

## Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии»<sup>\*,1</sup>

Томас Лукман

В данном тексте Лукман, спустя более чем 20 лет после выхода первого издания «Невидимой религии», обобщает и проясняет свою позицию, изложенную в самой книге. Он спорит с представлением о падении роли религии в современном обществе и о растущей светскости нашего времени, настаивая на таком понимании религии, которое не сводило бы ее к интуициям западного человека. Основанием для определения религии для Лукмана становится понятие трансценденций, которые он делит на «малые», «средние» и «большие». Именно опыт последних, «больших», трансценденций, уводящих человека прочь от повседневности в иную реальность, играет ключевую роль в возникновении того, что подразумевается под религией. Иерархии трансценденций поставлена в соответствие иерархия знаков, которые позволяют превратить содержание субъективного опыта трансценденций в интерсубъективную реальность. Средством аппрезентации «больших» трансценденций оказывается символ, а его реализацией в качестве социального действия — ритуал. Благодаря определенному набору коммуникативных действий, через посредство символических и языковых средств происходит превращение субъективного опыта трансценденции в объективную социальную конструкцию, так что опыты трансценденций становятся интерсубъективными и в виде этих символических конструкций подвергаются обсуждению, изменению и толкованию. В заключение Лукман обращается к положению религии в современном обществе, характеризуя его как «приватизацию» религии. Для Лукмана важно, что пошатнувшееся положение традиционных религий и ритуалов никоим образом не позволяет говорить о снижении общей религиозности, поскольку значение «больших» трансценденций не уменьшилось; речь может идти только о смене прежнего способа существования религии в обществе.

*Ключевые слова:* невидимая религия, секуляризация, приватизация религии, аппрезентация, типология трансценденций, социальное конструирование реальности.

### I. Введение

До сих пор (я пишу это примерно через четверть столетия после завершения книги) широко распространено мнение, будто современная жизнь «лишена всякой религии», в основе своей нерелигиозна. До сих пор я считаю эти представления по сути неправильными. И если они вообще имеют отношение к реальности,

© Luckmann Th., 1996

© Кострова Е., Забаев И., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

\* Пер. с нем. Елизаветы Костровой и Ивана Забаева. Источник: *Luckmann Th. (1996). Nachtrag // Luckmann Th. Die Unsichtbare Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 164–183.*

1. Отдельные аспекты данного послесловия взяты из других текстов и изложены там подробнее: Luckmann, 1985, 1988, 1989; Schütz, Luckmann, 1984.

то не просто в связи с современной жизнью, но в связи с социальной структурой в самом узком смысле слова. В сравнении с обществами австралийских аборигенов, Древнего Египта или европейского Средневековья индустриальные общества могут казаться действительно светскими (*weltlich*) и рационалистическими. Формирующие их политические и религиозные институты не должны более прибегать к традиционной, специфически религиозной легитимации. Преобладающая в них космология — космология современной науки — больше не ссылается на очевидно религиозные мифы, а доминирующие идеологии опираются на науку как на риторический первоисточник их легитимации. Большая часть населения современных индустриальных обществ уже не рассматривает себя связанной строго и исключительно с той или другой институционализированной (*offiziell etablierte*) религиозной общиной с ее обязательными догмами и ритуалами. Таким образом, социальные структуры современного мира являются светскими в незнакомой более ранним временам и другим обществам степени. Однако сколь бы сильно люди современных обществ в своем стиле жизни ни отличались от других культур, религиозный закон их жизни в основе своей не был потерян. Этот закон с давних пор характерен для человеческой жизни, вероятно, в противовес жизненным формам других видов. Глубинные социальные и культурные перемены ничего не изменили в религиозной природе человеческой жизни. Социальные условия современной жизни не создали принципиально новую человеческую сущность. Основные темы социально сконструированной модели реальности, без сомнения, изменились и как следствие структурных трансформаций, приведших к современным обществам, изменились также типичные образцы, на которые ориентируется сознание отдельного человека. Но сам процесс моделирования, помещавшего каждого в общественно и исторически трансцендентную реальность<sup>2</sup>, есть религиозный процесс. Этот процесс включения индивидуального организма вида *Homo sapiens* в трансцендентность исторического общества является религиозным даже тогда, когда опыты трансцендентного более высоких порядков в таком обществе не сконструированы заранее или, если сконструированы, отдельные или многие личности не ориентируются на сконструированные модели.

Очевидно, мое утверждение основывается на определенном понимании того, что есть «религия» и что есть «трансцендентное». С момента выхода книги мое понимание существенно не изменилось. Оно, правда, расширилось и уточнилось в отношении вопроса об опыте трансцендентного.

Я по-прежнему придерживаюсь мнения, что основополагающая функция «религии» состоит в том, чтобы превращать членов (некоего) естественного рода (семейства) в действующих лиц в рамках исторически возникшего общественного порядка. Религия обнаруживается везде, где поведение членов рода превращается

---

2. На протяжении всего текста выдержан перевод немецкого «*die Wirklichkeit*» как «реальность», в том числе в связи с существующим переводом названия книги П. Бергера и Т. Лукмана «*Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*» как «Социальное конструирование реальности». — *Прим. перев.*

в морально оцениваемые действия, где Я (Selbst)<sup>3</sup> находит себя в мире, населенном другими существами, с которыми, для которых и против которых Я действует морально оцениваемым способом.

Даже сегодня нелегко освободиться от этноцентрического предположения, что религия является только тем, что соответствует опыту религии в нашем обществе. Однако если обратиться к истории действий и страданий человечества, мы увидим потрясающее многообразие социальных данностей, которые выполняли основополагающую религиозную функцию — помещение человеческих существ в исторический социальный порядок. Тотемизм Арунты, племенные культуры сиу и викингов, сибирский шаманизм, мир богов Египта, культ Яхве древнего Израиля, различные религиозные формы индуизма и буддизма, конфуцианство, греческий Олимп, древнеримская государственная религия, христианство в его многообразии от синкретического сицилианского народного католицизма до пуританских общин Новой Англии, культура вуду на Гаити, американская гражданская религия и сока гаккай в Японии — кажется, в них мало общего. В действительности, «содержания» этих социальных порядков и их религий различаются чрезвычайно. Дело в том, что эти столь различающиеся содержания есть результат двух тесно связанных друг с другом общественных процессов, в которых обычная человеческая реальность более или менее систематически приводится в соотношение с чем-то, что в качестве «другой» реальности её трансцендирует. Оба процесса — коммуникативные, правда, на разных уровнях сложности (Komplexität) и в различных социально-структурных вариантах.

На первом этапе субъективные опыты самых разных посторонних и потусторонних трансценденций артикулируются в виде знаков (речевых, символических) и (в нормальной ситуации — для других: значит, интерсубъективно) реконструируются. На этих реконструкциях отстраиваются дальнейшие процессы общественной коммуникации, в которых одни реконструкции принимаются, другие отбрасываются, систематически между собой связываются и как свидетельства некоторой «другой» реальности ведут к общественной онтологизации субъективного опыта трансцендентного. Позже мы этого еще коснемся. Но сначала разясним, что, говоря о «трансценденции», или о субъективных опытах трансцендентного, подразумевается под выражением «другая» реальность.

## II. Опыты трансценденции

Не вдаваясь в историю вопроса, в первую очередь можно сказать, что каждый отдает себе отчет в трансценденности мира, в котором живет. Этот горизонт знания основан на том, что повседневный опыт наталкивается на границы, которые он либо преодолевает еще в пределах этой реальности, либо на которых останавливается. Каждый знает о границах в мире и знает также, что мир, каким он его

---

3. Здесь и далее немецкое «das Selbst» переводится как «Я». — Прим. перев.

познает в опыте, имеет границы. Никто всерьез не сомневается в том, что живет в мире, который был до него и который продолжит существовать после него.

Мы считаем неизбежным для «естественной», практической повседневной установки, что случается многое, чего мы не хотим, и что мы хотим многого, что не происходит. Часто мы вынуждены ждать, и нередко напрасно. Многое, что мы создали с надеждой на исполнение, пропадает; с другой стороны, наши поступки оставляют против нашей воли следы, на которые мы наталкиваемся после того, как давно забыли о самом поступке. Каждый человек понимает, что он в мире не один. Он встречает других, подобных ему. Он видит, что подобные ему стареют и умирают. Он знает, что сам он однажды родился, и он заключает, что другие переживут его. Мы привыкаем каждый день просыпаться, а ночью вновь засыпать. Мы привыкаем к определенным обязанностям, мы перенимаем давно созданные порядки. Повседневность идет привычным ходом; ее границы не слишком пугают нас. Но что, если старые привычки покинут нас и нас ошеломит возможность не проснуться?

Уже в повседневной установке мы постигаем мир как реальность, к которой принадлежим, но которая нам не идентична. Мы можем в ней освоиться, но не можем стать с ней единым целым. Каждый без особых размышлений принимает разницу между относящимися к Я и превосходящими Я — выходящими за пределы Я опытами: она лежит в основе знания о трансцендентности мира. Эта разница основана в общей структуре опыта. Каждый опыт настоящего имеет зерно представления (*ein vergewenwärtiger Kern*) и некий горизонт того, что не входит в опыт настоящего (*von gegenwärtig Nicht-Erfahrenem*): суть опыта автоматически отсылает к еще не испытанному и более не испытываемому. Отсюда проистекает первоначальный совместный опыт (*Miterfahrung*) трансцендентного. Различение в опыте того, что относится к Я, и того, что превосходит Я, и «совместный опыт» трансцендентного образуют фундамент, на котором строится расчленение опыта в жизненном мире на повседневное с его границами, границы повседневного и их преодоление во внеповседневное и границы мира опыта вообще.

Таким образом, может быть сформулирована упрощенная типология опытов «трансцендентного». Во-первых, если присутствующий в опыте настоящего неопыт (*das Nicht-Erfahrene*) в принципе точно так же может быть прожит в опыте, как и то, что испытывается сейчас, мы будем говорить о «малых» трансценденциях внутри повседневности. Во-вторых, если настоящее в принципе познается только опосредованно и никогда непосредственно, но все-таки как составная часть той же повседневной реальности, мы будем говорить о средних трансценденциях. В-третьих, если что-то понимается только как отсылка к другой, вне-повседневной и непознаваемой в опыте реальности, мы будем говорить о больших трансценденциях.

Даже «малые» трансценденции вовсе не являются чем-то незначительным. Однако, исходя из нашего опыта, нам кажется само собой разумеющимся, что в принципе мы могли бы их перешагнуть, поскольку речь ведь идет только о про-

странственных и временных границах *данного* опыта и *данного* действия. В принципе, ничто не препятствует возможности обойти или преодолеть их в дальнейших опытах и более поздних действиях. В любом случае даже преодоление малых трансценденций времени и пространства является достойным внимания событием. Мы отмечаем это обычно только тогда, когда нас покидает способность двигаться, когда мы становимся забывчивыми, когда мы напрасно ждем, да и тогда для нас, людей, преодоление этих границ (трансценденций) всегда только временно: после того как мы преодолели одну границу такого рода, мы подходим к следующей, после того как ожидаемое исполнилось — начинается следующее ожидание.

В своем непосредственном окружении мы встречаемся с предметами, которые не есть предметы, но познаются в опыте как подобные нам, как те, кто сам находится в своем окружающем мире, который включает нас. Наш окружающий мир может весьма сильно пересекаться с окружающим миром других. (Он никогда не может быть с ним совершенно идентичным, другие люди имеют свои пространственно-временные и биографические перспективы, я имею свои. Правда, обычно мы оставляем эту деталь без внимания.) Мы наталкиваемся в нашем опыте других на границу нашего собственного опыта и приходим одновременно к границе нашего опыта другого. Граница, на которую наталкиваются в опыте «средних» трансценденций, не может быть преодолена, какой бы «несплошной» она иногда ни казалась, например, в экстазе большой любви. «Внешнее» другого воплощает «внутреннее», которое как таковое не может быть испытано «непосредственно». Но оно воплощает его так точно, что мы можем подумать, что внутреннее можно непосредственно пережить в том, что снаружи. В случае «малых» и «средних» трансценденций разграничения опыта проводятся в одной и той же области реальности и могут быть преодолены в мало волнующем, почти привычном процессе, когда сознание «привлекается» или «отвлекается».

Что касается ухода от повседневной жизни, который воплощают сон и грёза, то тут все обстоит несколько иначе. Здесь единичный опыт, да и сам поток переживаний, наталкивается на другую границу, нежели ее необходимая собственная граница, на другой край, нежели край данного непосредственного окружающего мира, на другую ограду, нежели та, которая отделяет одного человека от другого. Остановка привычной деятельности нашего сознания обычной активности нашего сознания приводит нас к границе, за которой лежит нечто иное, нежели до нее. Становится возможным познать другую реальность, нежели реальность повседневной жизни. Заслуживает внимания в этой реальности то, что мы входим в нее каждый день или ночь, пересекая границу опыта, за которой ждет опыт, непохожий на тот, что был перед ней, и через которую мы вернемся, пересекая так же резко обозначенную границу. В противоположность пересечениям границы в повседневной реальности мы не много можем взять с собой и не много принести назад. Между безоговорочным уходом из повседневной жизни во время сна и нижней границей привычного ежедневного внимания лежит область полубодрствования, в котором лишь смутно классифицируются различия. Также и переходы к экстазу,

должно быть, не происходят одним большим скачком. Кроме того, необычно — и в этом отношении полудрема и экзотические состояния чрезвычайно похожи и, в свою очередь, напоминают сон, — что господствующие в повседневной жизни структуры релевантности в значительной степени или полностью снимаются. Повседневные заботы теряют свою действенность. Во всех этих пересечениях границ ежедневная жизнь уступает свои претензии на реальность в пользу иного состояния. На что в этом состоянии указывают опыты, можно было бы субъективно предугадать. Но поскольку в нашем распоряжении имеется только минимальный набор достойных доверия социально предконструированных возможностей интерпретации, то такие опыты могут выдвигать не только мимолетную, но и постоянную претензию на реальность, то есть претензию на реальность, которая сохраняет свое преимущество даже после «возвращения» в повседневную жизнь. Естественная установка сбрасывается, прагматический мотив лишается силы, система релевантности повседневного действия и повседневного опыта в значительной степени выключается. Для повседневной практики это, однако, может иметь место только в ограниченном объеме, даже если в социально сконструированном и канонизированном мировоззрении мимолетной иллюзией считается повседневность, а не другая реальность.

Мы еще не упомянули о смерти. Смерть не ощущается как граница. Скорее, знание о смерти как пределе человеческой жизни приобретает из опыта смерти других. Если нам подобный пересекает эту границу, он не возвращается обратно.

То, в каком направлении человек трансцендирует повседневность, как он эти трансценденции истолковывает и пытается постичь и преодолеть в символах и ритуалах, не является вопросом субъективного опыта отдельной личности, но вопросом исторической социальности человеческого существования, этой исходной «антропологической» трансценденции «биологического» — другими словами, предданности социальной конструкции реальности, такой и «другой», повседневной и внеповседневной. Знание, к которому мы *обращаемся*, чтобы сказать, что реально, а что нет, и что есть «просто» сновидение, есть знание, которое укоренено в естественной установке повседневной жизни и остается пленником ее (естественной установки) самоочевидности. Претензия на реальность, которую выдвигает повседневная жизнь, при свете дня и при нормальных, стабильных обстоятельствах, безусловно, всегда имеет практическое преимущество. Ночь, сны исключаются. Когда претензия повседневности на реальность к тому же используется как основание для простого утверждения реальности со стороны теории реальности, которая с самого начала отрицает претензии на реальность других смысловых областей, сон оказывается нереальным точно так же, как и другие неповседневные области смысла. Обратное — декларация нереальности повседневной жизни — делается сложнее. Хотя она (декларация) много раз осуществлялась «теоретически», но только с большими оговорками смогла повлиять на повседневное действие обычных (не «виртуозных» в религиозном отношении) людей.

«Содержательно» совершенно различные данности социальной реальности могут соответствовать универсальной человеческой религиозной функции, «помещающей» индивида в трансцендентную ему историю. Ядро этих условий образуют, однако, в узком смысле слова религиозные социальные конструкции «другой» или «внепорядоченной» реальности. Эти конструкции основаны на *коммуникативных реконструкциях* субъективных опытов трансценденции.

### III. Социальное конструирование «других» реальностей

Указания на социальное конструирование «других» реальностей оставляют сферу в известном смысле до-общественного на долю субъективного опыта трансцендентного. Таким образом, необходимо вернуться к этому вопросу, чтобы продумать, как субъективные опыты трансцендентного преодолеваются, объективируются и делаются основанием социальных конструкций внеповседневной реальности. Как уже говорилось, в этом принимают участие два связанных друг с другом процесса, оба состоящие из определенных форм *коммуникативных действий*.

В первом процессе субъективные опыты различных видов трансценденций — от «малых», повседневных, до «больших», внеповседневных, символически-языковыми средствами объективируются и сообщаются другим людям (или также самому себе). В этом процессе, таким образом, субъективные опыты трансцендентного (точнее, воспоминания о субъективных опытах трансцендентного) реконструируются, обычно — реконструируются интересубъективно, включаясь в коммуникативные формы. Основные типы таких форм — это символические отсылки и обозначения, рассказы, в которых опыты мифологизируются и подготавливаются для дальнейшего пересказа, и ритуалы, в которых опыты совместно запоминаются. Можно сказать, что все три формы содержат достижения коллективной памяти.

Во втором из упомянутых процессов уже предполагаются полученные в первом процессе интересубъективные реконструкции. Они рассматриваются как данности сомнительного характера, которые нуждаются в общественном контроле. Они прежде всего должны быть правильно истолкованы, толкования должны быть друг с другом связаны так, чтобы быть согласованными (какая бы «логика» ни управляла согласованием) и, где нужно, переформулированными. Там, где это невозможно, сами опыты — а не только их реконструкции — должны быть отвергнуты. Систематизация включает, таким образом, как цензурный отбор, так и канонизацию правильных толкований. Соотношение повседневной и внеповседневной реальностей может быть «объяснено», причем так, что там, где речь идет о требованиях релевантности и легитимации опытов трансцендентного и их реконструкции, присущих всему обществу, повседневному социальному порядку с его институтами ничто не угрожает.

Само собой разумеется, что как раз на этом месте стыка реальностей можно найти сильный потенциал общественных изменений. Правда, существует тенден-

ция к систематизации, к тому, чтобы привязать нормы, которые управляют повседневным действием членов общества и служат поддержанию общественного порядка, к значениям и ценностям стоящей выше, легитимирующей общественный порядок, «другой» реальности, а вместе с тем и тенденция «системы» предпочитать такие «другие» реальности, которые допускают это без слишком больших сложностей (точнее, которые при выборе и канонизировании интерсубъективных реконструкций трансцендентного опыта работают на сохранение системы). Однако одомашнивание трансцендентных опытов удается не всегда и не всегда полностью. Одновременное поддержание регулирующей повседневность общественного порядка (прежде всего в областях власти и экономики) и некоей не вполне «благоприятствующей» легитимации «другой» реальности требует, во всяком случае, сложных настроек: от образования промежуточных интерпретационных станций, которые обеспечивают возможность компромиссов между «теологией» и «народной религией» (от различных синкретических религиозных праздников до посредничающих «третьих орденов» для мирян), до предоставления анклавов для религиозных виртуозов (например, монастыри), вплоть до обвинения в ереси и догматического уничтожения или даже физического устранения религиозных «фанатиков» и замены их на готового к компромиссам земного управителя трансцендентного.

Когда этот второй процесс социального конструирования трансцендентной реальности протекает успешно, тогда реальности повседневного или внеповседневного характера, которые просвечивают сквозь общечеловеческие опыты трансценденции, в них предчувствуются, воображаются, ожидаются и вызывают страх, которые реконструируются сначала в интерсубъективных коммуникативных действиях, непременно получают прочный и — надолго или нет — обязательный онтологический статус.

Конечно, различие между этими обоими процессами — искусственное. С одной стороны, речь об «общечеловеческих опытах» трансценденции имеет смысл только тогда, когда она связывается с феноменологической редукцией, то есть строгим философским методом, который служит пошаговому раскрытию конститутивных оснований конкретного человеческого опыта<sup>4</sup>. Конкретные же опыты всегда историчны и поэтому в широком смысле, по форме и содержанию, определяются соответствующими социальными конструированиями реальности — включая конструкции другой реальности. С этой оговоркой и со всей необходимой осторожностью можно говорить о постоянной диалектике между обоими процессами. *Логически* сначала следует первый. Без вышеупомянутых интерсубъективных коммуникативных реконструкций универсальных аспектов постоянно повторяющихся человеческих опытов трансцендентного не было бы социального конструирования трансцендентных реальностей. Исторический выбор, канонизация, институционализация во втором комплексе процессов предполагают пред-

---

4. Ср.: Luckmann, 1980a (англ. издание: Luckmann, 1973).

шествование первого. И все же, строго говоря, нет таких изначальных заданностей этого рода, поскольку весь человеческий опыт определяется исторически и формируется через это определение. Конкретные субъективные опыты трансцендентного всегда более или менее полно ориентируются на социально сконструированные объективированные примеры подобных опытов. Поэтому *эмпирически* эти вторые процессы и их результаты предшествуют [первым]. В обоих случаях в «диалектике» обоих процессов многообразии субъективных религиозных опытов, как и многообразии общественных данностей с основополагающей религиозной функцией, конструируется социально.

#### IV. Знаки, символы, ритуалы

В предыдущих рассуждениях мы указывали на главное измерение коммуникативного обсуждения опытов трансцендентного и их социальное формирование в «другую» реальность («Священный космос») только с помощью выражения «лингво-символическое объективирование». Поскольку на нем и непосредственно, и опосредованно основываются уже изначальные интерсубъективные реконструкции опытов трансцендентного, такие как мифологизирующий рассказ или коммеморативный ритуал, это понятие должно быть хотя бы коротко прояснено. Более или менее успешное преодоление границ опыта удается нам благодаря интенциональной структуре отношения, которую Гуссерль назвал *аппрезентацией*. В отношениях аппрезентации — на что и указывает понятие — нечто, не доступное в опыте непосредственно, представляется (презентируется) через то, что может непосредственно познаваться в опыте. Если речь идет о чем-то, что только в данный момент, исключительно по случайной причине не может быть непосредственно доступно в опыте, в основном же всегда достижимо опытным путем, мы имеем дело с простым типом аппрезентации. Именно при помощи этих аппрезентаций мы преодолеваем малые трансценденции временного и пространственного опыта. Дым, который нам издали указывает на огонь, смрад, который указывает на труп, то есть *признаки* (Anzeichen), и установленные отдельными людьми, неконвенционализованные *метки* (Merkzeichen), например, зарубка на коре дерева, следы на снегу, помогают нам вырваться из границ нашего настоящего опыта. Ничто в этом «трансцендентном» не превосходит повседневный опыт и ничто в этих признаках и метках не указывает на «священный космос», но, разумеется, в повседневном преодолении таких трансценденций посредством толкования признаков и установления меток могут возникать проблемы, для решения которых с давних времен были разработаны особые техники, обозначаемые понятием магии.

Иначе обстоит дело с опытом другого человека (или, формулируя в общем виде, любого *alter ego*, которое не обязательно должно быть человеческим)<sup>5</sup>. Сознание другого может, как сказано, быть познано в опыте только опосредованно, только

---

5. Ср.: Luckmann, 1980b (англ. издание: Luckmann, 1970).

тогда и постольку, когда и поскольку оно себя выражает, если оно каким-то образом воплощается, и прежде всего если другой устанавливает знаки (*Zeichen*). Использование знаков предполагает определенную конвенционализацию, и конвенционализация возможна только в социальном действии — именно в том действии, в котором для нас изначально устанавливается трансцендентность *alter ego*. Конституция знаков в повседневной жизни и их (например, метафорические) трансформации, посредством которых также преодолеваются границы обычного опыта, не может быть здесь описана<sup>6</sup>. Нужно только указать, что знаки относятся к чему-то, что в опыте непосредственно не познается и не может быть непосредственно познано, — к сознанию *alter ego*. Наиболее значимым средством в интересующей реконструкции субъективного опыта — включая опыт трансцендентного — и наиболее важным средством в социальном конструировании повседневной и внеповседневной реальности является, разумеется, знаковая система языка. Из других реальностей в повседневность могут быть взяты только ссылки и воспоминания. Это воспоминания об опытах из различных других состояний: сна или состояния особой ясности сознания, которое отличает — наряду с иногда случаемся потерей сознания — экстаз. После возвращения в реальность повседневной жизни воспоминания могут использоваться как ссылки на другие реальности и, «переведенные» на язык, систематически обозначенные, выражаются в символах. Различные знаковые передачи чувств, прежде всего собственно знаки и символы, но также уже и более простые формы, а именно метки и признаки, передают «сведения» о границах непосредственного опыта, присоединяя к актуальному опыту то, что, хотя и релевантно для каждого опыта настоящего, но каким-либо образом превосходит ядро этого опыта. Признаки и метки служат преодолению «малых» трансценденций пространства и времени. Интерсубъективно сконструированные и конвенционализированные, знаки служат взаимопониманию с другими людьми. Пропась, которая отделяет человека от ближнего, хотя и в неполной мере, всегда преодолевается. Символы, в конце концов, это воплощения другой реальности в повседневной; они, правда, могут также использоваться в связи с определенными (а именно ритуализированными) действиями, чтобы преодолеть границы с другими реальностями, включая и последнюю границу.

Символы основываются на аппрезентативном отношении. Подобно тому, как знаки указывают на сознание *alter ego*, символы направлены на что-то, что не может быть непосредственно познано в опыте. При этом они отличаются от знаков в одном важном пункте: они ссылаются на что-то, что познается как принадлежащее некой другой реальности, нежели повседневная. То, что аппрезентируется в символических связях, не только отсутствует (это само собой разумеется для всех аппрезентативных связей) и не только *как таковое* фундаментально недостижимо (как сознание другого) — оно находится к тому же в совсем другой реальности, нежели та, в которой располагается *носитель* знака. Носители знаков были

---

6. Ср.: Luckmann, 1972a (англ. издание: Luckmann, 1972b).

бы — если закрыть глаза на их символическое содержание — составными частями опыта повседневности. Они есть события и предметы, с которыми мы встречаемся в состоянии полного бодрствования повседневного опыта. Вообще-то я могу с их помощью быть на пути в другое состояние, в экстаз; или я могу найти их на обратном пути в реальность повседневности. Однако если граница между областями реальности преодолевается в самом опыте, то символическое отношение разрывается, и человек «сам» (конечно, как «другое» Я) отправляется в другие реальности — в экстазе, в снах, в мистическом единстве и т. д. После того как мы возвратились в повседневную жизнь, в памяти, может быть, сохранились отсылки к другим реальностям. В реконструкциях они могут уплотняться в символы и пригодные к рассказу воспоминания. Если то, что испытано в «других» реальностях, оставило после себя в воспоминании индивида больше чем только слабые черты, тогда аппрезентативные отношения должны уплотниться: посредством признаков и знаков, которые тогда дополнительно получают символическую функцию.

Систематическое социальное уплотнение воспоминаний в перешагивающих границы опытах требует языка. Примеры рассказов о «другом состоянии», об опытах «других реальностей» всем нам знакомы, и соответствующие виды устной (а в письменных культурах, естественно, и письменной) коммуникации во многих обществах представляют собой доказательство вездесущности этих опытов.

Я не буду здесь углубляться в конституцию и знаковый характер символов (относительная иррелевантность природы носителя, неограниченная переносимость символического значения), но я хотел бы упомянуть соответствующую символам форму действия<sup>7</sup>. Ритуалы являются, если говорить формально, действиями. Ритуалы есть, так сказать, модус действия символов. Они суть *социальные действия*: они ориентированы на других. Только те, к кому обращаются в ритуале, не могут быть познаны в опыте так, как другие люди, с ними нельзя так же обращаться, их нельзя в той же степени понять. Эти «другие», на которых ориентировано ритуальное действие, принадлежат другой реальности, отличающейся от той, в которой находится действующий<sup>8</sup>. Итак, социальные действия, которые не рассчитывают на ответ других, являются односторонними, а действия, которые рассчитывают на ответ, — взаимными (двусторонними). Ритуалы, однако, не подходят под эту простую категоризацию. С одной стороны, они суть социальные действия; они предполагают какой-то ответ. Следуя изначальному смыслу действия, они, таким образом, рассчитывают на взаимность. Получают ли они ответ действительно — это между тем другой вопрос. Это вопрос, на который не может дать ответ внешний наблюдатель. Причина совсем простая. Ни над «вопросами», ни над «отве-

---

7. Совместная работа с Питером Бергером над книгой «Социальное конструирование реальности» происходила в годы между первым немецким изданием (1963) и расширенной английской версией (1967); хотя я и был знаком с уже опубликованными «Размышлениями о символе и трансценденции» Шюца (см.: Schütz, 1971), но пристально я занялся этой проблемой только тогда, когда попробовал собрать и разработать наброски, опубликованные статьи и рукописи Шюца для «Структур жизненного мира» (Schütz, Luckmann, 1979, 1984). Углубленный анализ предпринимает Зёффнер: Soeffner, 1989.

8. Ср.: Soeffner, 1988.

тами» в повседневности не господствует прагматический мотив коммуникации. Действующий, который ставит вопросы, пытается следовать правилам, думая, что они пригодны для коммуникации с другими областями реальности. Ритуальные действия направлены на внеповседневную реальность. Они были бы бессмысленны в рамках повседневных действий и коммуникации, однако они обретают свой смысл в символической отнесенности к священному космосу (причем ритуальное действие является носителем символического значения). Жертвоприношения, ритуалы перехода, похоронные ритуалы и тому подобное репрезентируют «последний» смысл, без того чтобы требовать, так сказать, «опосредующего перевода» в профанные связи (зависимости, обстоятельства) повседневных данностей.

Знание об этой реальности находит в различных обществах различную же символическую объективацию. К самому ритуальному действию добавляется следующее. Толкование возможного «ответа» выражается иногда достаточно ясно: например, в «магически» понимаемых признаках (после танца идет дождь). Часто, однако, «ответы» удастся истолковать только при помощи символических аппрезентаций. При этом аппрезентирующий элемент символического действия не обязательно должен быть социальным действием в нашем смысле. Как результат божественного действия может быть рассмотрено и природное явление (гром, огонь). Посредством контроля за интерпретациями «ответов» «другая» реальность ставится, так сказать, под коммуникативный контроль. Ритуалы представляют не только объективации: будучи однажды объективированы и сделаны общественно контролируруемыми, они могут быть переработаны в определенных институтах в более или менее самостоятельные области особого знания. Это особое знание служит в качестве руководства для разведки во внеповседневных областях реальности; оно охраняется профессионалами и может использоваться в практических целях повседневной жизни, связанных с интересами господства и хозяйственными интересами.

## V. Приватизация религии

В этом дополнении к давно написанной и опубликованной книге я хотел прежде всего расширить в некоторых, кажущихся мне важными, пунктах представленное в ней общественно- и религиозно-теоретическое фундаментальное понимание<sup>9</sup>. Поскольку именно тогдашние формулировки этого фундаментального понимания — больше, чем типологический анализ исторических и современных социальных форм религии, — давали повод как к простому непониманию, так и к оправданным возражениям, я попытался в этом послесловии улучшить или прояснить кое-какие моменты, которые в первоначальных формулировках нуждались в улучшении и были неясными. Я надеюсь, что замечания о субъективном опыте трансцендентного, его интерсубъективной реконструкции в коммуникатив-

9. Прежде всего на основе систематического развития теории символа Шюца и излагаемых в ней размышлений о субъективном опыте различных трансценденций.

ных действиях, о социальном конструировании «других» реальностей и о роли, которую символы и ритуалы играют в этих процессах, соответствуют моему намерению. Само собой разумеется, что и использование данного теоретического концепта при анализе исторических социальных форм религии и современного развития новой социальной формы религии тоже нуждается как в улучшении, так и в расширении, хотя я думаю, что уже в тогдашних соображениях были отсылки к тому, что можно было и более чем за четверть столетия распознать взглядом, не замысленным неудачными теоретическими конструкциями (прежде всего различными теориями секуляризации). Если бы я собирался внести все эти расширения и улучшения, я должен был бы написать новую, более насыщенную материалом книгу. Этого я делать не хочу. Однако я хотел бы закончить послесловие по меньшей мере некоторыми замечаниями касательно современной ситуации религии в современных индустриальных обществах (те, кто охотно любит мерить прогресс эпохами, могут читать: общества постмодерна, постиндустриальные общества).

Приватизация религии — это ядро всеохватывающей приватизации жизни в современных обществах. Приватизация жизни есть одно из следствий — можно даже сказать: одно из «логических» следствий — высокой степени функциональной дифференциации социальной структуры. Некогда в архаических и традиционных обществах мультифункциональные институты (в типичном случае выступающие как составные части охватывающей клановой или родовой системы) регулировали социальное действие. Из них образовывались институты, в которых преобладали определенные функции, а другие отходили на задний план или уступали место другим институтам. В то же время институты с похожей основной функциональной направленностью сливались и образовывали специализированные области. В современных индустриальных обществах из таких институциональных областей сформировались относительно независимые социальные подсистемы. Нормы одной подсистемы являются *сравнительно* независимыми от правил, которые управляют действием в других подсистемах. В зависимости от сферы, в которой они располагаются, социальные интеракции повинуются скорее гетерогенным, в каждом случае целерациональным нормам.

Значимое следствие функциональной сегментации современной социальной структуры состоит в том, что в определенном смысле всеобщей, очевидно обязательной, социально сконструированной модели внеповседневной реальности больше не существует. *Специфически* религиозные конструкции опыта и модели, то есть те, которые отсылают к большим трансценденциям жизни, в западных обществах были некогда под монополистическим контролем (канонизация, цензура) христианской церкви. Между тем на «рынке» «священных универсумов» представлены уже вовсе не только традиционно христианские, специфически религиозные репрезентации. Скорее, они должны конкурировать с религиозными ориентациями (типичными реконструкциями различных опытов трансцендентного) различного происхождения. Товарный рынок трансцендентного основывается на продажах через массмедиа — книги, журналы, радио, телевизионные академии и

семинары, душетерапевтические практики и бродячие гуру из всех уголков мира. Сверх того, специфически религиозные ориентации на «большие» трансценденции, которые выводятся из традиционных «священных универсумов» и сейчас собраны в воображаемом музее (*musée imaginaire*) мировых религий, конкурируют не только с себе подобными. Они конкурируют также с моделями жизненной ориентации, которые выводятся из реконструкций посюсторонних трансценденций.

*Члены современных индустриальных обществ, может быть, и живут в однородной (и становящейся все более однородной?) повседневной реальности, но эта реальность больше не связана с однородной внеповседневной реальностью.*

Если исходить из простейшего предположения, то нужно сказать, что согласованность современных мировоззрений, в которых повседневные реальности связаны с трансцендентными, настолько слабее, нежели в архаичных или традиционных обществах, что возникает искушение допустить, что никакого соответствия вообще не осталось. Социальные конструкции, которые обобщают субъективный опыт различных трансценденций или его (опыта) интерсубъективные реконструкции в частных моделях, являются, во всяком случае, чрезвычайно гетерогенными. Уже в течение нескольких поколений традиционный христианский «Священный Космос» не является больше единственной «другой» реальностью, с которой приходят в соприкосновение широкие слои населения. Традиционные, институционально специализированные церкви не в состоянии сохранять в силе свою монополию даже для специфически религиозных тем. Более того, коллективные репрезентации, которые были выведены из социальных конструкций опыта «средних» трансценденций (нация, раса, бесклассовое общество, «освобождения» различного сорта и т. д.), решающим образом участвовали в формировании современного сознания. Кроме того, все шире распространялся интерес к «малым» трансценденциям, символом которого стали солипсические понятия вроде «самореализации» и ему подобных. Линия происхождения этого интереса очевидно ведет к романтикам, определенным ветвям философского идеализма и несколько позже возникшим «глубинным психологиям». Некогда маргинальные феномены между тем, кажется, переходят в массовую культуру и широко отражаются на современном сознании. Несомненную тенденцию [отхода] от религиозных моделей, изгоняемых из современного общества, к интерсубъективным реконструкциям опыта «средних» и во все увеличивающемся масштабе «малых» трансценденций можно рассматривать как культурное (*kulturthematische*) соответствие социально-структурной приватизации индивидуального существования. Можно исходить из избирательного сродства между структурной приватизацией и «сакрализацией» субъекта. Ничто в современной культуре не стало настолько общим местом, как якобы автономный субъект. И все же традиционные религиозные ориентации, основанные на морализирующих социальных конструкциях опыта больших трансценденций, не исчезли. Распространение этих ориентаций имеет в любом случае более узкую социальную опору, и их институционально специализированная, общественная локализация, а именно церкви, больше не явля-

ется преобладающей формой религии. Церкви стали институтами среди других институтов: носимые ими и легитимирующие их традиционно религиозные ориентации затмеваются в современном сознании такими, которые соотносятся исключительно с посясторонними трансценденциями различных уровней: нация, народ, общественные классы или их «преодоление», семья или более новые формы партнерства «автономных» индивидов, *alter ego* («общность») и сакрализованное, почти самодостаточное Я. Большое количество различных общественных малых и больших предприятий занимаются различными конструкциями моделей опыта трансцендентного и (или) их розничной или оптовой продажей. Базовая структура этого процесса, как уже было отмечено, есть хотя и монополизированный, но имеющий тенденцию к олигополизации рынок<sup>10</sup>. На нем действуют прежде всего массмедиа. На нем конкурируют также церкви (от телеевангелизма в США до папских поездок с традиционным целованием земли), которые хотят включиться в процесс современного социального конструирования трансценденции, хотя им как монументам более ранней эпохи институционально специализированной религии приходится сглаживать реставрационные и фундаменталистские течения. Сверх того, возникли полуинституционализированные, более или менее «новые» и более или менее «религиозные» (в традиционном понимании слова) общины, которые пытаются включиться в этот процесс. Социальная структура перестала систематически и обязательным образом быть посредником между субъективным сознанием и его опытом трансценденции, коммуникативными реконструкциями этого опыта и конкурирующими версиями «священного универсума». Плохо это или хорошо, к делу не относится. Во всяком случае, приватизация как преобладающая современная социальная форма религии может быть охарактеризована скорее через что-то, чем она не является, нежели через то, чем она является: она выделяется отсутствием заслуживающих всеобщее доверие и обязательных общественных моделей прочных общечеловеческих опытов трансцендентного.

## Литература

- Berger P. L. (1965). Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse // Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Vol. 1. S. 235–249.
- Luckmann Th. (1970). On the Boundaries of the Social World // Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schütz / Ed. M. Natanson. The Hague: Nijhoff. P. 73–100.
- Luckmann Th. (1972a). Die Konstitution der Sprache in der Welt des Alltags // Soziologie der Kommunikation / Hrsg. B. Badura, K. Gloy. Stuttgart: Bad Cannstatt. S. 218–237.
- Luckmann Th. (1972b). The Constitution of Language in the World of Everyday Life // Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch / Ed. L. E. Embree. Evanston: Northwestern University Press. P. 469–488.

---

10. Ср.: Berger, 1965.

- Luckmann Th.* (1973). *Philosophy, Science, and Everyday Life // Phenomenology and the Social Sciences*. Vol. 1 / Ed. M. Natanson. Evanston: Northwestern University Press. P. 143–185.
- Luckmann Th.* (1980a). *Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben // Luckmann Th. Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn: Schöningh. S. 9–55.
- Luckmann Th.* (1980b). *Über die Grenzen der Sozialwelt // Luckmann Th. Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn: Schöningh. S. 56–93.
- Luckmann Th.* (1985). *Riten als Bewältigung lebensweltlicher Grenzen // Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*. Vol. 11. № 3. S. 535–550.
- Luckmann Th.* (1988). *Religion and Modern Consciousness // Zen Buddhism Today*. Vol. 6. P. 11–22.
- Luckmann Th.* (1989). *The New and the Old in Religion. Contribution to the Symposium on «Social Theory and Emerging Issues in a Changing Society» (University of Chicago, April 5–8, 1989)*.
- Schütz A.* (1971). *Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft // Schütz A. Gesammelte Aufsätze*. Band 1. Den Haag: Martinus Nijhoff. S. 331–411.
- Schütz A., Luckmann Th.* (1979). *Strukturen der Lebenswelt*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schütz A., Luckmann Th.* (1984). *Strukturen der Lebenswelt*. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Soeffner H.-G.* (1988). *Rituale des Antiritualismus: Materialien für Außeralltägliches // Materialität der Kommunikation / Hrsg. H. U. Gumbrecht, K. L. Pfeiffer*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 519–546.
- Soeffner H.-G.* (1989). *Emblematische und symbolische Formen der Orientierung // Soeffner H.-G. Auslegung des Alltags — Der Alltag der Auslegung: Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 158–184.