

A.A. ТЕСЛЯ

Основания социологии религии (размышления над книгой П. Бергера “Священная завеса”)*

“Священная завеса” П.Л. Бергера (1967), русский перевод которой вышел в 2019 г., несмотря на свой небольшой объем, – попытка масштабного теоретического синтеза, демонстрация потенциала социологии знания ассимилировать в непротиворечивую и эффективную конструкцию не только дюркгеймовскую и веберовскую социологические традиции, но также и марксистский, и экзистенциалистский подходы. Особенный интерес работы Бергера представляет сегодня – как в плане демонстрации потенциала “большой теории” для понимания социальной реальности, так и связанными социологической теории с фундаментальными философскими вопросами – поскольку эта связь предстает у Бергера эксплицитной.

Ключевые слова: социология религии, социальная реальность, конструирование реальности.

DOI: 10.31857/S086904990005095-6

Питер Л. Бергер в 1967 г. определил цель своей книги как “попытку применить общую теоретическую концепцию социологии знания к феномену религии” [Berger 2018, с. 7]¹. С этим преимущественно и связан сохраняющийся по сей день интерес к книге, вышедшей в свет более полувека назад. Она сохраняет силу и влияние, не столько даже непосредственное, сколько пропущенное через множество переосмыслений и зачастую обратившееся в фоновое, социологическое видение, представленное впервые в 1966 г. в совместном трактате Бергера и Т. Лукмана “Социальное конструирование реальности”.

В свое время, как отмечал Е. Шацкий, “Социальное конструирование реальности” воспринималось как манифест “нового идеализма” в социологии [Шацкий 2018, с. 529] – и подобное видение подтверждается, например, определением общества из краткого введения в социологию, написанного Бергером вместе с его женой Бриджит: “Общество – это наш жизненный опыт общения с другими людьми вокруг нас” [Berger P., Berger B. 2004, с. 29].

Ключевой тезис данного направления – утверждение, что “социальная реальность не является для людей данностью, но создается ими” [Шацкий 2018, с 529]. При этом, по крайней мере для Бергера и Лукмана, это утверждение предельно далеко от волюн-

* Работа выполнена в рамках гранта Российского научного фонда (№ 18-18-00442) “Механизмы смыслообразования и текстуализации в социальных нарративных и перформативных дискурсах и практиках” в Балтийском федеральном университете им. И. Канта и поддержана из средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ им. И. Канта в рамках Проекта 5-100.

¹ Далее в тексте ссылки на эту работу даются в круглых скобках.

Т е с л я Андрей Александрович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта. Адрес: Чернышевского ул., д. 56а, Калининград, 236022. E-mail: mestr81@gmail.com

тариизма – или во всяком случае из него никоим образом не следует, как и утверждение о какой-либо особой пластичности социального, его податливости на сознательное, целенаправленное изменение. Собственно, небольшая книга Бергера, посвященная, как сказано в подзаголовке, “элементам социологической теории религии”, развернуто отвечает на два ложных, но распространенных понимания социального конструирования реальности. Во-первых, Бергер стремится показать, как социальная реальность одновременно является и результатом деятельности людей, и в то же время выступает для них в каждый конкретный момент как данность, как нечто объективное, не зависящее от их индивидуальных представлений, и, во-вторых, что социальная реальность в конце концов, или, точнее, в самом истоке, вынуждена не только давать ответы на внесоциальное, но и опираться на опыт, который не может быть социализирован до конца. Иными словами, социальное конструирование реальности никогда не может завершиться, образовать тотальную реальность – она разомкнута в иное в силу самой человеческой природы.

Формально трактат Бергера делится на две части – собственно теоретическую, включающую четыре главы (от общего понимания религии в процессе конструирования мира вплоть до проблематики соотношения религии и отчуждения), и эмпирическую, состоящую из трех глав. Однако внутреннее устройство *de facto* оказывается более сложным, поскольку первая из эмпирических глав посвящена применению теории религии к процессу секуляризации и содержит предельно сжатый очерк исторической социологии религии в аспекте секуляризации, тогда как две последующие главы обращены к процессам 1950–1960-х гг. Я сосредоточусь на обсуждении первых пяти глав трактата, поскольку, на мой взгляд, именно они по сей день представляют не только исторический интерес, но и наиболее любопытны с точки зрения тех теоретических позиций и подходов, которые служили для Бергера основными моментами притяжения, отталкивания и/или переосмыслиния. В них – и истоки его собственного социологического видения религии, и интеллектуальные подходы, на которые он опирается, создавая собственную концепцию.

Теория, которую выстраивает Бергер, – попытка масштабного синтеза, чем и интересна как один из опытов не только построения “общей теории”, но и приложения ее к конкретной области. Синтетический характер теории означает не только стремление охватить всю социальную реальность в целом, предложить универсальный метод понимания социальной реальности, но и дать перетолкование другим теоретическим подходам, которые в рамках целого должны, соответственно, сохранить свою истинность и вместе с тем оказаться элементами другой системы, внешней по отношению к ним. То есть, возвращаясь к первой части сказанного, не столько “сохранить”, сколько “раскрыть” свою истинность (однако теоретический плюрализм вновь вносит свое ограничение – и “истинность” в данном случае будет означать “истинность в пространстве данной теоретической рамки”).

Источниками и опорными текстами для построения социологической теории религии для Бергера служит прежде всего собственно социологическая традиция, в понимании которой он во многом, хотя и критически, ориентирован на Т. Парсонса, а также на интерпретации религии Э. Дюркгейма и М. Вебера. У первого он заимствует общее понимание назначения религии, а у второго – методологический индивидуализм, кроме того, он опирается на следующие группы авторов:

- во-первых, на К. Маркса, у которого берет не только диалектику, но и трактовку религии как “ложного сознания” (при этом отмечая неполноту данного понимания), а через тексты Маркса первой половины 1840-х гг. – восходящие к Г. Гегелю понятия “отчуждения” и “овеществления”;
- во-вторых, отчасти в связи с “молодым Марксом” на философскую антропологию в рамках традиции, восходящей к М. Шелеру и соединяющейся с социологией через А. Щюца;
- в-третьих, в развитии связей с философской антропологией и философской проблематикой в целом, значимыми оказываются М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр и А. Камю.

Хотя для Бергера принципиально отнесение его работы именно к области социологии и социологической теории, последнюю он стремится укоренить в философской проблематике, поскольку объяснение социального в конце концов предполагает отнесение к фундаментальным вопросам. И в этом отношении подход Бергера в высшей степени ценен и интересен, поскольку позволяет увидеть не только связь социологического объяснения с фундаментальной теорией, но и ее продуктивность – поскольку вне этой связи социологическая трактовка оказывается не только и не столько обедненной, сколько движущейся в пространстве мнимо-понятного.

В философской антропологии, ссылаясь в первую очередь на Х. Плеснера, Бергер укореняет свое видение социального, непосредственно связывая его с пониманием человеческой природы как “экцентрической” и тем самым проводя радикальное различие между всевозможными видами “социального” существования животных и человеческой социальностью. Ведь для человека она одновременно и то, что он производит, и то, что собственно делает его человеком, то есть определяет историческое многообразие множества конкретных “миров”, которые выстраивают люди и которые – будучи социальными – в каждом конкретном случае и представляют собой “реальность”. “Социальный мир формирует номос одновременно объективно и субъективно. Объективный номос проявляется в самом процессе объективации. Факт существования языка, даже если рассматривать его сам по себе, может быть примером такого упорядочивания опыта. Язык разграничивает и структурирует постоянный поток опыта. Когда та или иная часть опыта обретает имя, она в силу этого факта извлекается из потока и приобретает стабильность как именованная таким образом сущность... Можно сказать, что всякий реальный язык представляет собой становящийся номос или историческую последовательность узаконивающей деятельности поколений людей. Подлинно узаконивающий акт состоит в том, чтобы сказать, что вещь – это *это*, а не *то*” (с. 32–33).

С точки зрения Бергера, “социально выстроенный номос вполне можно толковать, возможно, в его самом важном аспекте, как защиту против страха” (с. 34)². Ключевая же проблема заключается в том, что “все социально сконструированные миры в основе своей неустойчивы”, уже хотя бы в силу того, что “индивидуы, преследующие противоречивые интересы, подрывают институциональные программы” (с. 42), и никогда не могут быть “социализированы” вполне – преградой служит хотя бы собственная *телесность* (с. 100). Отсюда и значение религии, состоящее в “установлении посредством деятельности человека всеобъемлющего священного порядка или священного космоса, который способен поддерживать себя перед вечным лицом хаоса” (с. 66). Тем самым выстраивается логика религиозного в аспекте номоса: религия, во-первых, связывает и укореняет последний в космосе, выстраивая соотношение микро- и макрокосма, а во-вторых, одинаково противопоставляет номос и космос хаосу – тем самым, в аспекте легитимации, утверждая сохранение номоса как защиту от хаоса, не ограниченного одним социальным значением.

Главное испытание для любого социального порядка, для любого номоса в утверждении примата этой/социальной “реальности” перед лицом иного – пограничных состояний (которые потому и “пограничны”, что ставят под вопрос саму “реальность” или по меньшей мере ее первостепенное значение)³. А из числа пограничных основной, разумеется,

² Отмечу попутно здесь же сложность перевода – в избранном варианте как “страх” переведен английский “*terror*”, совершенно справедливо оставленный переводчиком в скобках, поскольку без этого останется непрозрачным последующий переход Бергера к увязке “номоса” с религией. Бергер в данном случае однозначно имеет в виду связь с экзистенциалистской трактовкой, противопоставляющей “страх” и “ужас” (*Angst, Terror*), в ослабленном варианте связанном с “тревогой” (вновь в противоположность страха). См. характерное для современности – в отличие от классически-модернистской ситуации Бергера – рассуждение П. Вирно [Вирно 2013] о невозможности теперь мыслить социальный порядок как защиту от “тревожности”, в отличие от неизбежного и конкретного опыта “страха”, поскольку современность вводит неопределенность, переменчивость в число констант опыта.

³ “Исторически религия является наиболее распространенным и эффективным инструментом легитимации... Религия оказывается в этом настолько эффективной, поскольку соотносит произведенное обществом шаткое здание реальности с реальностью предельной. Хрупкие реальности социального мира основаны на наибольшей реальности (*realissimum*) священного, которое по определению находится по ту сторону случайности человеческих смыслов и деятельности” (с. 45–46).

вызов – со стороны смерти, то есть осознание смертности и переживание смерти значимых для тебя людей и животных и, в воображении, своей собственной. Тем самым социологическое объяснение религии Бергер базирует на внешнем по отношению к социальному – и выступающем для него вызовом – факте неустранимой телесности и неизбежной смертности: “...порядок человеческого общества – это объединение перед лицом смерти” (с. 97).

Религия позволяет “трансцендировать индивидуальное и тем самым подразумевает теодицею” (с. 68) – позволяет за счет того, что через ритуал обращает “индивидуальное событие в типичный случай... Рождение, жизнь, страдание и смерть индивида рассматриваются в том ключе, что до него так же делали его предки, а после него так же будут делать его потомки. Поскольку он принимает и внутренне усваивает такой взгляд на вещи, он трансцендирует собственную индивидуальность и уникальность его индивидуального опыта, включая уникальные для него боль и страх” (с. 68–69).

Эта возможность включения предполагает теодицею. Причем последнюю Бергер рассматривает автономно от религии – иными словами, всякая религия предполагает теодицею, и в этом – одна из важнейших функций религии, однако потребность в теодицеи сохраняется и в том случае, если мы оказываемся способны обходиться без религии. Трактовка теодицеи Бергером в теоретическом плане в наибольшей степени несет на себе печать времени и его увлечений – а именно, Бергер, хотя и делая целый ряд оговорок, увязывает теодицею с мазохизмом в его трактовке Сартром (с. 69–71). Причем, если мазохизм в человеческих отношениях связан с проблемой невозможности для противоположной стороны всегда соответствовать желаемой мазохистом роли садиста, хотя бы в силу своей смертности, то “садистский бог не ограничен этими эмпирическими недостатками” (с. 72).

Тесно увязать мазохизм и теодицею позволяет исходное понимание ключевого вопроса теодицеи – как оправдать, как примириться с непримиримым, как принять непоправимое. Вопрос о теодицеи, подчеркивает Бергер, – вопрос не о счастье, а гораздо более важном – о смысле (с. 73). И, вслед за Вебером, он отмечает, что сотерология отнюдь не обязательно сосуществует с религией: «...было бы заблуждением видеть в теодицеи только ее “спасительный” потенциал. Некоторые теодицеи не обещают никакого “спасения”, а только искупительную убежденность в наличии смысла как такового» (с. 73).

Диалектический характер имеет трактовка Бергером проблематики связи религии и отчуждения. Прежде всего, как сформулировано уже в первой главе (с. 14), “базовый диалектический процесс общества” включает три момента: экстернализацию (отчуждение), объективацию (овеществление) и интернализацию. Роль религии, предсказуемым образом – поскольку речь идет именно о трех основных “элементах” (или “моментах”) – включает все три. Религия, согласно Бергеру, “показала себя как настолько мощная сила номизации именно потому, что одновременно является мощной, а возможно, и наиболее мощной отчуждающей силой” (с. 105). Однако “великий парадокс религиозного отчуждения состоит в том, что сам процесс дегуманизации социокультурного мира укоренен в фундаментальном желании, чтобы реальность в целом имела осмысленное место для человека” (с. 115). Стремление к осмысленности – главный запрос, который удовлетворяет религия, увязывая социальную реальность и космический план, социальный и индивидуальный смыслы, – в своей реализации способно проблематизировать, релятивизировать социальную реальность, примерами чего может быть любой вариант рассмотрения ее *sub specie aeternitatis*, например в мистике.

В связи с фундаментальным теоретическим пониманием социальной реальности у Бергера и увязкой трактовки социологического с вопросами философской антропологии закономерно введение в общую работу специального приложения, посвященного прояснению его понимания связи социологических и теологических перспектив. Теологическая перспектива для Бергера – не нечто, выносимое за скобки в фактическом обсуждении, хотя сама по себе социологическая теория свободна (или, в качестве собственно социологиче-

ской, должна быть свободной) от теологических инспираций и в свою очередь не может служить инстанцией оценки каких бы то ни было теологических утверждений, значимой для собственно теологического пространства. То есть социологическое суждение о теологии само по себе ограничено именно социологической рамкой и не может расцениваться как несущее утверждение об истинности или ложности теологических концепций, их собственной природе и адекватности. Другое дело, что это социологическое суждение способно (и, в логике Бергера, это желательное развитие событий) оказываться значимым для самовопрошания и проблематизации теологического, делая видимым – и вызывая к ответу, выходящему за пределы элементарных реакций, – социальные основания теологических построений и их конкретно-исторической динамики. В трактовке Бергера религия дает возможность для человеческих сообществ выдерживать вызов смерти, но это само по себе никак не отвечает на вопрос об истинности религии с ее ответами и практиками, в плане ее отнесения не к социальной реальности, а к “реальнейшему”.

Как уже говорилось, проблематика религии и отчуждения трактуется Бергером как наиболее наглядный пример диалектичности социального и увязывается с процессом секуляризации. Вслед за Вебером он видит начало процесса “расколдовывания мира” в религии Ветхого Завета: “Израиль определил себя через отделение от космического единства… Этот великий отказ <sic! – обратите внимание на мотив из Маркузе> израильской религии может анализироваться через три сквозных мотива: трансцендентализацию, историзацию и рационализацию этики” (с. 135).

Христианство в этом смысле трактуется Бергером как “перезаколдовывание мира”, позволяющее через богооплещение (и далее – святых, ангелов, мариологию) снять на время проблему радикальной трансцендентализации и сделать неактуальной последовательную рационализацию этики (с. 142), сохраняя из трех мотивов лишь один, но во всей полноте – историзацию. В протестантизме тем самым совершится (уже на новом уровне и связанный с совершенно иным контекстом) порыв к “великому отказу”, а разрыв с космосом в конце концов разрушает связку между номосом и космосом, микро- и макрокосмом, противостоящими хаосу.

Но сама исходная проблема оказывается принципиально не снимаемой: “Теодицея представляет собой попытку заключить договор со смертью. Какой бы ни была судьба любой исторической религии или религии как таковой, можно с уверенностью утверждать, что необходимость в подобных попытках будет существовать до тех пор, пока люди умирают и вынуждены будут этот факт рационализировать” (с. 97). Тем самым именно укорененность в философской антропологии обуславливает для Бергера специфику его социологического видения через размыкание границ социального, которое становится обсуждаемым именно в перспективе иного. То есть он дает новую интерпретацию гоббсовской проблемы, “как возможно общество”, которая имеет постоянную актуальность именно потому, что раз возникнув, общество не превращается в нечто, всецело гарантированное уже случившимся “ставшим”. Иное по отношению к нему не только и не столько сохраняется, сколько неизменно порождается им самим.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бергер П. (2019) Священная завеса. Элементы социологической теории религии. М.: Новое литературное обозрение.
- Бергер П.Л., Бергер Б. (2004) Социология. Биографический подход // Бергер П.Л., Бергер Б., Коллинз Р. Личностно-ориентированная социология. М.: Академический проект. С. 23–396.
- Вирно П. (2013) Грамматика множеств: к анализу форм современной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс.
- Шацкий Е. (2018) История социологической мысли. В 2 т. Т. II. М.: Новое литературное обозрение.

Foundation of sociology of religion (Reflections on P. Berger's book "The Sacred Canopy")

*A.TESLIA**

***Teslia Andrei** – Ph.D. Senior Researcher, Institute for Humanities of Immanuel Kant Baltic Federal University. Address: Chernishevskogo str., 56a, Kaliningrad. Russian Federation 236022. E-mail: mestr81@gmail.com

Abstract

“Sacred Canopy” of Peter Berger (1967), which Russian translation was released in 2018, is inspite of its small volume, an attempt at large-scale theoretical synthesis – demonstrating potential of sociology of knowledge in ability to assimilate not only Durkheim and Weber’s sociological traditions, but also marxist and existentialist approaches. Work of Berger is present of particular interest today – in terms of demonstrating potential of “big theory” for understanding social reality and the connectedness of sociological theory with fundamental philosophical questions – because this connection is appears explicit to Berger.

Keywords: sociology of religion, social reality, constructive of reality.

REFERENCES

- Berger P. (2019) *Svyashchennaya zavesa. Ehlementy sociologicheskoy teorii religii* [The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Berger P.L., Berger B. (2004) *Sociologiya. Biograficheskiy podhod* [Sociology. The biographical approach]. Berger P.L., Berger B., Collins R. *Lichnostno-orientirovannaya sociologiya* [Personality-oriented sociology]. Moscow: Akademicheskiy proekt, pp. 23–396.
- Shackiy E. (2018) *Istoriya sociologicheskoy mysli* [History of sociological thought]. In 2 vol., vol. II. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Virno P. (2013) *Grammatika mnozhestv: k analizu form sovremennoy zhizni* [A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life]. Moscow: Ad Marginem Press.

© A. Тесля, 2019