogo razuma" [Critique of Practical Reason], in I. Kant *Sochineniia. V 8 t.* vol. 4. Moscow: Choro.

Kant, I. (1994) “Otvet na vopros: chto takoe prosveshhenie?” [Answering the Question: What Is Enlightenment?], in I. Kant *Sochineniia. V 8 t.* vol. 8. Moscow: Choro.

Kant, I. (1994) “Vseobshhaia estestvennaia istoriia i teoriia neba” (Universal Natural History and Theory of the Heavens), in I. Kant *Sochineniia. V 8 t.* vol. 1. Moscow: Choro.

Liuter, M. (2011) *Zastol’nye besedy* [Table Talk]. Odessa: Izdatel’stvo “Tiul’pan” TM, ERPCO.

Lomonosov, M.V. (1954) “O sloiakh zemnykh” (About Earth’s layers). in M.V. Lomonosov *Polnoe sobranie sochinenii*. vol. 5. Moscow; L.: Izd-vo AN SSSR.

Losev, A.F. (1990) “Dialektika mifa” [The Dialectics of Myth], in A.F. Losev *Iz rannikh proizvedenii*. Moscow: Pravda.

Lukach, D. (1987) *Molodoi Gegel’ i problemy kapitalisticheskogo obshhestva* (The Young Hegel and the problems of Capitalist Society). Moscow: Nauka.

Marks, K. (1974) “Ekonomichesko-filosofskie rukopisi 1844 goda” (Economic and Philosophic Manuscripts of 1844), in K. Marks, F. Engel’s *Sochineniia v 50 t.* vol. 42. Moscow: Politizdat.

Marks, K. (1960) “Kapital” (Capital), in K. Marks, F. Engel’s *Sochineniia v 50 t.* vol. 23. Moscow: Politizdat.

Marks, K. (1955) “K kritike gegelevskoi filosofii prava. Vvedenie” (A Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right: Introduction), in K. Marks, F. Engel’s *Sochineniia v 50 t.* vol. 1. Moscow: Politizdat.

Maurras, C. (1925) *Enquête sur la monarchie, suivie de Une campagne royaliste au Figaro et Si le coup de force est possible: Édition definitive, avec une préface nouvelle et un index des noms cites*. Paris: Nouvelle Librairie Nationale.

Melanchthon, P. (2002) “History of the Life and Acts of Most Reverend Dr. Martin Luther”, *Luther’s lives: two contemporary accounts of Martin Luther*. Manchester; New York: Manchester University Press.

Merton, R.K. (1995) “The Thomas Theorem and The Matthews Effect”, *Social Forces* 74(2): 379424.

Origen (2008) “Protiv Tsel’sa” [Against Celsus], in Origen. *O nachalah. Protiv Tsel’sa*. SPb.: Bibliopolis.

Osipov, A.I. (1999) *Put’ razuma v poiskakh istiny (Osnovnoe bogoslovie)* [The Search for Truth on the Path of Reason (The basic theology)]. Moscow: Izdatel’stvo bratstva vo imia sv. blag. kniazia Aleksandra Nevskogo.

Prigozhin, I. (1983) “Einshtein: triumfy i kollizii” [Einshtein: triumphs and collisions], *Einshteinovskii sbornik, 1978–1979: Sb. statei*. Moscow: Nauka.

Schüler, M. (1934) *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Greror von Rimini*. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Seeberg, R. (1895) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Buch. 2. Erlangen; Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung.

Spieler, R. (1953) “Luther and Gregory of Rimini”, *Lutheran Quarterly* 5(2): 155–166.

Suarez, F. (1612) *De legibus ac Deo legislatore*. Conimbricae: Apud Didacum Gomez de Loureyro.

Teilor, Ch. (2017) *Sekuliarnyi vek* (A Secular Age). Moscow: BBI.

Uzlaner, D. (2019) *Konets religii? Istoriia teorii sekuliarizatsii* (The end of religion? A History of Secularization Theory). Moscow: Izd. dom Vysshei shkoly jekonomiki.

Weber, M. (1990) “Protestantskaia jetika i duh kapitalizma” (The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism), in M. Weber *Izbrannye proizvedeniia*. Moscow: Progress.

Voino-Iasenetskii Luka, svt. (2011) *Dusha, duh, telo* (Soul, Spirit and Body). Moscow: Obraz.

Voltaire (1877) "Epître à l'auteur du livre des Trois imposteurs", *Œuvres complètes de Voltaire. Tome 10. Contes en vers. Satires. Épîtres. Poésies Mêlées.* Paris: Garnier.

Wolff, C. (1743) *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseeligkeit.* Halle: Rengerische Buchhandlung.

Wolff, C. (1757) *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften.* Frankfurt/M: Andreä und Hort.

Zybin, A. A. (1891) *Ioann Il'ich Sergiev, protoierei, kliuchar' Kronshtadtskogo Andreevskogo sobora* (John Ilyich Sergiev, archpriest, keykeeper of the Kronstadt St. Andrew's Cathedral). Pg.: tip. V. E. Erofeeva.