Федеральное агентство по образованию

ГОУ ВПО «Российский государственный профессионально-

педагогический университет»

Институт социологии и права

кафедра социологии

Курсовая на тему:

 **«Социологизм» Эмиля Дюркгейма»**

Исполнитель:

Руководитель:

Екатеринбург, 2009

 Содержание

Введение………………………………………………...3

1.Вехи жизни Эмиля Дюркгейма…..………………….5

2.«Социологизм» как социологическая концепция Эмиля Дюркгейма……………………………………9

3.«Элементарные формы религиозной жизни» Э.Дюркгейма и тотемические символы в современном обществе.………….…….……….…..42

Заключение……………………………………………56

Список литературы

 Введение

Даная тема – «Социологизм» Эмиля Дюркгейма» выбрана мной не случайно, т.к. Дюркгейм один из общепризнанных создателей социологии как науки, как профессии и предмета преподавания.

Важной исходной базой социологии Дюркгейма явилась его философская антропология с идеей двойственности природы человека, которая проявилась в религиозных, философских и моральных системах: человек предстает в них как существо, пребывающее в разладе между душой и телом, чувствами и разумом, инстинктом и сознанием. Ученого интересовала роль религии и морали как институтов, скрепляющих общество и ориентирующих людей на идеалы.

Его работа «Элементарные формы религиозной жизни» включает в себя описание и подробный анализ системы кланов и тотемизма в некоторых австралийских племенах, с намеками на американские племена. В ней раскрывается сущность религии, вытекающая из исследования австралийского тотемизма. Наконец, в ней намечается социологическое толкование форм мышления, т.е. введение в социологию познания.

 Именно идеи социологии религии я бы хотела рассмотреть и проанализировать в данной работе.

Влияния его идей присутствуют в самых различных отраслях социологического знания. Многие идеи Дюркгейма актуальны и по сей день.

Цель данной курсовой работы: выявить значимость социологизма Эмиля Дюркгейма и рассмотреть исследование тотемизма в его работе «Элементарные формы религиозной жизни».

Задачи: 1.изучить источники информации;

2.описать биографию Эмиля Дюркгейма;

3.проанализировать основные социологические идеи учёного;

4.проанализировать отрывок из работы Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни».

В работе использована специальная научная литература, словари, социологические журналы и электронные ресурсы.

Работа состоит из введения, основной части, заключения и списка литературы.

1.Вехи жизни ученого

Эмиль Дюркгейм – один из создателей социологии как науки, как профессии и предмета преподавания. Он родился 15 апреля 1858 г. в г. Эпинале, на северо-востоке Франции, в небогатой семье потомственного раввина. В детстве будущий автор социологической теории религии готовился к религиозному поприщу своих предков, изучая древнееврейский язык, Тору и Талмуду. Однако он довольно рано отказался продолжить семейную традицию. Биографы Дюркгейма отмечают, что определенное влияние на это решение оказала его школьная учительница – католичка. Короткое время он испытывает склонность к католицизму мистического толка. Можно предположить, что здесь сказалось воздействие и более общих причин: разложения некогда замкнутой еврейской общины и развития ассимиляционных процессов; это, в свою очередь, было связано с ослаблением религиозной нетерпимости и процессами секуляризации во французском обществе в целом. Но и католиком Дюркгейм не стал, так же, впрочем, как и атеистом[[1]](#footnote-1). С юных лет и до конца жизни Дюркгейм оставался агностиком. Постоянно подчеркивая важную социальную и нравственную роль религии, он сделал предметом своей веры науку вообще и социальную науку в частности[[2]](#footnote-2).

В 1879 г. Дюркгейм с третьей попытки поступил в Высшую Нормальную школу в Париже, где одновременно с ним учились знаменитый философ Анри Бергсон и выдающийся деятель социалистического движения Жан Жорес, с которым Дюркгейм поддерживал дружеские отношения. Из профессоров Нормальной школы наибольшее влияние на формирование взглядов будущего социолога оказали видные ученые: историк Фюстель де Куланж и философ Эмиль Бутру. Среди студентов Дюркгейм пользовался большим уважением и выделялся серьезностью, ранней зрелостью мысли и любовью к теоретическим спорам, за что товарищи прозвали его «метафизиком».

Окончив в 1882 г. Нормальную школу, Дюркгейм в течение нескольких лет преподавал философию в провинциальных лицеях. В 1885-1886 гг. он побывал в научной командировке в Германии, где знакомился с состоянием исследований и преподавания философии и социальных наук. Особенно сильное впечатление на него произвело знакомство с выдающимся психологом и философом В. Вундтом.

С 1887г. Дюркгейм был назначен преподавателем «социальной науки и педагогики» на филологическом факультете Бордоского университета. Там же в 1896 г. он возглавил кафедру «социальной науки» - по существу, первую кафедру социологии во Франции[[3]](#footnote-3).

С 1898 по 1913 г. Дюркгейм руководил изданием журнала «Социологический ежегодник». Сотрудники журнала образовали научную школу, получившую название Французской социологической школы. Деятельность этого научного коллектива занимала ведущее место во французской социологии вплоть до конца 30-х годов.

Главные работы были написаны и опубликованы Дюркгеймом во время его пребывания в Бордо. "О разделении общественного труда" (1893) - докторская диссертация, в которой Дюркгейм раскрывает теоретические и социально-по­литические принципы своей теории. Одно из главных произведений Дюркгейма - «Правила социологического метода" (1895).В нем он излагает свою знаменитую концепцию "социологизма". Третья работа Дюркгейма - "Самоубийство: Социологический этюд" (1897) - считается классическим примером приложения теоретических установок к анализу практики социальной действительности.

С 1902 г. Дюркгейм преподавал в Сорбонне, где возглавлял кафедру науки о воспитании, впоследствии переименованную в кафедру «науки воспитания и социологии»[[4]](#footnote-4).

После переезда в Париж Дюркгейм в течение 15 лет занимался преподаванием, разработкой социологических проблем морали, воспитания и образования. Итогом этой работы были следующие публикации: «Воспитание и социология» (1922), «Моральное воспитание» (1925), «Эволюция педагогики во Франции» (1938), «Уроки социологии» (1960). Его преподавательская деятельность была весьма интенсивной, и многие его научные работы родились из лекционных курсов. Дюркгейм был блестящим оратором, и его лекции пользовались большим успехом. Они отличались строго научным, ясным стилем изложения и в то же время носили характер своего рода социологических проповедей.

Многолетняя работа по проблемам религии увенчалась трудом, посвященным австралийскому тотемизму, - «Элементарные формы религиозной жизни» (1912)[[5]](#footnote-5).

Профессиональная деятельность занимала главное место в жизни Дюркгейма, но, несмотря на это, он активно и непосредственно участвовал в разного рода общественных организациях и движениях. Он был человеком демократических и либеральных убеждений, сторонником социальных реформ, основанных на научных рекомендациях. Многие его последователи участвовали в социалистическом движении, и сам он симпатизировал реформаторскому социализму жоресовского толка. Вместе с тем Дюркгейм был противником революционного социологизма, считая, что подлинные и глубокие социальные изменения происходят в результате длительной социальной и нравственной эволюции. С этих позиций он стремился примирить противоборствующие классовые силы, рассматривая социологию как научную альтернативу левому и правому радикализму.

Будучи человеком долга прежде всего, Дюркгейм постоянно стремился соединить в своей собственной жизни принципы профессиональной и гражданской этики, которые послужили одним из главных и излюбленных предметов его научных исследований и преподавания. Практическая цель его профессиональной и общественной деятельности состояла в том, чтобы вывести французское общество из тяжелого кризиса, в котором оно оказалось в последней четверти XIX в. В связи с этим он активно выступал против сторонников возрождения монархии и приверженцев «сильной власти», против реакционных клерикалов и националистов, отстаивая необходимость национального согласия на республиканских, светских и рационалистических принципах, на основе которых во Франции сформировалась Третья республика.

Подобно тому как Конт первым ввел в научный обиход термин "социология", Дюркгейм первым среди западных социологов применил понятие *"прикладная социология"*[[6]](#footnote-6), считая, что последняя должна дать набор правил социального поведения.

Дюркгеймовская социологическая традиция нашла продолжение в так называемой французской социологической школе, представители которой (Бугле, Мосс, Хальбвакс и др.) развивали и конкретизировали идеи своего великого учителя.

Первая мировая война нанесла тяжелый удар по Французской социологической школе, поставив под вопрос общий оптимистический пафос теории Дюркгейма. Некоторые видные сотрудники школы погибли на фронтах войны. Смерть сына ускорила смерть отца. Эмиль Дюркгейм скончался 15 ноября 1917 г. в Фонтенбло под Парижем в возрасте 59 лет, не успев завершить многое из задуманного.

2. «Социологизм» как социологическая концепция Эмиля Дюркгейма

***Интеллектуальные истоки социологических взглядов Дюркгейма.***

Из наиболее удаленных по времени интеллектуальных предшественников Дюркгейма следует отметить, прежде всего, трех его соотечественников: Декарта, Монтескье и Руссо.

Дюркгейм был убежденным и бескомпромиссным рационалистом, а рационализм – французская национальная традиция, начало которой положил Декарт. «Правила социологического метода», «манифест» дюркгеймовской социологии удивительным образом перекликаются с «Рассуждением о методе» Декарта. Оба труда объединяет одна и та же цель: найти рациональные принципы и приемы, позволяющие исследователю постичь истину независимо от общепринятых мнений и общественных предрассудков всякого рода. У Декарта мы встречаем само понятие «правило метода», вынесенное Дюркгеймом в заглавие его основного методологического труда; именно этим «правилам» посвящена вторая часть «Рассуждения о методе».

Другого своего великого соотечественника, Шарля Монтескье, сам Дюркгейм считал главным предтечей научной социологии. Именно у Монтескье он обнаружил идеи, обосновывающие саму возможность существования социальной науки, а именно идеи детерминизма и внутренней законосообразности в развитии социальных явлений, а также сочетания описания и рационального объяснения этих явлений. Жан-Жака Руссо с его понятием общей воли и аналогией политического и биологического организмов Дюркгейм также рассматривал в качестве предшественника социологии, способствовавшего развитию представлению о природе социальной реальности[[7]](#footnote-7).

Из более поздних предшественников дюркгеймовской социологии следует указать на Анри де Сен-Симона и, конечно, на его ученика и последователя Огюста Конта. Сам Дюркгейм подчеркивал, что Сен-Симон первый сформулировал идею социальной науки. Однако он скорее разработал обширную программу этой науки, чем попытался осуществить ее в более или менее систематической форме[[8]](#footnote-8). И хотя, по Дюркгейму, в определенном смысле все основные идеи контовской социологии обнаруживаются уже у Сен-Симона, тем не менее, именно Конт приступил к осуществлению программы создания социальной науки.

Несмотря на то, что Дюркгейм в своих исследованиях критиковал ряд положений социологии Конта, он признавал за ним титул «отца» социологии и подчеркивал преемственную связь своих и контовских идей. Отвергая обозначение своей социологии как «позитивистской», Дюркгейм в то же время вдохновлялся тем идеалом позитивной социальной науки, который сформулировал родоначальник философского позитивизма. Вслед за Контом он рассматривал естественные науки как образец для построения социальной науки. Дюркгейм воспринял контовский подход к изучению общества как органического, солидарного целого, состоящего из взаимозависимых частей.

Но, будучи духовным приемником Конта, он не склонен был принимать его наследие целиком. Он отвергал знаменитый закон трех стадий интеллектуальной и социальной эволюции (теологической, метафизической и позитивной), который Конт считал главным своим достижением. В противовес своему предшественнику, провозгласившему отказ от причинности в научном объяснении и замену вопроса «почему» вопросом «как», Дюркгейм упорно искал причины социальных явлений. В отличие от Конта он стремился сочетать теоретический анализ с эмпирическим. Дюркгейм в целом был чужд однолинейный эволюционизм «крестного отца» социологии. Оценивая эту сторону учения своего предшественника, он писал: *«Человечество одновременно пошло различными путями, и, следовательно, доктрина, принципиально утверждающая, что оно всегда и всюду преследует одну и ту же цель, базируется на заведомо ошибочном постулате»*[[9]](#footnote-9)*.*

Необходимо отметить влияние Канта и кантианства на теорию Дюркгейма. Речь идет, прежде всего, о концепции морали и нравственного долга, пронизывающей всю теорию основателя Французской социологической школы. Отсюда каламбур ученика и последователя Дюркгейма Селестена Бугле: *«Дюркгейнизм – это также кантизм, пересмотренный и дополненный контизмом»*[[10]](#footnote-10).

Особое значение в формировании социологических взглядов Дюркгейма имели идеи французского неокантианца, «неокритициста» Ш. Ренувье, в частности его рационализм, обоснование ведущей роли морали в человеческом существовании и необходимости ее научного исследования, стремление объединить принцип свободы и достоинства индивида с представлением о его долге и зависимости по отношению к другим индивидам.

Ренувье отстаивал необходимость развития независимых от государства ассоциаций и производственных кооперативов, усиления роли государства в установлении социальной справедливости, ведение светского воспитания в государственных школах. В целом его идеи оказали значительное влияние на интеллектуальный климат и идеологию Третьей республики.

Не меньшее влияние на французское общество конца XIX – начала XX вв. оказали идеи двух апостолов позитивизма, видных философов и историков Э. Ренана и И. Тэна, энергично и красноречиво доказывающих роль науки как ведущей социальной силы, на которую должны опираться все социальные институты, включая искусство, мораль и религию. Все научное творчество Дюркгейма свидетельствует о том, что он не остался в стороне от этого влияния.

Известно, что Дюркгейм с детства был приобщен к древнееврейской традиции, изучал древнееврейский язык, Ветхий Завет и Талмуд. Он жил в классической католической стране (на северо-востоке Франции) с исторически развитой культурой. Однако, как отмечает А.Б. Гофман, *«католиком Дюркгейм не стал, так же, впрочем, как и атеистом. С юных лет и до конца жизни он оставался агностиком»*[[11]](#footnote-11). Р. Арон недоумевает оттого, что Дюркгейм, живший в «благословенный» период европейской истории, когда во многих странах установился мир, шло развитие капиталистических отношений, институтов демократии, не стал оптимистом. Думается, что пережитые Дюркгеймом в молодые годы последствия поражения Франции во франко-прусской войне и последовавшие за этим ужасы Парижской Коммуны наложили свой отпечаток на мироощущение Дюркгейма, тяготевшего к мистицизму католического толка и, несомненно, знавшего из ветхозаветной истории, как хрупки и ненадежны мир, благополучие и согласие в обществе. Отсюда постоянное ожидание чего-то трагического, предощущение глубоких, хотя пока и малозаметных изменений в обществе.

Главной задачей Дюркгейм считает создание оплодотворяемой научным духом морали, способной скрепить и воодушевить большинство социальных агентов. И все это должно воплотиться в форме социологии как совершенно нового взгляда на социальную реальность.

Вся тайна творчества Дюркгейма в том, где, в какой сфере этот ученый, агностик и позитивист ищет основания для выработки своей научной морали? Оставаясь человеком не верующим и будучи ученым-рационалистом, Дюркгейм в заключительный период своих позитивных изысканий осознал, что аксиологическая составляющая общественных отношений играет крайне важную роль в том смысле, что морально-ценностные ориентации общественных индивидуумов нельзя детерминировано вывести из одних только регулятивных функций общества. А это означает, что речь идет о религиозном происхождении многих социально-моральных ценностей. Однако Дюркгейм не желает отказываться от рационально-социологического взгляда на мир, хотя многие исследователи и отмечают мощный онтологический аспект его концепции, порою тяготеющий к своеобразной метафизике. Он понял, что общество как субъект морали отличается от индивидуумов, из которых оно состоит. Но признать высшие ценности как нечто привнесенное в общество извне, из чего-то запредельного, превосходящего общество как таковое, - означает признать и постулировать реальное присутствие в мире Бога, с чем Дюркгейм как агностик согласится никак не мог. В своей поздней, фундаментальной и самой важной работе «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» (1912) он, исследуя тотемизм как универсальную форму религии вообще, приходит к выводу о том, что люди никогда не поклонялись ничему другому, кроме «коллективной реальности», преображенной верой. Этот главный свой тезис он делает основой для конструирования морально-социологической доктрины[[12]](#footnote-12).

Дюркгейму крайне важно обосновывать изначальную данность религии с целью очищения и спасения ее от нападок недальновидных критиков. Есть все основания полагать, что он рассматривает религию не как нечто исходное, отражающее глубину непознаваемого, потустороннего, а лишь как «социальный факт». Поэтому он заявляет: религия – это исторический опыт человечества, причем опыт слишком глубокий и непрерывный. Она очевидна как социальный факт и поэтому является «подлинной реальностью». Не найдя опоры в католицизме, Дюркгейм, будучи осторожным и глубоким исследователем общества, не склонен идти на поводу у просветителей, объявивших, что религия – это иллюзия, «большая выдумка священников». Напротив, Дюркгейм усматривает в религии много положительного, но не потому, что она имеет реальный объект поклонения, а потому, что *«религия есть солидарная система верований и практик, относящихся к вещам священным, …верований и практик, которые объединяют в одну моральную общность, называемую церковью, всех, кто их принимает»*[[13]](#footnote-13).

Это определение Дюркгейм относит к любой религии – от самой элементарной до самой сложной. Он выбирает для исследования *тотемизм* как «элементарную форму религии»[[14]](#footnote-14), которая, как он полагает, первична, т.е. не возникла из более ранней, и содержит в «чистом виде» эти два необходимых и достаточных признака, по которым можно опознать религию и отличить ее от того, что на религию может чем-то походить, но все же религией не является.

*Тотем* на языке одного из индийских племен Северной Америки означает «родство с братом» (сестрой); впервые это слово было использовано в 1791 г. для обозначения религиозных проявлений жизни клана, суть которых состояла в представлении о родственной связи членов клана с их родоначальником, а позже – с каким-либо родом животных или растений. Тотем, согласно Дюркгейму, есть прежде всего *имя клана[[15]](#footnote-15)*. Члены клана соединены между собой связью *родства*, но родства не *кровного*, а то обстоятельство, что члены клана считают себя родственными с тем или иным животным или растением.

Дюркгейм указывает, что тотем есть не только имя, а *эмблема*, знак чего-то, на что-то указывающий, что-то обозначающий. *Тотем есть символ*.Его изображение в виде *рисунков или знаков* вычерчиваются на предметах, принадлежащих клану, равно как на телах его членов. Татуировка – обозначение того, что данный индивид, живой или мертвый, принадлежит к определенному тотему и потому является членом определенного клана. Тотем – символ коллективности, он обозначает ту общность, в которой члены клана связаны в единое целое. На исследовании тотема как символа строится вся социология религии у Дюркгейма[[16]](#footnote-16).

Тотемический знак или рисунок делает тот или иной предмет *«священным»*. Тотемические знаки – необходимый элемент обрядов, при совершении которых они выполняют важную «освящающую» функцию, делают обыкновенный предмет необыкновенным – священным. Священными являются все предметы, которые являются материальными носителями тотема, - или тотемные животные (растения), или предметы, имеющие на себе тотемический знак. Когда эти места и предметы становятся «священными вещами», они отделяются от обыкновенных («профанных») вещей, ограждаются запретами – *табу.*

Деление вещей и явлений на «священные» и «профанные» охватывает весь мир, доступный первобытному человеку, превращается в целую космологию, *систему верований, обращенную к священным вещам.*

Дюркгейм говорит, что тотемизм – не религия поклонения тем или иным животным, растениям или людям, а религия поклонения анонимной безличной силе: она оказывается в каждом из тех существ, которым поклоняются, не смешиваясь, однако, ни с одним из них.

**Религиозный культ** – совокупность обрядов, действий, обращенных – наряду с верованиями – к священным вещам[[17]](#footnote-17).

Одна сторона этих действий – разграничить два мира – священный и профанный, не допускать их смешивания. Отсюда – *отрицательные* обряды, система *запретов*, имеющих целью это разграничение: несвященному существу запрещается соприкосновение со священным, непосвященный не имеет права не только брать, но и видеть чурингу (тотемическое существо).

Другая сторона религиозного культа – *положительные* предписания, обряды, устанавливающие приближение верующего к священному миру, вступление в контакт с ним

Религия, в понимании Дюркгейма, как уже говорилось, основывается на разделении священных и профанных вещей, в отношении которых люди придерживаются различных способов поведения. Источник религиозной жизни – социальный способ существования людей. Религия существует не потому, что существует индивид, размышляющий о мире, а потому, что существует общество, реальность особого рода, отличная от суммы составляющих его индивидов.

На элементарном уровне религиозной жизни еще отсутствует структурная дифференциация между *социальной* общностью и *религиозной* общностью. «Моральной общностью» (Дюркгейм называет ее церковью) у австрийских аборигенов является клан, или «фратрия», которую организуют несколько кланов и у которой тоже есть свой тотем.

Дюркгейм полагал, что у австрийских аборигенов клан является первичным социальным образованием, а верования и обряды, обращенные к священным вещам, обеспечивают его сплоченность, «солидарность». Чтобы понять, каким образом религия выполняет эту функцию, нужно разобраться, что происходит в ритуалах.

*«Ритуал для Дюркгейма – это не просто проявление ценностных установок. Он имеет большое функциональное значение для социальной «солидарности», являясь способом оживления и укрепления общепризнанных ценностных элементов, которые остаются латентными при повседневной деятельности»*[[18]](#footnote-18).

Ритуалы, полагает Дюркгейм, столь же необходимы для нормального функционирования социальной жизни, как продукты питания – для поддержания физической жизни: благодаря ритуалам утверждается и поддерживается группа, которая необходима индивиду; вне группы его существование еще невозможно.

*«У Дюркгейма “специфическими объектами религиозных идей оказались сущности с одним общим для них свойством – “священностью”. Сущности, с которыми обычно имеют дело теории религии, - это, главным образом, сущности “воображаемые”: бог, дух и пр. Но Дюркгейм показал, что это свойство присуще и более широкой группе конкретных объектов, действиям лиц в определенных обстоятельствах и т.д. Возникает, следовательно, вопрос: что же действительно общего между всеми этими священными предметами, что сообщает им это общее свойство “святости”? Раньше пытались найти источник внутри самих предметов. Дюркгейм идет совершенно иным путем. Единственное свойство, общее всем этим предметам, - святость, и она вообще не связана с их внутренними свойствами, они обладают ею только благодаря определенному отношению к ним – отношению «почитания». Если это верно, то человек чтит не священные вещи сами по себе, а нечто связанное с ними и вызывающее в человеке чувство почтения. Что же это в таком случае за связь? Ее невозможно вывести из внутренних свойств священной вещи, ибо она – символична. Священные вещи священны потому, что они – символы, с общим для них отношением к источнику священности. Это символическое отношение и было чем-то совершенно новым, в связи с чем возникает вопрос: что же это за общий для всех символов референт?*

*Должно быть, говорит Дюркгейм, это нечто такое, что мы почитаем особым образом, а таким особым образом мы чтим только моральный авторитет. Следовательно, источник святости священных предметов – тот же самый, что и источник долга относительно моральных правил. Это – “общество”. Это синтез всего, что до сих пор рассматривалось как несвязанные друг с другом аспекты жизни человека. Этот синтез был революционным достижением гения Дюркгейма»[[19]](#footnote-19).*

Ритуалы – это действия по отношению к священным вещам, и самим этим действия присуще свойства святости. Но это *действия* в самом строгом смысле слова, т.е. способы, с помощью которых действующее лицо (актор) достигает определенных целей. По выражению Дюркгейма, это часть «серьезной жизни». Но это действия, которые являются священными и, следовательно, имеют место только в определенных условиях, намеренно изолированных от обычных утилитарных расчетов на получение выгоды, - действия совершаются с «ритуальной установкой». Кроме того, в них входит манипулирование священными символами, т.е. то, что можно назвать символической связью между «средством» и «целью». *«В обоих этих аспектах, будучи измерены стандартом внутренней норы рациональности, эти действия не иррациональны, а внерациональны. Этот стандарт к ним просто неприменим»[[20]](#footnote-20)*.

Религия, согласно теории Дюркгейма, явление чисто социальное. Подтверждая этот тезис, он указывает на следующие два обстоятельства. *Во-первых,* можно проследить полный параллелизм между отношением индивида к обществу и отношением верующего к божеству: «общество для его членов то же, что Бог для своих верных». Действительно, индивид находится в постоянной зависимости от общества, и верующий тоже чувствует себя в постоянной зависимости от Бога. «Общественное мнение» - источник морального авторитета. Бог – высший судья поступков его адептов, общество – высший судья поведения индивида. Божество – не только авторитет, от которого мы зависим, но и сила, которая нам помогает. Общество – тоже сила, которая не только требует жертв, но и сила, благодетельная для его членов[[21]](#footnote-21).

Дюркгейм указывает и *второе обстоятельство*, подтверждающее тезис о социальной природе религии. Всякое сильное переживание должно символизироваться в том или ином конкретном предмете. Символу, который представляет явление, вызвавшее у нас сильные переживания, непроизвольно приписываются чувства, возбуждаемые в нас этим явлением.

Обоготворение клана превращается обоготворение тотема, который и становится священной вещью – видимым символом безличной и вездесущей силы клана. Так как «божественная» сила исходит из клана, а индивид – член клана, он ощущает в себе присутствие этой сверхличной силы. Солидарность, связывающая членов группы в примитивном обществе, представима лишь в форме тех или иных символов; тотемы и служат подобными символами солидарности, зримым воплощением в «священной вещи» той сакральной силы, которая фактически исходит из коллектива. Социальная функция религии состоит в укреплении социальной солидарности членов группы.

Действие, поднимающее индивида над уровнем рутинной повседневной жизни, особенно интенсивное проявление социальной жизни, связано с переживанием *праздника[[22]](#footnote-22)*, обретения какой-то особой остроты восприятия и ощущения силы, полноты и радости жизни. Участники коллективного ритуала находятся в состоянии эмоционального возбуждения, переживания того, что превосходит индивида, приобщения к чему-то большему, чем он сам, - источнику силы и могущества, тому, что имеет над ним власть. Это «нечто», выраженное в эмблеме, символе священного тотемного животного, и есть сама социальная группа, клан, к которому он принадлежит.

Религия в теории Дюркгейма рассматривается радикально-функционалистски. Для социолога религия – сумма верований, которые подлежат оценке не с точки зрения их истинности или ложности, а исключительно с точки зрения их функций в обществе. Каждое общество нуждается в поддержании своей целостности, и те процессы, с помощью которых это достигается, есть религия. В этой ее социальной функции религию ничем нельзя заменить. При всех изменениях, которые претерпевают в ходе истории религиозные верования и ритуалы, формы организации религиозной жизни, функция интеграции общества остается за религией. Правда, Дюркгейм признавал, что, влияя на формирование идеалов и тем самым целей, к которым стремятся люди, религия может стимулировать социальные изменения, выполнять «моторную функцию». Но в обоих случаях – поддержания существующего порядка или его изменение – для Дюркгейма дело обстоит так, как если бы между членами общества не существовало никаких разногласий в их религиозных представлениях. На уязвимость в этом отношении теории Дюркгейма указал Э. Гидденс: *«В работах Дюркгейма религиозные предписания и, шире, - моральные нормы рассматриваются так, как если бы они поддавались только одному истолкованию членами общества. Но одна и та же совокупность символов и кодов, таких, например, как христианские догматы, может быть и обычно становится объектом разнообразных и антагонистических истолкований, вовлекаясь в борьбу групп с противоположными интересами»[[23]](#footnote-23)*.Это критическое замечание справедливо. Но оно не ставит под сомнение тот факт, что религия способна укреплять солидарность при наличии определенных условий. Скорее, смысл этой критики заключается в том, что теория Дюркгейма не должна рассматриваться как исчерпывающее описание социальных функций религии. Действительно, если бы это было не так, трудно было бы понять появление практически в то же время, когда работал Дюркгейм, других теорий, и прежде всего – социологии религии М. Вебера. Т. Парсонс показал, что Вебер, притом что его методологические исходные позиции весьма отличались от дюркгеймовых, *«создал очень сложную систему категорий, связанных с религиозными идеями, институтами, ритуалом и ценностными установками, по всем пунктам совпадающую с системой…Дюркгейма»*[[24]](#footnote-24).

На то, что социология религии в работах ее основоположников развивалась на основе преемственности и в общем русле, справедливо указывает и Э. Гидденс, начиная это развитие с Маркса: *«Маркс, Дюркгейм и Вебер определили, каждый по-своему, важнейшие отличительные черты религии, и в некоторой степени их взгляды дополняют друг друга»[[25]](#footnote-25)*.Хотя Дюркгейм прежде всего подчеркивал роль религии в обеспечении общественного согласия, однако его идеи нетрудно применить к объяснению религиозной розни и порождаемых ею социальных изменений.

Итак, тотемизм – религия так называемых *естественных* сообществ, т.е. таких, в которых присоединение к группе не является результатом свободного выбора. Сообщество мыслится как *естественное* единство, и разделяемые всеми убеждения принимаются без доказательств их истинности и правильности. Тотем – символ такого единства. Если, как говорит Дюркгейм, «идея общества является душой религии», то идея построенного на таких «клановых» основах общества является душой тотемизма. С принципом тотемизма мы имеем дело в тех случаях, когда большая или меньшая социальная группа – семья, племя, нация, государство, цивилизация или человечество – предстает в качестве высшего источника ценности, заслуживающего безусловного и не требующего интеллектуально состоятельных доказательств доверия, в качестве объекта не знающего сомнения, слепой преданности. Там, где главенствует такая вера, точкой решающего отсчета по всем вопросам относительно значения индивидуальной жизни и дела, ради которого живет тот или иной индивид, становится некое замкнутое общество.

*«В такое общество могут быть включены наряду с живущими и уже умершие, и еще не родившиеся его члены, сверхъестественные и природные объекты, как люди, так и животные, как природные явления, к примеру, ветер, небо и гром, так и одушевленные существа. Однако всякий участник данной группы обладает ценностью, исходя из занимаемого им положения в не знающей конца жизни общины. Здесь он соотносится с действительностью, превосходящей его собственную, которая продолжает пребывать, несмотря на то, что он прекращает существование. Он находится в зависимости от этой действительности, несравнимой с ее зависимостью от него. И еще в большей степени, чем к существованию, это относится к его значимости. Община является не столько великим благом для него, сколько источником и центром всего вообще блага, включая его собственную ценность. Однако община является и целью его жизни: продолжение ее существования, ее могущество и слава являются объединяющим моментом во всей его деятельности. Норма, в соответствии с которой он оценивает себя и все свои действия, своих сотоварищей и их деяния и в соответствии с которой, как ему известно, будет выноситься суждение и о нем самом, - это норма преданности общине»[[26]](#footnote-26)*.

Осознавая глобальную роль религии в человеческой истории и не желая отдавать ее первоначальному объекту религиозного почитания, т.е. Богу, Дюркгейм убежден: *«Недопустимо, чтобы такие системы идей, как религия, занимавшие в истории столь значительное место, к которым во все времена обращались люди, черпая энергию, необходимую им для жизни, всего лишь ткали иллюзии. Сегодня признано, что право, мораль, сама научная жизнь возникли в недрах религии, долго время смешивались с ней, и ее дух до сих пор пронизывает их»[[27]](#footnote-27)*. В этом Дюркгейм по сути не отличается от философов-материалистов XVIII – XIX веков: беря религиозную веру в качестве исходной реальной связи, он подменяет объект веры, делая общество предметом поклонения человека.

Такую подмену необходимо объяснить, и Дюркгейм со страстью и наивностью ученого-рационалиста заявляет, что общество становится культом, поскольку оно обладает такими атрибутами, как «священное», «сверхъестественное», что возбуждает в нас чувство «божественного». Отсюда, по Дюркгейму, и наше благоговение перед «коллективным», и наше состояние зависимости от общества, и принудительность его предустановлений, и чувство долга как высшая форма индивидуальной морали. Более того, общество Дюркгейма является не только «реальным, но и идеальным» образованием, объектом, само обладает свойством творить «идеальное». Мироведению Дюркгейма присущ мистицизм его учителя – Конта, почитавшего «Человечество» за сверсущество более реальное, чем отдельный человек.

Можно согласиться с выводом Р. Арона о том, что, тотальный социологизм Дюркгейма – продолжение и конкретизация учения отцов позитивизма, и учение это зиждется на извечной проблеме *«веры и разума»*[[28]](#footnote-28). Вера в Бога трансформируется в веру в разум, в общество как стоящую над человеком высшую реальность, в веру в разумное преобразование общественных отношений посредством выработки и введения в социум научной морали, создающейся в недрах социологических лабораторий.

Наконец следует указать на влияние двух учителей Дюркгейма в Высшей Нормальной школе, о которых упоминалось выше: философа Эмиля Бутру и историка Фюстеля де Куланжа. Первый из них внушал своему ученику методологическую идею, согласно которой синтез, образуемый сочетанием элементов, не может объясняться последними; сложное нельзя выводить из простого, поэтому каждый более сложный уровень реальности должен объясняться на основе собственных принципов средствами специфической науки. Эта идея послужила одним из отправных пунктов дюркгеймовской концепции построения социологии как самостоятельной науки.

Важное значение для формирования воззрений Дюркгейма имело различение Фюстелем де Куланжем истории событий и истории институтов, а также созданные им блестящие образцы исследований развития социальных институтов, по существу исследований в области исторической социологии. «Патриотизм – добродетель, а история – наука; их нельзя смешивать»; «Для одного дня синтеза нужны годы анализа» - эти афоризмы Фюстеля де Куланжа, несомненно, оставили глубокий след в душе молодого ученого[[29]](#footnote-29).

Несмотря на то, что научное творчество Дюркгейма находилось на пересечении множества влияний и традиций социальной мысли, он не считал, что социология как наука уже сформировалась. Концепции Конта и других мыслителей прошлого столетия представлялись ему слишком общими и схематичными, содержащими лишь предпосылки собственно научной социологии. Самостоятельную науку об обществе со своим собственным предметом и специфическим методом, с его точки зрения, еще предстояло создать. Дюркгейм ощущал себя призванным осуществить эту задачу.

 ***«Социологизм» - философская основа социологии Дюркгейма.***

Для обозначения основополагающих принципов теории Дюркгейма и его способа обоснования социологии стал термин «социологизм». В этой главе в «экстрагированном» виде представлены главные принципы его социологии, вокруг которых объединилась Французская социологическая школа. Именно эти принципы зафиксированы, прежде всего, в понятии «социологизм», которое, конечно, никоим образом не охватывает всего многообразия теоретических построений Дюркгейма.

Для понятия дюркгеймовского «социологизма» необходимо различать в нем два аспекта: онтологический и методологический. *Онтологическая* сторона «социологизма», т.е. концепция социальной реальности, состоит из нескольких базовых постулатов.

1. Социальная реальность включена в универсальный природный порядок, она столь же устойчива, основательна и «реальна», как и другие виды реальности, а потому, подобно последним, развивается в соответствии с определенными законами.
2. Общество – это реальность особого рода, не сводимая к другим ее видам.

Речь идет, прежде всего, о всемирном подчеркивании *автономии* социальной реальности по отношению к индивидуальной, т.е. биопсихической реальности, воплощенной в индивидах. Эта идея красной нитью проходит через все научное творчество Дюркгейма. На различных этапах и в различных исследованиях дихотомия индивида и общества выступает у французского социолога в форме дихотомических пар, так или иначе воплощающих разнородность этих реальностей. «Индивидуальные факты – социальные факты», «индивидуальные представления – коллективные представления», «индивидуальное сознание – коллективное сознание», «светское - священное» - таковы некоторые основные дихотомии социологии Дюркгейма.

Указанные дихотомии, в свою очередь, непосредственно связаны с общей концепцией человека у Дюркгейма. Вообще во всякой общей теории общества явно или неявно присутствует общая теория человека, всякая общая социология, так или иначе, базируется на какой-то философской антропологии. Социология Дюркгейма не составляла в этом смысле исключения. Человек для него – это двойственная реальность, homo duplex, в которой сосуществуют, взаимодействуют и борются две сущности: социальная и индивидуальная[[30]](#footnote-30).

Противопоставление этих двух начал человеческой природы выступает у Дюркгейма в разнообразных формах, в частности в следующих **дихотомиях**[[31]](#footnote-31):

1. определяемое социально и биологически заданное;
2. факторы, специфичные для отдельных обществ, и выделяемые или постулируемые характеристики человеческой природы;
3. факторы, общие для данного общества или группы, и характерные для одного или нескольких индивидов;
4. сознание и поведение ассоциированных индивидов, с одной стороны, и изолированных индивидов – с другой;
5. социально предписанные обязанности и стихийно формирующиеся желания и действия;
6. факторы, исходящие «извне» индивида и возникшие внутри его сознания;
7. мысли и действия, направленные на социальные объекты, и те, что являются сугубо личными и частными;
8. альтруистическое и эгоцентрическое поведение.
9. Онтологическая сторона «социологизма» не сводится, однако, к признанию основательности и автономии социальной реальности. Утверждается *примат* социальной реальности по отношению к индивидуальной и ее исключительное значение в детерминации человеческого сознания и поведения; значение же индивидуальной реальности признается вторичным.

В указанных выше дихотомических парах те стороны, которые воплощают социальную реальность, безраздельно господствуют: «коллективные представления» - над индивидуальными, «священное» - над «светским» и т.п.[[32]](#footnote-32). Социальные факты, по Дюркгейму, обладают двумя характерными признаками: внешним существованием и принудительной силой по отношению к индивидам. Общество в его интерпретации выступает как независимая от индивидов, вне- и надындивидуальная реальность. Оно – «реальный» объект всех религиозных и гражданских культов. Оно представляет собой более богатую и более «реальную» реальность, чем индивид; оно доминирует над ним и создает его, являясь источником всех высших ценностей.

Таким образом, характерная онтологическая черта «социологизма» - это позиция, обозначаемая в истории социологии как «социальный реализм». Эта позиция противостоит «социальному номинализму», точке зрения, согласно которой общество сводится к сумме составляющих его индивидов.

***Методологический аспект «социологизма****»* тесно связан с его онтологическим аспектом и симметричен ему[[33]](#footnote-33).

1. Поскольку общество – часть природы, постольку наука об обществе, социология, подобна наукам о природе в отношении методологии; ее познавательной целью провозглашается исследование устойчивых причинно-следственных связей и закономерностей. Дюркгейм настаивает на применении в социологии объективных методов, аналогичных методам естественных наук. Отсюда множество биологических и физических аналогий и понятий в его работах, особенно ранних.

Основной принцип его методологии выражен в знаменитой формуле: «Социальные факты нужно рассматривать как вещи»[[34]](#footnote-34)\*. Исследованию должны подвергаться в первую очередь не понятия о социальной реальности, а она сама непосредственно; из социологии необходимо устранить все предпонятия, т.е. понятия, образовавшиеся вне науки.

1. Из признания специфики социальной реальности вытекает самостоятельность социологии как науки, ее не сводимость ни к какой другой из наук, специфики ее методологии и понятийного аппарата. Отсюда же и методологический принцип, согласно которому социальные факты должны объясняться другими социальными фактами.
2. Однако «социологизм» Дюркгейма выходит за рамки этого методологического принципа. Поскольку в соответствии с его «социальным реализмом» общество оказывается доминирующей, высшей реальностью, постольку происходит социологизация как объясняемых, так и объясняющих фактов. Социологический способ объяснения провозглашается единственно верным, исключающим другие способы или включающим их в себя. Социология в результате выступает не только как специфическая наука о социальных фактах, но и как своего рода наука наук, призванная обновить и социологизировать самые различные отросли знания: философию, гносеологию, логику, этику, историю, экономику и др.

Таким образом, признание социологии специфической наукой дополняется в «социологизме» своеобразным социологическим экспансионизмом. Социология мыслилась Дюркгеймом не просто как самостоятельная социальная наука в ряду других, а как *«система, корпус социальных наук»[[35]](#footnote-35)*. В результате социология предстает не только как наука о социальных фактах, но и как философское учение. Те глобальные проблемы природы морали, религии, познания, категорий мышления, которые стремился разрешить в своих исследованиях Дюркгейм, нередко выходили за рамки собственно социологической проблематики, являясь философскими в самой своей постановке.

Социология должна строиться на эмпирическом и рациональном методическом фундаменте – считал Дюркгейм.

Таковы основные принципы «социологизма», посредством которых Дюркгейм обосновал необходимость и возможность социологии как самостоятельной науки. Разработку этих принципов он осуществлял в непрерывной полемике с самыми разнообразными концепциями человека и общества.

Важной исходной базой социологии Дюркгейма явилась его ***философская антропология*** с идеей двойственности природы человека, которая проявилась в религиозных, философских и моральных системах: человек предстает в них как существо, пребывающее в разладе между душой и телом, чувствами и разумом, инстинктом и сознанием. Вероятнее всего, в размышлениях Дюркгейма над природой человека лежат истоки его особого внимания к религии. Ученого интересовала роль религии и морали как институтов, скрепляющих общество и ориентирующих людей на идеалы. Данной теме в основном посвящена его «самая важная, самая глубокая, самая оригинальная» по оценке Р. Арона книга – *«Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии»* (1912)[[36]](#footnote-36), которая, к сожалению, до сих пор не переведена на русский язык, за исключением небольших фрагментов[[37]](#footnote-37)\*. В ней на материалах исследований примитивных религий, культовых практик и архаичных форм религиозного мышления исследуется роль религии в общественной жизни. Обращение к «элементарным» формам религии позволяло, на его взгляд, рассматривать религию в «чистом виде», без последующих теологических и прочих наслоений. В данной работе исследуется также такие методологически значимые для социологии, философии и религиоведения проблемы, как происхождение морали и права (которые, на его взгляд, возникли в недрах религии), роль культовых практик в формировании архаичных общностей, формирование самой идеи Бога и представлений о добре и зле, социальное происхождение категорий времени и пространства. Из всей этой богатой россыпи чрезвычайно интересных и ценных идей мы сочли необходимым остановится в основном на рассмотрении Дюркгеймом социальной стороны религии.

Подход Дюркгейма к выяснению механизмов формирования религиозных категорий (душа, вера, верующий, священное, мирское и др.) связан с его концепцией социального происхождения религии. Дюркгейм считал возможным на основе изучения ранних религиозных форм выводить общие закономерности, характеризующие роль и функции религии в целом. Через анализ тотемической системы австралийских аборигенов как простейшей формы религиозных верований он стремился выйти на обобщающий, философско-концептуальный уровень, который позволил бы понять механизмы функционирования религии, ее роль для общества, а также причины социальной солидарности. Анализ Дюркгейма дал возможность подытожить результаты предшествующих исследований антропологов, этнографов и историков религии и положить начало классической социологии религии.

***Религия в аспекте категориального анализа.***

Дюркгейм, предки которого в некоторых поколениях были раввинами, в годы учебы в Париже отошел от иудаизма. В период бурного развития научных знаний на рубеже столетий он, как многие представители интеллектуальной жизни Франции, восхищался успехами научного познания, казалось, не оставившего камня на камне от религиозных догм. Тем не менее, он сохранил представление о значимости религиозного фактора. Однако религия в его творчестве приобретает не традиционное «измерение». Общество становится всем и вся, довлеет над людьми и приобретает религиозный смысл[[38]](#footnote-38).

К данному выводу ученый приходит на основе изучения категорий познания и мышления. С одной стороны, они имеют социальное происхождение; с другой – общество есть не что иное, как разновидность интеллектуального и морального порядка. Отсюда Дюркгейм проводит аналогию между категориями мышления и моралью, хотя и подчеркивает, что логическая необходимость и моральное обязательство все же не совсем идентичны. Авторитет, придаваемый логическим нормам, не тождественен авторитету, заложенному в моральных нормах: «они являются разными видами одного и того же рода», хотя это различие не может быть фундаментальным[[39]](#footnote-39). Данного факта оказывается для Дюркгейма достаточно для того, чтобы вывести формулу, в которой социальное начало означает не только интеллектуальное, но и моральное. В этом случае общество уже не просто означает особого рода интеллектуальное бытие, но и содержит в себе морально-этические элементы, присущие религии. Неудивительно поэтому, что для Дюркгейма оно несет в себе религиозное измерение, а понятия социального и божественного при этом уравниваются.

Здесь, как думается, выражается стремление Дюркгейма предоставить религии ее законное место и вместе с тем отойти от ее традиционного прочтения. Совсем отказаться от религии он не мог, как не мог принять ее в том «консервативном» виде, в каком она представала на тот момент научному познанию. Пожалуй, здесь и заложен антагонизм жизненного и интеллектуального развития Дюркгейма: он отразил в своем творчестве бурные перипетии своего времени, в том числе рост научного знания и сопровождающий его упадок религиозности и морали. Именно поэтому в интерпретации Дюркгейма общество для человека превращается в новую – божественную - реальность, становится своеобразным заменителем Бога, его (человека) своего рода кредо.

Показательно, что Дюркгейм при этом практически повторяет алгоритм размышлений философов прошлого. У Декарта Бог как высшая сила оказывает влияние на человека, поскольку идея о нем внутренне присуща человеку, заложена в нем[[40]](#footnote-40), тогда как у Дюркгейма такой высшей силой оказывается общество, которое также присутствует внутри человека. Но если у Декарта организм (индивидуальное) полностью отделен от разума и имеет право на независимое существование, то у Дюркгейма разум (социум, коллективное) и организм (индивидуальное) оказываются связанными таким образом, что индивидуальное выводится из коллективного. Понятие общества (Бога) у Дюркгейма носит тем самым тотальный, всеобъемлющий характер. Оно не приемлет более или менее независимого выражения индивидуального, оно подавляет его, в конечном итоге заставляя подчиняться социальному – его ритму, особенностям, ценностям, которые оно выражает. Несмотря на то, что Дюркгейм не отрицает значения индивидуального фактора, для него индивидуальное несопоставимо с коллективным, оно существует лишь как некий формат: *«…индивидуальный фактор является, поэтому условием безличного фактора. Не менее справедливо и обратное, поскольку общество само является важным источником индивидуальной дифференциации»*[[41]](#footnote-41).

Для Дюркгейма общество как заменитель Бога оказывает исключительное по силе влияние на жизнь отдельно взятого человека и коллективов. Оно превращается в сакральную реальность, в нечто священное, в силу чего оно также должно обладать определенным набором сакральных объектов и качеств. Весьма симптоматично, что ученый уравнивает в правах понятия всеобщности, общества, а также божественности (totality, society and deity), что логически предполагает всеобъемлющий универсальный характер данных понятий, утверждающих себя в качестве ведущих элементов, определяющих собой направление и формы развития социальных пространств. У Дюркгейма общество налагает на человека ограничения или же, наоборот, поднимает и возвеличивает его. Именно обществу присуща та интегральная сила, которая носит религиозный характер и заставляет трепетно относиться к любым его символам, приобретающим сакральный статус. Поэтому у Дюркгейма, например, знамя – это не просто отрез материи, а священный символ, требующий соответствующего религиозного отношения к себе и трепета – его нельзя уронить, за него с религиозным рвением можно отдать жизнь.

В связи с этим становится понятным определение религии, которое Дюркгейм представил как *«объединенную систему верований и практик, имеющих отношение к сакральным предметам, а именно, к предметам разрозненными и окруженными запретами – верований и практик, которые объединяют их последователей в единую моральную общность, именуемую церковью»*[[42]](#footnote-42). Понятие «церковь» используется здесь для подчеркивания коллективного характера религии, поскольку оно имеет для него не специфический и характерный лишь для христианства смысл, но более общий характер: *«Церковь – это не просто братство священников; это моральное сообщество, формируемое всеми верующими одной веры, поклоняющимися, а также священниками»*[[43]](#footnote-43). В этом смысле религия отличается от магии, поскольку маг выполняет функцию священника, в то время как те, для кого проводятся ритуалы, исключены из них, и поэтому здесь не формируется единой моральной общности, которая объединила бы обе группы. Для Дюркгейма важно было подчеркнуть именно коллективный, моральный характер религии, поэтому понятия религии и церкви как морального сообщества для него неразрывны.

Предложенное Дюркгеймом определение религии несло отпечаток его общей концепции социального происхождения категорий и исключительной роли общества. Будучи новым взглядом, на природу религиозных процессов, оно в корне отличалось от ставших к тому времени классическими объяснений религии как веры в сверхъестественное (Г. Спенсер, М. Мюллер) или божественное (Э.Б, Тайлор). Религия, ее существование и становление для него представляет собой проблему, неразрешимую в схеме индивидуалистических и психологических теорий, таких как теория анимизма Тайлора и Спенсера и выдвинутая Мюллером концепция происхождения религии, согласно которой люди покланяются преображенным силам природы. Как замечает Дюркгейм, «сверхъестественное» означает порядок вещей, выходящий за пределы нашего понимания, выступающий в значении «мира таинственного, непознаваемого, непостижимого». Бели понимать религию исключительно как веру в сверхъестественное, то она, на его взгляд, оказывается *«чем-то вроде спекуляции в отношении всего того, что ускользает от науки и, более обобщенно, от четкого осмысления»*[[44]](#footnote-44), но в науке недопустимо растворение реальности ее предмета. Для Дюркгейма религия объясняет в своей основе не сверхъестественное или мистическое, а наоборот – обычное, регулярное, закономерное, то, что конфуцианские мыслители называли ритуалом: заход и восход солнца, смену дня и ночи, времен года, т.е. все процессы, связанные с ритмом социальной и природной жизни[[45]](#footnote-45)\*. Поэтому он отмечает, что *«основной задачей сакральных явлений было поддержание позитивным образом естественного хода жизни»*[[46]](#footnote-46). Кроме того, по его мнению, мистическое не имеет естественного происхождения, а сверхъестественное существует лишь по отношению к естественному. В силу всего этого религия лишается своего сверхъестественного ореола, «заземляется», с нее снято покрывало мистики, ее корни прочно укорены в обычной, повседневной жизни, ее суть и форма в равной степени отражены в одном понятии – в социуме. Таким образом, в определении религиозного феномена отразилась установка Дюркгейма на исключительное значение и роль коллективного (социального) начала в религиозной жизни человека и обществ[[47]](#footnote-47).

Нетрудно заметить, что такая гиперактуализация коллективного начала как в целом, так и применительно к религии, оставляет в стороне индивидуальный фактор и рассматривает его в качестве некоего придатка по отношению к коллективному. Вспомним, что Дюркгейм принимает за аксиому положение априоризма о существовании в человеке двух начал – коллективного (общества) и индивидуального (организма). Свое доказательство он выстраивает на основе положения о социальном происхождении категорий, которые соответственно усиливают коллективное начало в человеке и нивелируют индивидуальное. Однако если принять это положение, то в качестве следующего шага необходимо будет признать то, что и сам социум не является чем-то отдельным, замкнутым, существующим вне связи с другими пространствами, в частности, с природным. Это отметил Дюркгейм в начале своей работы: *«Если общество и представляет собой особую реальность, все же оно не является государством в государстве: оно – часть природы, ее высшее воплощение. Социальная сфера является природной сферой, которая отличается от других лишь своей большой сложностью. Поэтому невозможно, чтобы природа в своем основании радикально отличалась от других сфер. Фундаментальные связи, существующие между вещами – которые эти категории и должны выражать – должны быть по своей сути одинаковыми в различных сферах. Если они наиболее четко выражены в социальном мире, то они также должны быть и в других местах, хотя и в скрытых формах. Общество лишь выделяет их, но не имеет на них эксклюзивных прав»*[[48]](#footnote-48).

Это положение Дюркгейм, однако, оставляет лишь в качестве некоего упоминания. Более того, он фактически подчеркивает его, поскольку доказывает обратное – что общество имеет эксклюзивное, исключительное право на человека, на все то, что составляет его суть и окружает его снаружи.

Однако если принять данное положение, то категории познания должны отражать не только социальную, но и природную в целом реальность. Иными словами, они должны, помимо социального, иметь и природное происхождение. А это означает, что наряду с социумом и коллективным категории познания должны транслировать и органическое, природное (что в прочтении Дюркгейма равнозначно индивидуальному, опыту). В итоге, посредством категорий познания, в человеке должно проявляться не только социальное, но и природное, т.е. индивидуальное начало. Это существенным образом меняет всю картину, поскольку наряду с социумом оставляет место и для индивидуальных чувств, переживаний, опыта в целом. Таким образом, *необходимо говорить не только о социальном, но и природном происхождении категорий, а вместе с тем и о наличии у человека действительно двух, а не одного начала[[49]](#footnote-49).*

Данное прочтение лишает общество его абсолютной привилегии, превосходства социального над индивидуальным. Применительно к религиозным процессам такое рассуждение приводит к выделению в них как социальных, так и индивидуальных корней. Если категория коллективного обладает характеристиками сплочения общества, то, соответственно, и основная функция религии в этой связи – интегративная. И наоборот, если категория индивидуального обладает характеристиками разнообразия, то основная функция религии здесь – это функция динамики и изменений. Данные два вывода, как известно, и стали ключевыми парадигмами двух выдающихся концепций, связанных с именами Дюркгейма и Вебера. Взятая сама по себе, отдельно, каждая из них отличается методологически насыщенными доказательствами, хотя при этом и односторонностью. Рассматриваемые вместе, как парные категории, они дополняют друг друга, придают новый смысл теории познания, а также помогают приблизиться к пониманию общественных процессов и роли в них религии. Таким образом, «доказательство от Дюркгейма» нацелено на выявление социального начала и его исключительной роли в жизни людей и обществ, что неудивительно и что можно объяснить спецификой исследовавшихся им примитивных тотемических культов, коллективных по своей сути. В то время как «доказательство от Вебера», наоборот показывает значение и роль индивидуального фактора, что также стало отражением его анализа совершенно иного среза истории – позднесредневековой Германии.

Может показаться, что концепция Дюркгейма, актуализирующего социальный фактор, имеет сходство с марксистской. Но Дюркгейм сам подчеркивал, что их исходные принципы различны. Не отвергая значение материального субстрата для развития социальной жизни, он, тем не менее, заключает, что *«коллективное сознание все же есть нечто совершенно иное, чем просто эпифеномен своей морфологической базы, точно так же как индивидуальное сознание есть нечто иное, чем просто деятельность нервной системы»*[[50]](#footnote-50). Если Маркс, выводя религию в качестве надстройки над производственными отношениями, отказывает ей далее в праве быть фактором, влияющим на общество и даже в самом ее дальнейшем существовании, то Дюркгейм, наоборот, не только не отделяет религию от общества, всеобщности и божественности как раз наглядно и демонстрирует это отличие.

Концепцию Дюркгейма о ***социальном происхождении категорий познания,*** ставшую основой для выводов о роли общества, выполняющего религиозную функцию интеграции, необходимо рассматривать как важный вклад в социологию религии. Французский социолог показал значение категорий познания и связал их с развитием как религии, так индивидуумов и обществ. Его вывод об аналогии между социальным и божественным, моральным позволяет заострить внимание на проблемах морали и этики. Значение религии и морали как общественных институтов, выполняющих интегративную функцию, трудно переоценить – в идеале они задают стандарты поведения и мышления людей и обществ, показывают им направление движения, устанавливают ценности и нормы, являют собой ориентации развития. В этом плане мораль и этика – не есть что-то единичное и индивидуальное, это действительно социальное явление. Будучи нацеленными, на установление своеобразных параметров, рамок развития обществ, которые, в свою очередь, доносили бы их до всех людей вместе и каждого в отдельности, они являются также идеалами. Поэтому можно предположить, что мораль, как правило, сопрягается с идеальным, а потому, к сожалению – и с утопичным или труднодостижимым. Однако Дюркгейм как раз и стремится показать обратное – что идеальное возможно, реально, потому что оно выводится из социального; что идеал, по сути, есть не что иное, как реальность, окружающий нас социум с его освященными нормами и запретами; что в морали могут сочетаться идеальное и социальное и потому мораль должна рассматриваться не как нечто утопичное и нереальное, а как естественное, обыденное, закономерное. Данный постулат Дюркгейма возвышает человека, характеризуется исключительным гуманизмом, поскольку рассматривает мораль как естественное присущее ему качество, которое человек должен и обязан культивировать в себе и социуме[[51]](#footnote-51).

Однако если рассматривать анализ Дюркгеймом роли социального как нечто само по себе отдельное, вне связи с другими элементами анализа, то он предстает все же в абсолютной и односторонней форме. Ярким выражением этого можно считать, например, выводы ученого относительно гиперактуализации коллективного в ущерб индивидуальному, об аналогии между социальным и божественным, а также фактическое придание обществу функции божественного. Концепция Дюркгейма должна рассматриваться, поэтому как важная и необходимая часть некоего общего целого. Вслед за Декартом можно, поэтому повторить, что *«нечто, взятое само по себе, может показаться нам несовершенным, и все же быть совершенным, если оно будет частью единого целого»*[[52]](#footnote-52). Теорию Дюркгейма представляется поэтому логичным увязывать с концепцией Вебера. Только во взаимодополняемости можно оценить всю красоту, логику и новизну как каждой из концепций, так и общей – единой – конструкции в целом.

Необходимость данного взаимодополнения хорошо просматривается на примере последующего развития каждой из концепций, как бы усиливших свои изначальные односторонние характеристики. С одной стороны – это школа системного функционализма (Парсонс), акцентировавшая внимание на структуре, стабильности, сплоченности. Показательно, что Парсонс использовал тезис Дюркгейма о связи социума с природным пространством в качестве основы для выделения им различных систем действия, в том числе и системы организма, хотя в дальнейшем он рассматривал преимущественно социальную систему и ее интегративный аспект. Существенно и то, что Парсонс также связывал мораль с социумом, подчеркивая социальный элемент ценностных ориентаций, одним из видов которых он считал мораль – *«моральные стандарты несут в себе большое социальное содержание»*[[53]](#footnote-53). С другой стороны – обратное направление, подчеркивающее роль индивидуального в современном обществе (Бергер). Свое крайнее выражение данный подход получил в теории рационального выбора применительно к религии, а именно – в отождествлении религии с рыночным механизмом (так называемой системой затрат и прибыли), в соответствии с которым религии продают товар и вычитают издержки, т.е. основывают свою деятельность на чисто рациональной основе. При этом религии уподобляются конкретным рациональным, индивидуальным субъектам[[54]](#footnote-54). Данная теория, используя терминологию Вебера, оказывается классическим примером «обмирщения», причем не только окружающего мира, но и самой религии вообще, что закономерно ведет к тотальной дескарализации всего и вся в буквальном смысле «не оставляет ничего святого». В этом смысле теорию рационального выбора можно представить как разновидность теорий секуляризаций в целом. Показательно, что появление этой теории связывается самим Бергером с развитием экономического либерализма и плюрализма в условиях Запада, что может служить подтверждением тезиса о процессе секуляризации как отразившей, в первую очередь, западную модель развития[[55]](#footnote-55).

Значимость изучения Дюркгеймом категорий познания и их связывания с религией и моралью особенно остро ощущается в настоящее время. Как и в начале XX века, сегодня эти вопросы с особой силой и драматизмом выходят на авансцену развития. Разрозненное индивидуальное сознание и нигилизм в отношении веры с неизбежностью приводят в действие обратные силы, подчеркивающие интегративное моральное и, соответственно, социальное начало. В этих условиях Дюркгейм с его пониманием религиозного как социального и морального оказывается востребованным и актуальным. Что есть религия, мораль, какова их роль в преодолении разрозненного общества и сверх экзальтированного секулярного подхода – эти и другие вопросы далеко выходят за пределы теологии, вовлекают в дискуссию общественность и интеллектуальную мысль. Весьма показательна трансформация во взглядах Ю. Хабермаса – от политического либерализма в русле традиции рационального права он приходит к пониманию необходимости признания в постсекулярном социуме значимости и иного – религиозного подхода: *«Мировоззренческая нейтральность государственной власти… несовместима с политическим распространением секуляристского мировоззрения на всех людей. Нерелигиозные граждане, поскольку они выступают в роли граждан государства, не должны принципиально отказывать религиозному видению мира в потенциале истинности и не должны отнимать у верующих сограждан права вносить с помощью религиозных понятий свой вклад в общественную дискуссию»*[[56]](#footnote-56).

Показателен взгляд на происходящие процессы, представленный лидером католического богословия Й. Ратцингером (Папой Римским Бенедиктом XVI). Несмотря на разницу в подходах, Й. Ратцингер фактически размышляет, хотя и более сдержано, в том же русле: необходима «готовность учиться и обоюдное самоограничение», поскольку существуют опасные патологии, как религии, так и разума (гордыня разума). Необходима «коррелятивность» разума и веры, разума и религии, призванных к обоюдному очищению и освящению, нуждающихся друг в друге и обязанных это признать[[57]](#footnote-57).

Такая постановка вопроса выводит к проблеме диалога, в котором всегда должны приниматься во внимание позиции каждой из сторон. Данные подходы являются сегодня исключительно актуальными и подтверждают необходимость принятия двух концепций, основанных на роли коллективного и индивидуального в их взаимосвязи и сосуществовании. Именно в принятии друг друга могут быть заложены основы гармоничной конструкции, стирающей все односторонние определения.

Таким образом, теория Дюркгейма, внесшего существеннейший вклад в данную конструкцию, заслуживает, поэтому самого внимательного прочтения, имеет исключительное значение и обладает удивительно современным звучанием.

3.«Элементарные формы религиозной жизни» Э. Дюркгейма и тотемические символы в современном обществе религиозной жизни. М., 2001. нном обществе

Значимой работой Дюркгейма является его книга «Элементарные формы религиозной жизни». Несомненно, она - самая важная, самая глубокая, самая оригинальная, а кроме того, по моему мнению, в этой книге наиболее четко отражено вдохновение автора.

Цель данного сочинения заключается в разработке общей теории религии на основании анализа первичных и наиболее простых религиозных институтов. Следующая формула уже намечает одну из ведущих идей Дюркгейма: на основе изучения примитивных форм религии допустимо и возможно создавать теорию высших религий. Сущность религии раскрывает тотемизм. Все выводы, сделанные Дюркгеймом в результате изучения тотемизма, исходят из предположения, что можно выявить сущность общественного феномена путем наблюдения за самыми элементарными его формами[[58]](#footnote-58).

Есть и иной довод в пользу того, что исследование тотемизма имеет решающее значение в учении Дюркгейма. В соответствии с ним наука в наших индивидуалистических и рационалистических обществах обладает сегодня высшим интеллектуальным и моральным авторитетом. Можно двигаться по ту сторону, а не оставаться по эту и отвергать науку. Но общество, которое предопределяет распространение индивидуализма и рационализма и содействует им, нуждается, как и всякое общество, в общих верованиях. Однако, по-видимому, эти верования больше не могут поставляться традиционной религией, не отвечающей научным требованиям.

Есть выход, который представляется Дюркгейму простым и чудодейственным: разве сама по себе наука не вскрывает того факта, что религия по существу оказывается лишь преображением общества? Если на протяжении истории, фетишизируя тотем или Бога, люди никогда не поклонялись ничему другому, кроме коллективной реальности, преображенной верой, то выход из тупика возможен. Наука о религии раскрывает возможность перестройки верований, необходимых для консенсуса, не потому, что она в состоянии породить коллективную веру, а потому, что она оставляет надежду на то, что общество будущего будет еще способно порождать богов, ведь все боги прошлого никогда не были не чем иным, как преображенным обществом.

В этом смысле «Элементарные формы религиозной жизни» демонстрируют решение антитезы науки и религии, по Дюркгейму. Обнаруживая глубокую реальность за всеми религиями, наука не воссоздает религии, а доверяет способности общества поклоняться в каждую эпоху тем богам, в которых оно нуждается. *«Религиозные интересы суть лишь символической формы общественных и моральных интересов»[[59]](#footnote-59).*

Я с удовольствием отмечу, что «Элементарные формы религиозной жизни» представляют в творчестве Дюркгейма эквивалент «Системы позитивной политики» в творчестве Конта[[60]](#footnote-60). Дюркгейм не описывает религии общества, подобно тому как Конт подробно излагал религию человечества. Он даже недвусмысленно отмечает, что Конт не прав, полагая, будто человек мог по команде выдумать религию. В самом деле, если религия — творение коллективное, возможность создания религии одним социологом противоречила бы теории. Но в той мере, в какой Дюркгейм захотел доказать, что цель религии состоит не в чем ином, кроме как в преображении общества, его демарш сравним с демаршем Конта, когда тот, закладывая фундамент религии будущего, утверждал, что человечество, покончив с трансцендентными богами, возлюбит само себя или полюбит то, что есть в нем лучшего под именем человечества.

«Элементарные формы религиозной жизни» можно исследовать с трех точек зрения, потому что это произведение объединяет три вида исследования. Оно включает в себя описание и подробный анализ системы кланов и тотемизма в некоторых австралийских племенах, с намеками на американские племена. В нем раскрывается сущность религии, вытекающая из исследования австралийского тотемизма. Наконец, в нем намечается социологическое толкование форм мышления, т.е. введение в социологию познания.

Из этих трех тем первая — описание системы кланов и тотемизма — занимает самое значительное место. Но я буду излагать ее кратко.

Здесь для меня очень важна вторая тема: общая теория религий, вытекающая из исследования тотемизма. Метод, используемый Дюркгеймом в данной книге, — тот же самый, что и в предыдущих. Сначала определяется феномен, затем опровергаются теории, отличающиеся от дюркгеймовской. Наконец, на третьем этапе, демонстрируется социальная по существу природа религий.

Сущность религии, по Дюркгейму, — в разделении мира на священные и мирские феномены, а не в вере в трансцендентного бога: есть религии, даже высшие, без божества. Большинство школ буддизма не исповедуют веры в личного и трансцендентного бога. Тем более не определяется религия понятиями тайны или сверхъестественного, которые могут иметь лишь более позднее происхождение. В самом деле, сверхъестественное существует лишь по отношению к естественному, а чтобы обладать четкой идеей естественного, надо уже уметь мыслить позитивно и научно. Понятие сверхъестественного не может предшествовать понятию естественного, которое самое возникло поздно[[61]](#footnote-61).

Категория верующего образована в силу разделения мира на две части — мирскую и священную. Священная состоит из совокупности вещей, верований и обрядов. Когда священные вещи находятся в отношениях координации и субординации, так что они образуют систему, которая сама по себе не входит ни в какую иную систему подобного рода, то совокупность верований и соответствующих обрядов составляет религию. Религия, следовательно, предполагает священное, затем организацию верований в священное, наконец, обряды или практику, более или менее логически вытекающие из верований.

*«Религия есть солидарная система верований и практик, относящихся к вещам священным, обособленным, запретным, верований и практик, которые объединяют в одну моральную общность, называемою церковью, всех, кто их принимает»*[[62]](#footnote-62).

Понятие церкви дополняет понятия священного и системы верований с целью отграничения религии от магии, не предполагающей обязательно объединения верующих в церковь.

Дав такое определение религии, Дюркгейм на втором этапе исследования отклоняет толкования религии, предшествующие тем, которые он хочет предложить. Эти толкования представлены в первой части книги, посвященной анимизму и натурализму — основным существенным концепциям элементарной религии. В соответствии с анимистическими представлениями религиозная вера — это вера в духов, преображение опыта людей как следствия их двойственной природы: тела и души. Согласно натуралистическим представлениям, люди поклоняются естественным преображенным силам. Изложение и опровержение этих двух учений довольно пространны, но в этой двойной критике скрыта идея. Принимается ли анимистическая или натуралистическая интерпретация — в обоих случаях, полагает Дюркгейм, кончают тем, что растворяют объект. Если бы религия сводилась к любви к иррациональным духам или естественным силам, преображенным страхом людей, она была бы тождественна коллективной галлюцинации. Однако что это за наука, непосредственный результат которой — растворение реальности своего предмета?

Дюркгейм, напротив, замышляет спасти реальность религии с помощью своего объяснения. Если человек поклоняется преображенному обществу, он в действительности поклоняется достоверной реальности. Что может быть реальнее силы коллектива? Религия — это опыт слишком непрерывный и слишком глубокий, чтобы не соответствовать подлинной реальности. Если эта подлинная реальность не Бог, нужно чтобы она стала реальностью, расположенной, если можно так сказать, непосредственно под Богом, а именно — обществом[[63]](#footnote-63).

Цель дюркгеймовской теории религии в создании реальности объекта веры без признания интеллектуального содержания традиционных религий. Последние обречены самим развитием научного рационализма, но именно он позволяет сохранить то, что как будто разрушается, показывая, что в конечном счете люди никогда не обожествляли ничего другого, кроме собственного общества.

Сохраняет ли свой предмет наука о религии, согласно которой люди поклоняются обществу, или же стирает его? Как ученый, Дюркгейм считает, что наука о религии утверждает в принципе ирреальность трансцендентного и сверхъестественного. Но можно ли снова обнаружить реальность нашей религии, устранив из нее трансцендентное?

По Дюркгейму — и эта идея имеет крайне важное значение для его творчества, — тотемизм представляет собой наипростейшую религию. В основе такого утверждения лежит эволюционистское представление об истории религии. С неэволюционистской точки зрения тотемизм предстает только простой религией среди прочих. Если Дюркгейм утверждает, что тотемизм — простейшая, или элементарнейшая, религия, то он имплицитно соглашается с тем, что религия развивается из единого начала.

Более того, чтобы уловить сущность религии в частном и рельефном ее выражении — тотемизме, нужно считать, что тщательно отобранный опыт раскрывает сущность феномена, характерного для всех обществ. Дюркгеймова теория религии не разрабатывалась на основе изучения огромного числа религиозных феноменов. Сущность «религиозного» схвачена на отдельном примере, в котором, как было допущено, и раскрывается то, что составляет существо всех феноменов подобного рода.

Дюркгейм анализирует простую религию, какою является тотемизм, пользуясь понятиями клана и тотема. Клан — это группа родства, не строящаяся на кровных связях. Это может быть самое простое объединение людей, которое обозначает свою тождественность, связывая себя с каким-нибудь растением или животным. Передача кланового тотема, то есть тотема, совпадающего с кланом, совершается в австралийских племенах чаще всего матерью, но этот способ передачи не имеет абсолютной строгости закона. Рядом с клановыми тотемами существуют индивидуальные тотемы, тотемы более развитых групп, таких, как фратрии и матримониальные классы.

В австралийских племенах, которые изучал Дюркгейм, каждый тотем имеет свою эмблему или герб[[64]](#footnote-64). Почти во всех кланах есть предметы — куски дерева или отделанные камни, — которые заключают фигуральный образ тотема и потому относятся к миру священного. Мы без каких-либо трудностей поймем этот феномен. В современных обществах в качестве эквивалента австралийской «чуринги» можно рассматривать знамя. Определенный коллектив соотносит его с представлением о святости, связанным с понятием родины, и осквернение знамени соответствует отдельным феноменам, свойственным жизни австралийских племен, которые рассматривает Дюркгейм[[65]](#footnote-65). Тотемические предметы, носящие эмблему тотема, требуют типично религиозного поведения: воздержания или, наоборот, невоздержания. Члены клана должны воздерживаться от того, чтобы есть или касаться тотема или предметов, имеющих отношение к сакральности тотема; или, напротив, они должны недвусмысленно выказывать тотему уважение.

Таким образом, в австралийских обществах образуется мир священных вещей, включающий прежде всего растения или животных, которые сами по себе тотемы, а затем предметы с изображением тотема. В случае необходимости священным считались индивиды. В конечном счете вся реальность оказывается разделенной на две основные группы: с одной стороны, обыденные вещи — те, в отношении которых руководствуются «экономическими» соображениями, т.к. экономическая деятельность выступает первоначальной моделью обыденной деятельности; с другой стороны, целый мир священных вещей — растений и животных, их изображений, индивидов, связанных со священными вещами своей причастностью к клану, — мир, организующийся более или менее системно[[66]](#footnote-66).

Для объяснения тотемизма Дюркгейм, пользуясь привычным методом, начинает с отказа от толкований, выводящих тотемизм из более примитивной религии. Он отбрасывает идею происхождения тотемизма из культа предков или взгляд на культ животных как на примитивный феномен. Он отводит представление об индивидуальном тотемизме как предшественнике кланового тотемизма и от идеи первичности локального тотемизма (в качестве тотема выступает определенная местность). По его мнению, исторически и логически первичным был клановый тотемизм. Это очень важное положение, т.к. оно подчеркивает приоритет или первичность культа, который индивиды воздают самому обществу. Первопричина тотемизма есть признание священного. А священным оказывается сила, заимствованная у самого коллектива, превосходящая всех индивидов.

Впрочем, несколько цитат помогут понять его теорию лучше, чем комментарии: *«Тотемизм — это вера не в каких-то животных, каких-то людей или какие-то изображения, а в некую безымянную и безличную силу, обитающую в каждом из этих существ, не смешиваясь при этом ни с кем из них. Никто не обладает ею целиком, но все имеют к ней отношение. Она настолько независима от отдельных субъектов, в которых воплощается, что и предшествует их появлению, и живет после них. Умирают индивиды. Одни поколения заменяются другими. Но эта сила, по-прежнему остается современной, живой и неизменной. Она одушевляет сегодняшнее поколение, как одушевляла и вчерашнее и как будет одушевлять завтрашнее. В самом широком смысле слова можно сказать, что эта сила — Бог, поклонение которому отличает каждый тотемический культ. Только Бог безличный, безымянный: внеисторический, имманентный миру, рассеянный среди бесчисленных вещей»*[[67]](#footnote-67).

Этот превосходный фрагмент, который можно отнести почти к любой форме религии, ярко и недвусмысленно раскрывает предмет рассуждений Дюркгейма: все тотемические верования или обряды представляются схожими по своей сути с любой религиозной верой и любыми обрядами.

Австралийцы считают безымянную, безликую силу, равнодушно воплощающуюся в растение, животном или в изображение растения, животного, внешней по отношению к миру обыденных вещей. К этой безликой и анонимной, одновременно имманентной и трансцендентной силе обращены вера и культ. Нет ничего легче, чем, воспользовавшись такими понятиями, применить их в высшей религии. Но здесь мы говорим о тотемизме, толкование которого основывается на признании старшинства кланового тотемизма: для появления священного надо, чтобы люди различали, с одной стороны, мирское и повседневное, а с другой — то, что имеет иную природу и потому является священным. Способность различать это проникает в сознание первобытных людей, ибо как члены коллектива они обладают смутным ощущением присутствия чего-то высшего относительно их индивидуальности, и это что-то есть сила, исходящая из общества, которое предшествует появлению каждого из них, переживет их и которому они поклоняются, не зная об этом.

Но почему общество становится объектом веры и культа? В самой природе общества есть нечто священное, отвечает на этот вопрос Дюркгейм.

Общество возбуждает в нас чувство божественного. Оно одновременно и неотвратимая власть, и качественно высшая по отношению к индивидам реальность, вызывающая уважение, готовность к самопожертвованию и поклонение. Оно содействует также возникновению верований, поскольку индивиды, сблизившиеся друг с другом, живущие вместе, обладают в состоянии праздничного веселья способностью творения божественного. В этом отношении характерны два любопытных фрагмента. В одном Дюркгейм описывает сцены экзальтации из жизни австралийских первобытных обществ, в другом — намекает на Великую французскую революцию — возможного творца религии. Вот фрагмент, посвященный австралийцам: *«С наступлением ночи всякие процессии, танцы, песнопения происходили уже при свете факелов; к тому же нарастало общее возбуждение. В определенный момент каждый из двенадцати помощников взял в руки нечто вроде горящего факела, и один из них, держа свой факел как штык, атаковал группу туземцев. Удары отражались палками и копьями. Началась общая схватка. Люди прыгали, возбуждались, испускали дикие крики; светились факелы, разбрасывая во все стороны искры, попадающие на головы и другие части тела»*[[68]](#footnote-68). *«Дым, сверкающие факелы, дождь из искр, масса танцующих и воющих людей — все это, отмечают Спенсер и Гильен*, *являло собой картину дикости, смысл которой невозможно передать словами»*[[69]](#footnote-69).

Легко представить себе, что в таком состоянии экзальтации человек не помнит самого себя. Ощущая над собой господство некоей внешней силы, увлекаемый силой, заставляющей его думать и действовать иначе, чем в нормальном состоянии, он, естественно, чувствует, что перестал быть самим собой. Ему кажется, что он стал новым существом: украшения, которые он надел, разные маски, которые он носит на лице, являются материальной формой этой внутренней трансформации и еще больше подчеркивают ее. А так как все его товарищи в то же время ощущают себя так же преображенными и выражают свои чувства криками, жестами, позами, все происходит так, будто он действительно перенесен в особый мир, полностью отличающийся от того, в каком он обычно живет, в сферу деятельности исключительно интенсивных сил, захватывающих и преображающих его. Могли ли испытания, подобные *«этим, особенно если они повторялись ежедневно в течение недель, не оставить в нем убеждения в том, что на деле существуют два разнородных и несравнимых между собой мира? Один из них — тот, в котором он влачит свое повседневное существование; в другой, наоборот, он не может проникнуть, не войдя тотчас в сношение с необычными силами, возбуждающими его до исступления. Первый — обыденный мир, второй — мир священных вещей»*[[70]](#footnote-70).

Этот отрывок, как мне кажется, — самое четкое изложение дюркгеймовского видения. Представим себе толпу, участвующую в церемонии, одновременно праздничной и культовой; индивидов, связанных друг с другом совместными обрядами, сходными действиями, танцующими и воющими. Как коллективное действие, церемония выводит каждого индивида за пределы собственного «я», делает его частью группового могущества; благодаря ей, он испытывает нечто такое, что не подходит под общую мерку повседневной жизни, «которую он вяло влачит». Это нечто, одновременно экстраординарное, имманентное и трансцендентное, как раз и есть коллективная сила; это также нечто священное. Феномен возбуждения — это тоже пример психосоциального процесса, в результате которого рождаются религии.

Несколько раньше Дюркгейм намекает на революционный культ. В период Великой французской революции люди были охвачены каким-то религиозным энтузиазмом. Слова «нация», «свобода», «революция» приобрели священную ценность, сравнимую с той, какую имело у австралийцев слово «чуринга».

Социологическая интерпретация религии Дюркгеймом принимает две формы. В одном случае акцент делается на том, что при тотемизме люди, не зная об этом, поклоняются своему обществу или что священное связывается прежде всего с коллективной и безличной силой, олицетворяющей само общество. Согласно другой интерпретации, общества могут творить богов или религии, когда люди находятся в состоянии экзальтации как следствие крайнего напряжения коллективной жизни. В австралийских племенах эта экзальтация возникает при проведении церемоний, которые можно наблюдать еще сегодня. В современных же обществах, намекает Дюркгейм, не делая, впрочем, из этого напрашивающихся выводов, такое состояние появляется при политических и иных кризисах[[71]](#footnote-71).

Исходя из этих основных идей, Дюркгейм раскрывает понятия души, духа, Бога, стремится теоретически осмыслить религиозные представления. Религия включает в себя систему верований, а верования выражаются словами, т.е. обретают форму мыслей, систематизация которых более или менее развита. Дюркгейм стремится обнаружить пределы тотемической
систематизации и одновременно показать возможный переход
от тотемического мира к более поздним религиям.

Кроме того, Дюркгейм выявляет важность двух видов общественных феноменов — символов и обрядов. Многие виды социального поведения обращены не столько к самим вещам, сколько к символам вещей. В тотемизме запреты распространяются не только на тотемические животные или растения, но и на предметы с их изображением. Точно так же и сегодня наше поведение ежедневно обращено не только к самим вещам, но и к их символам. Я уже приводила пример аллюзии: знамя — символ родины. Вечный огонь под Триумфальной аркой — другой символ. Общественные манифестации в поддержку такой-то политики или против нее — это тоже акты обращения как к символам, так и к вещам. Дюркгейм разработал теорию обрядов, выявил их разные типы и общие функции. Он различает три рода обрядов: негативные, позитивные и — как он их именует - искупительные. Негативные обряды — это в сущности запреты: нельзя есть, нельзя прикасаться; они получили развитие в религиозном аскетизме. Наоборот, позитивные обряды суть обряды, исполняемые общностью с целью, скажем, повышения плодородия. Среди позитивных обрядов фигурируют, например, ритуалы угощения. Дюркгейм изучает также миметические, или представительные, обряды, выражающиеся в подражании тому, что хотят вызвать. Все эти обряды — и негативные, и позитивные, и искупительные — выполняют исключительно важную общественную функцию. Их цель заключается в поддержании общности, чувства принадлежности к группе, верований. Религия живет только ритуалами, символами верований и различными способами их обновления.

В заключение Дюркгейм выводит из анализа тотемизма социологическую теорию познания. Действительно, он не ограничивается стремлением понять верования и обряды австралийских племен, но пытается также понять способы мышления, связанные с религиозными верованиями. Религия — не только первичная основа, породившая в ходе дифференциации правила морали и религиозные правила в строгом смысле слова, она к тому же и первооснова научного мышления[[72]](#footnote-72).

В современном обществе часто встречается тотемический символ в виде татуировки. Попытка ответить на вопрос о функциях *татуировок как ритуала в современном социуме* сразу же приводит нас в сферу бытования *знаков[[73]](#footnote-73)*.

Татуирование - одна из самых старых художественных форм всех народов, берущая свое начало где-то в процессе наскальной живописи. Заострите обожженную палку, проткните этим приспособлением кожу и вот Вы уже имеете новую технологию для новой формы искусства. Но древний человек не осознавал практику татуировки однозначно как форму искусства. Из-за трех главных факторов: Боль, Постоянство, и выпуск священной силы жизни (Кровь); ранние люди придавали татуированию мистическое или магическое значение[[74]](#footnote-74). Татуирование, или нанесение травм (чтобы обратить внимание богов, или с целью получения магической мощи тотемического животного) - эта практика имела самое широкое распространение. Также татуирование использовалось, чтобы символизировать изобилие земли и женщин, сохранение жизни после смерти, священность руководства и других культурных факторов.

Начиная со времен расцвета татуировки, люди отмечали себя знаками тотемистических животных. Так они пробовали получить силы и способности животного тотема. На внутреннем и мистическом уровне, животные тотема подразумеваются как опекуны людей, и предъявитель тотемных знаков имеет близкие и таинственные отношения с этим животным духом. Сила татуировки животного тотема часто удваиваются как маркировки группы или клана. Стилизованные драконы, тигры, и татуировки орла часто попадают под эту категорию[[75]](#footnote-75).

По поводу татуировок ведутся научные дискуссии, прово­дятся социологические опросы и разного рода исследования.

На основании исследования накожной живописи Пазырыкской культуры, проведенного исследователем этнологической татуировки С.И. Руденко, можно сделать вывод, что у народа, проживающего на территории Горного Алтая 2400 лет назад, тату состоялась как разновидность художественного и культово-магического, сакрального творчества. Сюжеты брались из мифологии, с символико-аллегорическими персонажами реального и фантастического животного мира[[76]](#footnote-76).

В современном обществе татуировка встречается очень часто. Большинство людей делают себе татуировки под влиянием компании, любимого человека или из мимолетной прихоти.

Вне спектра жизни моряков, уголовников и военных, ритуальная практика татуирования имела пониженный интерес, начиная с 1850-ых. В конце 1800-ых, даже племена Борнео начали торговать дизайнами между собой, пока значения их не были утеряны. В конце 1960-ых, татуирование ради искусства стало весьма популярным и этот культурный аспект практики повышается до сих пор. Это значительно улучшило артистическое качество татуирования за прошедшие 30 лет, но к сожалению, идея ритуального татуирования сегодня почти утеряна.

Заключение

Дюркгейм один из общепризнанных создателей социологии как науки, как профессии и предмета преподавания. Влияние его идей присутствует в самых различных отраслях социологического знания: от общей социологической теории до сугубо эмпирических и прикладных исследований. Все более или менее значительные социологические теории XX в. так или иначе соотносились с теорией основателя Французской социологической школой. В самых разных странах мира формирование социологии происходило под воздействием дюркгеймовских идей.

Дюркгейм был склонен к сакрализации (освящению) общества как такового. Но этот изъян зачастую превращался в достоинство. Именно благодаря ему и в профессиональном, и в массовом сознании утверждался высокий онтологический статус общества, а вместе с тем – и науки об обществе – социологии.

Дюркгейм разработал методологические принципы социологического мышления, конкретные методы, правила и процедуры, касающиеся определения, наблюдения, объяснения социальных явлений, научного доказательства и т.д. Он внес вклад в самые разные отрасли социологического знания: в общую социологию, в частные теории, в исследование отдельных сфер и явлений социальной жизни: морали, права, отклоняющегося поведения, семьи, воспитания, религии, ритуала и т.д.

В последние десятилетия наследие Дюркгейма и его школы в разных странах активно исследуется, интерпретируется и переосмысливается. Научное сообщество продолжает считать это наследие актуальным и плодотворным для развития социологического знания.

 Список литературы:

1. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993.
2. Ваганов А.Г. Мягкие знаки: татуировка – ритуал длинною в жизнь // Мир психологии, 2003. №1. С. 119-128.
3. Волков Ю.Г., Гулиев А.М., Нечипуренко В.Н., Самыгин С.И. Социология: история и современность. Ростов н/Д, 2007.
4. Гараджа В.И. Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. М., 2007.
5. Гидденс Э. Социология. М., 1999.
6. Гофман А.Б. О социологии Эмиля Дюркгейма // О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1990.
7. Гофман А.Б. Семь лекций по истории социологии: учебное пособие. М., 2006.
8. Гофман А.Б. Эмиль Дюркгейм в России. М., 2001.
9. Гофман А.Б. Э. Дюркгейм о ценностях и идеалах // Социол. исслед., 1991. №2.
10. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М., 2001. (http://read.newlibrary.ru)
11. Ерекешева Л.Г. К анализу социологии религии Э. Дюркгейма // Социол. исслед., 2008. г. №12.
12. Нибур Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996.
13. Осипова Н.Г. Предмет социологии во Франции. М., 1997.
14. Парсонс Т. О социальных системах. М., 2002.
15. Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2002.
16. Современная западная социология: Словарь. М., 1990.
17. Степанянц М.Т. Знание и вера: многообразие культурных подходов // Вопросы философии, 2007. №2.
18. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006.
19. http://www.tattoorat.ru/page/4/3/
1. Гофман А.Б. Эмиль Дюркгейм в России. М., 2001. С. 185. [↑](#footnote-ref-1)
2. Волков Ю.Г., Гулиев А.М., Нечипуренко В.Н., Самыгин С.И. Социология: история и современность. Ростов н/Д, 2007. С. 91. [↑](#footnote-ref-2)
3. Гофман А.Б. Семь лекций по истории социологии: учебное пособие. М., 2006. С. 186. [↑](#footnote-ref-3)
4. Гофман А.Б. Эмиль Дюркгейм в России. М., 2001. С. 186. [↑](#footnote-ref-4)
5. Осипов Г.В. История социологии в Западной Европе и США. Учебник для вузов. М., 2001. С. 142. [↑](#footnote-ref-5)
6. Современная западная социология: Словарь. М., 1990. С. 94. [↑](#footnote-ref-6)
7. Гофман А.Б. Семь лекций по истории социологии: учебное пособие. М., 2006. С. 188. [↑](#footnote-ref-7)
8. Цит. по: Гофман А.Б. Семь лекций по истории социологии: учебное пособие… С. 188. [↑](#footnote-ref-8)
9. Цит. по: Гофман А.Б. Семь лекций по истории социологии: учебное пособие… С. 189. [↑](#footnote-ref-9)
10. Там же. [↑](#footnote-ref-10)
11. Гофман А.Б. О социологии Эмиля Дюркгейма // О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1990. С. 533-534.социологии: учебное пособие Словарь. М., ?????? [↑](#footnote-ref-11)
12. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 343. [↑](#footnote-ref-12)
13. Цит. по: Арон Р. Этапы развития социологической мысли… С. 345. [↑](#footnote-ref-13)
14. Гараджа В.И. Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. М., 2007. С. 117. [↑](#footnote-ref-14)
15. Там же. С. 118. [↑](#footnote-ref-15)
16. Гараджа В.И. Социология религии: Учеб. пособие… С. 119. [↑](#footnote-ref-16)
17. Там же. С. 120. [↑](#footnote-ref-17)
18. Цит. по: Гараджа В.И. Социология религии: Учеб. пособие… С. 122. [↑](#footnote-ref-18)
19. Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2002. С. 248. [↑](#footnote-ref-19)
20. Парсонс Т. О структуре социального действия…. С. 250. [↑](#footnote-ref-20)
21. Гараджа В.И. Социология религии: Учеб. пособие… С. 123. [↑](#footnote-ref-21)
22. Гараджа В.И. Социология религии: Учеб. пособие… С. 125. [↑](#footnote-ref-22)
23. Цит. по: Гараджа В.И. Социология религии: Учеб. пособие… С. 127. [↑](#footnote-ref-23)
24. Парсонс Т. О структуре социального действия… С. 252. [↑](#footnote-ref-24)
25. Гидденс Э. Социология. М., 1999. С. 433. [↑](#footnote-ref-25)
26. Нибур Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 241-242. [↑](#footnote-ref-26)
27. Цит. по: Арон Р. Этапы развития социологической мысли... С. 347. [↑](#footnote-ref-27)
28. Арон Р. Этапы развития социологической мысли… С. 348. [↑](#footnote-ref-28)
29. Гофман А.Б. Эмиль Дюркгейм в России. М., 2001. С. 187. [↑](#footnote-ref-29)
30. Гофман А.Б. Семь лекций по истории социологии: учебное пособие… С.193. [↑](#footnote-ref-30)
31. Волков Ю.Г., Гулиев А.М., Нечипуренко В.Н., Самыгин С.И. Социология: история и современность… С. 106. [↑](#footnote-ref-31)
32. Волков Ю.Г., Гулиев А.М., Нечипуренко В.Н., Самыгин С.И. Социология: история и современность… С. 105. [↑](#footnote-ref-32)
33. Волков Ю.Г., Гулиев А.М., Нечипуренко В.Н., Самыгин С.И. Социология: история и современность… С. 106. [↑](#footnote-ref-33)
34. \* Необходимо подчеркнуть, что тезис Дюркгейма имеет не столько онтологический, сколько методологический смысл: он доказывает, главным образом, что социальные факты необходимо *изучать как вещи*. Это обстоятельство нередко игнорировали интерпретаторы и критики Дюркгейма. Впоследствии этот тезис вызывал особенно активное отрицание в экзистенциалистских и феноменологических теориях. Положение об «антивещном» характере человеческого бытия стало для некоторых из них отправным пунктом. [↑](#footnote-ref-34)
35. Гофман А.Б. Эмиль Дюркгейм в России… С. 189. [↑](#footnote-ref-35)
36. Арон Р. Этапы развития социологической мысли... С. 343. [↑](#footnote-ref-36)
37. \* На русский язык переведены введение и отдельные части из глав данной книги (в переводах А.Б. Гофмана и В.И. Гараджи). [↑](#footnote-ref-37)
38. Ерекешева Л.Г. К анализу социологии религии Э. Дюркгейма // Социол. исслед., 2008 №12. С. 121. [↑](#footnote-ref-38)
39. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М., 2001. (http://read.newlibrary.ru) [↑](#footnote-ref-39)
40. Ерекешева Л.Г. К анализу социологии религии Э. Дюркгейма… С. 122. [↑](#footnote-ref-40)
41. Цит. по: Ерекешева Л.Г. К анализу социологии религии Э. Дюркгейма… С. 122. [↑](#footnote-ref-41)
42. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М., 2001. (http://read.newlibrary.ru) [↑](#footnote-ref-42)
43. Цит. по: Ерекешева Л.Г. К анализу социологии религии Э. Дюркгейма… С. 122. [↑](#footnote-ref-43)
44. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М., 2001. (http://read.newlibrary.ru) [↑](#footnote-ref-44)
45. \* В этом смысле представляет интерес сравнение между пониманием Дюркгеймом и принятым в конфуцианстве пониманием морали и нравственности как социальных явлений, обеспечивающих упорядоченность жизни, ее гармонию. Не случайно учение Конфуция можно рассматривать не просто как морально-этическое или же политическое учение, но и как носящее религиозный характер. [↑](#footnote-ref-45)
46. Цит. по: Ерекешева Л.Г. К анализу социологии религии Э. Дюркгейма… С. 123. [↑](#footnote-ref-46)
47. Ерекешева Л.Г. К анализу социологии религии Э. Дюркгейма… С. 122. [↑](#footnote-ref-47)
48. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М., 2001. (http://read.newlibrary.ru) [↑](#footnote-ref-48)
49. Цит. по: Ерекешева Л.Г. К анализу социологии религии Э. Дюркгейма… С. 124. [↑](#footnote-ref-49)
50. Цит. по: Ерекешева Л.Г. К анализу социологии религии Э. Дюркгейма... С.124. [↑](#footnote-ref-50)
51. Ерекешева Л.Г. К анализу социологии религии Э. Дюркгейма… С. 125. [↑](#footnote-ref-51)
52. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М., 2001. (http://read.newlibrary.ru) [↑](#footnote-ref-52)
53. Парсонс Т. О социальных системах. М., 2002. С. 84-86. [↑](#footnote-ref-53)
54. Цит. по: Ерекешева Л.Г. К анализу социологии религии Э. Дюркгейма… С. 125. [↑](#footnote-ref-54)
55. Ерекешева Л.Г. К анализу социологии религии Э. Дюркгейма… С. 125. [↑](#footnote-ref-55)
56. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006. С. 74-75. [↑](#footnote-ref-56)
57. Там же. С. 74-75. [↑](#footnote-ref-57)
58. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М., 2001. (http://read.newlibrary.ru) [↑](#footnote-ref-58)
59. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М., 2001. (http://read.newlibrary.ru) [↑](#footnote-ref-59)
60. Арон Р. Этапы развития социологической мысли...С.344. [↑](#footnote-ref-60)
61. Арон Р. Этапы развития социологической мысли… С.345. [↑](#footnote-ref-61)
62. Цит. по: Ерекешева Л.Г. К анализу социологии религии Э. Дюркгейма… С. 125 [↑](#footnote-ref-62)
63. Арон Р. Этапы развития социологической мысли... С.346. [↑](#footnote-ref-63)
64. Арон Р. Этапы развития социологической мысли… С.348. [↑](#footnote-ref-64)
65. Там же. С.348. [↑](#footnote-ref-65)
66. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М., 2001. (http://read.newlibrary.ru) [↑](#footnote-ref-66)
67. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М., 2001. (http://read.newlibrary.ru) [↑](#footnote-ref-67)
68. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М., 2001. (http://read.newlibrary.ru) [↑](#footnote-ref-68)
69. Арон Р. Этапы развития социологической мысли… С.352. [↑](#footnote-ref-69)
70. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М., 2001. (http://read.newlibrary.ru) [↑](#footnote-ref-70)
71. Арон Р. Этапы развития социологической мысли... С.354. [↑](#footnote-ref-71)
72. Арон Р. Этапы развития социологической мысли... С.355. [↑](#footnote-ref-72)
73. Ваганов А.Г. Мягкие знаки: татуировка – ритуал длинною в жизнь // Мир психологии, 2003. №1. С. 119. [↑](#footnote-ref-73)
74. http://www.tattoorat.ru/page/4/3/ [↑](#footnote-ref-74)
75. Там же. [↑](#footnote-ref-75)
76. http://www.tattoorat.ru/page/4/3/ [↑](#footnote-ref-76)