

Дмитрий Куракин

*Предисловие к русскому переводу
«Элементарных форм
религиозной жизни»**

«Формы» обладают не только степенным блестящим классиком, но еще и своего рода неистовым пылом. Эта книга подобна виртуозному исполнению на пределе технического мастерства, и даже за его пределами; исполнению, взмывающему над осторожным стремлением попасть в нужные ноты — к осязаемой реальности стихийной правды. Читать ее — значит быть свидетелем этого исполнения.

*Карен Филдс*¹

Книга, которую вы держите в руках, — одна из самых влиятельных и загадочных в социологии. Первое и второе идут рука об руку. За более чем столетнюю историю ее чтения не единожды выяснялось, что ее понимают упрощенно, не усматривая за деревьями эмпирических иллюстраций леса большой социологической теории. И что, если прочесть ее по-другому, открываются новые и захватывающие исследовательские горизонты. Еще более важно, что речь, судя по всему, не идет просто о какой-то ошибке интерпретации, которую можно исправить

* В работе над предисловием использованы результаты проекта «Реакция, справедливость и прогресс: социальный порядок в перспективе фронетических социальных наук», выполняемого в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2018 году.

1 *Karen E. Fields. Translator's Introduction: Religion as an Eminently Social Thing // Emile Durkheim. The Elementary Forms of Religious Life / Transl. by Karen E. Fields (New York: Free Press, 1995). P. xxiv.*

раз и навсегда, утвердив некое каноническое прочтение. Эти социологические горизонты множественны, и те теоретики, которые, обратившись к главной работе Дюркгейма, смогли выстроить на ней свои исследовательские программы, каждый раз в той или иной степени открывали «Элементарные формы религиозной жизни»² заново. Главная работа одного из отцов-основателей социологии хронически ускользает от надежной фиксации на книжной полке истории социологии.

Многие великие научные труды подобны камням в здании мировой науки. Они всегда остаются на своем месте и не меняют координат; напротив, по ним выверяют координаты те, кто пришли после. Считается, что именно так устроено, в частности, и социологическое знание, в котором релевантность проблем и исследовательских программ определяется через соотнесение с дисциплинарной классикой³. «Элементарные формы» не таковы. Если они и не меняют координат, то в каком-то собственном измерении, труднодоступном для историко-социологических реконструкций и наукометрии. В этом легко убедиться, например, проследив лексические маркеры основных дюркгеймианских теорий. В течение последних нескольких десятилетий Дюркгейм стал иконой «культурного поворота», при том что сам он крайне редко употреблял даже термин «культура»; не говоря уже о том, что его позитивистское самоопределение не помешало его работам (и в первую очередь «Элементарным формам») стать форпостом современной интерпретативной социологии и основой радикальной критики позитивизма и натурализма в социологии⁴.

2 Далее — «Элементарные формы».

3 Jeffrey C. Alexander. *Theoretical Logic in Sociology. Vol. 1: Positivism, Presuppositions and Current Controversies* (Berkeley: University of California Press, 1982).

4 «Элементарные формы» — самая «странная» и проблематичная для стройной интерпретации из больших работ Дюркгейма, во многом из-за которой те же трудности распространяются и на наследие классика в целом. Так, рассуждая о разных прочтениях

Я думаю, именно эта ускользающая от надежной фиксации особенность книги придает такую значимость переводам «Элементарных форм»⁵, дебатам о них и все новым «открытиям» Дюркгейма. В некотором смысле, переводы книги яснее и доступнее оригинала, в котором «Дюркгеймовы тщательно подобранные терминология и формулировки часто принципиально многозначны»⁶.

Часть трудностей с «академической геолокацией» «Элементарных форм» хорошо известна и широко прокомментирована. Например, эмпирический объект изучения — первобытные религии — для многих современников заслонил истинную амбицию исследования — построение общей социологической теории. Антропологи и социологи, прочитавшие книгу вскоре после ее публикации, во многом сосредоточились на критике эмпирических описаний и обобщений, связанных с этнографическим материалом, уделив не так много внимания центральному сюжету книги⁷. Сегодня трудно установить доподлинно, в какой степени это недоразумение связано

Дюркгейма, Дж. Александер и Ф. Смит называют их «неевклидовыми противоречиями в векторах интерпретаций Дюркгейма» (*Philip Smith, Jeffrey C. Alexander. The New Durkheim // Jeffrey C. Alexander, Philip Smith (eds.). The Cambridge Companion to Durkheim [Cambridge: Cambridge University Press, 2005]. P. 2*), насчитывая только в первой половине XX века «четыре Дюркгеймов» — «структурного», «культурного», «консервативного» и «радикального». Каждое из этих прочтений не только противоречит остальным и имеет свой, весьма отличный от других набор основных терминов, но и как бы находится в другом измерении, на что и указывает геометрическая метафора Смита и Александера.

- 5 Среди современных дюркгеймианцев, например, популярно мнение, что английский перевод Карен Филдс «лучше» оригинала. В социальных науках не так много книг, относительно которых подобное высказывание вообще было бы мыслимо.

- 6 Ibid.

- 7 Дмитрий Куракин. На пути к позднедюркгеймианской программе культурсоциологии: перцепция «Элементарных форм» Э. Дюркгейма в социологической мысли // Социологический журнал. 2009. № 3. С. 15–28.

с «несвоевременными» особенностями «Элементарных форм», для широкого адекватного понимания которых потребовались многие десятилетия и существенный прогресс в развитии социальной теории и культурной антропологии, а в какой степени — со склонностью самого Дюркгейма к нарочитой «мультивалентности»⁸.

- 8 Словарные статьи о Дюркгейме часто рисуют скучный портрет скрупулезного ученого, догматика, буквалиста, строгого приверженца позитивных научных методов и человека в целом чуждого порывам интуиции, догадкам и откровениям. Однако, если мы обратимся к наиболее обстоятельным исследованиям жизни и трудов классика, мы увидим, что Дюркгейм как личность не менее неоднозначен, чем его работы. Образ скучного педанта контрастирует с тем, что известно о его эмоциональности и чувствительности, а формальная карьерная траектория говорит крайне мало о его образе мышления и исследовательском стиле (см., например: *Marcel Fournier. Durkheim's Life and Context: Something New about Durkheim?* // *Jeffrey C. Alexander, Philip Smith* [eds.]. *The Cambridge Companion to Durkheim* [Cambridge: Cambridge University Press, 2005]. Р. 41–69; *Steven Lukes. Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study* (Stanford: Stanford University Press, 1985). Р. 407). Как заключают авторы вступительной статьи к кембриджскому сборнику работ о Дюркгейме, «[р]еальное „кто“ Дюркгейма просачивается сквозь пальцы» (*Smith, Alexander. Op. cit.* Р. 2.).

На русском языке опубликован обширный корпус работ А. Б. Гофмана о жизни Дюркгейма, его социологическом проекте и его отдельных аспектах, важных в контексте современной социологии. Это избавляет меня от необходимости давать биографические справки и очерчивать общие контуры социологического проекта Дюркгейма. См., например: *Александр Гофман. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма* // *Социологические исследования*. 1975. № 4. С. 178–187; *Александр Гофман. Семь лекций по истории социологии* (Москва: КДУ, 2008). С. 184–214; *Александр Гофман. Существует ли общество? От психологического редукционизма к эпифеноменализму в интерпретации социальной реальности* // *Социологические исследования*. 2005. № 1. С. 18–25; *Александр Гофман. Социальное — социокультурное — культурное: историко-социологические заметки о соотношении понятий «общество» и «культура»* // *Социологический ежегодник 2010* (Москва: ИНИОН РАН, 2010). С. 128–136.

Конечно, можно отнести это к господствующей академической традиции и научному стилю конца XIX — начала XX в., которые могли побудить Дюркгейма играть по существующим правилам и следовать существующим образцам. Можно даже предположить, что, если бы Дюркгейм писал свою книгу лет сорок спустя и в другой интеллектуальной среде, он вполне мог бы заменить австралийских аборигенов с их чурингами чем-то вроде Витгенштейновых строителей «А» и «В» с их плитами и балками (например, в надежде, что специалисты по плитам и балкам окажутся более чувствительны к социологической теории). Но что-то в его стиле работы заставляет предположить, что он не стал бы этого делать; ведь отказался же он в итоге от более прозрачного рабочего заглавия «Элементарные формы мышления и религиозной жизни»⁹. Неустраняемая многозначность, о которой говорили комментаторы, явно неслучайна и играет в «Элементарных формах» принципиальную роль.

В том числе и поэтому я думаю, что упомянутыми трудностями интерпретации дело далеко не исчерпывается. Слишком велико напряжение между исповедуемым Дюркгеймом систематическим сциентистским стилем и пронизательными теоретическими находками «Элементарных форм», чья значимость и влияние на современную науку намного превосходят потенциал скромных и аккуратных эмпирических обобщений доступного Дюркгейму этнографического материала. Работая под маской позитивиста, Дюркгейм соединяет скрупулезную эмпирически верифицируемую работу с далеко идущими интуициями; прячет онтологические утверждения в эпистемологические; иногда следует логике других авторов, не давая никаких ссылок, неизвестно, специально или по наитию¹⁰.

⁹ Lukes. Op. cit.

¹⁰ См., к примеру, интригу с введением понятия «пиакулярный обряд» (Дмитрий Куракин. «Элементарные формы»: великая

Поскольку мы имеем дело с русским переводом, на неразгаданной загадке можно было бы и остановиться: в нашей традиции это вполне респектабельная и самодостаточная форма научной интриги. Но дух времени не щадит никого, и я постараюсь разменять поэтически возвышенную синтетичность на добродетель скромного анализа¹¹, сразу предложив разгадку. В определенном смысле разгадка — это тоже своего рода перевод: из многомерной неопределенности загадки в одномерную тривиальность версии.

Если делать этот перевод в родном для Дюркгейма, но непопулярном ныне эпистемическом режиме философского реализма¹², то разгадка будет в том, что Дюркгейм, прикрываясь позитивистскими идеалами и приоритетом скрупулезной систематизации известных фактов, последовал прозрению и интуитивно ухватил «стихийную» или, что то же самое, «элементарную» правду о социальной жизни. Если так, можно согласиться с комментарием Филдс, что французское «*élémentaire*» в заглавии книги было бы уместнее передать английским «*elemental*», в котором отсутствуют коннотации с простотой (как во фразе «Элементарно, Ватсон», уточняет она), зато есть значение «базовых», «сущностных» форм социальной жизни.

Говоря еще более конкретно, прозрение, о котором идет речь, — это открытие сакрального и его роли в устройстве социальной жизни. В своей концептуальной полноте оно не выводится систематически из отобранных фактов и является «незаконной добычей», которую

книга и великая тайна // Социологическое обозрение. 2018. Т. 17. № 2. С. 117–118).

- 11 Это противопоставление — одна из любимых идей Иосифа Бродского, который считал, что по своему складу синтетический русский язык более пригоден для поэзии, а аналитический английский — для науки и критики.
- 12 *Isaac Ariail Reed*. Interpretation and Social Knowledge: On the Use of Theory in the Human Sciences (Chicago: University of Chicago Press, 2011).

Дюркгейм пытается легализовать с помощью скрупулезно выстраиваемых силлогизмов. Сакральное — предельная проблема сразу в двух смыслах: оно находится на границах (если не выходит за) дисциплинарных пределов социологии и связано с предельным опытом, который по этой причине труден для прямого выражения и интерпретации. Не апеллируя к логике прозрения, затруднительно понять или объяснить приращение знания, производимое «Элементарными формами». Главные достижения этой работы — сакральное, социологическая теория познания и теория коллективных эмоций — не выводятся ни индуктивно, ни даже абдуктивно ни из каких фактов. В основе «взрывоопасной» формулы «Элементарных форм» лежит сплав противоположностей: гениальные прозрения в аранжировке обильной и добротной экзегезы. Именно это делает «Элементарные формы» не просто важной книгой, а одним из немногих трудов, которые могут быть фундаментом для амбициозной социологической программы.

В следующем разделе я остановлюсь подробнее на сакральном как основном предмете «Элементарных форм», а в двух последующих проиллюстрирую, как именно указанные загадочные особенности книги (вместе с намеченной мной разгадкой — сущностной правдой социальной жизни, схваченной Дюркгеймом в понятии сакрального, и способами работы с ним) повлияли на современный дисциплинарный ландшафт и какую роль они обещают сыграть в развитии социологии в ближайшем будущем.

Сакральное

Наиболее ярко отмеченная методологическая двойственность в работе Дюркгейма проявляется в главном понятии «Элементарных форм» и всей дюркгеймианской социологии — категории сакрального. С одной стороны, вместо того чтобы, следуя уже проложенным в философии и науке сценариям, определить сакральное через то

особое чувство возвышенного, с которым оно привычно ассоциируется¹³, или через иные сверхординарные свойства, посредством которых оно являет себя в психической жизни человека¹⁴, Дюркгейм отталкивается от простых и чисто эмпирических констатаций: разделение явлений на две категории, одной из которых приписывается высшая ценность, — это то, с чем мы встречаемся в любых человеческих обществах. Ничего еще не сказано: Дюркгейм не отягощает свое исходное определение субстантивными атрибутами, которые невозможно обосновать и можно постулировать лишь априори. Однако, с другой стороны, встраиваясь в теорию, это эмпирически зафиксированное сакральное становится базовым элементом социальности, без которого невозможна ни разумная жизнь, ни социальный порядок.

Это необычное приключение, которое претерпевает понятие сакрального, связано с тем, что именно оно, а не аморфное понятие «общество», включает в себе главное эвристическое открытие и концептуальное ядро социологической теории Дюркгейма. В популярных интерпретациях, кочующих по университетским курсам и справочникам, Дюркгейм часто фигурирует преимущественно как теоретик «общества». Но, во-первых, в ключевых формулировках Дюркгейм прибегает к этому понятию не так часто, как можно было бы подумать, ориентируясь на эти расхожие стереотипы, а во-вторых, в большинстве случаев это словоупотребление носит скорее риторический или образный характер, нежели отсылает к некой строгой аргументации. Как отмечает в этой связи Роберт Белла, «во всех трудах Дюркгейма нет слова более сложного и более общеупотребительного, чем „общество“». Уловить все множество смыслов, вкладываемых в это слово, и всю

13 *Иммануил Кант. Критика способности суждения* / Пер. с нем. Николая Соколова // *Иммануил Кант. Сочинения*. Т. 5 (Москва: Мысль, 1966). С. 161–529.

14 *Мирча Элиаде. Священное и мирское* / Пер. с франц. Николая Гарбовского (Москва: МГУ, 1994).

его многозначность почти эквивалентно постижению всей глубины дюркгеймовской мысли»¹⁵. Иными словами, «общество» — это не вполне понятие.

Напротив, именно сакральное несет в себе «генетический код» теоретизирования Дюркгейма. Это понятие — перекресток, где имманентное соединяется с трансцендентным, а онтологический аргумент — с эпистемологическим. В философском отношении это, пожалуй, и есть главный «трюк» Дюркгейма. Действительно, мощь и значимость сакрального обусловлена тем, что оно является эмпирическим репрезентантом «социального» как реальности *sui generis*, то есть наблюдаемые в опыте эффекты сакрального связаны с взаимодействием между двумя онтологически различными уровнями реальности — индивидуальным и коллективным. Но онтологический аргумент не может обойтись у Дюркгейма без эпистемологического. Действительно, начиная с ранних работ Дюркгейм настаивал, что социальные факты, сущности и процессы, происходящие на социальном уровне, довлеют над индивидуальными жизнями. Однако простое постулирование двух уровней реальности, высшего и низшего, которые в основном и определяют природу человека (теоретическая конструкция, которую Дюркгейм называет «*homo duplex*»¹⁶), не соответствует научному стилю Дюркгейма с его приверженностью к доступным наблюдению фактам.

Онтологический аргумент у Дюркгейма опирается на решение эпистемологической проблемы наблюдения: как умозрительное «социальное» может обрести существование, если заведомо известно, что для его явления нет иной среды, кроме сознаний людей? Эмпирически

15 Robert N. Bellah. Introduction // *Emile Durkheim. On Morality and Society: Selected Writings* (Chicago: University of Chicago Press, 1993). P. ix.

16 *Эмиль Дюркгейм. Дуализм человеческой природы и его социальные условия* / Пер. с франц. Григория Юдина // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12. № 2. С. 133–144.

наблюдаемое и даже больше того — навязываемое наблюдению сакральное и становится тем самым «скальным выходом» обычно скрытой от непосредственного наблюдения «породы» высшего, коллективного уровня. В этом теоретическом решении, которое заложило основу всей дюркгеймовской теории познания, воплотился заявленный им принцип компромисса между априоризмом и эмпиризмом, то есть объяснения трансцендентного, не выходя за пределы наблюдаемого мира.

Поэтому сакральное, которое исходно было определено через простую эмпирическую констатацию, — это вовсе не просто «то, что считается сакральным». Дюркгейм покончил с этой энтомологической снисходительностью этнографов и социологов по отношению к своим информантам. Что это означает?

Во-первых, если прибегнуть к старой дюркгеймовской формуле, сакральное обладает способностью противостоять произволу наблюдателя, характерной для «вещи». Мы не можем одним только усилием мысли сделать сакральное профанным, упразднить присущий ему акцент значимости. В перспективе конкретной социальной жизни сакральное выше любого из людей с их мотивами и стремлениями; мы можем воздействовать на сферу сакрального лишь войдя во взаимодействие с ним, играя в пространстве его правил — будь то следование им или даже их нарушение. Подобно тому, как неведение Эдипа о страшном осквернении, в которое он оказался вовлечен, не избавило его от ниспровержения с высот социального положения. И тому, как он, сумев постичь логику сакрального, которая единственная могла придать смысл произошедшим с ним иррациональным событиям, выстраивает свое поведение в этой новой логике и так обретает новое величие.

Во-вторых, сакральное необходимо и неизбежно. Не может быть социальной жизни без сакрального, потому что, как показывает Дюркгейм, социальная жизнь, порядок и сам разум формируются в измерении, задаваемом

несводимой противоположностью коллективного и индивидуального, которая воплощается в наблюдаемой реальности через оппозицию сакрального и профанного. Именно это стоит за многократно и эмфатически повторяемым Дюркгеймом утверждением, что сакральное «реально» и любая религия не является заблуждением, поскольку покоится на реальных вещах. Любая критическая деконструкция некой религии в духе научного атеизма ведет, в лучшем случае, лишь к ущербу, наносимому одним богам из знаменитой веберовской метафоры в угоду другим. Слонов, на которых покоится мир, можно заменить на черепах, а тех и других — на «дно», как в знаменитом примере Клиффорда Гирца¹⁷, но гравитация коллективной жизни делает какую бы то ни было опору неизбежной. Сакральное — неустранимый элемент социальной жизни, та переменная в дюркгеймовской системе уравнений, которая может принимать разные значения, но которую невозможно «сократить».

Если теперь вернуться из мира греческой трагедии в современную повседневность и от широко понятого внерелигиозного сакрального обратно в его «родной» религиозный домен, можно привести другой пример. Сегодня кажется почти самоочевидным, что условием свободного и ответственного религиозного поиска является отсутствие религиозного воспитания. Наивность этой позиции можно проиллюстрировать емким высказыванием писателя и литературоведа Дэвида Лоджа, который, подробно

17 См. в «Интерпретации культур»: «Существует индийское предание — по крайней мере, я слышал его как индийское предание — об англичанине, который, когда ему сказали, что мир покоится на тарелке, которая покоится на спине слона, который, в свою очередь, стоит на спине черепахи, спросил (наверное, он был этнографом; это их манера поведения), на чем же стоит черепаха. „На другой черепахе“. А та, другая? „О, сахиб, под ней тоже черепахи, и так до самого дна“» (*Клиффорд Гирц*. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры / Пер. с англ. Екатерины Лазаревой под ред. Алексея Елфимова // *Клиффорд Гирц*. Интерпретация культур [Москва: РОССПЭН, 2004]. С. 38).

анализируя собственный кризис веры, отметил, что он не отвратил его, тем не менее, от идеи дать религиозное воспитание собственным детям, «просто чтобы они знали, что предложено», прежде чем делать свой выбор¹⁸. Иными словами, если Дюркгейм прав и сакральное не может отсутствовать в жизни человека и коллектива, весь выбор состоит в том, взаимодействовать ли с его изменчивыми формами слепо и по наитию или постичь его грамматику. Но любую грамматику можно постичь только внутри какого-то языка¹⁹.

Внимательный читатель «Элементарных форм», как замороженный слушатель виртуозной импровизации, по самой своей сути скрывающей, где нотная запись переходит катарсическую границу эстетизиса, обнаруживает, что позитивистский по стилю аргумент о сакральном приводит к рождению крайне экспансивной социологической теории, в корне переопределяющей не только такие проблемы, как солидарность, социальная обусловленность знания и социальный порядок, но даже и те не тронутые Дюркгеймом ландшафты, которые подвергнутся революционным изменениям многие десятилетия спустя публикации книги. Именно принципиальная «разомкнутость» «Элементарных форм» и стоящий за ней конфликт скрупулезного систематизма и прозрения о природе сакрального приводят к этому эффекту «отсроченного действия», когда каждая новая сборка дюркгеймианской исследовательской программы становится возможна лишь с опорой на несовременные Дюркгейму средства теории.

18 *David Lodge. Writer's Luck: A Memoir, 1976–1991* (London: H. Secker, 2018). P. 11.

19 Этот язык, конечно, может и не быть религиозным (см.: *Сергей Зенкин. Небожественное сакральное: теория и художественная практика* [Москва: РГГУ, 2014]), но, как показал Дюркгейм, именно религия является парадигмой.

Современные ландшафты дюркгеймианства

Исчерпывающе очертить пространство современных дюркгеймианских теорий невозможно, потому что влияние Дюркгейма не только велико, но и не всегда очевидно. Существующая литература по вопросу обширна и постоянно пополняется новыми открытиями — реконструкциями не описанного прежде решающего влияния Дюркгейма на ту или иную теорию²⁰. Поэтому в данном разделе я кратко прокомментирую лишь те теории, которые, во-первых, наиболее важны с точки зрения современного ландшафта социологии, а во-вторых, хорошо подходят для иллюстрации эвристической и концептуальной мощи «Элементарных форм» и прежде всего трех ее основных элементов: теории сакрального, социологической теории познания и теории коллективных эмоций. Я не стану также касаться сложных отношений между «Элементарными формами» и грандиозным социологическим проектом Толкотта Парсонса, потому что, во-первых, оно хорошо описано в обоих направлениях воздействия (то есть и с точки зрения роли Дюркгейма в построении концепции Парсонса, и с точки зрения существенного истолковывающего воздействия Парсонса на наследие Дюркгейма)²¹, а во-вторых, этот сюжет теперь уже полностью принадлежит одной лишь истории социологии.

20 См., например, статью «Эмиль Дюркгейм — символический интеракционист», автор которой отстаивает позицию, что в «Элементарных формах» Дюркгейм вплотную приблизился к этой социологической программе и лишь хорошо известная тенденция, что близкие точки зрения часто охватывает наиболее сильное противостояние, может объяснить тот факт, что Дюркгейма и Мида часто считают основателями противоположных лагерей в социологии (*Noel T. Burne. Emile Durkheim as Symbolic Interactionist // Peter Hamilton [ed.]. Emile Durkheim: Critical Assessments. Vol. 1 [London: Routledge, 1990]. P. 160–176*).

21 См., к примеру, анализ и дискуссии относительно базового текста, в котором Парсонс обратился к Дюркгейму, — «Структуре со-

Конструкция аргументации Дюркгейма в «Элементарных формах» такова, что ею нельзя корректно воспользоваться лишь частично: аккуратно мыслящему социологу Дюркгейм предлагает либо все, либо ничего. Основные составляющие этой аргументации (теория сакрального, социологическая теория познания и теория коллективных эмоций) не годятся на роль теорий среднего уровня, которыми можно усилить собственный аргумент без принятия базовых предпосылок. Поэтому наибольшего успеха добились те, кто принял эти аргументы всерьез, в качестве основополагающих предположений об устройстве социальной реальности.

Одна из наиболее заметных социологических школ, положивших в основу своего подхода дюркгеймовскую теорию сакрального, — это «сильная программа» в культурсоциологии, которая, зародившись более трех десятков лет назад как локальное движение, сейчас все более прочно входит в социологический мейнстрим²². Культур-

циального действия», а также последовавшую почти через сорок лет после этого полемику Парсонса с Уитни Поупом, в которой он несколько скорректировал свою позицию: *Jeffrey C. Alexander*. Parsons' «Structure» in American Sociology // *Sociological Theory*. 1988. Vol. 6. P. 96–102; *Jeffrey C. Alexander*. Theoretical Logic in Sociology. Vol. 4: The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons (London: Routledge, 1980); *Philip Smith, Jeffrey C. Alexander*. Durkheim's Religious Revival // *American Journal of Sociology*. 1996. Vol. 102. № 2. P. 385–392; *Whitney Pope*. Classic on Classic: Parsons' Interpretation of Durkheim // *American Sociological Review*. 1973. Vol. 38. № 4. P. 399–415; *Jere Cohen*. Moral Freedom through Understanding in Durkheim // *American Sociological Review*. 1975. Vol. 40. № 1. P. 104–106; *Talcott Parsons*. Comment on «Parsons' Interpretation of Durkheim» and on «Moral Freedom Through Understanding in Durkheim» // *American Sociological Review*. Vol. 40. № 1. P. 106–111; *Talcott Parsons*. The Structure of Social Action (New York: Free Press. 1937).

- 22 *Jeffrey C. Alexander*. Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today // *Jeffrey C. Alexander* (ed.). *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). P. 1–22; *Джеффри Александер*. Аналитические дебаты: понимание относительной автономии культуры / Пер. с англ. Ма-

социология — общая социологическая программа, которая не имеет приоритетных объектов исследования: она не изучает «культуру» или какой-то иной заранее очерченный круг объектов и уж тем более не фокусируется исключительно на религиозных или нерелигиозных феноменах священного. Спектр эмпирических исследований, разворачиваемых в этой программе, чрезвычайно широк и охватывает такие сферы, как история, экономика, политика, войны и насилие, телесность, культурная память, гражданское общество, интеллектуальные движения, образование, проблемы расы и гендера и многое другое.

При чем тут сакральное? Центральный тезис культурсоциологии в варианте Джеффри Александера — автономия культуры; он подразумевает, что культурные смыслы обладают причиняющей силой в социальной жизни и не могут быть редуцированы к действию внешних сил. Такая позиция противопоставляет культурсоциологию, с одной стороны, многочисленным «редукционистским» подходам в социологии, которые подчиняют культуру и сферу осмысленного действия экономическим или материальным силам, классовому положению или, к примеру, нейрокогнитивным процессам, происходящим в мозгу, а с другой стороны — семиотике, которая рассматривает знаковые системы как особую реальность, не про-

рии Шуровой под ред. Дмитрия Куракина // Социологическое обозрение. 2007. Т. 6. № 1. С. 17–37; *Джеффри Александер*. Об интеллектуальных истоках «сильной программы»: предваряя спецвыпуск журнала Центра фундаментальной социологии «Социологическое обозрение», посвященный культурсоциологии / Пер. с англ. Дмитрия Куракина // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 2. С. 5–10; *Джеффри Александер, Филипп Смит*. Сильная программа в культурсоциологии: элементы структурной герменевтики / Пер. с англ. Светланы Джакуповой под ред. Дмитрия Куракина // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 2. С. 11–30; *Дмитрий Куракин*. «Сильная программа» в культурсоциологии: историко-социологические, теоретические и методологические комментарии. Послесловие редактора спецвыпуска // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 2. С. 155–178.

блематизируя ее связь с другими сферами жизни. Перед культурсоциологической теорией, таким образом, встает непростая задача — не просто заявить, но обосновать автономию культуры, причем обосновать ее социологически. Эту фундаментальную задачу и удастся решить с опорой на теорию Дюркгейма. В «Элементарных формах» он построил модель того, как особым образом устроенные социальные взаимодействия порождают сакральное и как оппозиция сакрального и профанного, порождая иные, производные от нее символические классификации, в свою очередь, структурирует социальную жизнь. Таким образом, причиняющая сила культуры получает социологическое обоснование.

Это социологическое решение проблемы автономии культуры было бы, впрочем, невозможно, если бы не прорывные работы культурных антропологов 1960-х, 1970-х и 1980-х годов, и прежде всего Мэри Дуглас и Виктора Тёрнера. Это стоит упомянуть в данном контексте именно потому, что каждый из них, работая в дюркгеймовской парадигме, вывел его теорию сакрального на новый уровень. Мэри Дуглас в своей книге «Чистота и опасность»²³ разработала теорию мирского загрязнения. Она показала, что «скверное» — категория явлений и объектов, обнаруживающих мощный, как правило (но не исключительно!) негативный характер, образована маргиналиями символических классификаций, то есть «неуместными» вещами, нарушающими символическую структурированность культуры. Этот важнейший символический механизм, исходно обнаруженный и осмысленный в сфере религии, пронизывает повседневную и внеповседневную жизнь²⁴.

23 *Мэри Дуглас*. Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу / Пер. с англ. Регины Громовой под ред. Светланы Баньковской (Москва: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 2000).

24 *Дмитрий Куракин*. Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 41–70.

Виктор Тёрнер, развивая идеи Арнольда ван Геннепа²⁵, разработал модель ритуалов перехода, которая, как оказалось, пригодна для описания широчайшего круга процессов изменений в социальной жизни²⁶.

Все это позволило культурсоциологам развернуть целый инструментарий анализа культурных смыслов. Они исследуют нарративы, формирующие осмысление различных событий социальной жизни; бинарные оппозиции, управляющие восприятием больших исторических событий и определяющих динамику публичных скандалов, диссоциацию и поляризацию общественного мнения; метафоры, иногда очевидным образом, а часто скрыто задающие пространства ясности и здравого смысла. При этом исследователи, работающие в рамках данной программы, не ограничиваются традиционными добродетелями интерпретативной реконструкции смыслов событий и процессов общественной жизни и иногда берутся за анализ культуры как каузального фактора. К примеру, Филипп Смит показал, как жанр общественных дискуссий, формирующийся вокруг международных конфликтов, определяющим образом влияет на принятие решения о начале военных действий или, наоборот, мирном разрешении конфликтов. Так, «низкий мимесис» делает самоочевидным сдержанный подход, находящий свое выражение в политическом торге, тогда как «апокалиптический» жанр ведет к крайней поляризации, когда здравый смысл подсказывает, что бескомпромиссная борьба со злом — единственный ответственный выход²⁷.

Укорененность социального порядка и регуляций коллективной жизни в практиках взаимодействия людей,

25 *Арнольд ван Геннеп*. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. Юлии Ивановой и Людмилы Покровской (Москва: Восточная литература, 1999).

26 *Виктор Тёрнер*. Символ и ритуал / Пер. с англ. Виктора Бейлиса и Иосифа Бакштейна (Москва: Наука, 1983).

27 *Philip Smith*. Why War? The Cultural Logic of Iraq, The Gulf War, and Suez (Chicago: University of Chicago Press, 2006).

получившая фундаментальное обоснование в дюркгеймовской теории, оказалась в фокусе другой влиятельной исследовательской программы — этнометодологии, связанной в истории социологии с именем Гарольда Гарфинкеля. Именно «Элементарные формы», и в первую очередь аргумент о социальном происхождении категорий познания («эпистемологический аргумент»), легли в основу разработок Энн Роулз²⁸. Это позволило ей предложить этнометодологическую программу исследования практик, фиксирующую формирование элементов социального порядка в фазе становления, и охватить самые разные социальные процессы. Эти работы вносят существенный вклад в понимание пластичности социальной жизни и связи социальных смыслов и регуляций с конкретными взаимодействиями людей в повседневной жизни.

Теоретическая работа Роулз важна и еще с одной точки зрения. В социологическом, да и в повседневном понимании социальной жизни есть важная неопределенность: должны ли мы, действующие индивиды, считать культуру, институты и прочие социальные установления некоей внешней по отношению к нам стихией? А если нет, то как именно мы можем осмыслить собственную сопричастность к ним, хотя бы чтобы избежать социологически наивных атрибуций в духе «виновато общество!»? Этнометодологические реконструкции конкретных коллективных практик показывают, как социальные определения и регуляции, вместо того чтобы быть застывшими воплощениями абстракций за пределами опыта, являются внутренней частью жизни взаимодействующих людей.

Еще один ключевой элемент теории Дюркгейма, без которого теория сакрального осталась бы умозрительной и необоснованной, связан с понятием коллективных эмоций. Сакральное, будучи эмпирическим воплощением социального как особого онтологического плана, возникает

28 Энн Роулз. Эпистемология Дюркгейма: незамеченный аргумент / Пер. с англ. Андрея Корбута // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 2. С. 84–140.

в наблюдаемой действительности и становится фактом опыта благодаря явлению, которое Дюркгейм называет коллективным «бурлением». За этим объяснением стоит эвристическая предпосылка, что помимо индивидуальных эмоций, испытываемых людьми в повседневной жизни, существуют коллективные эмоции — результат особым образом устроенных коллективных взаимодействий, которые являются существенно более интенсивными и потому распознаются наблюдателями как нечто принципиально отличное от профанной сферы индивидуального опыта. Теория коллективных эмоций легла в основу ряда далеко идущих и весьма влиятельных в современной социологии работ Рэндалла Коллинза.

Одним из основных понятий, на которых Коллинз выстраивает свои теории, является понятие «эмоциональной энергии». Оно позволяет ему сделать многое: и операционализировать дюркгеймовскую теорию ритуалов, построив собственную теорию «цепочек ритуального взаимодействия»²⁹, и разработать микросоциологический подход к анализу насилия³⁰, и провести исследование плеяд философов и интеллектуалов³¹, эмпирически продемонстрировав, что генеративный период развития многих интеллектуальных «звезд» очень часто включает интенсивный и взаимообогащающий обмен эмоциональной энергией с другими «звездами». Благодаря этому он создал коллективную теорию интеллектуального изменения, преодолевающую ограничения более привычного подхода к анализу индивидуального успеха.

Последнее исследование вызывает особенно живой интерес у ученых, находящихся на разных стадиях карьеры

29 *Randall Collins. Interaction Ritual Chains* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

30 *Randall Collins. Violence: A Micro-Sociological Theory* (Princeton: Princeton University Press, 2008).

31 *Рэндалл Коллинз. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения* / Пер. с англ. Николая Розова и Юлии Вертгейм (Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002).

еры. Вооружившись дюркгеймианской теорией эмоций, Коллинз показывает, что в ходе структурированных околоритуальных взаимодействий, таких как конференции, ученые производят и перераспределяют между собой эмоциональную энергию. Избыток эмоциональной энергии не только дает звездам науки признание и власть над умами, но, по сути, преобразует содержание их высказываний: одно и то же с формальной точки зрения высказывание может иметь разный смысл в зависимости от того, сделано оно состоявшимся ученым или только начинающим научную карьеру студентом. И дело здесь не (только) в конъюнктуре академического престижа, но и в том, что смысл любого высказывания складывается из эмоционально размеченных смысловых элементов, так что разность в эмоциональной энергии сама по себе является источником смысловых различий. Недостаток эмоциональной энергии, напротив, ведет к негативным последствиям, таким, например, как хорошо знакомая многим из нас «блокировка письма».

Три перечисленные исследовательские программы во многом близки и могут быть взаимно обогащающими, однако, как это часто бывает с похожими программами, разрабатываемыми современниками, они настроены скорее на взаимную критику, нежели на сотрудничество.

Новые горизонты: когнитивизм и эмерджентизм

Одно из наиболее значительных событий в социологической теории, дебаты вокруг которого только начинают разворачиваться, связано с попыткой ряда авторов радикально пересмотреть ключевые положения культурной теории с опорой на ресурсы современной когнитивной психологии и нейронауки. Неожиданным образом, это имеет прямое отношение к Дюркгейму и «Элементарным формам». Восходящие и уже состоявшиеся звезды социологической теории и социологии культуры, такие как

Омар Лизардо, Джон Леви Мартин, Стивен Вейзи и их коллеги³², усилили тезис, пару десятилетий назад выдвинутый Полом ДиМаджио³³, о том, что когнитивная нейронаука призвана изменить облик социологии и теории культуры. Они, в частности, утверждают, что как классическая, так и современная социология построены на фоне крайне скудного знания о том, как устроено человеческое сознание, и дефицит этого знания часто компенсировался развитием спекулятивных социологических концепций. Сейчас, когда о функционировании сознания и мозга известно гораздо больше, баланс между коллективными и индивидуальными эффектами в объяснениях человеческого поведения должен сместиться в сторону последних.

О чем конкретно идет речь? Например, вместо теорий эмпатии и мимесиса мы можем сделать ставку на зеркальные нейроны, которые, хотя сами по себе еще ничего не объясняют, зафиксированы эмпирически, в отличие от конструкций вроде «миметического желания» и «чудовищного двойника». Сам факт их существования работает как убедительный для многих аргумент, что все те процессы, которые социологи десятилетиями считали культурными и социальными, то есть управляемыми сложными надындивидуальными и часто ненаблюдаемыми

- 32 *Omar Lizardo*. Improving Cultural Analysis: Considering Personal Culture in Its Declarative and Nondeclarative Modes // *American Sociological Review*. 2017. Vol. 82. № 1. P. 88–115; *Omar Lizardo, Michael Strand*. Skills, Toolkits, Contexts and Institutions: Clarifying the Relationship between Different Approaches to Cognition in Cultural Sociology // *Poetics*. 2010. Vol. 38. № 2. P. 205–228; *John Levi Martin*. Life's a Beach but You're an Ant, and Other Unwelcome News for the Sociology of Culture // *Poetics*. 2010. Vol. 38. № 2. P. 228–343; *Stephen Vaisey*. Motivation and Justification: A Dual-Process Model of Culture in Action // *American Journal of Sociology*. 2009. Vol. 114. № 6. P. 1675–1715; *Stephen Vaisey, Lauren Valentino*. Culture and Choice: Toward Integrating Cultural Sociology with the Judgment and Decision-Making Sciences // *Poetics*. 2018. Vol. 68. P. 131–143.
- 33 *Paul DiMaggio*. Culture and Cognition // *Annual Review of Sociology*. 1997. Vol. 23. P. 263–287.

сущностями, на самом деле происходят в мозгу и потому могут с бóльшим успехом исследоваться специалистами по нейронауке.

Вызов когнитивного поворота в социологии культуры и стоящая за ним дилемма состоит в том, смогут ли существующие культурные теории интегрировать в себя эти новые знания или культура станет избыточным понятием, а социология — устаревшей дисциплиной, уступив место, соответственно, нейронам и их экологиям и нейронауке и науке об оценке и принятии решений. Это лишь перспективный сценарий, о котором сейчас не говорят всерьез даже наиболее радикально настроенные авторы. Пока речь идет скорее об уточняющих дефинициях и введении понятий, которые по своей логике восходят не к надындивидуальным, а к индивидуальным или даже субиндивидуальным объяснениям, таким, например, как теоретический оксюморон «персональная культура»³⁴. Но логика аргументации такова, что проблематизация онтологических оснований теорий культуры становится просто неизбежной, причем в самом ближайшем будущем. В течение последних десятилетий эти вопросы, как правило, удавалось оставлять за кадром: социологи занимались своим делом и оставляли философам их. К счастью или к сожалению, эти вопросы больше невозможно игнорировать, потому что в противном случае социология будет вытеснена со сцены конкурирующими проектами.

34 *Lizardo*. Op. cit.; *Stephen Vaisey, Andrew Miles*. Tools from Moral Psychology for Measuring Personal Moral Culture // *Sociological Theory*. 2014. Vol. 43. № 3/4. P. 311–332; *Michael Lee Wood, Dustin S. Stoltz, Justin Van Ness, Marshall A. Taylor*. Schemas and Frames // *Sociological Theory*. 2018. Vol. 36. № 3. P. 244–261. Даже Пьер Бурдьё, которого культурсоциологи привычно обвиняют в редукции культуры к социальной структуре и классовым отношениям (*Jeffrey C. Alexander*. *Fin de Siècle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason* [London: Verso, 1995]), в своем приобретшем крайне широкую популярность понятии «культурный капитал» не приравнивал культуру к набору индивидуальных атрибутов, используя для этого вспомогательное понятие капитала.

Причина существующего противоречия очень проста: философская подоплека того эмпирического знания, к которому апеллируют сторонники когнитивного поворота в социологии культуры, — «физикализм». Физикализм подразумевает, что существуют только объекты, распознаваемые естественными науками, а понятия, на которые опираются науки, находящиеся по другую сторону от водораздела в споре о методе, объявляются «химерами». Если зеркальные нейроны точно существуют, то стоит ли отягощать рассуждение сущностями, онтологический статус которых неопределен? Если эта линия рассуждения восторжествует, аппарат культурной теории, включающий такие понятия, как нарратив, метафора, бинарная оппозиция, рано или поздно должен быть либо сведен к стоящим за ними нейромеханизмам, либо отвергнут. То же самое относится и к социологии в целом.

Несомненно, импорт, осуществляемый когнитивной социологией культуры, сулит много интересного. Двойственная структура сознания, состоящая из «горячих», недоступных для рассудочного регулирования, и «холодных», «медленных» процессов, известность которым принесли публикации нобелевского лауреата Даниэля Канемана и его коллеги и соавтора Амоса Тверски; многочисленные эмпирически изученные «эвристики», такие как прайминг, эвристики доступности, репрезентативности; разнообразные эффекты группового поведения, управляемые этими эффектами, такие как влияние связей на поляризацию оценок в ситуации неопределенности, — все это впечатляющие примеры полезного знания, генерируемого когнитивистской исследовательской парадигмой. Сциентистский дух, отмечающий этот научный стиль, проявляется в тенденции к лабораторным экспериментам и приоритизации конкретного эмпирического знания. Кибернетическая метафора, довлеющая над этой традицией (зачастую против воли ее представителей, хорошо знакомых с ограничениями и «родовыми травмами» информационно-теории коммуникации), рисует картину,

принципиальными объектами которой становятся сложный человеческий мозг, операции которого описываются нейронаукой, его интерфейсы, информационные цепочки и связи, соединяющие мозг не только с другими сознаниями и их интерфейсами, но и с телом и с окружающими материальными объектами.

Весьма примечательно, что во многом аргументы об интеграции нейрокогнитивного знания в социологию являются повторением дискуссий, которые велись в конце XIX и начале XX века на фоне формирования социологии как автономной дисциплины и в которых Дюркгейм играл ключевую роль. В частности, аргументы о культурных структурах, формируемых нейропаттернами, находящимися во взаимодействии со своими материальными контекстами, очень близко повторяют тезисы эпифеноменалистов конца XIX века, которых Дюркгейм детально критиковал в одной из своих ключевых работ — «Представления индивидуальные и представления коллективные»³⁵. В этой статье Дюркгейм в наиболее явном виде сформулировал онтологические основы своей теории и наметил объяснительные рубежи, которые позднее были достигнуты в «Элементарных формах».

Отстаивая свой тезис двойственной природы человека, состоящей из индивидуальной и социальной составляющих, Дюркгейм приводит в этой сравнительно ранней работе примеры из других сфер, и прежде всего из области психологии и физиологии высшей нервной деятельности. Первая несводима ко второй, утверждает Дюркгейм, попутно выстраивая остроумные логические опровержения эпифеноменалистического объяснения сходства по близости, подразумевающего, что сходство между двумя идеями задается близостью соответствующих нервных элементов в мозгу. Подобно тому, как содержания психической жиз-

35 *Эмиль Дюркгейм. Представления индивидуальные и представления коллективные // Эмиль Дюркгейм. Социология: ее предмет, метод, предназначение / Пер. с франц. Александра Гофмана (Москва: Терра, 2008). С. 209–244.*

ни и состояния сознания не могут существовать без своей физиологической основы, но несводимы к физиологическим процессам, коллективные представления и все социальные факты могут существовать только благодаря тому, что существуют представления индивидуальные. Последние служат для первых *субстратом*, а первые образуются на основе последних в результате синтеза *sui generis*.

Этот загадочный синтез, детальное объяснение которого Дюркгейм оставляет для «метафизиков»³⁶, производит новый уровень реальности, несводимый к своему субстрату в смысле причинно-следственных связей, — высший уровень реальности, происходящие в котором процессы могут оказывать причиняющее воздействие на сущности и процессы нижнего уровня. Так, социальные факты оказывают принуждающее воздействие на индивидов, тогда как индивиды влияют на социальные феномены лишь косвенно, например через свои морфологические характеристики. Например, для ритуала необходимо телесное соприсутствие индивидов; их большая или меньшая численность и, соответственно, плотность взаимодействий влияют на протекание ритуала и его эффекты. Но никто из участников не может создавать коллективные представления единолично и по своему произволу, равно как индивид не создает язык, а получает его в готовом виде от окружающих его людей и предшественников.

Как иногда пишут в детских книжках, внимательный читатель уже мог заметить, что Дюркгеймов «синтез осо-

³⁶ Там же. С. 237. Делегируя метафизикам исчерпывающее решение проблемы в 1898 г., к 1912 г. Дюркгейм, тем не менее, описывает некоторые свойства и общие характеристики этого синтеза. Одним из таких охватывающих принципов является «принцип единства природы», согласно которому «общество, даже будучи реальностью особого рода, не является тем не менее государством в государстве; общество — это часть природы, наивысшее ее проявление. Социальное царство есть природное царство, которое отличается от других только большей сложностью. Невозможно, чтобы природа в том, что является в ней наиболее существенным, была резко отлична от себя самой» (с. 77 наст. изд.).

бого рода» очень напоминает философскую доктрину эмерджентизма. Суть эмерджентизма в том, что сложные взаимодействия между элементами на некотором «нижнем уровне», такими, например, как нейроны или индивидуальные представления, могут приводить к формированию принципиально новых и отличных от них сущностей, явлений или свойств более высокого уровня, таких как действия или коллективные представления, причем эти изменения необратимы: целое, возникшее в результате эмерджентного синтеза, не разъединяется на части, которым оно обязано своим существованием. При этом прямая каузальная связь между событиями на нижнем уровне и формированием эмерджентных сущностей или свойств либо отсутствует вовсе (сильные версии эмерджентизма), либо не может быть прослежена (слабые версии эмерджентизма). Напротив, явления на верхнем уровне могут оказывать причиняющее воздействие на явления нижнего уровня в результате «нисходящей каузации».

Дюркгейм многократно постулирует, обосновывает и иллюстрирует и независимость социального уровня от индивидуального, и высший порядок первого по отношению ко второму. Последнее проявляется в самых разнообразных формах того, что сейчас называют нисходящей каузацией, — многогранного и определяющего характера социального влияния на индивида, распространяющегося на все сферы, начиная от морали и заканчивая сознанием. Характерное рассуждение, обобщающее аргументацию Дюркгейма, содержится в заключении к «Элементарным формам»³⁷:

[К]оллективное сознание есть нечто иное, чем простой эпифеномен своей морфологической основы, а индивидуальное сознание — нечто иное, чем просто продукт нервной системы. Для того, чтобы появилось первое, необходим синтез *sui generis* отдельных сознаний. Этот синтез порождает целый мир чувств, идей, образов, которые, появившись однажды на свет, начинают подчиняться

собственным законам. Эти чувства, идеи и образы притягиваются друг к другу, отталкиваются, сплавляются, делятся на части, множатся, и притом все эти сочетания никак не зависят от состояния находящейся под ними реальности и не подчиняются ей. Воспарившая таким образом жизнь обладает достаточно большой свободой, чтобы иногда проявляться в формах, не имеющих никакой цели, никакой пользы и существующих лишь ради ее удовольствия утверждать самое себя.

Парадигмальный пример эмерджентного синтеза у Дюркгейма — это формирование сакральных объектов в результате «бурления» в ходе ритуалов. Индивиды, их стремления и состояния сознания; взаимодействия между ними, регламентированные ходом ритуала и находящиеся в тесном соответствии с мифом; материальные объекты, обрамляющие эти взаимодействия, включая те объекты, которые приобретают сакральный статус в ходе ритуала, — все это элементы, из которых складывается синтез. Однако ни один из них не обладает свойствами, благодаря которым сакральное становится сакральным; никакие из происходящих процессов не оказывают прямого причиняющего действия, ведущего к обретению простой материальной вещью или живым существом этого статуса. И наоборот, сакральные сущности доминируют над любыми из этих элементов и оказывают разнообразные причиняющие воздействия на жизнь (и смерть³⁸) людей. Принципиальная разнородность сакрального и профанного и невозможность существования некоего промежуточного состояния, которые являются основой Дюркгеймова определения сакрального, объясняются несводимостью социального к индивидуальному, несводимостью, для онтологического обоснования радикального характера которой есть не так много средств, и сильная

38 *Марсель Мосс*. Физическое воздействие на индивида коллективно внушенной мысли о смерти (Австралия, Новая Зеландия) // *Марсель Мосс*. Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии / Пер. с франц. Александра Гофмана (Москва: КДУ, 2011). С. 286–303.

версия эмерджентизма, несомненно, — один из ведущих кандидатов на эту роль.

Если смотреть на социологию через призму эмерджентизма, объекты ее исследования почти исключительно относятся к числу эмерджентных сущностей. Таковы любые институты, обычаи, стереотипы, гарфинкелевские правила конститутивного порядка, зиммелевские формы обобществления, «воображаемые сообщества» Андерсона и многое другое³⁹. Люди начинают получать и читать газеты в одно и то же время по утрам, а поезда — ходить по расписанию? Европейский роман XVIII века осваивает формулу «а в это самое время...»? Созданы антецедентные условия для возникновения нации; они не детерминируют рождение воображаемого сообщества, но формируют достаточные условия для его возникновения, и, когда этот синтез действительно происходит, на сцене возникает сила, которая будет структурировать мышление людей и сам ход истории на протяжении целого исторического периода. Карен Филдс в своем предисловии к «Элементарным формам» приводит гениальный пример, исходно поясняющий отличие религии от магии, но который можно использовать в качестве противопоставления эмерджентистского и (несколько утрированного) физикалистского⁴⁰ подходов: «Выяснилось, что золо-

39 *Бенедикт Андерсон*. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. Владимира Николаева под ред. Светланы Баньковской (Москва: Канон-пресс-Ц); *Георг Зиммель*. Общение: пример чистой, или формальной, социологии / Пер. с нем. Леонида Ионина // *Георг Зиммель*. Избранное. Т. 2 (Москва: Юрист). С. 486–500; *Андрей Корбут*. Концепция конститутивного порядка в этнометодологии // Журнал социологии и социальной антропологии. 2013. Т. 16. № 2. С. 65–82.

40 Важно подчеркнуть, что в общем случае эмерджентизм вовсе не является противоположностью физикализма, а слабые версии эмерджентизма по сути являются физикалистскими, то есть предполагают, что онтологическим статусом обладает только «физический», материальный уровень, доступный для изучения в есте-

то нельзя получить из менее благородных металлов, но можно сделать бумажные деньги не менее ценными, чем золото»⁴¹.

Эмерджентизм переживал взлеты и падения на протяжении как минимум полутора веков и, вероятно, повлиял на возникновение социологии как науки, хотя и не прямым путем, а через посредство «духа времени». Филипп Клейтон прямо указывает на роль Гегеля и особенно Фейербаховой критики идеализма, которые, например, привели к Марксовой вполне эмерджентистской теории формирования надстройки и к эволюционизму Конта, где каждая следующая ступень опирается на предыдущую, но не детерминирована ею и превосходит ее⁴². Некоторые историки социологии уже указывали на этот важный элемент идейного бэкграунда Дюркгейма⁴³, но Роберт Кит Сойер стал первым, кто прямо выдвинул и детально обосновал тезис, что наиболее адекватной рамкой для понимания социологической концепции Дюркгейма является эмерджентизм⁴⁴. Он показал, что такая трактовка социологии Дюркгейма разрешает некоторые из существующих противоречий, а также позволяет избежать наивного отношения дюркгеймовской концепции к «метафизическому органицизму», в котором зачастую усматривали чуть ли не единственную современную Дюркгейму альтернативу чуждому ему «утилитарному атолизму»⁴⁵.

ственных науках, но эмерджентные объекты и свойства слишком сложны, поэтому для их изучения мы вынуждены оперировать сущностями, которых не существует.

41 *Fields*. Op. cit. P. lxii.

42 *Philip Clayton*. Conceptual Foundations of Emergence Theory // *Philip Clayton, Paul Davies* (eds.). *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2006). P. 7.

43 *Anthony Giddens*. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Berkeley: University of California Press, 1984).

44 *Robert Keith Sawyer*. *Durkheim's Dilemma: Toward a Sociology of Emergence* // *Sociological Theory*. 2002. Vol. 20. № 2. P. 227–247.

45 *Ibid*. P. 227.

Примечательно, что с точки зрения Сойера вывод об эмерджентистском характере социологии Дюркгейма можно сделать только в контексте современных теорий эмерджентности⁴⁶. Иными словами, Дюркгейм снова определил время, и, хотя современная ему интеллектуальная среда, судя по всему, оказала влияние на формирование его идей и эвристических догадок, адекватно проинтерпретировать их, как и в случае с «культурным поворотом», становится возможным лишь спустя десятилетия и с опорой на новые разработки в философии и социальных науках!

В наше время, когда философская критика дуализма фактически стала общим местом, осталось не так много онтологических альтернатив физикализму и монизму, и идея эмерджентности является одной из немногих других актуальных возможностей. В этом смысле описанные выше процессы, происходящие в социологии, следуют за аналогичными дебатами в философии сознания, когнитивной науке и психологии, которые раньше социологии оказались под угрозой редукции со стороны нейронауки⁴⁷, что привело к мощному ренессансу эмерджентизма в 1990-е⁴⁸.

Итак, Дюркгейм и «Элементарные формы» снова, как и в случае с «культурным поворотом», весьма неожиданным образом обещают стать ключевым ресурсом новой повестки. Как представляется, его концепция синтеза *sui generis*, сформулированная в ранних текстах, обретавшая конкретно-социологическое содержание на всем протяжении его работы и достигшая теоретической когерентности в «Элементарных формах», отлично подходит для продуктивного⁴⁹ преодоления когнитивистского вызова.

46 Ibid. P. 229.

47 Ibid. P. 228.

48 Clayton. Op. cit.

49 Его продуктивность для социологии должна состоять в том, чтобы не просто отстоять свое дисциплинарное место под солнцем, но и интегрировать новое знание из смежных дисциплин. Пример

Неожиданность же здесь в том, что «позитивистские» и «сциентистские» клише, сопровождающие научный имидж Дюркгейма, снова оказываются противоположны реальной значимости его работы. Исторически эмерджентизм возникает и возрождается как «антисциентистский порыв». Но Дюркгейм вновь выходит за пределы приписываемых ему схем, а «Элементарные формы» опять претендуют на то, чтобы стать «святым Граалем» социологической теории.

Тридцать лет назад Фрэнк Пирс критически заметил в адрес господствовавших в то время интерпретаций Дюркгейма: «Концепты Дюркгейма принимались или отвергались догматическим и лишенным воображения образом, и слишком мало внимания уделялось возможности их плодотворного *развития*»⁵⁰. В этом предисловии я попытался показать, кратко и избирательно, сколь значительны оказались последствия преодоления такого рода догматизма, обрисовав не только современные дюркгеймианские теории, во многом определяющие сегодня ландшафт дисциплины, но и горизонты новых дискуссий, обещающих перерасти в большие изменения в социологии завтрашнего дня. Эти экскурсы дают основания полагать, что «Элементарные формы» будут читать и интерпретировать, находя в них ключевой ресурс обновления элементного состава социологии, переводить заново и спорить о переводах, обнаруживая и преодолевая догматизм предшественников.

Подлинная интрига, однако, не в том, что книга столь значима более чем через век после своей публикации, а в том, что необходимым условием ее продуктивного

Дюркгейма здесь весьма примечателен. Его пресловутый «антипсихологизм» является еще одним клише, не вполне соответствующим действительному положению дел (*Bellab. Op. cit.*). В своих построениях Дюркгейм часто апеллирует к тому, что известно о структуре сознания и свойствах психических процессов.

50 *Frank Pearce. The Radical Durkheim* (London: U. Hyman, 1989). P. 1.

использования почему-то оказываются некие дополнительные усилия, к совершению которых она приглашает внимательного социолога: развитие теории, прорывные находки в интерпретации, преодоление догматизма и разрешение как будто фундаментально присущих ей противоречий.

Эту выявленную Пирсом и проиллюстрированную самим последующим ходом развития социологической теории особенность «Элементарных форм» можно осмыслить и так. Теорию Дюркгейма отмечает *насыщенная неполнота*, которая, с одной стороны, компрометирует любое догматическое, то есть «спрямляющее», игнорирующее эту неполноту, решение, а с другой стороны, в своей насыщенности вызывает к интенсивной теоретической работе, в которой этот непростой диссонанс только и может преобразиться в консонанс. Одно из свойств этого провоцирующего к своему разрешению диссонанса состоит в том, что никакой разрешающий консонанс не является единственным и окончательным; при этом любой из них — результат теоретического напряжения, труда, без которого эта книга превращается в бесполезный кирпич с портретом классика на обложке. «Элементарные формы» — это не та пластинка, которую можно поставить на проигрыватель и умиротворенно внимать ей, а приглашение к импровизации: самым своим устройством эта книга настоятельно требует некоего добавочного усилия — работы интерпретации, переистолкования, наконец, перевода.

Если мое предположение верно, эта генеративная неполнота «Элементарных форм» неслучайна и связана с самим предметом теоретизирования. Она проистекает из того, что свое прозрение об истинном смысле категории сакрального и ее роли в социальной и вообще разумной жизни человека Дюркгейм выразил в противоречивом союзе с позитивистской по стилю систематической обработкой этнографических фактов. И конфликт этот носит не композиционный или жанровый, а содержатель-

ный характер, связанный с самой сутью понятия сакрального. Отсылая к предельному опыту, оно превращается в трюизм в любой герметичной системе описаний. Напротив, для продуктивной работы с сакральным такого рода противоречивый союз неизбежен, потому что нет прямых способов выразить то, что является условием возможности всякого выражения. Как показывает другой исследователь сакрального, Рене Жирар, требуются особые, не прямые дискурсивные стратегии, чтобы выразить предмет, «о котором никогда не упоминается впрямую», и не случайно, а потому, что «этот предмет табуирован и даже больше, чем табуирован — почти невыразим на языке, основанном на различиях»⁵¹. Поэтому каждая новая продуктивная попытка построить дюркгеймианскую социологическую теорию будет всякий раз заново разрешать генеративную неполноту «Элементарных форм» и так прокладывать свою околичную тропу, ведущую туда, куда наука всегда стремится, но никогда не может попасть напрямик.

Благодарности

Работа над подготовкой русского перевода «Элементарных форм» была не только увлекательной и захватывающей, но еще и долгой и трудной, что делает объявление благодарностей делом решительно неблагодарным. Просто в силу того, что многие из тех, кто помог словом и делом, не будут упомянуты, за что я прошу у них прощения. Прежде всего стоит отметить, что эта работа была по-настоящему коллективной. И, вполне по Дюркгейму, эта коллективность проявилась не только в сложении усилий, но и в интеллектуальном «бурлении», которое побудило некоторых соучастников этого академического предприятия выйти далеко за пределы, предписанные их ролями

51 Рене Жирар. *Насилие и священное* / Пер. с франц. Григория Дашевского (Москва: Новое литературное обозрение, 2000). С. 72, 73.

и должностными обязанностями. К выдающемуся переводческому таланту и невероятной скрупулезности и вниманию к деталям Валерии Земсковой, усилиями которой многие сложные и запутанные проблемы нашли простые и элегантные решения, прибавилась самоотверженная работа всей издательской группы. Коллектив одноименного с книгой издательства «Элементарные формы» вложил в эту работу свои блестящие знания и недюжинные силы; энциклопедизм и трудолюбие этих бойцов невидимого фронта, чья скромность мешает мне перечислить их поименно, стали надежной основой нашей работы.

Александр Филиппов, которому я обязан своим научным «обращением» в дюркгеймианство, дал целый ряд советов по сложным переводческим решениям, а долгая переписка с ним во многом определила ход мысли, из которого выросло мое предисловие. Сергей Зенкин помог распутать два особенно сложных терминологических клубка. Филипп Смит, Элеанор Таунсли, Стефан Вибер, Джеффри Александер, Джейсон Маст, Энн Роулз, Фуюки Курасава и многие другие члены исследовательского комитета RSI6 «Теория» Международной социологической ассоциации и секций «Теория» и «Культура» Американской социологической ассоциации своими суждениями, комментариями и блестящими идеями сформировали богатую интеллектуальную среду для моей работы. Ванесса Биттнер ускорила мой доступ к библиотеке Йельского университета, где я проделал часть работы с литературой. Светлана Джакупова дала ценные советы из сферы изящной словесности. Все эти усилия не помешали мне совершить мои ошибки во всех перечисленных областях, но, несомненно, сократили их количественно и умилили качественно. За что я искренне благодарен.

Эмиль Дюркгейм

Элементарные формы религиозной жизни

Тотемическая система
в Австралии

Перевод с французского
Валерии Земсковой

Научная редакция
Дмитрия Куракина



Э Л Е М Е Н Т А Р Н Ы Е
Ф О Р М Ы

Москва · 2018

УДК 316.253

ББК 60.51

Д972

Перевод сделан по изданию:

Émile Durkheim

Les Formes élémentaires de la vie religieuse:
le système totémique en Australie

Paris: Félix Alcan

1912

Дюркгейм, Э.

Элементарные формы религиозной жизни :
тотемическая система в Австралии / Эмиль
Дюркгейм ; пер. с франц. В. В. Земсковой ;
под ред. Д. Ю. Куракина. — Москва : Эле-
ментарные формы, 2018. — 808 с.

ISBN 978-5-9500244-3-6

© Д. Ю. Куракин, предисловие,
примечания, 2018

© В. В. Земскова, перевод на русский язык,
«От переводчика», примечания, 2018

© Издательство «Элементарные формы»,
издание, оформление, 2018

Оглавление

Предисловие к русскому переводу «Элементарных форм религиозной жизни». <i>Дмитрий Куракин</i>	15
Введение: предмет исследования. — Социология религии и теория познания	51
I. Основной предмет исследования: анализ самой простой религии из всех ныне известных с целью выявить элементарные формы религиозной жизни. Почему эти элементы проще всего обнаружить и объяснить через первобытные религии	51
II. Второстепенный предмет исследования: происхождение фундаментальных понятий мышления или категорий. Причины предполагать, что они обладают религиозным, а следовательно социальным происхождением. Каким, с этой точки зрения, нам представляется способ видоизменения теории познания.	62
I ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ	
I Определение религиозных явлений и религии	83
Польза предварительного определения религии; метод, которому нужно следовать для получения такого определения. Почему сначала необходимо проанализировать общепринятые определения	83
I. Религия, определяемая через сверхъестественное и таинственное. Критика: понятие тайны не является первобытным	85
II. Религия, определяемая через идею бога или духовных существ. Религии без богов. Обряды в деистических религиях, не предполагающие наличия какой-либо идеи божества	92
III. Поиск обоснованного определения. Разделение на верования и обряды. Определение верований. Первая характеристика: деление вещей на сакральные и профанные. Отличительные черты этого разделения. Определение обрядов в соответствии с верованиями. Определение религии	102

IV. Необходимость еще одной характеристики для различения магии и религии. Идея Церкви. Исключают ли индивидуальные религии идею Церкви?	112
2 Основные представления об элементарной религии. — I. Анимизм	121
Различение анимизма и натурализма	121
I. Три тезиса анимистической теории: 1) возникновение идеи души, 2) появление идеи духа, 3) превращение культа духов в культ природы	123
II. Критика первого тезиса. Различение идеи души и идеи двойника. Сон не объясняет возникновения идеи души	132
III. Критика второго тезиса. Смерть не объясняет превращения души в духа. Культ душ мертвых не является первобытным	140
IV. Критика третьего тезиса. Стремление к антропоморфизации. Его критика Спенсером. Необходимые оговорки относительно этого вопроса. Анализ фактов, которые используются для доказательства существования подобного стремления. Различие между душой и духами природы. Религиозная антропоморфизация не является первобытной	147
V. Заключение: анимистическая теория изображает религию как систему галлюцинаторных представлений.	152
3 Основные представления об элементарной религии (продолжение). — II. Натурализм	157
Развитие теории	157
I. Изложение теории натурализма согласно Максу Мюллеру	160
II. Если главной функцией религии является отображение природных сил, неясно, как она могла просуществовать так долго, поскольку она отображает эти силы лишь искаженно. Необоснованное различие религии и мифологии	169
III. Теория натурализма не объясняет разделения вещей на сакральные и профанные	176
4 Тотемизм как элементарная религия. — История вопроса. Метод рассмотрения	183
I. Краткая история изучения тотемизма	184
II. Методологические причины, по которым исследование будет основываться на австралийском тотемизме. О месте фактов, заимствованных из изучения американского тотемизма.	193

II ЭЛЕМЕНТАРНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

1	Основные тотемические верования. — Тотем как имя и как эмблема	203
	I. Определение клана. Тотем как имя клана. Природа вещей, служащих тотемами. Способы получения тотема. Тотемы фратрий, брачных классов	204
	II. Тотем как эмблема. Тотемические изображения, вырезанные или высеченные на предметах, вытатуированные или нарисованные на телах	222
	III. Сакральный характер тотемической эмблемы. Чуринги. Нуртунья. Ванинга. Условный характер тотемических эмблем	231
2	Основные тотемические верования (продолжение). — Тотемное животное и человек	247
	I. Сакральный характер тотемных животных. Запрет их поедать и убивать, запрет собирать тотемные растения. Различные обстоятельства, смягчающие эти запреты. Запреты на прикосновение. Сакральный характер животного выражается в меньшей степени, чем сакральный характер эмблемы	247
	II. Человек. Его родство с тотемным животным или растением. Различные мифы, объясняющие это родство. В некоторых частях тела сакральный характер человека проявляется сильнее: в крови, в волосах и т. д. Каким образом сакральный характер меняется в зависимости от пола и возраста. Тотемизм не является ни поклонением животным, ни поклонением растениям	256
3	Основные тотемические верования (продолжение). — Космологическая система тотемизма и понятие рода	269
	I. Классификация вещей по кланам, фратриям, классам	269
	II. Возникновение понятия рода: первые классификации вещей заимствуют свой способ деления у общества. Различие между ощущением сходства и идеей рода. Почему идея рода имеет социальное происхождение	275
	III. Религиозное значение этих классификаций: все вещи, принадлежащие к клану, разделяют природу тотема и поэтому тоже обладают сакральным характером. Космологическая система тотемизма. Тотемизм как племенная религия	281

4	Основные тотемические верования (окончание). — Личный тотем и половой тотем	295
	I. Личный тотем как имя; его сакральный характер. Личный тотем как личная эмблема. Связь между человеком и его личным тотемом. Связь личного тотема и коллективного .	295
	II. Половые тотемы. Сходства и отличия по отношению к коллективным и личным тотемам. Племенной характер половых тотемов	307
5	Истоки тотемических верований. — Критическое рассмотрение существующих теорий	311
	I. Теории, выводящие тотемизм из более ранней религии: из культа предков (Вилькен и Тайлор), из культа природы (Джевонс). Критика этих теорий	312
	II. Теории, выводящие коллективный тотемизм из индивидуального. Происхождение личного тотема в этих теориях (Фрэзер, Боас, Хилл-Таут). Неудовлетворительность этих теорий. Причины, доказывающие более раннее появление коллективного тотема	319
	III. Новая теория Фрэзера: тотемизм зачатия и локальный тотемизм. Логическая ошибка, на которой строится эта теория. Отрицание религиозного характера тотема. Локальный тотемизм не является первобытным	331
	IV. Теория Лэнга: тотем представляет собой только имя. Трудности, возникающие в таком случае при объяснении религиозного характера тотемических практик.	337
	V. Все эти теории объясняют тотемизм, используя религиозные понятия, появившиеся позднее	340
6	Истоки тотемических верований (продолжение). — Понятие тотемического начала, или <i>мана</i> , и идея силы	343
	I. Понятие силы, или тотемического начала. Его повсеместность. Его физический и моральный характер	343
	II. Сходные представления в других низших обществах. Боги на Самоа. <i>Вакан</i> у сиу, <i>оренда</i> у ирокезов, <i>мана</i> в Меланезии. Связь этих понятий с тотемизмом. <i>Арункульта</i> у арунта	347
	III. Логическое предшествование понятия безличной силы по отношению к различным мифическим персонажам. Недавние теории, которые пытаются доказать факт подобного предшествования	359
	IV. Понятие религиозной силы и прототип понятия силы вообще	366

7	Истоки тотемических верований (окончание). — Происхождение понятия тотемического начала, или <i>мана</i>	369
	I. Тотемическое начало — это клан, помысленный в осязае- мой форме	369
	II. Общие причины, по которым общество способно вы- зывать ощущение сакрального и божественного. Общество как моральная императивная сила; понятие моральной силы. Общество как сила, поднимающая индивида над са- мим собой. Факты, доказывающие, что сакральное создает- ся обществом.	371
	III. Условия, отличающие жизнь австралийских обществ. Две фазы, через которые попеременно проходит жизнь этих обществ: объединение, разделение. Значительное коллек- тивное бурление во время периода объединения. Примеры. Каким образом это бурление порождает религиозную идею. Почему коллективная сила мыслится в виде тотема: потому что тотем — это эмблема клана. Объяснение основных то- темических верований	383
	IV. Религия не является порождением страха. Религия вы- ражает нечто реальное. Ее идеализм является сущностным. Этот идеализм является основной чертой коллективного способа мышления. Объяснение внешнего характера рели- гиозных сил по отношению к их субстратам. О принципе «часть равна целому»	397
	V. Истоки понятия эмблемы: эмблематизм — необходимое условие коллективных представлений. Почему клан заим- ствует свои эмблемы из животного или растительного цар- ства	406
	VI. О способности первобытного человека смешивать царства и классы, которые мы разделяем. Истоки этого не- различия. Каким образом оно расчистило путь научным объяснениям. Это неразличение не исключает стремления разделять и противопоставлять	414
8	Понятие души	421
	I. Анализ идеи души в австралийских обществах	421
	II. Происхождение этого понятия. Представления о вопло- щении согласно Спенсеру и Гиллену: эти представления подразумевают, что душа является частицей тотемического начала. Изучение фактов, изложенных Штреловым; они подтверждают тотемическую природу души	430
	III. Всеобщность представлений о воплощении. Различные факты, доказывающие истинность подобного происхож- дения	446

IV. Противопоставление души и тела: что в нем объективного. Связь между личной душой и коллективной. Идея души хронологически появляется не позже идеи <i>мана</i>	454
V. Гипотеза, объясняющая веру в посмертную жизнь души	462
VI. Идея души и идея личности; элементы безличного в личности	466
9 Понятие духов и богов	471
I. Различие между душой и духом. Души мифических предков являются духами, исполняющими определенные функции. Связь между духом предка, личной душой и личным тотемом. Объяснение последнего. Его социологическое значение	471
II. Магические духи	483
III. Герои-просветители	486
IV. Великие боги. Их происхождение. Их связь со всей тотемической системой. Их племенной и международный характер	489
V. Единство тотемической системы	504

III ОСНОВНЫЕ ВИДЫ РИТУАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ

1 Негативный культ и его функции. — Аскетические обряды	509
I. Система запретов. Магические и религиозные запреты. Запреты между сакральными вещами разных видов. Запреты между сакральным и профанным. Последние лежат в основе негативного культа. Основные виды этих запретов, их сведение к двум основным видам	510
II. Соблюдение запретов изменяет религиозный статус индивидов. Случай, в котором действенность запретов проявляется особенно явно: аскетические практики. Религиозная действенность боли. Социальная функция аскетизма	524
III. Объяснение системы запретов: антагонизм сакрального и профанного, заразность сакрального	537
IV. Причины этой заразности. Она не может быть объяснена с помощью закона ассоциации идей. Эта заразность возникает оттого, что религиозные силы являются внешними по отношению к своим субстратам. Интересность этого свойства религиозных сил с точки зрения логики	543

2	Позитивный культ. — I. Элементы жертвоприношения	551
	Церемонии интичиума в племенах Центральной Австралии. Различные формы этой церемонии	551
	I. Форма, встречающаяся у арунта. Два этапа. Анализ первого этапа: мужчины идут к священным местам, рассеивают сакральную пыль, проливают кровь и т. д. для обеспечения воспроизводства тотемического вида	553
	II. Второй этап: ритуальное поедание тотемного растения или животного	563
	III. Истолкование всей церемонии. Второй обряд состоит в причащении пищей. Объяснение этого причащения	567
	IV. Обряды первого этапа состоят из подношений. Аналогии с жертвенными подношениями. Интичиума включает в себя два элемента жертвоприношения. Значение этих фактов для теории жертвоприношения	573
	V. Мнимая абсурдность жертвенных подношений. Каким образом они объясняются: зависимость сакральных существ от верующих. Объяснение круга, по которому, как кажется, движется жертвоприношение. Причина периодичности позитивных обрядов	579
3	Позитивный культ (продолжение). — II. Миметические обряды и принцип причинности	589
	I. Природа миметических обрядов. Примеры церемоний, использующихся для обеспечения плодovitости вида	589
	II. Эти обряды основаны на принципе «подобное порождает подобное». Анализ объяснения, предлагаемого антропологической школой. Причины, заставляющие людей изображать животное или растение. Причины, заставляющие людей приписывать этим жестам физическую действительность. Вера. В каком смысле она основана на опыте. Принципы магии возникли в религии	596
	III. Предыдущий принцип представляется как одно из наиболее ранних выражений принципа причинности. Социальные условия, от которых зависит последний. Идея безличной силы, власти, имеет социальное происхождение. Необходимость причинно-следственных суждений объясняется властью, присущей социальным императивам	607
4	Позитивный культ (продолжение). — III. Репрезентативные, или коммеморативные, обряды	619
	I. Репрезентативные обряды, обладающие физической ответственностью. Их связь с церемониями, описанными ранее.	

Репрезентативные обряды оказывают исключительно моральное действие.	621
II. Репрезентативные обряды, не обладающие физической действительностью. Они подтверждают предшествующие выводы. Развлекательный элемент религии: его значение, причины существования. Понятие праздника	627
III. Функциональная неоднозначность рассмотренных церемоний; они замещают друг друга. Каким образом эта неоднозначность подтверждает предложенную теорию	639
5 Пиакуюлярные обряды и амбивалентность понятия сакрального	647
Определение пиакуюлярного обряда	647
I. Позитивные траурные обряды. Описание этих обрядов	648
II. Каким образом они объясняются. Они не являются выражением личных чувств. Также они не могут быть объяснены враждебностью, приписываемой душе умершего. Они зависят от духовного состояния, в котором находится группа. Анализ этого состояния. Каким образом оно исчезает благодаря трауру. Соответствующие изменения представлений, касающихся души умершего	657
III. Другие пиакуюлярные обряды: вследствие общественного траура, недостатка урожая, засухи, полярного сияния. Редкость подобных обрядов в Австралии. Как они объясняются	667
IV. Две формы сакрального: чистое и нечистое. Их антагонизм. Их родство. Амбивалентность понятия сакрального. Объяснение этой амбивалентности. Все обряды обладают одинаковым характером	676
Заключение	687
В какой мере полученные результаты могут быть обобщены	687
I. Религия опирается на опыт, который является достаточно обоснованным, однако не имеет какой-либо привилегии. Науке необходимо обнаружить реальность, лежащую в основе этого опыта. Какова эта реальность: человеческие группы. Человеческий смысл религии. О возражении, которое противопоставляет идеальное общество и реальное. Каким образом в этой теории объясняются религиозный индивидуализм и космополитизм	688
II. Вечное в религии. О конфликте между религией и наукой; он затрагивает только спекулятивную функцию религии. Чем, как представляется, эта функция призвана стать в будущем	705

III. Каким образом общество может быть источником логического, то есть понятийного, мышления? Определение понятия: понятие не тождественно общей идее; оно характеризуется безличностью и сообщаемостью. Оно имеет коллективное происхождение. Анализ содержания понятия свидетельствует о том же самом. Коллективные представления как понятия-образцы, разделяемые индивидами. О возражении, согласно которому понятия могут быть безличными лишь при том условии, что они являются истинными. Понятийное мышление появилось одновременно с человечеством	712
IV. Каким образом категории выражают социальные вещи. Категорией <i>par excellence</i> является понятие всеобщности, которое могло быть внушено только обществом. Почему отношения, выражаемые категориями, могли быть осознаны только в обществе. Общество не является алогичным существом. Каким образом категории стремятся к тому, чтобы отделиться от групп, имеющих четкие географические границы. Единство науки, с одной стороны, и морали и религии, с другой стороны. Каким образом общество объясняет это единство. Объяснение роли, приписываемой обществу: его созидательная сила. Влияние социологии на науку о человеке	723
От переводчика. <i>Валерия Земскова</i>	737
Примечания	745
Биографические справки	759
Именной указатель	793