

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 101.1

*Е. И. Аринин***«ТАИНСТВЕННОЕ» И «ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ»
КАК КАТЕГОРИИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ РЕЛИГИИ И НАУКИ
В РАБОТАХ Н. ЛУМАНА¹**

Предметом настоящей статьи является трактовка религии Никласом Луманом (*Niklas Luhmann*, 1927–1998), многие работы которого уже стали достоянием отечественной науки, но до сих пор почти не применялись для расширения методологического горизонта религиоведческих исследований [1]. Методологический подход Н. Лумана, получивший название «операционального конструктивизма», исходит из невозможности построения единственной «метафизической модели бытия» и нахождения позиции одного «истинного наблюдателя». Это ведет к признанию того, что магия, религия, метафизика, наука и т. п. больше не могут, как прежде, рассматриваться в качестве этапов интеллектуального прогресса или форм «искажения реальности», но предстают специфическими «символическими конструкциями».

Загадочность религии, сопротивляющейся строгому научному определению ее «сущности» и «природы», была многократно отмечена исследователями [2]. Затруднения вызывает сама «странная» природа этого феномена, который до недавнего времени часто определялся как «вера в сверхъестественное», в противоположность науке как знанию о естественном, природе. С точки зрения естествознания такого рода «объект» долгое время служил основанием для причисления теологии к категории «псевдонаук», подобно астрологии, алхимии и т. п., а самой религии — к суевериям, предрассудкам, невежеству, мракобесию и заблуждениям. Н. Луман отмечает парадоксальность самой возможности «знания о непознаваемом», строго говоря, невозможного по определению, поскольку оно стремится познать принципиально непознаваемое — «природу тайного, божественного», ибо «сакральное невозможно найти в природе, оно конституируется как тайна». Религия выражает «тайну» бытия человека в мире как «связывание с начальным», что и составляет природу «*religio*» в самом широком смысле слова, в каких бы культурных обликах она не выступала» [3, с. 248–249]. В таком понимании слово «религия» выступает в предельно широ-

Аринин Евгений Игоревич — доктор философских наук, профессор, Владимирский государственный университет им. А. Г. и Н. Г. Столетовых (ВлГУ); e-mail: eiarinin@mail.ru

¹ Работа выполнена в рамках реализации проекта РГНФ № 13-03-00532.

© Е. И. Аринин, 2013

ком значении, охватывающем древнейшие (изначальные, базовые) символические системы, которые дифференцировались вместе с самим человечеством, выполняя функцию превращения пугающей неопределенности мира в определенность ритуала и мифолого-теологического представления: «Религия формируется в качестве первой попытки отвести место ненадежному в надежном — пусть даже речь идет о нескольких костях в мужском доме, по которым можно идентифицировать и умиловать предков» [4, с. 61]. Луман описывает религию как «“re-entry” (обратное вхождение, возвращение, повторное вхождение) различия между *известным* и *неизвестным* в пределах известного»; религия и магия «надзирают за границей с неизвестным» [4, с. 64, 61–62].

Появление самого слова, обозначавшего «тайное», «непостижимое», т. е. «сопротивляющееся языку», было совершенно необходимо для того, чтобы лингвистически маркировать саму сферу неизвестного, непонятого и, следовательно, опасного, с абсолютной необходимостью нуждающегося в наименовании и обозначении. Только язык символически осваивает мир, и то, что не названо, оказывается несуществующим, т. е. назвать «неназываемое» возможно потому, что «сопротивление языку может осуществляться только посредством самого языка» [5, с. 153]. Луман пишет: «В ее истоках религию лучше всего понимать, интерпретируя ее как некую семантику и практику, имеющую дело с различием чего-то знакомого и незнакомого... Это различие понимается как подразделение мира, проводимое без осмысления того, что для каждого наблюдателя, поселения или рода оно разнится. Тем, что религия дает незнакомому проявляться в знакомом, она делает доступным его недоступность, она формулирует и практикует мировое состояние той или иной общественной системы, которая видит себя окруженной пространством и временем неизвестности» [3, с. 249].

Возник исторический прецедент, в результате которого до XX в. включительно в большинстве стран мира было принято «считать действовавшую религию фундаментом стабильности в обществе», при этом «принуждение к религиозному образу» носило «повсеместный характер» [6, с. 6]. Сложился специфически европейский феномен *religio* как утверждаемая всей мощью государства причастность отдельных индивидов и целых сообществ («человечества») к высшему порядку бытия, как лично-интимное чувство присутствия в осмысленном, упорядоченном и целостном мире, связанном со священным космосом, спасающим от хаоса и смерти, — феномен единственно уникального способа бытия в вечности, величественной, сильной и яркой формы действительного благочестия, древнего и возвышенного идеала единства Красоты, Истины и Блага в отношении с подлинным бытием (Бытием), неизбежно таинственным и ускользающим от однозначных определений, которые бы позволяли этой подлинностью манипулировать. В целом «семантика теперь подразделяется на *HighTradition* и *littletradition*, а также ступенчатый *folk/urban* континуум» [4, с. 90]. Возникает уникальная монотеистически-тринитарная религиозная картина мира, когда «отношение к Богу, примысливаемое всякому переживанию и действию, выступало скрытой самореференцией общественной системы», при этом «считалось, что без Божьей помощи ничто не ладится», на основании чего «устанавливались общественные и моральные требования», а «религиозную семантику формулировали не как самореференцию общества, она была (и сейчас есть) сформулирована как внешняя референция, как трансцендентность» [7, с. 595].

Распад «кафолической еkkлeсии» на противостоящие «юрисдикции» привел к тому, что исторически «политика территориальных государств уже в XV в. — и притом под сенью пышно инсценированного конфликта между императором и Папой и внутрицерковного конфликта Вселенских Соборов — приобрела примечательную независимость от религиозных вопросов», а «территориальные государства направляют посланников наблюдать за Вселенскими соборами и всё более рассматривают религиозные распри в качестве политических вопросов и даже политических шансов» [4, с. 135–136]. Луман считает, что «в массовом порядке этому стало способствовать книгопечатание, т. е. с середины XVI в. наука тоже дистанцируется от религии — например, с помощью эмфатически наполненного понятия природы, посредством скандальных конфликтов (Коперник, Галилей) и благодаря использованию свободы ради скепсиса и любознательного новаторства — когда наука не могла зависеть ни от политики, ни от религии», при этом «право активно задействуется для многих проблем, вытекающих из такого развития, например... в качестве публичного права для перехода к религиозной терпимости — и благодаря тому, что оно могло оказывать такие услуги, у права растет самостоятельность по отношению к политической власти» [4, с. 135–136]. В этот период «если религия тяготеет к насильственным столкновениям, чтобы доказать или внушить правую веру, то ей приходится отыскивать политического заступника; политика же постепенно все более дистанцируется от ведения религиозных войн» [4, с. 143]. Связь религиозности с агрессивностью ведет к тому, что «последняя должна регулироваться церковно-политически или субъективно направляться во внутренний мир человека в форме ригористических требований», в результате чего «даже религия становится отдифференцированной системой» [4, с. 142–143].

Распространяющееся в это время книгопечатание «форсирует развитие дополнительной техники, а именно — техники грамотности», причем «это умение уже невозможно ограничить темами определенных функциональных систем», поскольку «кто умеет читать Библию, умеет также читать памфлеты религиозной полемики, газеты, романы», и «теперь экономика регулирует, какие печатные изделия могут быть произведены и проданы», а «прочие формы коммуникации утрачивают контроль над коммуникацией» [4, с. 149]. В таких условиях «религия и политика... пытаются (более или менее безуспешно) защититься с помощью цензуры или угрозы штрафов», однако «для этого необходимы решающие критерии, которые уже не исходят из общего миропознания, но должны функционально-специфическим образом развиваться, позитивироваться и при необходимости изменяться в религиозной, политической и правовой системе» [4, с. 149].

Разрушение средневекового религиозного ощущения высшего единства ведет к появлению новых «эрзац-представлений», когда «в XVIII в. от Шотландии до Польши возникают “патриоты”», а «XIX век обращается к национализму», однако все эти «новые формы, которые стремятся воспринимать общество опять-таки политически центрировано, терпят крах из-за самого государства или, точнее, из-за территориальной сегментации политической системы общества, теперь бесповоротно ставшего мировым» [4, с. 160]. В XVIII в., отмечает Луман, «вместе с отходом от религиозного обоснования мира, конфессиональной сегментации религии и после провала движений религиозного фанатизма на мораль возлагаются возрастающие надежды», само социальное начинает определяться «в терминах морали» [7,

с. 314]. Э. Шефтсбери пытается «поставить смешное в качестве теста на службу морали, основанной на естественном разуме», что, однако, в перспективе терпит неудачу, поскольку «смешное» выступает как «скрытый враг морали, потому что оно отчасти конкурирует с ней» [7, с. 314–315].

Выделяющаяся в самостоятельную подсистему общества наука, как отмечает Н. Луман, «делает человека негодным для жизни при дворе, так как... всегда существует в форме цепи, обязывает к чрезмерно продолжительному изложению и отвлекает внимание от партнеров по интеракции» [4, с. 168]. Наука создает собственную и доминирующую в настоящее время традицию, где «истины выступают во взаимосвязи, а заблуждения, напротив, порознь» [7, с. 95–96]. В таком контексте возникает дискурс «лаицизма», о котором С. С. Аверинцев сказал, что он «даже еще резче, чем секуляризм, это теперешний синоним того, что в XIX в. называлось бы антиклерикализм, если не прямо-таки “*dechristianisation*”, как говорили во времена французской революции» [8].

Возникшее дифференцированное глобальное общество, или лумановское «общество общества», стало системой, где «условием общения — является разобщенность. ... Чем больше в корабле отсеков, тем труднее его затопить, чем меньше общения, тем меньше конфликтов», при этом «сами конфликты институционализируются и задействуются как важнейшие условия системной динамики в уже обособившихся частях общества», когда «ученые спорят с учеными, а политики спорят с политиками, но вот поспорить друг с другом у них как-то не получается» [9, с. 307]. В таких обстоятельствах «тот, кто в общении ориентирован на истину (упорядочивающее средство для научного общения и научных текстов), не способен понять того, кто ориентирован на веру как ориентир религиозных текстов, но именно благодаря этому конститутивному размежеванию ученых перестали сжигать на кострах, а верующих не исключают из социума как слабоумных» [9, с. 313]. В отношениях функциональных систем друг к другу может присутствовать «деструкция — в той мере, в какой они зависят друг от друга, — но не инструкция» [4, с. 179]. Это новое «дискурс-дифференцированное общество получило иммунитет к конфликтам именно потому, что коллапс в одной сфере — скажем, в религиозном общении (межрелигиозные конфликты) или в искусстве (отказ от прекрасного как критерия произведения искусства и, соответственно, базиса эстетического общения и объекта для эстетических текстов) — уже не приводит к коллапсу во всех остальных сферах социального общения, как это было характерно для традиционных недифференцированных обществ, где отождествлялось всё преступное-безобразное-ложное-бедное-нелюбимое-нездоровое-безбожное» [9, с. 314].

В таком обществе утверждается плюрализм и многообразие трактовок даже собственного вероисповедания как «флуктуации привлекательных для индивидов мод» [4, с. 241]. В ответ «развиваются разного рода фундаментализмы», когда «можно выступить с заявлением: это — мой мир, мы считаем правильным то-то», а «сопротивление, на которое при этом наталкиваются, выступает скорее в качестве усиливающего мотива, оно может способствовать радикализации и не приводит к сомнениям в реальности» [5, с. 162]. Луман обращает внимание на то, что «фундаментализмы являются новыми явлениями последних десятилетий и что речь идет не о “глубоко укорененных” традиционных ощущениях, а об успехах убеждения со стороны интеллектуалов, среди которых можно предположить наличие проблемы

идентификации», причем «в отличие от “энтузиазма” более старой модели здесь нет необходимости ни опираться на божественное вдохновение, ни поддаваться противоположному утверждению об иллюзорности/реальности», а «достаточно сплавить собственное воззрение на реальность с собственной идентичностью и утвердить ее в качестве проекции», поскольку «реальность и без того больше не требует консенсуса» [5, с. 162].

Литература

1. Филиппов А. Ф. Луман Н. // Современная западная философия: словарь. 2-е изд., перераб. и доп. М.: ТОН-Остожье, 2000. С. 234–236.
2. Аринин Е. И. О проблеме определения сущности религии // Ломоносовские чтения: сб. тезисов межвуз. научно-практ. конф. Архангельск: ПГУ, 1991. С. 33–35.
3. Луман Н. Общество общества. Кн. 2: Медиа коммуникации / пер. с нем. А. Глухова, О. Никифорова. М.: Логос, 2011. 640 с.
4. Луман Н. Дифференциация / пер.с нем. М.: Логос, 2006. 320 с.
5. Луман Н. Реальность массмедиа / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. 240 с.
6. Дейвис Д. Декларация Организации Объединенных Наций «О ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религий или убеждений» как фактор защиты религиозной свободы // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты: сб. статей. Вып. 3. М: Российское объединение исследователей религии, 2006. С. 6–18.
7. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / пер.с нем. СПб.: Наука, 2007. 644 с.
8. Аверинцев С. С. Богословие в контексте культуры // Библиотека Гумер. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/bg_kult.php (дата обращения: 20.07.2012).
9. Антоновский Ю. А. Общество как общение и разобщение // Луман Н. Дифференциация / пер.с нем. М.: Логос, 2006. С. 307–317.

Статья поступила в редакцию 22 апреля 2013 г.