

## РАЗМЫШЛЕНИЕ О ПРОБЛЕМЕ ЭТИОЛОГИИ РЕЛИГИИ У ЭМИЛЯ ДЮРКГЕЙМА

В. Р. Вычеров

В первой, по преимуществу обзорной, части статьи автор анализирует определения религии данные Э. Дюркгеймом, которые содержат три элемента: учение, ритуал (культ), объединение в сообщество. Разбираются методологические установки, используемые французским социологом (функциональный метод, попытка найти суть религии через изучение ее изначального истока, экстраполяция характера первобытной религиозности в современный контекст и другие). Реконструируется и комментируется критика Дюркгеймом известных ему теорий происхождения религии и тезисы о том, что представление о сверхъестественном или о Божестве не могут быть существенными признаками религии. Вторая, аналитическая часть статьи, посвящена вопросу амбивалентности позиций Дюркгейма относительно истока религиозного (сакрального). Выдумывает древний человек «понятие сил», или Дюркгейм разворачивает объективную данность появления религиозного из социального? И если второе, то насколько сакральная область редуцируется к социальной и в нем без остатка имеет свой исток? Известно, что для французского социолога реальность социального — область абсолютно особенная и не сводимая к биологическим или психологическим феноменам. Здесь, безусловно, можно увидеть схожесть такого понимания социального с нередукционистским пониманием истока религии, которая в такой парадигме является также феноменом *sui generis*.

*Ключевые слова:* социология религии, генезис религии, ритуал, профанное, сакральное, мана тотемизм, эволюционизм, прамотеизм, функциональный метод, социологизм, социальное и индивидуальное

### 1

Прогресс и развитие в социологии явления не очевидные, особенно если учитывать некоторые тенденции кризиса в этой науке. В связи с этим всегда можно обнаружить потребность возвращения к классикам: О. Конту, Г. Спенсеру, Э. Дюркгейму, М. Веберу или Ф. Тённису. В этой плеяде выдающихся ученых в качестве основателей социологии

религии как дисциплины и разработавших для нее научно-исследовательские программы можно особо выделить М. Вебера и Э. Дюркгейма. Однако, говоря о проблеме происхождения религии, в первую очередь необходимо обратиться к трудам французского социолога, поскольку именно он в большей степени исследовал этот вопрос.

По крайней мере в трех своих трудах Дюркгейм прямо разрабатывал проблему религиозного и религиозности: в «Самоубийстве», в работе «Дуализм человеческой природы и его социальные условия» и, конечно, в монографии «Элементарные формы религиозной жизни». Однако также и в других его работах можно обнаружить важные методологические установки и идеи, которые проливают свет на его подход в социологии религии. Например, методологический принцип социологизма — объяснения социального социальным<sup>1</sup> (социальная реальность не сводима к индивидуальному бытию и в известной степени является коллективным сознанием) или отделенность социальных фактов от индивидуального сознания, демаркация индивидуального и социального; идея социальной солидарности (механической и органической); разработка мотивов образования индивидов в общности; функциональный метод и другие.

Интерес к социологии религии Дюркгейма снова стал возрастать, начиная со второй половины XX в. как в зарубежной литературе<sup>2</sup>, так и в отечественной<sup>3</sup> — особенно в связи с недавно вышедшим переводом на русский язык «Элементарных форм религиозной жизни»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Этот принцип особенно глубоко разработан в его монографии «О разделении общественного труда».

<sup>2</sup> Alexander J. C. Introduction: Durkheimian sociology and cultural studies today // *Durkheimian Sociology and Cultural Studies* / Ed. J. Alexander. Cambridge, 1988. P. 1–21; Shilling C., Mellor P. Durkheim, morality and modernity: collective effervescence, homo duplex and the sources of moral action // *British Journal of Sociology*. 1998. Vol. 49. № 2. P. 193–209.

<sup>3</sup> Батанова (Врублевская) П. О грядущих основаниях солидарности: религия и мораль в социологической теории Эмиля Дюркгейма // *Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия. Религиоведение»*. 2016. № 4. С. 67–83; Гофман А. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма // *Социологические исследования*. 1975. № 4. С. 178–187; Куракин Д. Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // *Социологическое обозрение*. Т. 10. 2011. № 3. С. 41–70; Трофимов С. Эмиль Дюркгейм о роли религии в общественной жизни. Обоснование выбора элементарной религии // *Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология*. 2019. № 3. С. 173–197; Юдин Г. Смысл самоубийства // *Социологическое обозрение*. Т. 8. 2009. № 2. С. 80–93; Юдин Г. Коллективное и индивидуальное в философской антропологии Э. Дюркгейма // *Социологическое обозрение*. Т. 12. 2013. № 2. С. 122–132.

<sup>4</sup> Дюркгейм Э. *Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии*. М., 2018.

Однако вопрос амбивалентности позиций Дюркгейма относительно истока религиозного (сакрального) в литературе еще критически не рассматривался. *Выдумывает* древний человек «понятие сил» или Дюркгейм разворачивает объективную данность появления религиозного из социального? И если второе, то насколько сакральная область редуцируется к социальной и в нем без остатка имеет свой исток? Известно, что для французского социолога реальность социального — область абсолютно особенная и не сводимая к биологическим или психологическим феноменам. Здесь, безусловно, можно увидеть схожесть такого понимания социального с нередукционистским пониманием истока религии, которая в такой парадигме является также феноменом *sui generis*. Это обстоятельство проявляется еще более интригующе, учитывая, что для Дюркгейма социальное во многом является истоком религиозного. Вышеперечисленные проблемы будут рассмотрены в данном обзоре.

## 2

Прежде всего, следует сказать о самом понятии «религия». Анализ ее определения позволит очертить основное концептуальное поле религиозности, которое изучал французский ученый и позволит определить, из каких базовых предпосылок он исходил.

Четко сформулированное определение понятию «религия» дано в двух фрагментах труда «Элементарные формы религиозной жизни» и как минимум в одном фрагменте монографии «Самоубийство». Приведем все три определения.

1. «Религия — это целостная система верований и практик, которые относятся к сакральным, то есть отделенным и запрещенным, вещам и объединяют в одно моральное сообщество, называемое Церковью, всех тех, кто привержен этим верованиям и практикам»<sup>5</sup>.

2. «Религия — это система понятий, с помощью которых индивиды представляют себе общество, членами которого они являются, и неясные, но тесные отношения, существующие между ними и этим обществом»<sup>6</sup>.

3. «Религия — это в конце концов система символов, посредством которых общество сознает самого себя; это образ мышления, присущий только коллективному существу»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М., 2018. С. 119–120.

<sup>6</sup> Там же. С. 400.

<sup>7</sup> Дюркгейм Э. Самоубийство. М., 1994. С. 301.

Можно обнаружить, что определения если и не вполне идентичны, то имеют один существенный общий момент, который говорит о том, что действительно очень важно для Дюркгейма в отношении определения религии, а именно — ее коллективный характер.

Из определений видно, что для Дюркгейма самыми важными чертами религии являются три ее компонента:

1. Учение.
2. Ритуал или культ (практика).
3. Объединение в сообщество.

Представляется очевидным, что в особенности без первых двух признаков полноценную религию представить достаточно сложно. Также примечательно, что Дюркгейм, будучи социологом не уделяет внимания понятию «поклонение», на котором в своем знаменитом определении делал особый акцент Цицерон. Второй компонент, ритуал, очень важен для Дюркгейма, так как обряд выполняет функцию разделения сакрального (*sacré*) и профанного (*profane*), которые в жизни, например, туземца совершенно не пересекаются ни в пространстве (именно поэтому и возникают святилища), ни во времени (по этой причине появляются праздники). Третий компонент религии понадобился Дюркгейму в том числе и для того, чтобы провести демаркацию между магией и религией: «Собственно религиозные верования всегда являются общими для определенного коллектива, который открыто провозглашает свою приверженность им и исполняет связанные с ними обряды»<sup>8</sup>. Такое разделение между магией и религией по уровню социальной вовлеченности индивида впоследствии также стал отмечать М. Мосс.

Дюркгейм использует функциональный метод, который принципиально отличается от исторического. Вместо всех прочих путей исследования дописьменной эпохи он ставит во главу угла методологическое движение от следствия к причине. Таким образом, задачей становится выявление функциональной стороны: например, ритуала, концепции мана, сакрального или профанного. Общество выступает в данном случае явлением *sui generis*, которое само для себя производит все категории познания и действия<sup>9</sup>. Для Дюркгейма функции общества остаются во многом такими же, как в древности, поэтому изучая природу древних общностей можно ответить на вопросы относительно современного устройства общества. На примере изучения

<sup>8</sup> Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М., 2018. С. 114.

<sup>9</sup> О неокантианских предпочтениях Дюркгейма можно также судить по введению к труду «Элементарные формы религиозной жизни».

религии это выражается следующим образом. Исходный пункт его теоретического анализа начинается с поиска существенного признака религии с целью определения ее сути и неизменных для любой эпохи элементов. Именно, в связи с этим поиском он обращается к примитивной форме религиозности. По мысли Дюркгейма именно это должно показать, в чем состоит нечто самое существенное для любой религиозной системы (и в том числе даже современной). В этой установке состоит его ключевая методологическая особенность — он стремится найти суть религии через изучение ее изначального истока.

Для этого Дюркгейм подвергает анализу известные ему теории происхождения религии. Он начинает с констатации того, что представление о сверхъестественном или о Божестве не могут быть существенными признаками религии. Чтобы появилось представление о сверхъестественном, нужно иметь представление о том, что есть «естественный порядок вещей»<sup>10</sup>, идея, которая у примитивных людей отсутствует. Дюркгейм пишет:

Религиозные представления призваны выражать и объяснять не то, что в вещах исключительно и необычно, а, напротив, то, что в них постоянно и единообразно. В целом, действиями богов гораздо реже объясняют противоестественные, странные, аномальные явления, чем обыкновенный ход событий во вселенной<sup>11</sup>.

Примитивные люди, наделяя вселенную «странными действующими причинами»<sup>12</sup> видят в них «наиболее доступный способ представить себе и понять то, что он (человек — В. В.) наблюдает вокруг себя»<sup>13</sup>. Дюркгейм здесь приходит к той же мысли, к которой приходили и антропологи, и этнографы до него, а также К. Гирц, который писал об этом же уже после Дюркгейма. Однако следует заметить, что вопрос, касающийся структуры физического мира и его проявлений — это лишь один из вопросов, которыми могла бы заниматься религия, но не основной, поскольку ключевая проблематика религии лежит в плоскости метафизики и экзистенциального, с чем, к слову, согласен и Дюркгейм<sup>14</sup>.

Попытка определить сущность религии через наличие в ней идеи Божества, согласно Дюркгейму, также неудовлетворительна, поскольку есть учения не имеющие представления о Боге такие как, например,

<sup>10</sup> Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М., 2018. С. 88.

<sup>11</sup> Там же. С. 91.

<sup>12</sup> Там же. С. 87.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же. С. 400.

буддизм и джайнизм. Нам представляется, что эта проблема может быть упразднена, если понимать буддизм как религиозно-философское учение, а не как религию. Однако Дюркгейм настаивает на определении буддизма именно как религии: «вот почему буддизм является религией: хоть в нем и нет богов, он признает существование сакральных вещей — четырех святых истин, которые необходимо знать, и вытекающих из них практик»<sup>15</sup>. Современная концепция квазирелигий некоторым образом может демонстрировать ошибочность такого умозаключения, однако существенного препятствия для эвристического потенциала теории Дюркгейма в целом его позиция в отношении буддизма не создает.

Реализуя свою методологическую установку по поиску корня религии, ее сущности, Дюркгейм приходит к следующему умозаключению:

Все известные религиозные верования, будь они простыми или сложными, обладают одной общей чертой: они предполагают разделение реальных и идеальных вещей, которые представляют себе люди, на два класса, два противоположных рода, обычно обозначаемых двумя терминами и достаточно хорошо выражаемых словами «профанное» и «сакральное»<sup>16</sup> —

диспозиция, которая в последующем легла в основание религиоведческой концепции М. Элиаде. Эта идея Дюркгейма представляется совершенно справедливой и может служить действенным средством в рамках его объяснительной модели, поскольку ему представляется важным как разделение в индивиде социального и индивидуального начал, так и демаркация между самим индивидом и обществом. Однако является ли такое жесткое противопоставление профанного и сакрального присущим христианству в целом, и в особенности протестантизму? Вся Евангельская история пронизана идеей проникновения одной области в другую. Протестант же некоторым образом освящает свою практическую деятельность отношением к ней, как к служению, к которому призвал его Сам Бог.

Сущность религии, согласно Дюркгейму, заключается в жесткой диспозиции сакрального и профанного. Но какая же форма религиозного культа в таком случае является, по его мнению, первичной? В ответе на этот вопрос он прибегает к понятию «тотемизм». Он считает, что эта форма религии «наиболее близка к первобытной из всех, доступных наблюдению»<sup>17</sup>. Тотемизм он определяет следующим образом:

<sup>15</sup> Там же. С. 104. См. также: Дюркгейм Э. Самоубийство. М., 1994. С. 203.

<sup>16</sup> Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М., 2018. С. 104.

<sup>17</sup> Там же. С. 311.

«Тотемизм — это религия, посвященная не конкретным животным, людям или изображениям, а некоей безымянной и безличной силе, которая различима в каждом из этих объектов, но при этом не сливается с ними»<sup>18</sup>. Тотем очень важен, поскольку он служит репрезентантом общественной группы подобно тому, как знамя является символом воинской части, и, таким образом, понятие тотема демонстрирует, что существует не только «класс на бумаге» П. Бурдьё. Материальной эмблемой тотема, как правило, являлось нечто живое, так как именно одушевленная вещь может обладать маной.

Дюркгейм соединяет простоту организации общества с простотой культа: «Форма религии, столь тесно связанной с социальной системой, превосходящей по простоте все другие, может рассматриваться как наиболее близкая к элементарной из всех известных». Таким образом, скажем, политеизм не может быть первоначальной формой. Удивительно, что к подобной мысли пришел и С. Н. Трубецкой:

Первоначальная форма организованной религии есть не политеизм, а скорее олиготеизм — немногобожие. Общественный союз чтит очень немногих богов — чем меньше, тем лучше: если наряду с избранным богом приходится чтить слишком много соседних демонов и наряду со своим князем платить оброк соседним князьям, союз теряет свой смысл, и бог оказывается бессильным. Политеизм под силу сложным общественным организмам, большим племенам, народам и государствам, а не мелким родам и кланам<sup>19</sup>.

В данном случае, на наш взгляд, вполне уместно приводить подобную параллель, поскольку эта идея не получила широкого распространения среди религиоведов рубежа XIX–XX вв.

В дискурсе о тотемизме очень ярко предстает разница между подходами и методологией Дюркгейма и Э. Тайлора:

В соответствии с этим при разборе частных учений о переселении душ у дикарей мы видим, что животные часто представляют очевидное сходство по характеру с теми человеческими существами, души которых будто бы перешли в них. Таким образом, вымысел дикаря-философа о переселении душ мог служить в некотором роде объяснением сходства между животным и человеком<sup>20</sup>.

В концепции Дюркгейма сходство необязательно, оно не является дескриптивным ключом и не объясняет появление тотемизма. Также и в следующем тезисе концепция Дюркгейма очень далека

<sup>18</sup> Там же. С. 344.

<sup>19</sup> Трубецкой С. Н. Религия // Он же. Собрание сочинений. Т. II. С. 504.

<sup>20</sup> Тайлор Э. Первобытная культура. М., 1989. С. 263.

от натурализма и анимизма: «Сакральный характер, которым наделяются вещи, не вытекает непосредственно из присущих им свойств: он добавляется к ним»<sup>21</sup>.

Дюркгейм посвящает часть своей книги критике известных ему концепций возникновения религии. Особенно обстоятельно он останавливается на теории анимизма и «натурализма» (то, что у него определяется культом природы). Концепцию генотеизма М. Мюллера он также разбирает в главе, посвященной «натурализму». Концепции прамотеизма Э. Лэнга («Становление религии») и В. Шмидта («Происхождение идеи Бога») интересуют его в меньшей степени.

Концепция Э. Тайлора и Г. Спенсера о возникновении религиозных представлений из опыта сновидений или галлюцинаций не представляются Дюркгейму убедительной, поскольку, во-первых, само создание двойника для первобытного человека могло быть слишком сложной когнитивной операцией<sup>22</sup>, во-вторых, сны могут относиться к разным временным контекстам, люди не видят друг друга в своих снах, что невозможно объяснить существованием двойника и, наконец, в-третьих, «этому отсталому существу, с таким трудом защищавшему свою жизнь от всех тех сил, которые атаковали его, совершенно ни к чему была такая роскошь, как умозрительные рассуждения»<sup>23</sup>. Последнее опровергает существование тайлоровского «дикаря-философа». Также следует сказать, что часть религиозных систем, описанных, в частности, в десятой главе труда «Первобытная культура» (1871) Тайлора были достаточно поздними, поэтому не могут служить репрезентантами в данном обсуждении. Против рассмотрения таких систем в контексте возникновения веры в духов Дюркгейм фиксирует:

Но стоит особо подчеркнуть, что подобные сны возможны только тогда, когда люди уже имеют представление о духах, душах, стране мертвых, то есть тогда, когда религия достигает относительно высокого уровня развития. Эти сны никак не могли предоставить религии то важнейшее понятие, на котором она основывается; они предполагают наличие уже сформировавшейся религиозной системы, от которой и зависело само их появление<sup>24</sup>.

В-четвертых, «анимистическая теория утверждает, что именно смерть осуществляет эту трансформацию. Но откуда у смерти может

<sup>21</sup> Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М., 2018. С. 405.

<sup>22</sup> Там же. С. 134.

<sup>23</sup> Там же. С. 136–137.

<sup>24</sup> Там же. С. 139.



взяться такая сила?»<sup>25</sup>. Эта мысль является важной для Дюркгейма, поскольку она будет играть ключевую роль в его концепции. Только нечто могущественное может трансформировать профанное в сакральное посредством приобщения к мана. Исходя из представленной выше критики, считать культ мертвых первобытной религией, с точки зрения Дюркгейма, не представляется возможным.

## 3

На страницах своего труда «Элементарные формы религиозной жизни» Дюркгейм наряду с прочим стремится обосновать тезис о порождении «религиозного (сакрального) из «социального», но насколько это удастся сделать и не входит ли этот тезис в противоречие с другими фрагментами его труда? Переходя к этой проблеме, которая является ключевой для нашего обзора, следует помнить, что для Дюркгейма все, что относится к явлению социального порядка, представляется особой реальностью, которая отлична и даже противоположна реальности индивидуальной, а также не сводима ни к психологическому, ни к биологическому началу. Также стоит отметить, что он рассматривал различие религиозного и внерелигиозного, с одной стороны, как разницу между тем, что является всеобщим и коллективным и, с другой — единичным и индивидуальным<sup>26</sup>. Таким образом, коллективный опыт интерсубъективности, по его мнению, и может являться истоком сакрального.

Стоит привести несколько аргументов Дюркгейма и проанализировать их. Во-первых, французский социолог утверждает, что агент, испытывающий некое принуждение со стороны общества (клана, племени) и ощущающий власть, исходящую от него, не знал их источника. Соответственно, по этой причине человек *выдумывает* «понятие сил»<sup>27</sup>. Их возникновению, по мысли Дюркгейма, также способствует их объективация, но при этом «чувства, которые эти силы вызывают у нас, отличаются по своей природе от тех, что внушают нам простые осязаемые вещи»<sup>28</sup>. По способу получения этого представления можно увидеть характер его априорности, а также с нашей точки зрения в этом случае описывается движение от индивида к источнику, характеризующуюся также почтительностью, которая «имеет ту же

<sup>25</sup> Там же. С. 140.

<sup>26</sup> В труде «Самоубийство» Дюркгейм также разрабатывает данную дихотомию, однако путем пары «норма и патология».

<sup>27</sup> Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М., 2018. С. 375.

<sup>28</sup> Там же. С. 380.

природу, что религиозное почтение... Таким образом, моральная власть, которой общественное мнение наделяет человека, и моральная власть сакральных существ имеют общие истоки и состоят из одинаковых элементов»<sup>29</sup>. Здесь можно отметить, что, как и Дюркгейм, Г. Зиммель также выделял схожую связь между отношением индивида к Богу и его отношением к социуму. Дюркгейм добавляет: «Пока научный анализ не показал этого человеку, человек чувствовал, что его заставляют, но не знал, кто его заставляет»<sup>30</sup>. Однако на наш взгляд в таком случае и религия должна упраздниться после получения знания об истоке своих представлений, следуя логике самого же Дюркгейма, которой он следовал при критике теории анимизма<sup>31</sup>.

В приведенном выше фрагменте Дюркгейм фиксирует следующую мысль: «Человеку пришлось выдумать понятие сил, с которыми он чувствовал себя связанным»<sup>32</sup>. Остается не вполне ясным, по какой причине древний человек, задумываясь об этой проблеме, должен совершая некое когнитивное усилие нечто *выдумывать*. Дюркгейм сам критиковал Тайлора за подобное допущение в концепции существования «дикаря-философа». В таком случае примитивный человек должен обладать способностью абстрактно мыслить, которой в соответствии с представлениями антропологии рубежа XIX–XX вв. у него не было<sup>33</sup>. В этом пункте у Дюркгейма также присутствует некий элемент не вполне обоснованного «прыжка» от социального к неким силам. Этот теоретический переход как представляется не может быть настолько простым и непосредственным.

Во-вторых, у социологических явлений Дюркгейм выделяет функцию воздействия путем давления на сознание индивида<sup>34</sup>. В отношении

<sup>29</sup> Там же. С. 381.

<sup>30</sup> Там же. С. 375.

<sup>31</sup> Дюркгейм в данном случае не разводит радикальным образом религиозное чувство от нерелигиозного. Такая мысль была распространена на рубеже веков у У. Джеймса (см.: *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 32) или Г. Зиммеля (см.: *Зиммель Г.* Религия. Социально-психологический этюд // Зиммель Г. Избранное. Т. 1: Философия культуры. М., 1996. С. 563). Однако примечательно, что уже Р. Отто проводил четкую границу между естественными переживаниями и «нуминозными», даже если мы некое чувство называем одним и тем же термином (например, страхом) по отношению к этим двум разным категориям (см.: *Отто Р.* Священное. СПб., 2008. С. 28).

<sup>32</sup> *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М., 2018. С. 375.

<sup>33</sup> Представляется, что в современной науке по крайней мере начиная с Клода Леви-Стросса, который утверждал, что у самых примитивных людей уже существовали те же логические структуры, что у современных, такой тезис мог бы вызвать критику.

<sup>34</sup> *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. С. 492.

возникновения представления о религиозной силе это тоже может действовать. Дюркгейм для объяснения появления идеи религиозной силы описывает некое движение и от общества к индивиду<sup>35</sup>. В этом случае именно общество является источником их появления: «Общество может сделать священным не только человека, но и какую-либо вещь или даже идею»<sup>36</sup>. Или в другом месте он также фиксирует, что уже не индивид *выдумывает* эти силы, но именно «клан может внушить своим членам идею, что вне их существуют силы, которые одновременно господствуют над людьми и подчиняются им, то есть религиозные силы»<sup>37</sup>. Приведем еще один фрагмент, в котором Дюркгейм определяет коллектив как источник религиозной силы:

Религиозная сила — это чувство<sup>38</sup>, которое коллектив вызывает у своих членов, но которое выносится за пределы испытывающих его сознаний и объективируется. Для того, чтобы это чувство было объективировано, оно должно остановиться на каком-либо объекте, делающемся таким образом сакральным<sup>39</sup>.

И еще:

В целом, не вызывает сомнений, что общество наделено всеми характеристиками, которые нужны для того, чтобы вызвать в умах (самим тем действием, которое общество на них производит) ощущение божественного, потому что общество является для своих членов тем же, чем бог — для верующих<sup>40</sup>.

Снова повторим — в рассмотренных фрагментах, на наш взгляд, речь идет о движении не от объекта «чувства», ощущения силы, но об обратном процессе — сначала происходит появление чувства и уже потом наделение этой силой некоего предмета. Появляется вопрос — насколько оправдано такое круговое движение в теоретизировании? Возможно,

---

<sup>35</sup> Свою концепцию Дюркгейм приводит в лаконичном виде в монографии «Самоубийство» (см.: Дюркгейм Э. Самоубийство. М., 1994. С. 301–302). Возможно, благодаря краткости и сжатости его концепция в этом фрагменте выглядит более определенной, чем в труде «Элементарные формы религиозной жизни», что будет видно из дальнейшего изложения.

<sup>36</sup> Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М., 2018. С. 382.

<sup>37</sup> Там же. С. 383.

<sup>38</sup> Термин, отсылающий к Шлейермахеру и немецкой философии чувства. Сложно сказать, насколько в этом смысле осознанно Дюркгейм употребил здесь именно это понятие, однако очевидно, что он не разделяет концепцию *homo religiosus*.

<sup>39</sup> Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М., 2018. С. 405.

<sup>40</sup> Там же. С. 371.

для сознания примитивного человека более адекватным может представляться предположение о действительном явлении субъекту неких «потусторонних» сил. В рамках научной теории это допущение сделать проблематично, но это позволяет нам, по крайней мере, не впасть в анахронизм и усложнять теоретическую схему.

В-третьих, источником появления религиозного, по Дюркгейму, может служить *бурление* (*effervescence*), происходящее в неистовых песнях и плясках:

Один мир — тот, где человек вяло проживает свою повседневную жизнь; в другой же мир он может проникнуть только тогда, когда начинает взаимодействовать с необыкновенными силами, которые гальванизируют его и доводят до настоящего неистовства. Первый мир — профанный, второй — мир сакральных вещей. Следовательно, именно в этой бурлящей социальной среде и из самого этого бурления, судя по всему, родилась религиозная идея<sup>41</sup>.

Здесь источником предстает некое «бурление» социального в том числе характера, что отчетливо видно также из следующего фрагмента: «Состояние, в котором находятся люди, когда вследствие коллективного бурления они чувствуют, что оказываются перенесены в мир, полностью отличающийся от того, который видят»<sup>42</sup>.

Дюркгейм не только говорит, что религиозное возникает из социального, но даже утверждает следующее: «бог — это образное выражение общества»<sup>43</sup>. В следующем фрагменте эта сторона его позиции хорошо видна:

Если принять нашу точку зрения, эти трудности исчезнут. Религия перестанет быть какой-то необъяснимой галлюцинацией и укоренится в реальности... эта сила существует, и этой силой является общество. Когда австралийский абориген поднимается над самим собой, когда он чувствует, что в него вливается жизнь, интенсивность которой превосходит его, он не обманывается иллюзией. Эта экзальтация реальна, и она действительно является следствием внешних сил, превосходящих индивида<sup>44</sup>.

В вышеперечисленных фрагментах выступает тезис о выведении сакрального из области социального, но последователен ли Дюркгейм в своей позиции?<sup>45</sup> Обратим внимание, что в других фрагментах

<sup>41</sup> Там же. С. 389.

<sup>42</sup> Там же. С. 401.

<sup>43</sup> Там же. С. 400.

<sup>44</sup> Там же. С. 399.

<sup>45</sup> Обратим внимание на то, что принцип социологического реализма (холизма) в современной социологии и особенно в социологии повседневности переживает

автор намекает, что сакральное должно отличаться по своей природе от прочего<sup>46</sup>. Несмотря на то, что как было видно из вышеизложенного именно через власть и могущество общества над индивидом Дюркгейм выводит концепцию о возникновении религиозной силы, все-таки при критике анимизма и «натуризма» он утверждает, что понятие религиозной силы не имеет своим истоком свой характер могущества:

Если исходить из того, что сакральные существа отличаются от других лишь большим могуществом, то вопрос, каким образом у людей могла возникнуть подобная идея, был бы довольно простым: чтобы ответить на него, достаточно было бы отыскать те силы, которые своей исключительной мощью так поразили воображение человека, что породили в нем религиозные чувства. Но если, как мы попытались показать, сакральные вещи отличаются от профанных своей природой, если они являются совершенно иными по своей сути, то проблема оказывается гораздо более сложной<sup>47</sup>.

В этом фрагменте зафиксировано очень важное соображение относительно *природы* сакрального. Получается, что несмотря на то, что социальная и сакральная области обладают рядом схожих предикатов, выполняют в отношении индивида схожие функции и поражают его воображение, все-таки сакральное не сводится к социальному и также наоборот. Однако этому «остатку» Дюркгейм не уделяет должного внимания: утверждая, что «сакральные вещи отличаются от профанных своей *природой*, если они являются совершенно *иными по своей сути*»<sup>48</sup> (курсив наш. — В. В.) разработка этой *отличной природы* остается вне поля рассмотрения. Однако справедливо задаться вопросом о характере этой природы. По крайней мере изложенные соображения в известной степени показывают, что амбивалентность позиции по отношению к природе сакрального у Дюркгейма имеет место.

### Заключение

Осуществляя рецепцию идей антропологов, Дюркгейм разрабатывал собственную концепцию, которая включала традиционные для религиоведения как дисциплины элементы. В этой статье нами

---

кризис, поскольку нужда в обращении к обществу как к надындивидуальной тотальности сходит на нет.

<sup>46</sup> Например, вот в этом: «Он (Фрэнсис — В. В.) не увидел глубоко религиозный характер верований и обрядов» (Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М., 2018. С. 83).

<sup>47</sup> Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М., 2018. С. 111.

<sup>48</sup> Там же.

было показано, что Дюркгейм выделял три основных черты религии, а именно: учение, ритуал (практика), объединение в сообщество. Анализ трех определений религии, данных Дюркгеймом позволил утверждать, что он не использовал конфессиональные или философские концепции в своей теории, однако старался фиксировать содержание религии, находясь на религиозоведческих и, если угодно, на социологических позициях. Об этом говорит также и то, что понятие откровения, остается за пределами рассмотрения его религиозоведческих штудий, что позволяет Дюркгейму представить научно-объективную картину исследованного им феномена.

Концепция Дюркгейма формировалась не без влияния основных тенденций религиоведения, однако он пришел к созданию самостоятельной и оригинальной концепции возникновения религии. Было выявлено, что его позиция находилась в разногласии с теорией анимизма, натурализма и прамотеизма<sup>49</sup>. Скажем, Дюркгейм критикует анимистическую теорию, а также школу сравнительной мифологии за ряд, как ему представлялось, фактических и методологических ошибок.

Было установлено, что у Дюркгейма есть несколько гипотез о возникновении религии, строгой границы между которыми он не проводил. Возникновение религии могло быть обязано некоторому «выдумыванию», влиянию непосредственно социума или происходить из некоего «бурления». В отношении появления представления о некоей религиозной силе у Дюркгейма, как было выявлено, не сложилось определенной позиции. На наш взгляд концепция «выдумывания» противоречит аргументам самого же Дюркгейма, к которым он прибегал, критикуя Тайлора. В данном случае речь идет о движении от индивида, в котором его субъектное действие является центральным, в то время как если мы говорим о влиянии социума на индивида, то движение является обратным. Таким образом остается не вполне ясным следующее: примитивный человек выдумывает религиозные силы или все-таки речь идет об объективной модели такого переноса социального на религиозное, независимой от интенции самого индивида? Следует ли считать это некоей диалектической данностью или волеизъявлением человека? В концепции Дюркгейма, как представляется, эти две позиции не приходят к общему знаменателю.

Вторая (влияние непосредственно социума) и третья (из некоего «бурления») концепции возникновения религиозных представлений говорят о выведении сакральной области из социальной. Одним

---

<sup>49</sup> Концепции О. Группе и Ф. Делича (диффузионизм), Мангарта, Г. Узенера (демонологическая теория) он обходит стороной.

из самых главных аргументов в подтверждение этих двух тезисов является действие социума через свой характер могущества, однако было продемонстрировано, что при критике анимизма и «натуризма» Дюркгейм сам утверждает, что понятие религиозной силы не имеет своим истоком могущества социума над индивидом.

Возможно, его концепция, несмотря на известную степень инновационности и оригинальности, имеет некоторую двойственность, заключающуюся в присущем ей *редукиционизме* и *антиредукиционизме* одновременно. В этой связи уместно было бы сказать о том, что обзорные изложения социологии религии Дюркгейма страдают как минимум одним недостатком, поскольку утверждают тезис о том, что ключевой максимой его концепции является мысль о том, что общество является «Богом» и что он целиком и полностью сводит религиозное к социальному, не уделяя должного внимания глубине и теоретическому пути формирования аргументов Дюркгейма и выделенным в данном обзоре фрагментам.

Таким образом, с одной стороны, Дюркгейм находится в парадигме редукиции истока условно религиозного к условно нерелигиозному, но, с другой, тем не менее оставляет за религией ее специфическую «религиозную» особенность<sup>50</sup> (хотя это не удается сделать вполне), а также говорит о важности религии, утверждая, что она не является всего лишь галлюцинацией. В этой связи нелишним будет задаться вопросом, насколько религия по Дюркгейму — явление *sui generis*? Только лишь в той степени как область социального является таковым явлением? Или все-таки есть некий «остаток» в религиозной области, которая не сводится к области социального и тоже в свою очередь является феноменом *sui generis*? И также насколько в определении этого «остатка» может поспособствовать идея мана или сама мана своим истоком имеет социальную область — на эти вопросы еще предстоит ответить.

---

<sup>50</sup> Однако, может быть, стоит говорить в таком случае не только о социальных структурах, но и о психологических. И Дюркгейм утверждает именно это, но в другой своей работе — «Самоубийство» (см.: Дюркгейм Э. Самоубийство. М., 1994. С. 301). Автор выделяет принципиально иную природу коллективных представлений от природы индивидуальных психологических.

## Список литературы

### *Источники*

1. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М., 2018.
2. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991.
3. Дюркгейм Э. Самоубийство. М., 1994.

### *Литература*

4. Батанова (Врублевская) П. О грядущих основаниях солидарности: религия и мораль в социологической теории Эмиля Дюркгейма // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия. Религиоведение». 2016. № 4. С. 67–83.
5. Гофман А. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма // Социологические исследования. 1975. № 4. С. 178–187.
6. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.
7. Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд // Зиммель Г. Избранное. Т. 1: Философия культуры. М., 1996.
8. Куракин Д. Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социологическое обозрение. Т. 10. 2011. № 3. С. 41–70.
9. Отто Р. Священное. СПб., 2008.
10. Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1989.
11. Трофимов С. Эмиль Дюркгейм о роли религии в общественной жизни. Обоснование выбора элементарной религии // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2019. № 3. С. 173–197.
12. Трубецкой С. Н. Собрание сочинений. Том II. Философские статьи. М., 1908.
13. Юдин Г. Коллективное и индивидуальное в философской антропологии Э. Дюркгейма // Социологическое обозрение. Т. 12. 2013. № 2. С. 122–132.
14. Юдин Г. Смысл самоубийства // Социологическое обозрение. Т. 8. 2009. № 2. С. 80–93.
15. Alexander J. C. Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today // Durkheimian Sociology and Cultural Studies / Ed. J. Alexander. Cambridge, 1988. P. 1–21.
16. Shilling C., Mellor P. Durkheim, Morality and Modernity: Collective Efferescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action // British Journal of Sociology. 1998. Vol. 49. № 2. P. 193–209.



**REFLECTION ON THE PROBLEM  
OF THE ETIOLOGY OF RELIGION BY ÉMILE DURKHEIM**

Vladislav Vycherov

In the first mostly review part of the article, the author analyzes the definitions of religion given by E. Durkheim, which contains three elements: teaching, ritual (cult), association into a community. The methodological guidelines used by the French sociologist are analyzed (the functional method, an attempt to find the essence of religion through the study of its original source, extrapolation of the nature of primitive religiosity into the modern context, and others). The article reconstructs and comments on Durkheim's criticism of the theories of the origin of religion known to him and the theses that the idea of the supernatural or of a Deity cannot be essential signs of religion. The second, analytical part of the article is devoted to the ambivalence of Durkheim's positions regarding the source of the religious (sacred). Does the ancient man invent the «concept of religious forces» or does Durkheim unfold the objective reality of the emergence of the religious from the social? And if the second, then to what extent is the sacred area reduced to the social one and has its source in it without a trace? It is known that for the French sociologist, the reality of the social is an absolutely special area and cannot be reduced to biological or psychological phenomena. Here, of course, one can see the similarity of such an understanding of the social with a non-reductionist understanding of the origin of religion, which in such a paradigm is also a phenomenon *sui generis*. The above problems are addressed in this review.

**KEYWORDS:** sociology of religion, genesis of religion, ritual, profane, sacred, mana, totemism, evolutionism, primitive monotheism, functional method, sociology, social and individual