

ПИТЕР БЕРГЕР - ПОЛВЕКА ТВОРЧЕСКОГО ПУТИ

Автор: Е. Д. РУТКЕВИЧ

РУТКЕВИЧ Елена Дмитриевна - кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института социологии РАН.

Аннотация. Имя Питера Бергера чаще всего ассоциируется с феноменологической социологией и социологией знания. Однако почти четверть века Бергер занимался также проблематикой социологии религии, изучением "экономической культуры", взаимосвязей "культуры" (религий, верований, ценностей) и экономического развития разных стран. Последние его проекты носят характер кросс-культурных исследований и посвящены таким темам, как религия в глобализирующемся мире; её влияние на экономическое поведение и развитие; соотношение капитализма и демократии, рыночной экономики и индивидуализма.

Ключевые слова: феноменологическая социология * реальность повседневной жизни * развитие * культура * религия * религиозный опыт * *десекуляризация*

Питер Бергер широко известен не только за рубежом, но и в России¹ благодаря тому, что темы, затрагивавшиеся им на протяжении полувека научной деятельности, всегда были "знаковыми". Совместно с Томасом Лукманом он предложил теорию "социального конструирования реальности", которая в 1970-е годы стала событием на Западе [9]. Бергера называют феноменологом, социологом, лютеранским теологом, ярким публицистом и просто хорошим писателем - все это разные проявления его многогранного таланта. И о чем бы он ни писал: о теоретико-методологических проблемах социологии, религии, проблемах веры в безрелигиозном мире, контркультуре, модернизации и развитии, образовании, литературе, психоанализе, глобализации и многом другом, он остается ученым с большой буквы, пишущем легко и доступно о непростых реалиях современного мира.

Вехи интеллектуальной биографии

Питер Людвиг Бергер родился в Вене 17 марта 1929 г. В 1938 г. после присоединения Австрии к фашистской Германии он с родителями выехал в Париж, поскольку семья, имевшая еврейские корни, опасалась преследований нацистов [8]. В 1946 г. после непродолжительного обучения в Лондонском Университете он эмигрировал в США, в 1949 г. закончил Вагнеровский колледж в Нью-Йорке (степень бакалавра искусства), продолжил учебу в Новой Школе социальных исследований в Нью-Йорке, где в 1952 г. ему была присуждена степень магистра, а в 1954 г. - доктора философии. В 1953 - 1955 годы он проходил службу в американской армии, преподавал в филиале Университета Джорджии. В 1955 - 1956 годы руководил исследовательской группой в Евангелической Академии в Германии (Bad Boll), а с 1956 по 1958 г. преподавал в

¹ В 1995 г. в русском переводе вышла работа "*Социальное конструирование реальности*", в 1996 г. - "*Капиталистическая революция*", в 1998 - "*Приглашение в социологию*", в 2004 - "*Биографический подход*" и "*Многоликая глобализация*".

женском колледже Университета Северной Каролины (assistant professor). В 1958 - 1963 годы он профессор социологии в Хартфордской теологической семинарии (Коннектикут) и директор Института церкви и общины в Хартфорде. Именно тогда он и начал активно публиковаться. По собственному признанию, поначалу его интересовала "критика церкви изнутри". В первых публикациях: *"Двусмысленное видение"* (1961) и *"Шум торжественных ассамблей"* (1961) Бергер критически оценивал институциональную религию как проявление "дурной веры", противопоставил религию и церковь американского истеблишмента истинной христианской вере.

В 1963 - 1970 годы Бергер - профессор в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке; в 1966 - 1967 годы - президент Общества научного изучения религии. Широкую известность в США и за их пределами получила книга *"Приглашение в социологию: гуманистическая перспектива"* (1963), где показана взаимосвязь между "человеком в обществе" и "обществом в человеке", представлены теоретико-методологические основы социологии, ее цели, задачи, этические принципы. Разработка этой проблематики была продолжена с Т. Лукманом в книге *"Социальное конструирование реальности"* (1966), где были сформулированы основные положения феноменологической социологии знания как методологии социального познания². Сегодня она признана классическим трудом, благодаря которому стало возможным говорить о ней как о направлении, ставшем альтернативой структурно-функциональной и неомарксистской школам в социологии.

Феноменологическая социология знания, которую также называют "феноменологией жизненного мира", "социологией повседневности", "интерпретативной", "рефлексивной" или "гуманистической" социологией, была противопоставлена всей предшествующей социологии знания, предметом которой выступало теоретическое знание, не исчерпывающее, по мнению Бергера и Лукмана, всего запаса знания, существующего в обществе. Поэтому "ядром" их теории становится обыденное, повседневное знание. Из этой исходной предпосылки рождается идея "социального конструирования реальности", формируются представления о процессах и механизмах возникновения, функционирования и распространения знания в обществе.

В *"Реинтерпретированной социологии"* (1981) П. Бергер совместно с Х. Кельнером размышляет о сущности, специфике и границах социологического видения действительности. Суть современной социологической перспективы составляет выявление динамики общностей и того, как "работает" общество. Поскольку мир, в котором живет человек, не таков, каким он ему кажется с первого взгляда, необходимо познание, позволяющее понять не только "явные", но и "скрытые" функции структур, институтов и феноменов человеческой реальности и способствующее освобождению от иллюзий и заблуждений. Это разоблачительное качество придает социологии разрушительный характер, поскольку выявление скрытого в той или иной степени означает подрыв "добраго старого" порядка, что всегда инстинктивно ощущалось диктаторскими режимами, при которых она либо подавляется, либо превращается в карикатуру на саму себя, как утверждает Бергер.

Характерная для работ Бергера критическая ориентация связана во многом с пониманием того, что социология часто служила обоснованием ценностно-ориентированных действий, основанных на вере в определенную самодовлеющую ценность, что, по его мнению, недопустимо. Социологу следует ориентироваться на соблюдение этики, которую М. Вебер называл "этикой ответственности", позволяющей также прогнозировать взаимосвязь между мотивами и последствиями предполагаемых действий. Специфика интерпретативной или "реинтерпретированной" социологии состоит, согласно мнению Бергера, в постоянном внимании к многообразию значений и смыслов, которыми живут люди, в "когнитивном уважении" к идеалам, верованиям, мнениям и предубеждениям других людей, групп, культур.

Социологическая теория религии была им сформулирована в книге *"Священная Завеса"* (1967) [1], которая, по мнению многих западных ученых, стала наиболее весомым вкладом в развитие социологии со времен *"Протестантской этики"* М. Вебера. Учитывая рост популярности *"Социального конструирования реальности"*, переизданная

² В 1963 г. книга вышла на немецком языке, а в 1966 г. - на английском. Отвечая впоследствии на вопрос, кто и что писал в этой книге, Т. Лукман говорил, что за исключением двух первых глав, которые представляли собой переработку Бергером первых глав моей книги *"Структуры жизненного мира"*, написанной к тому времени, но еще не изданной, все остальные главы обсуждались и писались ими совместно [5].

через пару лет *"Священная завеса"* была переименована в *"Социальную реальность религии"*. Используя феноменологическую методологию, Бергер в ходе сравнительно-исторического анализа различных религиозных систем показал их конструируемый характер, выявил функции, роль и значение религии в современном мире, проследил процесс секуляризации/сакрализации в исторической перспективе.

В 1969 г. вышла его книга *"Слухи об ангелах: Современное общество и открытие заново сверхъестественного"* (1969). Эта работа явилась попыткой преодоления кризиса "секуляризма" изнутри - через возрождение веры в безрелигиозном мире, где о сверхъестественном остались лишь слухи. Как в этой, так и в последующих работах по социологии религии Бергер пытается совместить позицию социолога с позицией истинного христианина, применяя индуктивный подход к анализу религиозной реальности, означающий поиски веры в любом религиозном опыте.

После посещения Мехико в 1969 г. Бергер обратился к проблемам развития стран "третьего мира". В *"Пирамидах жертв"* (1974) он подвергает критике капиталистическую и социалистическую модели развития как неприемлемые с этической точки зрения. Проблемы модернизации, социального изменения и развития рассматриваются им также в работах: *"Бездомное сознание"* (1973), *"Лицом к современности"* (1977), *"Капиталистическая революция"* (1986), *"В поисках восточно-азиатской модели развития"* (1988) и др.

Теоретические ориентации Бергера претерпевали изменения вместе с политическими убеждениями, его эволюция от либерализма к консерватизму происходила постепенно. Уже к концу 1960-х - началу 1970-х годов он, усмотрев в движении "новых левых" опасность для существующих в Америке устоев, выступил с критикой леворадикальной интеллигенции в статье *"Социалистический миф"* (1976). Раскрывая связи между специфическими чертами социалистического мифа и подверженности ему молодых противников respectable буржуазной культуры, он отвергает крайности "новой левой" и осуждает критику устоев капиталистического общества. Позднее он характеризовал себя как убежденного консерватора в теоретическом и практическом смыслах: в теории хотел бы сохранения Австро-Венгерской монархии, а на практике выступал за сохранение существующих структур американского общества, хотя и без характерного для либералов "квазирелигиозного прославления этих структур". В результате знакомства с "третьим миром" Бергер приходит к выводу о необходимости диалога с различными религиями, что означало отход "влево" в сравнении с его изначально неоортодоксальной позицией. С эволюцией "вправо" его политических взглядов изменилось его отношение к проблемам секуляризации, модернизации, развития в "третьем мире" и индустриально развитых странах.

В 1970 - 1979 годы Бергер - профессор университета Рутгерса и в Бостонском колледже. С 1981 г. - профессор социологии и теологии в Бостонском университете, где с 1985 г. становится директором Института изучения экономической культуры (ISEC), который в 2003 г. был преобразован в Институт культуры, религии и международных отношений (The Institute on Culture, Religion and World Affairs, CURA). С 2009 г. он главный научный сотрудник этого института, заслуженный (emeritus) профессор. В основе программы и проектов института лежит концепция "экономической культуры". Его деятельность была нацелена на изучение "культурных оснований капитализма", взаимосвязей между культурными и экономическими факторами, выявление общего и особенного в развитии стран "первого", "второго" и "третьего" мира. Кроме того, возникла необходимость выяснить, как в разных странах осуществляется становление и трансформация демократических институтов; как религиозный фактор влияет на формирование рыночной экономики; как соотносится тезис Вебера об "избирательном сродстве" между кальвинистской этикой (с ее внутримирской аскезой) и экономическим развитием с появлением "восточно-азиатской модели развития". Большое внимание институт уделяет кросс-национальным проектам, сотрудничает со многими центрами изучения религии из разных стран. На конец 2009 г. перечень публикаций, воплотивших идеи институтских проектов, включает свыше 100 наименований.

Перечислим некоторые из проектов и публикаций Бергера и сотрудников института. Это *"Бизнес и демократия"* (1998), написанная П. Бергером в соавторстве с Э. Бернштейн - результат двухлетнего исследования роли бизнеса в процессе экономического развития Бразилии, Мексики, Испании, Индонезии, Филиппин, Нигерии, США, Южной Африки, становления и трансформации демократических институтов. *"Пятидесятничество: мир прихода"* Д. Мартина (2001), автора известной работы *"Языки пламени: Взрыв протестантизма в Латинской Америке"* (1990) об интенсив-

ной и успешной евангелизации преимущественно католической Латинской Америки, о специфике и кальвинистском этосе пятидесятничества. Итогом большого проекта, посвященного изучению "культурной динамики глобализации" на примере 10 стран: Китая, Тайваня, Японии, Индии, Германии, Венгрии, ЮАР, Чили, Турции, США стала монография *"Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире"* под редакцией П. Бергера и С. Хантингтона, вышедшая в 2002 г. на английском, а в 2004 г. на русском языке. В 2008 г. появились монография *"Перспективы церковно-государственных отношений в России"* под редакцией П. Бергера, В. Л. Дэниэля, Кр. Марша и книга *"Религиозная Америка, Светская Европа"*, П. Бергера, Г. Дэви и Э. Фокас [4]. В 2009 г. увидела свет совместная с А. Зийерфельдом работа Бергера *"В честь сомнения: как, имея убеждения, не стать фанатиком"* - а в 2010 г. - монография под редакцией Бергера *"Между релятивизмом и фундаментализмом"*.

Таковы основные вехи более чем полувекового творческого пути американского социолога. Мало кто из современных ученых обладает таким многогранным талантом, широким горизонтом и научным любопытством. Но помимо таланта ученого, он продемонстрировал качества организатора, "интеллектуального предпринимателя", умело подбирающего команду, что позволяет ему с успехом реализовывать невероятные проекты и оказывать влияние на принятие решений в политической и научной жизни.

Учитывая мое неоднократное обращение к различным аспектам бергеровской концепции [10; 11; 12], остановлюсь на некоторых ключевых моментах его социологии религии.

Социальная реальность религии

В социологии религии Бергер считается видным специалистом, повлиявшим на развитие этой дисциплины. Ему удалось уловить важные тенденции развития религии, показать влияние социокультурных факторов (в первую очередь религии) на экономическое поведение, политическую жизнь и т.д. Социологическая теория религии была сформулирована им в книге *"Священная завеса"* (1967), где, применяя разработанный совместно с Лукманом понятийный аппарат, показал, как конструируется не только социальная, но и религиозная реальность, проследил процесс секуляризации и десекуляризации в исторической перспективе.

"Священная Завеса" - важная веха творческого пути ученого, свидетельствующая об изменениях его теологических взглядов и его понимания социального порядка. Война во Вьетнаме, антивоенные движения, контркультура, раскол общества - все это привело Бергера к осознанию того, что основополагающие культурные значения и смыслы можно поддерживать лишь в том случае, если они интернализированы большей частью общества. Хотя здесь напрямую не говорится о кризисе американского общества, его последствия оказали несомненное влияние на идеи данной работы.

Обратимся к ее содержанию. Если сохранение порядка - первейшая потребность общества, то главная функция религии - упорядочивающая. В процессе деятельности людей с помощью языка ими конструируется "номос" - когнитивно-нормативный комплекс, считающийся в обществе "знанием". Быть членом общества - значит разделять его "номос". Интернализируемый в процессе социализации объективный "номос" становится субъективным упорядочением опыта. Так что общество оказывается хранителем порядка и смысла не только объективно в институциональных структурах, но и на уровне индивидуального сознания. И поскольку отход от объективного "номоса" угрожает человеку потерей жизненной ориентации, главной функцией общества является "номизация". Однако социальные институты не могут гарантировать стабильность и надежность сконструированного человеком мира. Такая гарантия возможна лишь тогда, когда человеческий мир наделяется характеристиками (статусом) священного космоса.

По мнению Бергера, на протяжении большей части человеческой истории религия играла важную роль в конструировании людьми социальной реальности и выступала эффективным средством "легитимации" (объяснения и оправдания социального порядка). Это объясняется тем, что непрочные, подверженные изменениям социальные институты, помещенные в пределы космической, священной системы отсчета, приобретают предельно действительный онтологический статус.

Религия, которую Бергер определяет как "священный космос" или "космизацию в священном модусе", выступает в качестве "священной завесы", защищающей человека от аномии, хаоса, потери собственной личности и легитимирующей на трансцендентальном уровне существующий социальный порядок. "*Священное*" понимается им в духе феноменологической традиции как "качество таинственной и вызывающей благоговение и страх силы, отличной от человека, и все же обращенной к нему, которая, как полагают, пребывает в некоторых объектах" [1, р. 25]. Этим качеством могут наделяться люди, животные, камни, пространство и время. Оно может воплощаться как в простых духах, так и в великих Богах. "Священное" понимается им как особый мир, весьма отличный от реалий повседневной жизни, и нечто экстраординарное, таящее опасность и угрозу. С одной стороны, "священное" противопоставлено "профанному" или "светскому" (как он называет все то, что в сконструированном человеком мире не имеет священного характера), а с другой - хаосу. Священный космос возникает из хаоса и является его противоположностью. Хотя человек находится за пределами священного космоса, он все же включен в священный миропорядок, благодаря чему получает защиту от ужасов хаоса и аномии. Если человек разрушает свою связь со священным космосом, то может быть ввергнут в хаос.

"Космизация" институтов необходима для поддержания не только существующего статус-кво, но и отдельно человека, у которого в таком случае возникает ощущение "правильности" окружающей его реальности и его места в ней, как в когнитивном, так и в нормативном смысле. Когда общественные институты и роли, которые человек в них играет, наделяются космическим статусом, самоидентификация индивида с ними оказывается глубже и стабильнее. И тогда "бог становится наиболее надежным и предельно значимым другим", придавая смысл человеческой жизни, наделяя человека системой ценностей, гарантируя защиту от аномии, хаоса и потери собственной идентичности [1, р. 38].

Религия, согласно Бергеру, служит для поддержания реальности того социально сконструированного мира, в рамках которого люди существуют в повседневной жизни. Легитимирующая функция религии проявляется также и в интеграции в единый исчерпывающий "номос" данного общества всех "маргинальных ситуаций" (мир снов, фантазий, столкновение со смертью и т.д.), в которых "реальность повседневной жизни" ставится под сомнение, и поэтому необходима их легитимация в терминах священной реальности.

Рассматривая механизм образования религиозных представлений, Бергер затрагивает проблему отчуждения как процесса, в ходе которого теряется диалектическая взаимосвязь между индивидом и его миром. Называя религию "мистификацией", ложным сознанием, он стремился показать, что она фальсифицирует осознание человеком собственной активности в деле конструирования социального мира. Этот мир окутан "священной завесой", которая, с одной стороны, скрывает от человека истинную природу отношения: человек - социальная реальность - священный космос, активная роль в котором принадлежит человеку, а с другой, надежно защищает его от хаоса и аномических феноменов. Отчуждение оказывается у Бергера средством поддержания номических структур и конструирования смыслового универсума.

Эта книга - реквием по западной религии. Тот факт, что религия в американском обществе утратила массовый характер, позволило социологу говорить о процессе "секуляризации". Но уже в следующей работе "*Слухи об ангелах*" от социологического анализа религии Бергер переходит к "релятивизации релятивизаторов", означающей, что критика религии, достигшая кульминации, также может быть подвергнута критике. Здесь он пытается совместить позицию социолога с позицией истинного христианина. Социологию знания Бергер использует, чтобы показать относительность различных теорий, по-разному определяющих религию, будь то марксизм, фрейдизм, философская антропология. Каждая перспектива относительна и не исключает других.

Поэтому в зависимости от определения высшей реальности и принимаемой системы отсчета религию можно рассматривать в качестве отражения как человеческой, так и божественной реальности. Важной задачей теологии он считает выявление "сигналов трансценденции" - тех отблесков "сверхъестественной реальности", которые можно обнаружить в повседневной жизни. Необходимо возродить веру в нашем безрелигиозном мире, где о сверхъестественном остались лишь "слухи". Эту задачу и должна выполнить социология. Анализируя различные традиции, воспринимая сигналы трансценденции, прослеживая их источники, она позволит человеку сделать пра-

вильный выбор, ибо вера, уходящая из нашей жизни, сегодня необходима так же, как и столетия назад. Этот индуктивный подход Бергер использует впоследствии в работах *"Еретический императив"* (1979), *"Другая сторона Бога"* (1981), *"Далекая Слава"* (1992).

Еретический императив и кризис религии

Поискам выхода из кризиса, который переживала в 1960 - 1970-е годы религия, посвящены *"Хартфордское воззвание"*, опубликованное в книге *"Против мира ради мира"* (1975), подписанное Бергером наряду с другими представителями различных христианских организаций, глава сборника *"Лицом к современности"* (1977), а также книга *"Еретический императив"* (1979) [2]. Если раньше ересь (буквально означающая выбор) была всего лишь возможностью, причем маловероятной, то для современного человека "ересь" становится необходимостью, поскольку он находится в ситуации, когда поиски и выбор становятся "императивом". При этом положение человека, которое Бергер называет "переходом от судьбы к выбору", оказывается амбивалентным, так как освобождение от бремени традиции несет тревогу и страх перед неопределенностью настоящего и будущего.

Поэтому процессы модернизации неизбежно сопровождаются контрмодернизацией, и человек, не успев освободиться от религиозных уз, вновь к ним стремится. В таком случае "еретический императив" может оказаться религии на руку, так как никогда еще в истории не было такой ситуации, когда в распоряжении человека, тяготеющего к религии, было бы такое обилие информации по интересующим его вопросам. Бергер указывает на то, что парадигмой столкновения религиозной традиции с современностью является история протестантской теологии, которая, с одной стороны, содержала в себе семена секуляризации, а с другой - бросала ей вызов. Протестантизм ведет продолжительную борьбу с наступлением модернизации и секуляризации на религиозную традицию. Поскольку, считает Бергер, любая религиозная традиция рано или поздно сталкивается с подобными проблемами, можно говорить о наступлении "эры протестантизма", используя выражение П. Тиллиха [2, р. 53].

В настоящее время, по мнению Бергера, существуют три возможных пути развития теологической и религиозной мысли: *дедуктивный, редуktивный и индуктивный*. *Дедуктивный* подход лежит в основе неоортодоксального движения, или диалектической теологии, центральной фигурой которого был швейцарский теолог К. Барт. Наиболее влиятельным это движение было в 30-е годы, став "идеологией сопротивления нацизму", что придало ему "ауру героизма". Неоортодоксия стремится к утверждению религиозной традиции. Поскольку вера - это следствие божьей благодати, все попытки человека найти к ней подходы обречены на провал, полагает Барт. Иначе говоря, "вера не является человеческой "возможностью"", а возникает, если и когда Бог этого захочет [2, р. 70].

Таким образом, дедуктивный подход неоортодоксального движения заключается в стремлении оживить религиозную традицию при полном игнорировании последствий модернизации и секуляризации. Подобный подход Бергер отвергает, считая его неуместным в современной ситуации. "Неоортодоксия стремится пресечь релятивизацию современности в героическом акте воли и, следовательно, приобрести своего рода иммунитет против еретического императива. Героическим он? может быть, и является, но также и иллюзорным" [2, р. 80].

Редуktивный подход к религии Бергер определяет как сделку с секуляризацией, которая предполагает отказ от тех элементов традиции, которые несовместимы с секуляризованным сознанием современного человека. Этот подход используется в программе демифологизации, основанной на особом понимании как мифологии и мифологического характера Нового завета, так и когнитивных возможностей современного человека. Мифология определяется Бультманом как способ мышления, при котором весь мир оказывается проникнутым потусторонними силами, а мир человека - это лишь часть космического порядка. Согласно Бультману, подобная мифология, равно как и мифологический язык, с помощью которого выражено содержание христианского откровения (т.е. "керигма"), оказываются совершенно чуждыми и непонятными современному человеку.

Чтобы христианство вновь обрело значимость, оно должно быть радикально демифологизировано. Более того, христианство само якобы вызывает к демифологизации

и переводу на язык современного экзистенциализма, так как только таким образом, считает Бультман, можно примирить все его внутренние противоречия. Новый Завет следует интерпретировать в терминах экзистенциалистского понимания человеческого существования, в соответствии с которым человек, "заброшенный" в мир, не может освободиться от своего мучительного состояния (тревожности, страха смерти и т.д.). Лишь жизнь в духе и вере, по мнению Бультмана, является освобождением человека, которое делает его открытым Богу и миру. Программа демифологизации освобождает как отдельного индивида (при чтении Библии - от обнаружения противоречий в ее мифологии), так и теологию - от постоянной угрозы новых находок и открытий библеистики и науки.

Демифологизируя христианство, Бультман по сути дела переводит сверхъестественную реальность в эмпирическую, а нечеловеческую - в человеческую, делая, таким образом, религиозную традицию более доступной пониманию современного человека. Критикуя программу демифологизации Бультмана, Бергер подчеркивает, что ее исходная посылка, заключающаяся в том, что современный человек обладает большими когнитивными возможностями по сравнению с авторами Нового Завета, неверна и недоказуема. Более того, современный человек в определенном отношении оказывается, по его мнению, неизмеримо ниже их. Что касается языка экзистенциальной философии, то Бергер вполне резонно спрашивает, почему, собственно, именно эта, а не какая-либо другая философия должна при этом использоваться и почему вообще язык Библии должен быть философским? [2, p. 104].

Единственной возможностью выхода из кризиса религии в современном мире Бергер считает *индуктивный* подход к религии. Его корни уходят к протестантскому теологическому либерализму, основоположником которого был Ф. Шлейермахер. Обращение Шлейермахера к религиозному опыту и рефлексии Бергер связывает с социально-политическим ослаблением внешнего авторитета религиозной традиции. Либеральная теология XIX века была оптимистичной и благосклонно настроенной по отношению к миру, так как ее "вероятностная структура" - буржуазный мир в то время переживал этап наивысшего развития. С крушением этого мира после Первой мировой войны утратила значимость и либеральная теология.

Отправным пунктом шлейермахеровской "теологии сознания" (как называл ее К. Барт) является человеческий опыт, а не божественное откровение. Предложенный Шлейермахером метод исследования религиозных феноменов и традиций, который он сам называл "ересью", по сути дела, является историко-феноменологическим, поскольку он позволяет проследить традицию вплоть до первоначального религиозного опыта и уловить сущность этого опыта, на что, собственно, и нацелен индуктивный подход. Шлейермахер рассматривал христианство наряду с другими религиями в качестве "позитивной религии". С помощью индуктивного метода человек выбирает среди них одну, которая затем становится главной.

Согласно Шлейермахеру, ядро религии - это религиозный опыт, который понимается им как "самосознание", т.е. сознание человека, обнаруживающее, тем не менее, нечто находящееся за его пределами и испытывающее чувство абсолютной зависимости от другой реальности, т.е. от Бога. Понимаемый так религиозный опыт оказывается неизмеримо выше возможных рассуждений и теорий, связанных с ними, и позволяет избежать противоречий между верой и догмой. Установкой индуктивного подхода являются поиски сущности христианства, в конечном счете, приводящие к усмотрению Бога, т.е. к вере. Встреча с Богом является одновременно и обретением, и гарантией веры, которая больше не требует никаких аргументов в пользу своей истинности, так как сама есть истина. Преимущество индуктивного подхода заключается в открытости и непредвзятости сознания, являющегося следствием "не авторитарного подхода к поискам истины" [2, p. 58].

Позиция индуктивного подхода, согласно Бергеру, - это позиция середины между неоортодоксальными реконструкциями "справа" и капитуляцией перед секуляризмом "слева". В отличие от "правых" эта позиция означает утверждение человеческого как единственно возможного отправного пункта человеческой рефлексии и отрицание внешнего авторитета (будь то Божественного Писания, Церкви, традиции). В отличие от "левых" это означает утверждение сверхъестественного и священного характера религиозного опыта и отказ от подавляющего авторитета современного светского сознания [2, p. 140 - 141].

От секуляризации к десекуляризации мира

Исследованию феномена "*секуляризации*" как одного из аспектов общего процесса модернизации, приводящего к "расколдованию" мира, утрате общинных связей и традиционных верований, Бергер уделял большое внимание [1; 3; 5; 6]. Наблюдая в 1960-е годы освобождение от церковного авторитета и влияния различных сфер социокультурной жизни, он несколько преувеличил размах и глубину процесса секуляризации. Впоследствии он пришел к выводу, что секуляризацией охвачена, главным образом, "публичная сфера", чего не скажешь о "частной сфере" индивидуальной жизни, где религиозная легитимация не теряет значения даже в высоко секуляризованных странах. Происходит "индивидуализация" и "приватизация" религии, когда человек открывает ее в рамках собственного сознания, она становится делом индивидуального выбора и предпочтения, но при этом она теряет значение в качестве всеохватывающего символического универсума.

Споры о "секуляризации", ее содержании, пространственно-временных формах, соответствии или искажении реальности не прекращаются. Различные концепции, исследующие взаимосвязь религии и "модернити", содержат рефлексию по поводу секуляризации. Бергер в 1960-е годы называл секуляризацией "процесс, посредством которого различные сектора общества и культуры освобождаются от влияния религиозных институтов и символов" [1, p. 107]. Освобождение общества от влияния религии проявляется в отделении церкви от государства, экспроприации церковных земель, освобождении системы образования от церковного авторитета. Секуляризация в культуре означает уменьшение религиозного содержания и влияния в философии и литературе, науке и искусстве. Помимо секуляризации в обществе и культуре, существует секуляризация сознания, означающая, что все больше людей смотрят на свою жизнь и на мир без помощи религиозных интерпретаций.

По мнению Бергера, наиболее важный фактор, обусловивший процесс секуляризации - это "плюрализация социальных миров". Оба процесса - секуляризация и плюрализация тесно взаимосвязаны, и трудно определить, какой из них первичен. "Плюрализация социальных миров" означает, что в обществе происходит "демонополизация" религиозной традиции, когда религия оказывается не в состоянии претендовать на конечное определение реальности, вынуждена конкурировать в этом не только с другими религиями, но и с нерелигиозными идеологиями, мировоззрениями и т.д. Раньше христианская традиция могла насаждаться принудительно, либо силой авторитета. В современной рыночной ситуации она становится товаром. Чтобы этот товар имел спрос, необходимо рационализировать его производство, что приводит к бюрократизации религиозных структур и к "картелизации" в результате слияния религиозных организаций и групп и их функционирования на основе соглашений.

Позже Бергер пришел к выводу, что процесс секуляризации весьма сомнителен и далеко не самоочевиден, так как все больше людей чувствует голод по религиозным ответам на насущные вопросы их существования. Вследствие процесса секуляризации и ее цензуры "инстинкт трансцендентности", который слишком долго подавлялся, проявляется теперь в весьма искаженной и причудливой форме, например в форме "священной сексуальности" (при которой постулируется сексуальное освобождение как средство достижения индивидуальной свободы и обращения к божественному) и в распространении всевозможных "новых культов", астрологии, оккультизма и т.д.

В последнее время Бергер часто утверждает, что в молодости совершил большую ошибку, преувеличив значение секуляризации. Сегодня, за некоторыми исключениями, социальный мир остался столь же религиозным, как и раньше, а в ряде стран даже стал более религиозным. Это не значит, что секуляризации нет, просто она не является прямым и неизбежным следствием становления современного общества (modernity). Развитие восточноазиатских стран показало, что общество может быть экономически развитым, и в то же время не затронутым влиянием секуляризации.

Но если секуляризация существует, то в какой форме? Где самое секулярное место на карте и кто ее главный носитель? Во-первых, по мнению Бергера, это небольшая, но влиятельная страна интеллектуалов, главным образом в сфере гуманитарных и социальных наук. Они встречаются почти в любой стране и представляют собой "*секулярный интернационал*", наличие которого помогает объяснить, почему до сих пор не умерла теория секуляризации. Путешествуя по миру, встречаясь с коллегами, интеллектуалы ошибочно переносят присущую их "клубной культуре" религиозную

индифферентность на общества в целом. Во-вторых, это Западная и Центральная Европа, согласно Бергеру - единственное место в мире, где еще применима старая теория секуляризации. Речь идет о "*европейской исключительности*", правда поставленной с ног на голову, в отличие от "американской исключительности". По сравнению с Европой США - очень религиозная страна, но не исключительная. Северная Америка не выходит за рамки общемировых тенденций развития религиозности, тогда как Европа - исключение, любопытное отклонение, требующее объяснения.

"Западно-Европейская секулярность" проявляется, прежде всего, в уменьшении посещаемости церквей и участия паствы в церковной жизни. Падает влияние религии в публичной жизни, все меньше людей исповедуют традиционные верования и выбирают профессию священника. Бергер видит причину уменьшения европейской религиозности в принадлежности стран к политической и экономической культуре Европы в целом, называя этот феномен "*евросекулярностью*". Вхождение в Евросоюз означает не только экономическую и политическую интеграцию, но и "*евросекулярность*", для понимания которой необходимо учитывать ряд факторов. Прежде всего, политический. Поскольку в истории Европы церковь и государство были тесно взаимосвязаны (в отличие от Америки, где они разделены), политическая оппозиция часто имела антиклерикальную направленность. Исторические корни секуляризации, приведшие к современной религиозной ситуации в Западной Европе, прослеживаются в борьбе государства с церковью, принявшей форму "национализации церкви просвещенной автократией или подавления церкви просвещенной республикой" [6]. В первом случае религия сделалась опорой власти, во втором - реакции. В обоих случаях религия оказалась в проигрыше, либо запянув себя сделкой с властью, либо ассоциируясь с регрессом и невежеством.

Другой фактор - образовательный. В Европе общее образование было по преимуществу государственным, и поэтому учителя, получив прививку светского просвещения, несли его затем в массы. Поскольку начальное и среднее образование были обязательными, у родителей не было возможности избавиться от светского влияния школы. В США до недавнего времени ситуация была иная: школы находились в компетенции местных властей, и родители могли на них влиять. Если в Европе родители вынуждены были мириться с учителями, направленными из департамента образования, то американские родители могли способствовать их увольнению.

И, наконец, религиозный фактор. Евангелический протестантизм в его пятидесятнической версии, быстро распространяясь в Латинской Америке и Африке, практически отсутствует в Европе (за исключением Германии и скандинавских стран). А это важная причина массового обращения индифферентного населения. Кроме того, это появление "новой религиозности", связанной с духовными поисками и проявляющейся в форме "лоскутной религии", которая создается единомышленниками из отдельных частей разных традиций, не укладываясь в рамки какой бы то ни было организованной религии. Люди, создающие подобные религии, стремятся не столько к религиозности, сколько к духовности³. Социолог Даниэль Эрвье-Лежер использует термин К. Леви-Стросса "bricolage" для описания этой формы религиозности - люди сообща создают собственную религию подобно детям, складывающим кусочки игры Лего, выбирая и используя доступный им религиозный материал.

Пересмотр теории секуляризации происходит в 1980-е - 1990-е годы в связи с социально-политическими изменениями и религиозным подъемом. Традиционные религии перестали мириться с той ролью, которую им предсказывали социальные ученые - в кругу семьи и на окраине общества. Возникли социальные движения, либо бывшие религиозными, либо от имени религии бросившие вызов светским сферам и рыночной экономике. Не ограничиваясь заботой о спасении души, религиозные организации стали включаться в решение социально-политических и экономических вопросов, расширив сферу своего влияния в обществе, что Х. Казакова называет "деприватизацией религии"⁴, то есть возвращением религии из частной в публичную сферу, а П. Бергер "десекуляризацией" или религиозным возрождением.

³ Смысл этого термина довольно неопределен. Часто им обозначают веру или практику New Age - веру в единство личностной и космической реальности и в ее достижение посредством медитационных практик. Но гораздо чаще смысл духовности в том, что человек не может идентифицировать себя с какой-то существующей церковью или религиозной традицией.

⁴ Термин введен Х. Казановой в работе "Public Religions in the Modern Times", 1994.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Berger P.* The Sacred Canopy: Elements of Sociological Theory of Religion. Garden City, N.Y., 1967.
2. *Berger P.* The Heretical Imperative. N.Y., 1979.
3. The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics // ed. by *Berger P.* Grand Rapids, Mich.: William B. Erdmans Publishing Co., 1999.
4. *Berger P., Davie G. and Focas E.* Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations. Aldershot: Ashgate Publishing LTD, 2008.
5. *Hellas P. and Woodhead L.* (eds.) Peter Berger and the Study of Religion. London: Routledge, 2001.
6. *Berger P.* Reflections on the sociology of religion today // *Sociology of Religion*. 2001. Vol. 62 (4). P. 443 - 454.
7. *Berger P., Zyjderveld A.* In Praise of Doubt: How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic. N.Y.: Harper Collins Published, 2009.
8. *Pfadenhauer M.* 2009. Peter L. Berger zum 80. Geburtstag - eine Wiirdigung // "diner Zeitschrift fur Soziologie und Sozialpsychologie. 2009. N 1. S. 145 - 150.
9. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности, М.: Медиум, 1995.
10. *Руткевич Е. Д.* Феноменологическая социология знания, М.: Наука, 1993.
11. *Руткевич Е. Д.* Бергер Питер Людвиг // *Культурология. Энциклопедия*. Т. 1. М.: РОССПЭН, 2007. С. 185 - 187.
12. *Руткевич Е. Д.* Западная социология о перспективах религии // *Религия в самосознании русского народа*. М.: Институт социологии РАН, 2008.