

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

DOI: 10.24290/1029-3736-2019-25-3-173-197

ЭМИЛЬ ДЮРКГЕЙМ О РОЛИ РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ. ОБОСНОВАНИЕ ВЫБОРА ЭЛЕМЕНТАРНОЙ РЕЛИГИИ

С.В. Трофимов, канд. социол. наук, доц. кафедры современной социологии, заместитель декана по учебной работе, социологический факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, Ленинские горы, 1, стр. 33, г. Москва, Российская Федерация, 119234*

Социологическая теория религии Э. Дюркгейма несмотря на прошедшее время остается важным первоисточником для изучения. Понимание французским социологом религии как важнейшего социального института, обеспечивающего социальную интеграцию, обусловило его поиски социологического подхода к исследованию этого социального института. В работах Э. Дюркгейма воплотилось развитие идей о коллективном сознании, т.е. о коллективных убеждениях и связанных с ними нравственных отношениях, действующих в качестве объединяющей силы в обществе, как о “высшей форме психической жизни”. Важным отличием работы “Элементарные формы религиозной жизни” Э. Дюркгейма от работ того времени по тотемизму и первобытной религии вообще стал ее методологический подход. Э. Дюркгейм последовательно рассматривает, критикует и отбрасывает конкурирующие теории происхождения тотемизма, анализирует развитие религиозного феномена в обществе, исследует именно его социальные аспекты, доступные для научного анализа. В религиозном обряде человек переносит свои “спутанные социальные чувства” на ясные, конкретные объекты, от которых исходят физическая власть и моральные полномочия общества. Э. Дюркгейм видел исключительную социальность появления религиозных фактов. Так, последовательность коротких, но интенсивных периодов религиозного “коллективного возбуждения” чередуется с гораздо более длительными периодами рассеянной светской индивидуальной хозяйственной деятельности; именно это разделение породило верование в два особых мира — священный и светский — и в пределах человека и в пределах природы. Знаменитая гипотеза Э. Дюркгейма о том, что божество не яв-

* Трофимов Сергей Викторович, e-mail: trofimov@socio.msu.ru

ляется ничем иным как обожествляемым обществом, была подтверждена множеством аргументов его рассуждения. Вместе с тем она не имеет под собой никакой антиклерикальной или антирелигиозной идеологии, которые бы решительно противоречили пониманию Э. Дюркгеймом принципа научной объективности.

Ключевые слова: социология религии Э. Дюркгейма, элементарные формы религиозной жизни, тотемизм.

EMILE DURKHEIM ON THE ROLE OF RELIGION IN PUBLIC LIFE. SUBSTANTIATION OF THE CHOICE OF ELEMENTARY RELIGION

Trophimov Sergey V., PhD in Sociology, Associate Professor, Department of Contemporary Sociology, Faculty of Sociology, Lomonosov Moscow State University, Leninsky Gory 1-33, Moscow, Russian Federation, 119234, e-mail: trophimov@socio.msu.ru

The sociological theory of the religion of E. Durkheim, despite the past tense, remains an important source for the study. The understanding of the French sociologist of religion as the most important social institution providing social integration, led him to look for a sociological approach to the study of this social institution. In the works of E. Durkheim embodied the development of ideas about the collective consciousness, that is, collective beliefs and related moral relations, acting as a unifying force in society, as the “highest form of mental life”. An important distinction of E. Durkheim’s Elementary Forms of Religious Life from his contemporary totemism literature and primitive religion in general became its methodological approach. He consistently examines, criticizes and rejects competing theories of the origin of totemism, analyzes the development of a religious phenomenon in society, examining precisely its social aspects that are available for scientific analysis. In a religious rite, a person fixes his “confused social feelings” on these clear, concrete objects, from which the physical power and moral powers of society are distinguished. E. Durkheim saw the exceptional social appearance of religious facts. Thus, the sequence of short but intense periods of religious “collective excitement” alternates with much longer periods of diffuse secular individual economic activity, and that it was this division that gave rise to belief in two special worlds — the sacred and the secular — both within man and within nature. E. Durkheim’s famous hypothesis — that a deity is nothing more than a deified society — was confirmed by many arguments of its reasoning, but at the same time it does not have any anticlerical or antireligious ideology that would strongly contradict Durkheim’s understanding of the principle of scientific objectivity.

Key words: religion of sociology E. Durkheim, elementary forms of religious life, totemism.

В наследии Э. Дюркгейма его отношение к религии как важнейшему социальному институту, обеспечивающему социальную интеграцию, обусловило его поиски социологического подхода к исследованию религии. В социологической теории религии Э. Дюркгейма воплотилось развитие идей о коллективном сознании, т.е. коллективных убеждениях и связанных с ними нравственных отношениях, действующих в качестве объединяющей силы в обществе, как о “высшей форме психической жизни”.

Одно из главных требований Э. Дюркгейма, касающихся его определения социологии как науки, состоит в том, что она должна быть основана на “принципе объективной реальности социальных фактов”¹. Э. Дюркгейм определяет социальные факты как “способы мышления, деятельности и чувствования, находящиеся вне индивида и наделенные принудительной силой, вследствие которой они ему навязываются”². Важной особенностью социальных фактов, согласно Э. Дюркгейму, является их независимость от индивидуального сознания и принудительная сила по отношению к индивиду.

Важной особенностью социального учения Э. Дюркгейма является дихотомия индивида и общества. Эта дихотомия представлена в работах Э. Дюркгейма в виде дихотомических пар: индивидуальные факты — коллективные факты, индивидуальное сознание — коллективное сознание, индивидуальные представления — коллективные представления, и, наконец, мирское — священное. Э. Дюркгейм видел различие между религиозным и светским как различие между тем, что коллективно, вечно, духовно, всеобще, с одной стороны, и индивидуально, временно и единично — с другой.

Социальная действительность рассмотрена Э. Дюркгеймом как реальность особого рода. В своих научных взглядах на общество он исходил из положения, что оно — “не простая сумма индивидов, но система, образованная их ассоциацией и представляющая собой реальность *sui generis*, наделенную особыми свойствами”³. Тем самым он утверждал специфичность и независимость социальной реальности от индивидуальной. Следовательно, социальные факты не могут быть сводимы к свойствам отдельной личности или их суммарной характеристике. “Группа думает, чувствует, действует

¹ Lukes S. Prolegomena to the interpretation of Durkheim // Archives Européennes de Sociologie. 1971. Т. XIII. N 2. P. 187.

² Дюркгейм Э. Метод социологии // Социология, ее предмет, метод, предназначение. М., 1995. С. 31.

³ Там же. С. 119.

совершенно иначе, чем это сделали бы ее члены, если бы они были разьединены”⁴. Определяющие причины развития общества нужно искать в природе самого общества, а не в природе составляющих его индивидов.

Общество выступает как сознающий себя коллектив, обладающий коллективным сознанием, коллективными представлениями и, в конечном итоге, коллективными верованиями. По Э. Дюркгейму, именно наличие коллективного сознания составляет основу общества.

Социальные факты являются продуктами коллективной человеческой общественной деятельности. Отсюда Э. Дюркгейм делал вывод, что “организация семьи, договорных отношений, репрессивных мер, государства и общества выступает, таким образом, как простое развитие идей, имеющихся у нас относительно общества, государства, справедливости и т.д. Следовательно, эти и другие аналогичные им факты, по-видимому, обладают реальностью лишь в идеях и через посредство идей, которые являются их источником, а потому и истинным предметом для социологии”⁵.

Вышеперечисленные положения очень важны для правильного понимания концепции религии Э. Дюркгейма.

В поисках ответа на вопрос о сущности религии с помощью предложенных им ранее социологических методов Э. Дюркгейм публикует в “Социологическом ежегоднике” 1899 г. статью “Об определении религиозного феномена”, завершающую первую стадию его исследований религии. Религия рассматривается им как продукт и проявление социальной жизни, как простейший социальный феномен, из которого произошли другие формы общественного сознания и общественные институты. Предлагая предварительную характеристику религии, Э. Дюркгейм утверждал, что “религиозный феномен состоит из обязательных верований, соединенных с определенными обрядами, которые относятся к объектам, данным в верованиях”⁶. Наличие обязательных верований и обрядов должно было, по мнению Э. Дюркгейма, отличить религию от права и морали, а также от науки и современных светских верований, не связанных с определенными действиями, которые бы их выражали.

⁴ Дюркгейм Э. Указ. соч. С. 120.

⁵ Там же. С. 43.

⁶ Durkheim É. De la définition des phénomènes religieux // Année Sociologique. 1899. Vol. 2. P. 22.

Из предварительного определения религии Э. Дюркгейм делал следующие выводы. Во-первых, если религиозные верования и обряды становятся обязательными, а все обязательное, по его мнению, имеет социальное происхождение, покоясь на авторитете общества, то источником религии является общество. “Состояние постоянной зависимости от общества, в котором мы находимся, вызывает в нас чувство религиозного уважения к нему. Это происходит потому, что оно предписывает верующему догмы, в которые он должен верить, и обряды, которые он должен соблюдать; дело обстоит так потому, что обряды и догмы являются его порождением”⁷.

Если причины религиозных феноменов лежат в “природе общества, к которому они относятся, и если они эволюционируют в ходе истории, то это происходит потому, что трансформируется сама социальная организация”⁸.

Наука о религиях должна, по мнению Э. Дюркгейма, быть “полностью социологической”⁹, т.е. стать социологией религии. Необходимо исследовать “социальные силы”, господствующие над верующим, которые являются “прямым продуктом коллективных чувств, принимающих материальную форму”, исследовать, “каковы эти чувства, каковы социальные причины, пробудившие их и определяющие их выражение в той или иной форме, а также каким социальным целям отвечает социальная организация, которая таким образом возникает”. Иными словами, социология религии должна исследовать “условия коллективного существования”¹⁰. Социологический подход к религии делает возможным, согласно Э. Дюркгейму, объяснение многообразия богов многообразием обществ.

Последние годы жизни Э. Дюркгейм был занят углублением и дальнейшей разработкой именно этих проблем. Ему казалось, и не без оснований, что его первоначальное определение религии слишком формально и мало учитывает “содержание религиозных представлений”¹¹.

Наиболее четко Э. Дюркгейм сформулировал свою теорию религии в книге “Элементарные формы религиозной жизни” (1912). Основная цель этой работы Э. Дюркгейма состояла в том, чтобы описать и объяснить наиболее примитивную религию, известную человеку. Он определяет, что религиозная система может считать-

⁷ *Durkheim É.* Op. cit. P. 23.

⁸ *Ibid.* P. 24

⁹ *Ibid.* P. 23.

¹⁰ *Ibid.* P. 24.

¹¹ *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. P., 1960. P. 66.

ся “наиболее примитивной”, когда она встречается в обществе, не превзойденном по простоте организации, и объяснить эту систему можно без использования какого-либо элемента, заимствованного из любой предшествующей религии¹², если таковая может быть доказана. Критическое усвоение обширного этнографического материала, полученного английскими и американскими этнографами, исследовавшими жизнь австралийских племен и обряды американских индейцев, привело Э. Дюркгейма к мысли, что отправной точкой для создания систематической теории религии могут стать австралийские примитивные общества, основанные на кланах, а вспомогательным материалом для сравнения — социальная организация американских индейцев, имеющая ту же клановую структуру, а как ее проявление и следствие — тотемизм.

Исследование Э. Дюркгейма имело некоторое внешнее сходство с работой этнографа или историка, однако окончательная цель его труда значительно превосходила реконструкцию архаичной культуры. Напротив, как и в работах “О разделении общественного труда” и “Самоубийство”, исследование Э. Дюркгейма касалось современности и носило практический характер: “Если мы выбрали примитивную религию в качестве объекта нашего исследования, то, потому, что в нашем представлении она больше, чем любая другая, способна прояснить религиозную природу человека, иначе говоря, раскрыть нам существенный и постоянный аспект человечества”¹³.

Т. Парсонс подчеркивает, что книга “Элементарные формы религиозной жизни” “посвящена скорее изучению того места, которое занимает религия в человеческом действии вообще, чем просто исследованиям в области социологии религии... Ее следует рассматривать главным образом на уровне общей системы действия, включающей теорию социальных систем, культурных систем, систем личности и поведенческих организмов... Прежде всего, становится понятной его заинтересованность проблемами эпистемологии и социологии знания”¹⁴.

Именно стремясь глубже понять современного человека, Э. Дюркгейм обращается к примитивным обществам. Сразу же он

¹² Ср.: Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1998. С. 175; Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 3.

¹³ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни; Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 2.

¹⁴ Парсонс Т. Современный взгляд на дюркгеймову теорию религии // Религия и общество. М., 1996. С. 171.

отмечает, что такой подход является парадоксальным и даже вызывающим возражения со стороны ученых, считающих, что ценность и достоинство различных религий не могут быть одинаковыми, а, следовательно, якобы невозможно сравнивать наивысшие формы религиозного мышления с простейшими. Сравнение христианства с грубыми культами австралийских племен позволяло предположить, что и оно основано на тех же суевериях и заблуждениях, т.е. изучение примитивных культов, якобы, может дискредитировать современные религии. Э. Дюркгейм решительно отклонил подобную вольтеровскую враждебность к религии по двум причинам. Прежде всего, ссылаясь на вторую главу своей книги “Правила социологического метода”, он утверждал, что такая враждебность была бы ненаучной; во-первых, предвзятость предопределяет результаты исследования, и делает его выводы неверными. Во-вторых, и это более важно, он считал такой подход несоциологическим, принимая как постулат социологии утверждение, что никакой человеческий институт не может опираться на заблуждение или обман. Если институт может быть основан на “природе вещей”, настаивал Э. Дюркгейм, он неизбежно сталкивается с сопротивлением в природе, которая его и уничтожает; следовательно, само существование примитивных религий служит гарантией того, что они “имеют силу действительности и отражают ее”. Символы, через которые эта действительность выражена, конечно, могут казаться абсурдными; но нужно суметь обнаружить представляемую ими реальность, которая и придает им их истинное значение. Э. Дюркгейм подчеркивает: “Наиболее варварские и самые фантастические обряды, самые странные мифы выражают некоторую человеческую потребность, некоторый аспект жизни, индивидуальный или социальный. Причины, которыми обосновывает их сам верующий, может быть, и, чаще всего, ошибочны; но истинные причины, тем не менее, существуют, и дело науки состоит в том, чтобы раскрыть их”¹⁵.

В этом смысле, все религии истинны, хотя и по-разному отражают условия человеческого существования. Э. Дюркгейм делает предметом своего исследования примитивные религии по трем “методологическим” причинам. Во-первых, он считал, что нельзя понять более сложные религии без анализа исторического пути, который они прошли в своем развитии. Помещая каждый из составляющих элементов современных религий в контекст, в рамках

¹⁵ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 23 ; *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 61.*

которого они появились, мы можем надеяться обнаружить причину, которая вызвала их¹⁶. Поэтому принципиальным становился выбор отправного пункта исследования.

Во-вторых, Э. Дюркгейм предположил, что различные религии сравнимы, поскольку являются разновидностями одного и того же рода, и таким образом обладают некоторыми основными, общими для всех элементами. Он доказывал, что “в основе всех систем верований и всех культов, обязательно должно существовать некоторое число фундаментальных представлений и ритуальных установок, которые, несмотря на разнообразие принимаемых ими форм, всегда имеют объективное значение и выполняют одинаковые функции. Это постоянные элементы, образующие в религии то, что является в ней вечным и человеческим; они составляют все объективное содержание идеи, которую выражают, когда говорят о религии в общем”¹⁷. Прimitивные религии не только помогают выявить конструктивные элементы религии, но и значительно облегчают их объяснение, так как связи между фактами должны проявляться в них гораздо более явно.

И наконец, в-третьих, если эта простота примитивных религий позволяет нам постичь их природу, она также должна помочь понять их причины. Фактически, как только религиозная мысль получила свое развитие в истории, ее начальные причины затерялись в надстройке обширной схемы методологической и теологической интерпретации. Предложенное Э. Дюркгеймом изучение примитивной религии явилось новым подходом к решению старой проблемы происхождения религии, не в смысле определения некоторого исходного пункта во времени и пространстве, когда религия начала существовать (ибо такой момент не существует), но в смысле обнаружения “вездесущих причин, от которых зависят наиболее существенные формы религиозной мысли и практики”¹⁸.

Чтобы описать и объяснить наиболее примитивную религию, известную человеку, Э. Дюркгейм стремится определить сам термин “религия”: иначе исследование рискует либо делать выводы из верований и действий, которые не содержат в себе ничего религиозного, либо (что было бы еще большей ошибкой в его глазах)

¹⁶ Ср.: *Durkheim É. Les règles de la méthode sociologique. P., 1895. P. 145–158; Дюркгейм Э. Правила социологического метода. М., 1995. С. 139–153.*

¹⁷ *Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 180; Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 6.*

¹⁸ *Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 184; Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 11.*

пройти мимо многих религиозных фактов, не замечая их истинного характера¹⁹. Фактически, Э. Дюркгейм уже сделал такую попытку в статье “Об определении религиозного феномена” (1899), в которой он доказывал, что религия состоит из обязательных верований, объединенных с определенными действиями, которые касаются предметов, заключенных в верованиях²⁰; в то время как это определение удовлетворяло многим условиям, однако, Э. Дюркгейм скоро перестал быть удовлетворен его сильным акцентом на “обязательстве”; и определение, предлагаемое в “Элементарных формах религиозной жизни”, существенно отличается²¹.

Ссылаясь на правила, описываемые в своих работах “Правила социологического метода”²² и “Самоубийство”²³, Э. Дюркгейм разрабатывает новое определение религии. Сначала следует освободиться от всех предвзятых идей относительно религии, для чего необходимо, “прежде чем приступить к собственно рассмотрению вопроса, проанализировать некоторые из наиболее распространенных понятий и вытекающих из них определений, в которых выразились эти предубеждения”²⁴. Далее Э. Дюркгейм предлагает исследовать различные религиозные системы в их конкретной действительности, чтобы определить те общие элементы, которые они все имеют, так как “религия может определяться только посредством тех черт, которые обнаруживаются повсюду, где она есть”²⁵.

Первое из понятий, которое обычно считается характерным для религии и которое, по мнению Э. Дюркгейма, заключает в себе предрассудок — “сверхъестественное”, посредством чего религия была бы “своего рода умозрительным размышлением обо всем том, что не поддается научному или, шире, строгому мышлению”²⁶.

¹⁹ Второе замечание особенно обращено против Дж. Фрэзера, чья работа “Происхождение тотемизма” (1899) утверждала, что верования и действия австралийских аборигенов по своей природе в значительной степени относились скорее к магии, чем к религии.

²⁰ *Durkheim E. De la définition des phénomènes religieux. P. 25.*

²¹ Ср.: Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 199.

²² Дюркгейм Э. Правила социологического метода. С. 40–68; *Durkheim É. Les règles de la méthode sociologique. P. 43, etc.*

²³ Дюркгейм Э. Самоубийство: социологический этюд. М., 1994. С. 21–38; *Durkheim É. Le suicide: étude de sociologie. P., 1897. P. 1, etc.*

²⁴ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 201; *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 33.*

²⁵ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 201; *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 32.*

²⁶ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 202; *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 34. Среди работ, в которых приводит-*

Э. Дюркгейм видел по крайней мере четыре заметных трудности в использовании такого понятия для определения религии. Во-первых, он допускал, что смысл тайны играл значительную роль в истории некоторых религий, и особенно христианства, но добавлял, что даже в христианстве имелись периоды, например, схоластический период, семнадцатое столетие, и т.д., в которых это понятие практически отходило на второй план. Во-вторых, соглашаясь, что силы, положенные в основу примитивных обрядов, предназначенных гарантировать изобилие почвы или плодovitости животных, кажутся нам отличными от принципов, признаваемых современной наукой, Э. Дюркгейм отрицал, что это различие между религиозными и физическими силами ощущается верующими. Резкое разграничение рационального от иррационального, подчеркивал Э. Дюркгейм, характерно для более позднего периода истории. В-третьих, сама идея “сверхъестественного” логически предполагает противоположную идею, т.е. “естественного порядка вещей” или “естественного закона”, по отношению к которому сверхъестественный случай является исключением. Идея естественного закона, согласно Э. Дюркгейму, также является более современной концепцией по сравнению с различием религиозных и физических сил. В-четвертых, Э. Дюркгейм просто отвергал саму возможность основания предмета религиозных концепций на чем-либо, по сути являющемся “исключительным” или “неправильным”. Напротив, божества и мифы часто служат именно для того, чтобы объяснить постоянное и обычное: “Регулярный ход Вселенной, движение звезд, ритм сезонов, ежегодный рост растений, непрерывность видового развития и т.д. Следовательно, — заключает Э. Дюркгейм, — понятие религиозного далеко не совпадает с понятиями необычного или непредвиденного”²⁷. Начиная с самых простых из известных религий важнейшей их задачей было позитивное поддержание нормального течения жизни.

Вторым понятием, отклоненным Э. Дюркгеймом, было “божество”²⁸ или, более широко, “духовные существа”²⁹. Э. Дюркгейм считал, что отношения или связь, которые мы можем поддерживать с такими существами, определены приписанной им сущностью:

ся такое определение, Э. Дюркгейм перечисляет “Первые Принципы” Герберта Спенсера (1862), “Введение в науку о религии” (1873) и “Лекции о происхождении и развитии религии” (1878) Ф.М. Мюллера.

²⁷ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 207; *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse*. P. 40.

²⁸ Ср.: Réville A. *Prolégomènes de l'histoire des religions*. P., 1881. P. 34.

²⁹ Ср.: Tylor E.B. *Primitive culture*. L., 1871. Vol. I. P. 491.

считая их сознательными существами, мы можем воздействовать на них только через практики и обряды, действующие на сознание, т.е. обращения, просьбы, предложения, жертвы. Поскольку цель религии состоит в том, чтобы управлять нашими отношениями с такими существами, религия может существовать только там, где имеются такие обряды. Э. Дюркгейм настаивал, что сложность определения религии через понятия божества или духовных существ, состоит в том, что при этом мы упускаем как минимум две категории бесспорно религиозных фактов. Э. Дюркгейм отмечает, что некоторые исследователи, например, Дж. Фрэнгер, Г. Спенсер, Ф.Дж. Гиллен, относят все неиндивидуализированные религиозные силы к области магии, а не религии. Вместе с тем, имеются великие религии (например, буддизм, джайнизм, и в некоторой степени брахманизм), в которых идея богов или духов почти отсутствует, и в которых обозначенные выше сознательные практики играют малозначительную роль. Более того, даже в пределах действительных религий имеется множество обрядов, являющихся совершенно независимыми от всякого понятия божества, а в ряде случаев, скорее, идея божества получена из обряда, чем наоборот³⁰. Э. Дюркгейм подытоживает, говоря, что не все религиозные свойства “происходят от личностей божеств, и существуют культовые отношения, цель которых не состоит в том, чтобы соединять человека с божеством. Религия выходит за рамки идеи богов или духов, и, следовательно, не может быть определена исключительно последней”³¹.

Отвергнув приведенные определения через понятия сверхъестественного и божества Э. Дюркгейм приступает к построению собственного определения. Подчеркивая, что религия является сложной системой мифов, догм, обрядов, церемоний и представлений, он предложил методично разделить религиозные явления на обряды (определенные способы действия) и верования (коллективные представления). Поскольку обряды отличаются от любых других действий именно объектом, а природа этого объекта определена верованиями, Э. Дюркгейм настаивал на определении вначале именно последних: “Все известные религиозные верования, содержат одну и ту же общую черту: они предполагают класси-

³⁰ “Ритуальная теория мифа”, выдвинутая У. Робертсон-Смитом в “Религии семитов” (*Robertson-Smith W. The religion of the semites. L., 1889. P. 18–22*), предполагала, что самые ранние религии состояли, скорее, из действий, нежели из идей, и что поздние идеи лишь отразили уже существовавшие действия.

³¹ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 215; *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 49.*

фикацию реальных и идеальных явлений, которые представляют люди, на два класса или на два противопоставленных рода, обычно обозначаемые двумя различными терминами, которые достаточно хорошо выражаются словами: мирское и священное³². Отличительной чертой этих понятий является абсолютная дифференциация, в соответствии с которой они дистанцируются между собой³³. Э. Дюркгейм предположил, что священные вещи превосходят светские вещи в ценности, силе или могуществе, но пришел к выводу, что нет ничего неотъемлемо “религиозного” в большинстве различий между низшим и превосходящим; кроме того, много священных вещей имеет незначительную ценность или могущество; и даже там, где люди считают себя зависимыми от своих божеств, и находятся в некотором смысле, в низшем положении по отношению к ним, божества сами оказываются “иждивенцами” своих почитателей. Отношения оказываются взаимными. Э. Дюркгейм подчеркивал, что “в истории человеческой мысли нет другого примера двух категорий вещей, столь глубоко дифференцированных, так радикально противостоящих друг другу”³⁴. Предварительно он определил существенные составляющие любой религиозной системы. Священные вещи — изолированные и защищенные мощными запретами; мирские вещи — те, которые, согласно тем же запретам, должны остаться на расстоянии от священных. Религиозные верования — представления, выражающие природу священных вещей и их отношений друг с другом или со светскими вещами. Религиозные обряды — правила поведения, предписывающие, как нужно вести себя в присутствии священных вещей. И, наконец, он пишет, что “известное число священных вещей поддерживает отношения координации или субординации, так что они образуют

³² Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 217; *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse*. P. 51.

³³ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 218–219; *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse*. P. 52–53.

³⁴ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 219; *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse*. P. 53.

В пределах двух категорий, например, имеется “вторичная разновидность” одинаково противостоящих друг другу (см.: *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse*. P. 434, 461 ect.) и даже между двумя классами разделение должно разрешить некоторый уровень связи священного со светским. Такая связь требует сложных ритуальных предосторожностей, однако, и даже в этом случае, обе категории “не могут сближаться между собой и сохраняют свою собственную сущность” (Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 222; *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse*. P. 56).

более или менее единую систему, не входящую, однако, ни в какую другую систему того же рода, тогда совокупность соответствующих верований и обрядов составляют определенную религию”³⁵.

По-видимому, непреодолимым препятствием для немедленного принятия этого определения стало существование явления, требующего обязательного различения с религией, т.е. магии. Действительно, магия также состоит из верований и обрядов, в ней есть мифы, догмы, жертвы, молитвы; существа и силы, призываемые колдуном, не только подобны имеющимся в религии, но часто просто те же самые. Исторически магия и религия не только часто проявляли взаимную враждебность друг другу³⁶, но даже взаимоисключали одна другую, поэтому Э. Дюркгейм считал, что определение религии должно найти некоторые средства исключения магии. Он ссылается на утверждение У. Робертсон-Смита в его “Лекциях по религии семитов”³⁷, что религия публична, социальна, и благотворна, в то время как магия частна, эгоистична, и, по крайней мере, потенциально, пагубна. По мнению Э. Дюркгейма “собственно религиозные верования всегда являются общими для определенной группы, которая открыто признает свою приверженность им и связанным с ними обрядам. <...> Составляющие ее индивиды чувствуют себя связанными между собой уже только тем, что они имеют общую веру”³⁸. Этот критерий заключал в себе некоторые трудности в отношении так называемых “частных (или личных) религий”, которые индивидуумы устанавливают и исповедуют; но, подтверждая увеличение популярности “этих индивидуальных культов”, Э. Дюркгейм настаивал, что они не представляют собой “особые и автономные религиозные системы, но просто аспекты обычной религии определенной Церкви, которой индивидуумы являются членами”³⁹. Этому условию удовлетворяют даже так называемые частные религии, так как их ритуалы совершаются группой, семьей или корпорацией. Магические верования, напротив, даже будучи рассеяны в широких слоях населения, никогда не имеют своим результатом связь между

³⁵ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 222; *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse.* P. 56.

³⁶ Здесь Дюркгейм пользовался материалами А. Юбера и М. Мосса “*Esquisse d’une théorie générale de la magie*” (1904).

³⁷ *Robertson Smith W. The religion of the Semites.* L., 1889. P. 90, 264–265.

³⁸ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 226; *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse.* P. 60.

³⁹ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 226; *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse.* P. 61.

практикующими их людьми. Э. Дюркгейм называет приверженцев магии “клиентами колдуна”, тогда как группу исповедующих религию он называет при определенных условиях в широком смысле “нравственной общиной” или “Церковью”.

Исходя из этого, Э. Дюркгейм дает следующее определение: “Религия — единая система верований и действий, относящихся к священным, то есть к определенным запрещенным вещам; верований и действий, объединяющих в одну нравственную общину, называемую Церковью, всех тех, кто им привержен”⁴⁰.

Вооруженный определением религии, Э. Дюркгейм сосредоточился на поиске ее наиболее примитивной, элементарной формы. Однако немедленно возникла другая трудность: даже самые грубые религии, о которых мы имеем какое-либо историческое или этнографическое знание, являются продуктом длительного, довольно сложного развития, и располагают множеством подчас довольно сложных верований и обрядов, основанных на разнообразии “необходимых” принципов. Э. Дюркгейм считал, что “чтобы найти форму религиозной жизни, являющуюся источником остальных, необходимо исследовать доступные религии, чтобы определить их общие и фундаментальные элементы, и затем искать среди этих элементов те, из которых другие были получены”⁴¹.

Для этой задачи уже были предложены два противоположных решения, основанных на двух общих элементах, найденных во всех известных религиях. Один набор верований и действий, например, обращен к явлениям природы, и таким образом, может быть охарактеризован как *натурализм*⁴²; в то время как второй образ религиозной мысли и действия обращается к сознательным духовным существам, и называется *анимизмом*. Либо анимизм был наиболее примитивной религией, а натурализм — ее вторичной, производной формой; либо культ природы стоял в основании религии, а культ духов был всего лишь его последующим развитием.

Согласно теории анимизма, идея человеческой души первоначально основывалась на контрасте между опытом сна и бодрствования. Примитивный человек предоставляет равный статус обоим, и, таким образом, приходит к постулату души как “второго я” в пределах “себя”, подобного с самим индивидом, но бесплотного и

⁴⁰ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 230; *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 65.*

⁴¹ *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 67.*

⁴² В настоящее время этот религиозный комплекс чаще связывается с “пантеизмом”.

способного, например, к перемещениям на большие расстояния за короткий период времени. Преобразование души в дух происходит со смертью, которая, по мнению первобытного человека, мало чем отличается от длительного сна. С разрушением тела возникает идея духа, отделенного от тела и свободно блуждающего в пространстве. Такой дух способен вмешиваться, к счастью или к несчастью, в дела людей и все события общины и способен изменять обычный ход событий. Верование во власть духов побуждает людей считать благоразумным и даже полезным принять их покровительство или успокаивать их, когда они раздражены, что порождает просьбы, предложения, жертвы, т.е. аппарат религиозного поклонения. Рассуждая по аналогии, примитивный человек также приписывает “второе я” всем *не-человеческим* объектам — растениям, животным, рекам, деревьям, звездам, и т.д., т.е. культ предков вызывает культ природы. Э. Дюркгейм заключает, что при такой ситуации “люди оказываются заключенными в этом мнимом мире, в котором они, однако, и авторы, и актеры”⁴³.

Критикуя идею о том, что анимизм мог быть принят в качестве наиболее примитивной религии, Э. Дюркгейм считал, что три части аргументации имеют критическое значение: во-первых, демонстрация как идея души была сформирована без заимствования элементов любой предшествующей религии; во-вторых, гипотеза того, как души становятся духами и, следовательно, объектами культа; и, в-третьих, доказательство происхождения культа природы от поклонения предкам. Кроме того, сторонники этой гипотезы должны объяснить, почему примитивный человек, в других случаях столь нерефлексивный, строил свою религию именно на понятиях сновидений⁴⁴.

Самым сердцем доктрины анимизма была ее вторая часть — объяснение того, как души становятся духами и объектами культа; но и в этом Э. Дюркгейм снова выразил серьезные сомнения. Если предположить, что первые священные духи были душами мертвых, то должна выполняться очевидная закономерность: чем ниже уровень развития изучаемого общества, тем большее место должно быть в его религиозных представлениях отдано культу предков; однако, напротив, в действительности культ предков существует только в относительно развитых обществах со сложными религиозными системами (например, Китай, Египет, Греция и Рим), в то время как он совершенно неизвестен среди наиболее примитивных

⁴³ *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 69.

⁴⁴ *Ibid.* P. 273–308.

австралийских племен. Именно “происхождение” духов из человеческой, антропоморфной души, по мнению Э. Дюркгейма, не может объяснить, каким образом эти духи, в круг влияния которых по определению может попадать только все связанное с человеческой жизнью, распространяют в глазах верующих свое влияние на остальные сферы природы.

Для Э. Дюркгейма, однако, самое ясное опровержение гипотезы анимизма состоит в одном из ее неявных, но подразумеваемых следствий: если бы она была истинна, это означало бы (как он полагал), что религиозные символы обеспечивают лишь неточное выражение фактов, на которых они основаны; в гораздо большей степени это подразумевало бы, что религиозные символы являются продуктом неопределенных и неосознанных галлюцинаций наших снов, и таким образом (с чем Э. Дюркгейм был абсолютно не согласен) не имеют никакой основы в реальности. Э. Дюркгейм считал, что закон, мораль и даже научная мысль были непосредственно порождены религией, долго оставались с ней связанными, и до сих пор в какой-то мере наполняются ее духом.

В противоположность анимизму натуралистическая теория (в основном в понимании Ф.М. Мюллера)⁴⁵ утверждала, что религия, в конечном счете, возникает в результате осмысления реального опыта, — основных явлений природы (бесконечность времени, пространства, силы, и т.д.), — который является достаточным, чтобы непосредственно пробудить религиозные идеи в мышлении. Но сама религия появляется только тогда, когда эти естественные силы, представляемые в мышлении в абстрактной форме, преобразуются в персонализированных и сознательных духов или божеств, которым такой культ природы может быть непосредственно адресован; и такое преобразование достигается средствами языка.

Однако Э. Дюркгейм предполагал, что прежде чем древние индоевропейские народы начали размышлять и классифицировать явления природы, корни их языка состояли из очень общих типов человеческого действия (движение, ходьба, восхождение, бег и т.д.). Когда люди начали обозначать уже не действия, а естественные

⁴⁵ Э. Дюркгейм приводит краткий обзор литературы, но в основном рассматривает работы Фридриха Макса Мюллера (1823–1900) как парадигматические (См. работы Ф.М. Мюллера “Оксфордские эссе” (1856), “Введение в науку о религии” (1870), “Происхождение и развитие религии” (1878), “Естественная религия” (1889), “Физическая религия” (1890), “Антропологическая религия” (1892), “Теософия, или психологическая религия” (1893), и “Введение в науку о мифологии” (1897). Издан русский перевод книги Ф.М. Мюллера “Введение в науку о религии” (М., 2002)).

объекты, общность и эластичность этих концепций позволили применить их к силам и объектам, для которых они первоначально не были предназначены. Тогда самые ранние классы понятий естественных явлений были метафорами человеческого действия — река была “нечто, что постоянно движется”, ветер — “нечто, что вздыхает или дует” и т.д., а поскольку эти метафоры были приняты буквально, то естественные силы, весьма естественно стали ощущаться как продукт мощных персонализированных агентов. Как только эти агенты получили названия, их имена непосредственно поставили для последующих поколений вопросы интерпретации, вызывая развитие сказок, генеалогий и мифов, характерных для древних религий. Наконец, культ предков, согласно этой теории, является вторичным: неспособные противостоять факту смерти, люди постулировали владение бессмертной душой, которая после отделения тела, постепенно вовлекалась в круг божественных существ и, в конечном счете, боготворилась⁴⁶.

Возражения Э. Дюркгейма гипотезе натурализма следовали той же линии, что и в случае критики анимизма. Э. Дюркгейм утверждал, что природа характеризуется не экстраординарными явлениями, вызывающими страх, в том числе религиозный, но скорее своей регулярностью, граничащей с монотонностью. Известного восхищения некоторыми естественными явлениями недостаточно, чтобы определить те особенности, которые характеризуют “священное”, и тем более ту “абсолютную двойственность”, которая символизирует его отношения с “мирским”. Первобытный человек в любом случае не расценивает такие силы выше собственных; напротив, он полагает, что может ими управлять для своей выгоды, осуществляя определенные религиозные обряды. Фактически, самые ранние объекты таких обрядов были не основными силами природы вообще, а скорее скромными животными и растениями, по сравнению с которыми даже первобытный человек мог чувствовать себя по крайней мере равным⁴⁷.

Главное возражение Э. Дюркгейма состояло в том, что подобно анимизму натуралистическая теория видит в религии немногим большее, чем системы галлюцинаций. Он признавал, что первобытные народы с самого раннего периода своего существования размышляют о силах природы, поскольку от них зависит выживание. Между тем, важное место, предоставленное всеми обществами

⁴⁶ См.: *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 103–111.*

⁴⁷ См.: *Ibid. P. 118–122.*

религиозным идеям, свидетельствует, что они успешно отражают некоторую действительность, отличную от физической природы⁴⁸.

Считая отправной точкой религиозной идеи сны или осмысление сил природы, теории анимизма и натурализма пытаются увидеть появление концепции священного в фактах нашего обычного индивидуального опыта. Для Э. Дюркгейма, чей аргумент близок критике И. Кантом эмпирической этики, такое предприятие просто невозможно: "...факт обычного опыта не может давать нам идею чего-либо, определяемого вне мира этого обычного опыта"⁴⁹. В значительной степени отрицательная оценка Э. Дюркгеймом конкурирующих теорий происхождения религии привела его к первому положительному заключению: "Поскольку ни человек, ни природа не имеют сами по себе священного характера, они должны получить его из другого источника. Кроме человеческого индивида и физического мира должна наличествовать некоторая другая действительность <которая> обретает свое значение и объективную ценность. Другими словами, вне того, что мы назвали анимизмом и натурализмом, должен иметься иной вид культа, более фундаментальный и примитивный, формой или специфическим видом которого, по-видимому, являются первые два типа"⁵⁰. Такой специфический набор верований и религиозных практик, известный как тотемизм, был исследован в племенах американских индейцев еще в 1791 г.; и хотя повторные наблюдения велись в течение следующих восьмидесяти лет и показали, что этот институт был широко распространен, тотемизм считался в значительной степени американским и довольно архаичным явлением. Важным отличием книги "Элементарные формы религиозной жизни" Э. Дюркгейма от литературы по тотемизму и первобытной религии (число которой в то время быстро росло) вообще стал ее методологический подход.

Э. Дюркгейм подчеркивал, что социальные факты изменяются с социальной системой, часть которой они составляют, и не могут быть поняты отдельно от нее. По этой причине два факта двух различных обществ не могут быть сравнимы исключительно на основании их кажущейся схожести; для того чтобы сравнение имело какой-то научный интерес, сами общества должны быть сравнимы, т.е. быть частью одного и того же классификационного множества⁵¹. Кроме того, так как число обществ, с которыми социолог может быть

⁴⁸ *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 111–118.

⁴⁹ *Ibid.* P. 123.

⁵⁰ *Ibid.* P. 124.

⁵¹ См.: *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 133.

знаком, весьма ограничено, Э. Дюркгейм расценивал предполагаемую “универсальность” тотемизма как вопрос только остаточного интереса, в конечном итоге, сконцентрировав свое внимание почти исключительно на коренных обществах центральной Австралии. Вместе с тем, Э. Дюркгейм не исключал возможности некоторых сравнений с тотемическими институтами североамериканских индейцев. Изученность и стабильность последних и более продвинутая стадия их развития позволили ему сделать некоторые довольно спекулятивные реконструкции исторического развития тотемизма⁵². Эти австралийские общества действительно превосходно удовлетворяли целям Э. Дюркгейма. Сообщения этнографов об их тотемических институтах были вполне достаточны и полны, их структурные особенности были одного типа общества (так называемые общества “с однородным сегментом” в терминах “Разделения общественного труда” и “Правил социологического метода”), и, считая этот тип социальной организации наиболее элементарным из известных, Э. Дюркгейм оценивал их как лучший объект для поиска “самой примитивной” религии, чье описание и объяснение были главной целью “Элементарных форм религиозной жизни”.

Наиболее фундаментальное из верований тотемизма, по мнению Э. Дюркгейма, состояло в том, что члены каждого клана⁵³ рассматривают себя связанными особым видом родства, основанном не на крови, а на простом факте, что они носят то же самое родовое название. Кроме того, это название было взято от определенной разновидности материальных объектов (животное, реже растение и в особо редких случаях неодушевленный объект), с которым члены клана ощущают отношения родства. Причем этот “тотем” не просто название рода, но также эмблема, которая, подобно геральдическому “гербу”, вырезана, выгравирована, или нанесена (начертана — “écrite”) на другие объекты, принадлежащие клану, и даже непосредственно на тела самих членов клана. Действительно, именно эти изображения делают обычные предметы “священными”, и их наличие на телах членов клана имеет важный смысл для религиозных церемоний.

Те же самые религиозные чувства, пробужденные в соответствии с этим родством, предполагают определенные правила для членов тотемической разновидности. Членам клана запрещается

⁵² См.: *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse*. P. 133–138.

⁵³ Австралийские кланы также соединены вместе в “phratries”, которые также имеют свои собственные тотемы и которые Э. Дюркгейм расценил как прежние кланы (см.: *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse*. P. 150–155).

убивать или есть животное- или растение-тотем кроме некоторых мистических трапез, и нарушение этого запрета приводит к мгновенной смерти. Кроме того, члены клана сами “священны” постольку, поскольку они принадлежат тотемической разновидности. Это верование порождает генеалогические мифы, объясняющие, как люди могли иметь предками животное и даже растения. На этом основании Э. Дюркгейм отклоняет интерпретацию тотемизма Дж.Ф. Мак Леннана как форму поклонения животным. Поскольку человек непосредственно принадлежит священному миру, и, таким образом, его отношения с его тотемом скорее того же рода, что и с другими членами, объединенными с ним в то же самое семейство⁵⁴.

Таким образом, тотемизм — религия, в которой три класса вещей признаны священными: тотемическая эмблема, само животное- или растение-тотем и члены клана. Кроме того, тотемизм представляет космологическую систему, в которой все известные вещи распределены среди различных кланов и фратрий так, что весь мир, окружающий верующих, классифицируется согласно социальной организации племени⁵⁵. Поскольку люди сами организованы социально, они способны организовать вещи согласно их собственной социальной модели; следовательно, одна из важнейших категорий “понимания” — идея класса — оказывается производной некоторых форм социальной организации. Это не просто логическая или познавательная классификация, но проявление моральных принципов, так как все вещи, имеющие отношение к клану, воспринимаются его членами как расширения тотемического животного, будучи “той же самой плотью”, и считаются непосредственно “священными” в определенной, характерной для них степени. Поскольку все эти верования ясно подразумевают разделение вещей между священным и светским, мы можем называть их “религиозными”. Э. Дюркгейм утверждал, что эти верования и есть элементарные формы религиозной жизни, так как они неразрывно связаны с самой простой формой из известных социальных организаций. К этим верованиям Э. Дюркгейм добавляет описания “индивидуального тотемизма” и “сексуального тотемизма”, который он расценил как вторичные, производные формы⁵⁶.

⁵⁴ *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 181–189.

⁵⁵ Э. Дюркгейм и М. Мосс развили этот аргумент в намного большей детализации в статье “О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений” (1903) (русский перевод: Мосс М. Общества, обмен, личность. М., 1996).

⁵⁶ См.: *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 223–237.

Объясняя тотемические верования, Э. Дюркгейм рассуждал характерным для него методом “устранения”. Он последовательно рассматривает, критикует и отбрасывает конкурирующие теории происхождения тотемизма Э. Тайлора, В. Вундта, Ф.В. Джевонса, Дж. Фрэзера, Х. Тоута, А. Флетчер, Ф. Боаса и Э. Лэнга⁵⁷. Первый шаг, предложенный Э. Дюркгеймом, заключается в том, что он признавал, что, в то время как все вещи, обсужденные выше (эмблемы, животные, члены клана, и все другие объекты), хотя и в различных степенях являются священными, вместе с тем их религиозный характер едва ли мог проявиться из особых свойств самих вещей, а скорее вытекал из некоторого общего принципа, всеми разделяемого. Тотемизм — не религия эмблем, животных или людей вообще, а скорее вера в некую анонимную, безличную “силу”⁵⁸, постоянную в мире и распространенную среди его различных материальных объектов. Э. Дюркгейм считает, что уподобление “силе” здесь не метафорично. Рассмотренный физически (по механически производимым физическим эффектам) или нравственно (так как индивидуумы, разделяющие это чувство, ощущают взаимосвязь друг с другом) этот принцип ведет себя подобно реальной “силе”. Такая концепция превосходит пределы примитивного разума. Э. Дюркгейм считает, что верования в такого рода безличную силу, описанные как *mana*, *wakan*, или *orenda*, были обнаружены и описаны среди племен Самоа, меланезийцев, различных североамериканских индейских племен и (хотя менее исследованных и обобщенных в то время) среди тотемических кланов центральной Австралии⁵⁹. Действительно, это объясняет, почему невозможно определить религию в терминах мифических лиц, богов или духов; поскольку эти специфические религиозные объекты являются просто индивидуализированными формами безличного религиозного принципа или силы. Кроме собственно религиозного значения Э. Дюркгейм доказывал, что это была и первоначальная форма, в которой зародилось современное научное понятие силы⁶⁰.

Чтобы объяснить тотемизм, следовало объяснить веру в безличную силу. Очевидно, такое верование могло возникнуть от

⁵⁷ См.: *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 238–267.*

⁵⁸ См.: *Ibid. P. 268–269.*

⁵⁹ Э. Дюркгейм утверждал, что дополнительное “предположение объективности” обеспечивается многократным независимым и почти одновременным открытием той же самой концепции большим числом ученых, включая Р.Р. Маретта, А. Юбера и М. Мочса, К. Прейса и Дж. Фрэзера (см.: *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 287–290.*)

⁶⁰ *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 291–292.*

ощущений, пробужденных непосредственно тотемическими объектами. Однако Э. Дюркгейм считал, что эти объекты — гусеница, муравей, лягушка, и т.д. — едва ли имеют подходящий вид, чтобы вдохновить мощные религиозные чувства. Напротив, эти объекты представляются символами или материальными выражениями чего-то иного. Первоначальный ответ Э. Дюркгейма состоял в том, что они символизируют и “тотемический принцип”, и клан тотема. Если принцип и клан являются одной и той же вещью, то “божество клана, тотемический принцип... не может быть ничем иным, чем собственно клан, персонифицированный и представленный к воображению под видимой формой животного или растения, которое служит как тотем”⁶¹.

Эта гипотеза — что божество не является ничем иным как обожествляемым обществом — была подтверждена множеством дюркгеймовских аргументов. Он настаивал, например, что общество располагает всем, что является необходимым для пробуждения идеи божественного, поскольку для своих членов оно представляет то же, что божество для своих верующих. Оба являются физически и нравственно выше индивидуумов, и, таким образом, последние боятся их власти и уважают их авторитет. Общество не может существовать, не распространяя свое влияние на индивидуальное сознание, и, следовательно, они оба, общество и божество, требуют культа и жертв, которые периодически усиливали бы и поднимали божественный “принцип” в каждом из нас, особенно в периоды коллективного энтузиазма, когда его власть особенно заметна⁶². Э. Дюркгейм полагал, что во время чрезвычайно редких собраний всего австралийского клана сама религиозная идея возрождается с новой силой, что объясняло, почему наиболее важные религиозные церемонии продолжают соблюдаться только периодически и именно в тот момент, когда весь клан собран вместе. Э. Дюркгейм предполагал, что последовательность интенсивных периодов “коллективного возбуждения” чередуется с гораздо более длительными периодами рассеянной индивидуальной хозяйственной деятельности, и что именно это разделение породило верование в два особых мира — священный и светский — и в пределах человека и в пределах природы⁶³.

В момент сбора клана индивид переходит от своего обычного мирского существованию к священному и ищет некоторое объяс-

⁶¹ *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 295.

⁶² *Ibid.* P. 295–307.

⁶³ *Ibid.* P. 307–320.

нение такого измененного, приподнятого состояния. Сбор самого клана — реальная причина, хотя и слишком сложная для примитивного мнения, чтобы ее постичь; но вокруг него все члены клана видят символы — вырезанные и гравированные изображения тотема — и фиксируют свои “спутанные социальные чувства” на этих ясных, конкретных объектах, от которых исходят физическая власть и моральные полномочия общества. Также как солдат, умирающий ради своего флага, фактически умирает ради своей родины, так и член клана, поклоняющийся своему тотему, фактически поклоняется своему клану.

Э. Дюркгейм был радикально не согласен с классической формулой *Primus in orbe deos fecit timor*⁶⁴, полагавшей, что в истоках религиозного поклонения лежит страх, и защищаемой различными способами Д. Юмом, Э. Тайлором и Дж. Фрэзером. Вслед за У. Робертсон-Смитом Э. Дюркгейм утверждал, что примитивный человек вообще не расценивает своих богов как враждебных, злорадных или пугающих каким-то способом. Напротив, его боги — друзья и родственники, дающие ощущение доверия и благосостояния. Тогда смысл религии основан не на галлюцинации, но на действительности. Вместе с тем этот смысл остается неправильно истолкованным, поскольку фактически имеется реальная моральная власть, общество, которому эти верования соответствуют, и из которого верующий получает силу⁶⁵.

Этот аргумент — сердце “Элементарных форм религиозной жизни”⁶⁶ — был также глубоко связан с дюркгеймовской концепцией роли символов в обществе. Их прагматическая ценность как выражения социальных чувств состояла в том, что такие символы служат для непосредственного порождения чувства. Коллективные представления, как мы видели, предполагают взаимную реакцию индивидов друг на друга, реакции, необъяснимые в отсутствии коллективных символов; и однажды сформировавшись, такие представления быстро рассеялись бы в отсутствии символов, которые служат, чтобы поддержать их в индивидуальном сознании. Таким образом, общество “во всех его аспектах и в каждом периоде его истории воз-

⁶⁴ “Первым на земле богов создал страх” (лат.)

⁶⁵ *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 320–329.*

⁶⁶ Что доказывает, например, защита Э. Дюркгеймом “двух основных идей” этой работы перед Французским философским обществом (*Société française de philosophie*), записанные и изданные как статьи “*Problème religieux*” (Религиозная проблема) и “*La dualité de la nature humaine*” (Двойственность человеческой природы) в “Социологическом ежегоднике” (1913).

можно только при поддержании обширной символики”⁶⁷. Причем, в случае аборигенов выбор животных и растений как специфических символов тотемических кланов объясняется их экономической важностью, постоянной близостью и дружественными или уважительными отношениями, а также той непринужденностью, с которой они могут быть представлены.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Дюркгейм Э.* Самоубийство: социологический этюд. М., 1994.
Дюркгейм Э. Метод социологии // Социология, ее предмет, метод, предназначение. М., 1995 (а).
Дюркгейм Э. Правила социологического метода. М., 1995 (б).
Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1998.
Мосс М. Общества, обмен, личность. М., 1996.
Парсонс Т. Современный взгляд на дюркгеймову теорию религии // Религия и общество. М., 1996.

REFERENCES

- Durkheim É.* Les règles de la méthode sociologique. P., 1895.
Durkheim É. Le suicide: étude de sociologie. P., 1897.
Durkheim E. De la définition des phénomènes religieux // *Année Sociologique*. 1899. Vol. 2.
Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P., 1960.
Durkheim E. Samoubijstvo: sociologičeskij etjud [Suicide: A Sociological Study]. M., 1994 (in Russian).
Durkheim E. Metod sociologii [Method of sociology] // *Sociologiya, ee predmet, metod, prednaznachenie* [Sociology, its subject, method, purpose]. M., 1995 (a) (in Russian).
Durkheim E. Pravila sociologičeskogo metoda [The rules of the sociological method]. M., 1995 (b) (in Russian).
Durkheim E. Elementarnye formy religioznoj zhizni [Elementary forms of religious life] // *Mistika. Religiya. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniya. Antologiya* [Mysticism. Religion. The science. Classics of world religious studies. Anthology]. M., 1998 (in Russian).
Lukes S. Prolegomena to the interpretation of Durkheim // *Archives Européennes de Sociologie*. 1971. T. XIII. N 2. P. 187.
Mauss M., Hubert H. Esquisse d'une théorie générale de la magie // *L'Année Sociologique*. 1902–1903. Vol. 7 (Texte repris dans *Mauss M. Sociologie et Anthropologie*. P., 1950).

⁶⁷ *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 331.

Mauss M. Obshchestva, obmen, lichnost' [Society, exchange, personality]. M., 1996 (in Russian).

Parsons T. Sovremennyj vzglyad na dyurkgejmovu teoriyu religii [A Modern Look at Durkheim's Theory of Religion] // *Religiya i obshchestvo* [Religion and Society]. M., 1996 (in Russian).

Réville A. Prolégomènes de l'histoire des religions. P., 1881.

Robertson-Smith W. The religion of the Semites. L., 1889.

Tylor E.B. Primitive culture. L., 1871.