

## РЭМП У. ДЮРКГЕЙМ И ПОСЛЕ: РЕЛИГИЯ, КУЛЬТУРА И ПОЛИТИКА.

Ramp W. Durkheim and after. Religion, culture, and politics // *The Sociology of religion* / Ed. by Bryan S. Turner. – Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. – P. 52-75.

Уильям Рэмп (университет Летбридж, Канада), автор главы, посвященной наследию Эмиля Дюркгейма и Французской социологической школы, в книге «Социология религии», сетует на то, что социологические идеи Дюркгейма сегодня часто используются как вспомогательный материал для построения различных концепций. Поэтому, реконструируя социологическую теорию религии Дюркгейма, современные специалисты упускают из внимания его главные концепции. Однако, с точки зрения Рэмпа, возрождение некоторых идей Дюркгейма и его коллег способно серьезным образом повлиять на современные исследования религии. В настоящее время существуют различные интерпретации творчества Дюркгейма<sup>1</sup>. В США, например, культуралистское прочтение наследия Дюркгейма<sup>2</sup> сосуществует с функционалистской интерпретацией его работ. Автор видит свою задачу в том, чтобы показать разнородность и эвристический потенциал подхода Дюркгейма к исследованию религии. Это необходимо для развития этой области социологии, что даст возможность выйти из тупика, в котором, по мнению автора, находится современная социология религии. На протяжении последних тридцати лет идеи Дюркгейма были переосмыслены в кросс-культурных и исторических исследованиях разных социальных явлений. Эта работа с наследием Дюркгейма поставила, по мнению автора, актуальные вопросы о концептуальном аппарате социологии религии, и о границах между сферами религии, науки и политики (с. 52-53).

В следующей части главы автор раскрывает основные положения социологии религии Э. Дюркгейма для того, чтобы проследить влияние его идей на современную социологию религии. Хотя работа «Элементарные формы религиозной жизни» (1912) была кульминацией его творчества, Дюркгейм не отошел от своей методологии, основные положения изложены в его работе «Метод социологии» (1895). Дюркгейм рассматривает религию

---

<sup>1</sup> Smith P., Alexander, J. C. *Imagining Durkheim: The Cambridge companion and two recent review essays* // *Durkheimian Studies (new series)*. - UK: Berghan Journals, 2007. - № 13. – P. 125 – 129; *Critical realism and the social sciences: Heterodox Elaborations* / Ed. by Frauley J., Pearce F. - Toronto: University of Toronto Press, 2007; Mellor P. A. *Religion, realism and social theory: Making sense of society*. - Thousand Oaks: Sage, 2004; Rosati M. *Book review: Sacred revolutions: Durkheim and the College de Sociologie* // *European Journal of Social Theory* Los Angeles, London, New Delhi and Singapore: Sage Publications, 2004. –Vol. 7 (4). – P. 552 – 555; O'Neill J. *Religion and postmodernism: The Durkheimian bond in Bell and Jameson* // *After the future: Postmodern times and places*/ Ed. by G. Shapiro. - Albany: State University of New York Press, 1990. – P. 285 – 299.

<sup>2</sup> Школа культурной социологии Дж. Александера. – *Прим. реф.*

как набор социальных фактов, которые реально присутствуют в мире событий и действий и поэтому могут быть исследованы эмпирически. При этом нужно понимать природу таких фактов (*suī generis*) и не сводить их к последствиям индивидуальных интересов или к психологической мотивации. Отсюда *священное* (основное понятие Дюркгейма) обладает реальной принудительной силой. Дюркгейм исследует и субъективные аспекты религиозного опыта, полагая при этом, что индивид может испытывать разные чувства, связанные с религией, но этот опыт связан с властью *коллектива*, обладающей *реальной* силой, связывающей членов этого коллектива (обеспечивая социальную солидарность) и имеющей свои собственные закономерности (с. 53-54).

Главным понятием его социологии было понятие коллективных представлений, но общество предстает в его теории одновременно и как расположение людей и вещей в пространстве, и как структура представлений. Любая *теория* религии в этом случае, как и религия сама по себе, неизбежно существует только как специфическая артикуляция этих представлений. Религия выступает *материализованным исполнением* (performance) действий в отношении богов, которые создают смысл человеческой жизни в сознании членов коллектива и организуют их практический опыт. Дюркгейм при этом ищет причину такого исполнения только в *социальной* жизни, в жизни *коллективных* представлений, но не упускает из виду субъективные и эмоциональные аспекты. Парадоксальным образом члены коллектива находят смысл своей жизни в самом же коллективе, и формируются посредством активного участия в нем. В итоге современный индивидуальный агент действия представляется Дюркгейму как конечный результат долгого и сложного исторического развития, в котором Христианство играло значительную роль (с. 54).

Автор указывает на одно из самых противоречивых суждений Дюркгейма о том, что религиозное почитание божеств или тотемов является почитанием самого общества. Это положение рассматривается многими учеными как неправомерное обожествление социального порядка<sup>3</sup>. Дж. Александер интерпретирует это суждение в том ключе, что сакральные элементы социального порядка выражают и конкретизируют этот порядок как наполненный смыслом, свободно выстраивая и перестраивая (в ответ на культурные кризисы) этот смысл существования коллектива<sup>4</sup>. С точки зрения автора, возможно и по-другому истолковать это положение и предположить, что Дюркгейм описывал нерациональный *процесс*, проявляющийся в объективно наблюдаемой и коллективной форме, но

---

<sup>3</sup> См.: Pickering W. S. F. Durkheim's Sociology of religion: Themes and theories. - London: Routledge, 1984; Steiner P. La sociologie de Durkheim. - Paris: La Découverte, 1994 и др.

<sup>4</sup> Alexander J. Culture and political crisis: "Watergate" and Durkheimian sociology// Durkheimian sociology: Cultural studies / Ed. by J. C. Alexander. - Cambridge: Cambridge University Press, 1988. – P. 189.

переживаемый и устанавливаемый субъективно. При этом автор подчеркивает, что здесь нельзя предполагать, что боги «изобретаются» для того, чтобы гарантировать социальный порядок. Божества, духи, тотемы и другие священные объекты возникают как общие символические выражения глубоко ощущаемых социальных сил, размещающих людей в осмысленном космическом порядке и которых они должны умиловать, охранять, любить. Повседневная жизнь, таким образом, одухотворялась обновленными значениями, когда отдельные элементы социального и природного мира складывались в целостные представления об общем порядке жизни. То есть священное становится объективной реальностью и производит социальную солидарность. Отсюда общество есть структура коллективных представлений, которые окружают и действие и символический объект, и только посредством которых люди способны вообразить себя членами коллектива, сами коллективы и другие социальные объекты. Религия, в этом смысле, является постоянной переменной в символическом конструировании социальной жизни (с. 55).

Так, Дюркгейм выделял четыре определяющие черты религии: 1) ее коллективный характер; 2) как состоящую из верований и практик, 3) как определяющую фундаментальное различие между сакральным и профанным, 4) как отличающуюся от магии, которая носит инструментальный, но не обязательно коллективный характер. Суть понятия священного или сакрального в том, что священные вещи отделяются от повседневной жизни и являются запретными, в то время как светское или профанное доступно для обычного контакта, использования или потребления. Для Дюркгейма священное не связано с сущностью вещей, но является следствием ритуальных действий, которые *делают вещи таковыми* в представлениях участников этих действий. Священное не всегда внушает благоговение; некоторые вещи являются отрицательно священными, вызывая страх, отвращение и презрение, но все священные вещи репрезентируют элементы коллектива. Э. Дюркгейм, а вместе с ним и М. Мосс, полагали, что религиозные представления производят основные формы классификации окружающей действительности, например, представления о пространстве и времени, числе и причинах. Такие категории были результатом процесса абстрагирования и универсализации, который начался с *конкретных* представлений о мире вещей в виде символически закодированных характеристик данного социального порядка. Поэтому Дюркгейм считал, что религия лежит в основе происхождения научных форм классификации (с. 55-56).

Согласно Дюркгейму, священное «переводит» коллектив (и абстрактное понятие «общества») в набор конкретных значений, направляет действия, организует поведение людей по отношению к вещам священным в ритуальные практики. Ритуалы в свою очередь порождают коллективное воодушевление (*effervescence*), которое преодолевает

границы повседневности, выпуская коллективную энергию. При этом коллективное воодушевление не только структурирует и интегрирует общество, усиливает коллективные представления, порождает глубокую эмоциональную приверженность ему, но может и разрушить его, уже установленный порядок (переопределить его), поэтому должно сдерживаться с помощью определенных представлений и ритуалов. Эта динамика воспроизводства социальной дифференциации и установления новой дифференциации отражает представления Дюркгейма о душе человека, которая имеет двойственную природу. Эта двойственность усиливается в современных обществах, где каждый имеет представление о значимости человеческой индивидуальности. Постепенный процесс индивидуализации, осознание собственного Я есть исторический процесс, и отражается, прежде всего, в религиозных представлениях о душе, как о бессмертной сущности, которая в свою очередь отражает коллективное существование. Для Дюркгейма в этом смысле религия бессмертна, это фундаментальное свойство человеческого общества, репрезентативная и эмоциональная сущность социального (sociality). Даже современная наука обладает религиозными элементами: наука как социальный институт считает священной истину<sup>5</sup>. Однако, наука выходит за пределы религии, общество здесь является частью природы, вселенной, которую религия населяет сверхъестественными силами и духами. Дюркгейм в «Элементарных формах религиозной жизни» как раз, по мнению автора, размышлял над тем, как трансцендентное уходит из жизни европейских обществ перед лицом калькулирующей и прагматической цивилизации, где традиционные религиозные формы еще сохраняются, но уже не приносят утешения (с. 56- 57).

Что касается полевой работы, которая значительно продвинулась вперед в XX веке, то концепция тотемизма Дюркгейма была признана частной и отнюдь не фундаментальной, как он полагал, а его определение священного стало считаться «непригодным». Однако, по мнению многих исследователей, широкое определение Дюркгеймом религии дает возможность его творческого применения в исследовательских целях<sup>6</sup>. Например, концепцию «мана» (mana) Э. Дюркгейм и М. Мосс использовали для того, чтобы проверить категориальные границы западного мышления, поставить вопрос об *онтологическом* статусе понятий и фактов<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> См.: Durkheim É. The elementary forms of religious life. - New York: Free Press, 1995. - P. 24-25, 433 – 447.

<sup>6</sup> Gane M. On Durkheim's rules of sociological method. - London: Routledge, 1988; Fields K. Translator's introduction: religion as an eminently social thing// Durkheim É. The elementary forms of religious life. - New York: Free Press, 1995. – P. xvii – xxiii.

<sup>7</sup> См., например, Henare A., Holbraad M., Wastell S. Introduction: thinking through things// Thinking through things: Theorizing artefacts ethnographically/ Ed. by A. Henare, M. Holbraad and S. Wastell. - London: Routledge, 2006. – P. 1 – 31.

Дюркгейм обнаружил религиозные элементы в современном индивидуалистическом мире: историческое развитие коллективного почитания индивида как главного элемента жизни проявляется в новых формах образования, права, наказания и сексуальной этики. Коллективная ценность индивида также отражается в институте собственности, которая является по Дюркгейму религиозной в двух смыслах: 1) формы собственности в юридических кодексах Европы происходят из религиозных ритуалов: например, в Древнем Риме семья считалась отдельной социальной единицей, ведущей свое происхождение от богов, которым приносились дары за этот высочайший дар происхождения; 2) собственность является *священной*, отделяется и считается неприкосновенной – для всех, кроме ее владельцев, и это признается всеми членами коллектива, а осуждение воровства как оскорбления собственников становится всеобщим. Кроме того, передача собственности является актом, требующим ритуальных действий, например, церемония подписания, рукопожатия или пр. (с. 57-58). Также священность индивидуальности реализуется посредством сексуальной этики, когда главной ценностью становится неприкосновенность человека, его тела. Женщины в современных обществах получают статус индивидуальных личностей с правами собственности и юридической автономией. Все это воплощается в историческом развитии этикета, закрепляющего почтение к индивидуальности. Примером здесь может служить изучение И. Гоффманом феномена уважения, которое указывает на существование культа индивидуальности, проявляющегося в повседневных ритуалах взаимодействия<sup>8</sup> (с. 58).

В следующей части автор рассматривает генезис социологии религии Дюркгейма. У. Рэмп выделяет три условия ее формирования: 1) влияние французский гражданского национализма; 2) интеллектуальный контекст, в котором Дюркгейм защищал свои идеи; 3) влияние его коллег, которые вместе с ним развивали его социологический метод. Автор анализирует недавнюю историю Франции, конфликты между протестантами и католиками, французские революции, отношения между сословиями, политику католической церкви во Франции, которые повлияли на интеллектуальный климат конца девятнадцатого века. Дюркгейм был сторонником светского, рационалистического видения гражданской жизни. Дюркгейм отмечал, что критический период, который начался с падения *ancien régime*, еще не закончился<sup>9</sup>. Однако даже светский рационализм не помогает осмыслить взаимодействие религии, политики и науки. Всю его социологию, по мнению автора, можно рассматривать как попытку найти научно обоснованную светскую этику. Дюрк-

---

<sup>8</sup> Goffman E. The nature of deference and demeanor// American Anthropologist. – Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 1956. – Vol. 58 (3). – P. 475 – 499 .

<sup>9</sup> Durkheim É. The intellectual elite and democracy// Emile Durkheim on morality and society/ Ed. by R. N. Bellah. - Chicago : University of Chicago Press , 1973. – P. 58 – 60.

гейм стремился связать *мораль*, а также политику, с *особой социологической культурой* (*une culture spécialement sociologique*), которая могла бы трансформировать и то, и другое, а это означало изучение интегративных, эмоциональных и символических аспектов религии, а также характеристик гражданской и экономической жизни, связанных с верой в индивидуалистический, светский рационализм. Хотя именно за это он и подвергался критике среди тех, кто стремился к освобождению традиций от религиозных составляющих. Дюркгейм связывал понятие религиозного долга с понятием *социальных* императивов, утверждая, что даже оставшиеся суеверия, так смущающие либеральных интеллектуалов, имеют свои причины. Несмотря на то, что в «Элементарных формах религиозной жизни» Дюркгейм анализировал этнографический материал, собранный в архаических обществах, это исследование проводилось с целью понять современное европейское общество. Эта работа содержит в себе не только принципы построения теории религии, но и стремление понять общество, в котором религиозные явления ослаблены, а священное исчезает с ростом значения экономических и бюрократических организаций (с. 59).

Далее автор размышляет о последователях Э. Дюркгейма в области социологии религии. Дюркгейм рассматривал социологию как коллективный проект, соответствующий природе ее объекта, как занятие, которое стоит выше личных интересов ученых. В работе «Элементарные формы религиозной жизни» Дюркгейм использовал идеи, заимствованные у Мосса. Например, понятие коллективного воодушевления было заимствовано из исследования эскимосской культуры Мосса<sup>10</sup>. Мосс сделал большой вклад в антропологическое изучение религии, описав ритуальные и религиозные элементы обмена дарами. В отличие от Дюркгейма, он показал, что религия и магия возникают из одного источника и носят коллективный характер. Мосс отстаивал идею «силы», воплощенной в тапа, а не понятие тотема. Несмотря на понятие «тотального социального факта», антропология Мосса является более индивидуалистичной, хотя он не подвергал сомнению социальные черты обмена дарами и жертвоприношения. Его «Очерк о даре» имеет те же политические импликации, указывающие на проблемы современного европейского общества. В этом смысле мнение, что Мосс намеревался провести различие между «товарными обществами» и «обществами дарообмена» является, по мысли автора, ошибочной. Помимо Мосса одной из основных фигур в окружении Дюркгейма был Р. Герц. Герц связывал священное с проблемами осквернения, утверждая, что социальные ритуалы не только разделяют священное и светское, но также призваны решать проблему беспорядка в социальной

---

<sup>10</sup> Mauss M., Beuchat H. Seasonal variations of the Eskimo: A study in social morphology. - London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

жизни. Это стало основанием для идеи М. Дуглас о связи «грязного» (dirt) с беспорядком, а его интерес к бинарным оппозициям предшествовал работам К. Леви-Стросса (с. 61).

Далее У. Рамп прослеживает развитие социологических идей Дюркгейма в работах Т. Парсонса, его предшественников и последователей. А. Рэдклифф-Браун, родоначальник «структурного функционализма», адаптировал некоторые элементы теории Дюркгейма в свою сложную теорию функциональной интеграции общества. Однако, согласно автору, он пренебрег глубоким историческим аспектом дюркгеймовской мысли и дистанцировался от эволюционного характера его теории, в которой выделяются простые и сложные социальные формы. Он сделал акцент на синхронической взаимосвязи социальных институтов, ритуалах, которые укрепляют социальную структуру, символических аспектах социальной структуры. В конечном счете, его теория была забыта, так как появились детализированные полевые исследования (Э. Эванс-Причарда, Б. Малиновского, Г. Бейтсона), однако он оказал влияние на Чикагскую школу антропологии и на И. Гоффмана.

Затем оживление интереса к Дюркгейму произошло благодаря работам Т. Парсонса, Р. Мертона и Г. Олпелта. Парсонс видел в теории Дюркгейма решение фундаментальной теоретической проблемы отношения волюнтаристического индивидуального действия к социальному порядку. Т. Парсонс предположил, что обращение Дюркгейма к исследованию религии представляло собой социологическое решение проблемы порядка, поскольку культурные системы связывают социальных акторов в жизнеспособные системы действия<sup>11</sup>. При этом социологию религии Парсонса нельзя свести к функционалистскому объяснению роли религии в социальной интеграции. Парсонс видел в рассуждениях Дюркгейма о развитии современного индивидуализма способ теоретизировать по поводу функционального восстановления иудео-христианской традиции. Этот же интерес лежит в основе подхода Дж. Александера к наследию Парсонса: осмыслить человеческое бытие в культурном контексте современного поиска аутентичности. Дж. Александер, используя театральную метафору И. Гоффмана, исследует ритуальные практики в современном обществе, которые обеспечивают осмысленность и правдоподобие - в политике, в СМИ, в повседневной жизни, но над ними витает призрак неаутентичности (inauthenticity). Это ощущение неаутентичности является следствием отчуждения «средств символического производства» от массовых аудиторий, отделения текстов «переднего плана» от фоновых коллективных представлений<sup>12</sup>. Александер перерабатывает идеи Дюркгейма в рамках

---

<sup>11</sup> См.: Parsons T. The structure of social action: A study in social theory with special reference to a group of recent European writers. - New York: McGraw – Hill, 1937.

<sup>12</sup> Alexander J. Cultural pragmatics: Social performance between ritual and strategy// Social performance: Symbolic action, cultural pragmatics and ritual / Ed. by J.C. Alexander, B. Giesen, J. Mast. - Cambridge: Cambridge university press, 2006. – P. 45.

«сильной программы культурной социологии» с целью понять современные формы религиозного конструирования Я и гражданской жизни, человека и государства. Он утверждает, что Дюркгейм перешел к субъективистскому и нематериалистическому пониманию сакрализации (sacralization) общества и возникновения «кристаллизованных эмоций» и рассматривает это как большой вклад Дюркгейма в социологию<sup>13</sup> (с. 62-64).

Другой ученик Парсонса, Р. Белла, также стремился понять последствия индивидуализма в американской жизни, развивая идеи Дюркгейма о религиозных аспектах политического и национального символизма и ритуалов в своей теории «гражданской религии»<sup>14</sup>. Позже Белла сомневался, что в США существует ясно выраженная единая «гражданская религия» и более интересовался индивидуализацией религиозного выражения. Однако, понятия священного и коллективного воодушевления, нации как воображаемого морального сообщества и гражданского национализма, предполагающего коллективные верования и ритуалы, использовались им в анализе политических событий. Белла считал, что каждая нация приходит к религиозному самопониманию и эта гражданская религиозная традиция предохраняет от чрезмерного самообожествления наций. В некотором смысле, как и Дюркгейм, Белла, по мнению автора, двигался от «социологии религии» к «религиозной социологии».

Идея о значении символической классификации развивается в работах британского антрополога М. Дуглас. Ее концепции «осквернения» (pollution) и «грязного» (dirt) явно связаны с понятиями священного и светского. Антропологические концепции В. Тернера - ритуалов, «коммунитас» (communitas), коллективного воодушевления и «лиминальности» как переходной фазы между структурами - являются в определенном смысле продолжением исследований Дюркгейма о роли священного в жизни обществ<sup>15</sup>. Также К. Гирц перенимает стиль Дюркгейма в исследовании религии (хотя и не ссылаясь на него), и размышляет о проблеме «конечного» или «абсолютного» смысла, которая указывает на постоянную потребность предотвращать хаос, подтверждать коллективную идентичность и космический порядок. Религия отсюда выстраивает человеческие действия относительно космического порядка и образов этого порядка в плоскости человеческого опыта. Сегодня по Гирцу религии освободились от традиционных географических и социальных характеристик своего возникновения и смешиваются с индивидуализированными жизненными

---

<sup>13</sup> Alexander J. Rethinking Durkheim's intellectual development II: Working out a religious sociology // International Sociology. - Los Angeles, London, New Delhi and Singapore: Sage Publication, 1986. - Vol. 1 (2). - P. 189 - 201.

<sup>14</sup> Bellah R. Civil religion in America // Dædalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences. - Cambridge, MA USA: MIT Press Journals, 1967. - Vol. 96 (1). - P. 1 - 21.

<sup>15</sup> См.: Turner V. The ritual process. Structure and anti-structure. - Chicago: Aldine, 1969.

карьерными и мигрируют в различные области земного шара. В этом процессе религия становится *подвижной субъективной позицией*. Одновременно отношения между религиозными убеждениями и повседневной жизнью становятся менее непосредственными и больше походят на потребность в ясной, сознательной и организованной поддержке<sup>16</sup>. Эти изменения, особенно индивидуализация религиозного опыта и обрядов, являются, как и утверждал Дюркгейм, ответом особые исторические и культурные условия развития, а не следствием психологических закономерностей (с. 63).

В последней части своей статьи У. Рэмп рассуждает о французских последователях Дюркгейма. Влияние социологии Дюркгейма во Франции ослабло между мировыми войнами по нескольким причинам: в силу особенностей академической судьбы школы Дюркгейма, падения Третьей Республики и политических разногласий, связанных с этим. В послевоенной Франции даже те, кто следовал идеям Дюркгейма, дистанцировались от его наследия. Тем не менее, связь между Дюркгеймом и послевоенной французской мыслью сохранилась благодаря семиотике Ф. де Соссюра, который повлиял на целое поколение антропологов, включая Э. Бенвениста<sup>17</sup>, Ж. Дюмезиля<sup>18</sup>, а также К. Леви-Стросса, который использовал идеи Дюркгейма, Герца и Мосса относительно символистических классификаций. М. Фуко упоминал Дюркгейма только фрагментарно, но их методологические подходы можно сравнивать, особенно в отношении понятий души, дисциплины и управления.

Р. Жирар продолжает сегодня исследования религии в рамках философской антропологии. Его понимание жертвы как амбивалентной священной фигуры, символизирующей жизнь коллектива, коренится в теории Дюркгейма<sup>19</sup>. Независимо от Жирара, американский социолог К. Эриксон представил объяснение феномена охоты на ведьм в Салеме через объективацию тревог по поводу коллективного самоопределения в критический момент истории<sup>20</sup>. М. Гейн продолжил дюркгеймовский анализ «нормального насилия», практиковавшегося против уязвимых подчиненных в переходные моменты истории. Д.

---

<sup>16</sup> Geertz C. Shifting aims, moving targets: On the anthropology of religion// Journal of the Royal Anthropological Institute (new series). - Malden, USA: Wiley-Blackwell, 2005. –No. 1. – P. 7-9.

<sup>17</sup> Эмиль Бенвенист (Émile Benveniste, 1902-1976) – выдающийся французский лингвист, написавший труды по индоевропеистике, общей теории языка, типологии, лексической и грамматической семантике. – *Прим. реф.*

<sup>18</sup> Жорж Дюмезиль (Georges Dumézil, 1898 -1986) - французский мифолог и филолог-компаративист. – *Прим. реф.*

<sup>19</sup> Girard R. Things hidden since the foundation of the world. - Stanford : Stanford University Press, 1987.

<sup>20</sup> См.: Erikson . К. Т. Wayward Puritans: A study in the sociology of deviance. - New York: John Wiley, 1966.

Стоун использовал понятие коллективного воодушевления, чтобы описать потенциальный геноцид, который может появиться при возникновении новой дифференциации общества, сопровождающейся определением коллективных врагов<sup>21</sup>. Под влиянием Дюркгейма находится и социология страдания и зла, которую продвигают многие современные социологи<sup>22</sup> (с. 65).

Постмодернистский ренессанс наследия Дюркгейма, начавшийся в 1980-х гг., оживил интерес к понятию священного и эмоциональным состояниям, связанным с ним, в трудах Ж. Батайя, М. Бланшо, Р. Каллуа и М. Лейриса. Влияние Дюркгейма особенно явно, когда Каллуа связывает священное с социальными событиями «очищения» или освобождения от греха, и когда применяет понятие коллективного воодушевления к изучению празднеств и войн<sup>23</sup>. Широко признано влияние Дюркгейма на работы Ж. Батайя, который связал социологические идеи Дюркгейма с элементами философии Ф. Ницше. Он использовал идеи Мосса о коллективном воодушевлении и силе священного, а также положение Дюркгейма о том, что нарушение с необходимостью сопровождается порядком, для построения материалистической матрицы социальной жизни. Структура и ограничения необходимы для рационального сознания и социальной жизни, но сопровождаются энергией, которая обуславливает экстатическое нарушение порядка, определяет «перепроизводство» смыслов, которые высмеиваются, принижаются и распадаются<sup>24</sup>. Антропология Батайя является дюркгеймовской в его трактовке священного как символической, автономной и не-утилитарной сферы жизни общества, и моссистской в его понимании реальной силы и власти священного. Батай определял священное как набор разнородных сил, опасных для порядка и рациональности (здесь чувствуется влияние идей Герца), и, как Дюркгейм и Мосс, утверждал, что священное и разнородность подавлены в современной жизни – кроме сферы капиталистического перепроизводства и войны. Именно это обстоятельство по-

---

<sup>21</sup> Stone D. Genocide as transgression // *European Journal of Social Theory* - Los Angeles, London, New Delhi and Singapore: Sage Publications, 2004. – Vol. 7 (1). – P. 45 – 65; Gane M. Harmless lovers? Gender, theory and personal relationships. - London: Routledge, 1994.

<sup>22</sup> Suffering and evil. The durkheimian legacy. Essays in commemoration of the 90<sup>th</sup> anniversary of Durkheim's death // Ed. by W.S. F. Pickering, M. Rosati / New York, Oxford: Durkheim Press, Berghahn Books, 2008; Alexander J. Toward a sociology of evil: Getting beyond modernist common sense about the alternative to “the good” // *Rethinking evil*/ Ed. by M. P. Lara. - Berkeley: University of California Press, 2001. – P. 153 – 172; Cultural trauma and collective identity/ Ed. by Alexander J., Eyerman R., Giesen B., Smelser N., Sztompka P. -Berkeley: University of California Press, 2004.

<sup>23</sup> См.: Caillois R. Man and the sacred. - Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2001.

<sup>24</sup> Bataille G. The psychological structure of fascism// Bataille G. Visions of excess: Selected writings, 1927 – 1939. - Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. – P. 137 – 160 . Bataille G. Sacred sociology and the relationships between “society”, “organism” and “being”// *The College of Sociology (1937 – 39)*/ Ed. by D. Hollier. - Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988. – P. 73 – 102.

вергло Европу в фашизм, где разнородность была обращена в чрезмерную и парадоксальную приверженность порядку, агрессии и эстетике насилия (с. 66).

В заключении автор суммирует идеи Дюркгейма относительно современной социологии и исследования религии и ставит вопрос о том, до какой степени эти различные элементы дюркгеймовского подхода к исследованию религии являются подлинно дюркгеймовскими и как они конкурируют с другими подходами. Многие из дюркгеймовского наследия претерпевают серьезные модификации и сложным образом вписываются в разные теоретические схемы. При этом многие ученые считают, что идеи Дюркгейма являются монистическими и произвольными. С точки зрения автора, несмотря на возрождение интереса к наследию Дюркгейма, дюркгеймовской школы в социологии религии не возникло, однако все еще возможно, по мнению автора, говорить о существовании уникального подхода к религии, обусловленного ключевыми идеями классика. Те, кто защищает идеи Дюркгейма, имеют тенденцию критиковать те подходы к религии, которые сосредотачиваются на статусной системе и экономической мотивации или индивидуальной психологии<sup>25</sup>. Они подчеркивают коллективные аспекты религиозной жизни, а также структурированные и структурирующие символические сети, ограничения и запреты. Главное в этих работах - внимание к священному и ощущение глубокой связи между политической и религиозной сферами жизни общества. Это касается воспроизводства гражданской жизни, восхваления священных символов, коллективного экстатического поведения, новых революционных движений и проявлений насилия и авторитаризма. Сегодня утопии, священные традиции и мифы о происхождении, теряют свою аутентичность, но священное и коллективное воодушевление вновь возрождает их, о чем свидетельствует, к примеру, возрождение некоторых фундаменталистских движений (с. 67-68).

До сих пор подвергается критике положение Дюркгейма о том, что религия является главной частью социальной жизни. Но последователи Дюркгейма отказываются от рационалистического исключения ритуалистического и эмоционального аспектов в исследовании религии, а также рассматривают способы символической классификации и коллективные представления (верования), что предохраняет от редукционистских подходов к религии. Тезис о том, что Дюркгейм был реалистом, а не позитивистом, имеет своих защитников, хотя дискуссии об этом до сих пор продолжаются. Можно утверждать, что он

---

<sup>25</sup> Neubert F. Indicating commitment: The notion of *dépense* in the study of religion and ritual// *Journal of Classical Sociology*. - Los Angeles, London, New Delhi and Singapore: Sage Publication, 2008. - Vol. 8 (2). - P. 306 - 320; Mellor P. A. Religion, realism and social theory: Making sense of society. - Thousand Oaks: Sage, 2004; Richman M. Myth, power and the sacred: Anti-utilitarianism in the Collège de sociologie 1937 - 1939// *Economy and Society*. - London: Routledge, 2003. - Vol. 32 (1). - P. 29 - 47.

предложил своего рода *культуралистский реализм*, рассматривая религиозные феномены как социальные факты. Альтернативным образом «реальность» (actuality) религии по Дюркгейму может быть истолкована в терминах перформанса (performance), то есть не как набор «вещей», а как ряд активных действий, одновременно упорядоченных и случайных, происходящих вследствие и в ответ на соответствующие коллективные представления (universals).

Дюркгейм утверждал, что наука, включая социологию, происходит из религиозных форм логики и познания, подавляя религиозные элементы в ее институциональной организации. Как и религия, наука производит значения, но наука делает это по-другому, что делает подход Дюркгейма привлекательным и религиозно приверженным ученым. При этом Дюркгейм отмечал, что суждения об эпистемологическом и онтологическом статусе религии сами имеют «религиозное» измерение, так как в профессиональных сообществах ученые придерживаются поиска истины, которая сакрализируется. Поэтому важно в социальных науках строго разводить эпистемологические и онтологические вопросы. Последователи Дюркгейма как раз разделяют такие вопросы, связывая изучение религии с историческим и социальным контекстом, с изучением взаимодействия объективных и субъективных аспектов религиозных практик, а также связей религии с другими сферами жизни общества (с. 68-69).

*О. А. Симонова.*