

О ГРЯДУЩИХ ОСНОВАНИЯХ СОЛИДАРНОСТИ: РЕЛИГИЯ И МОРАЛЬ В СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ЭМИЛЯ ДЮРКГЕЙМА*

П. В. БАТАНОВА (ВРУБЛЕВСКАЯ)

Зачастую в центр теории общества Эмиля Дюркгейма, классической для социологии, помещается религия, которой классик отводит социальную функцию источника солидарности. Однако в таком прочтении дюркгеймианская концепция оказывается бесильной перед современными реалиями, поскольку в наши дни религия едва ли остается связующим элементом социальной жизни взаимодействующих между собой индивидов. В «Элементарных формах...» (1912) Дюркгейм лишь поверхностно затрагивает тему солидарности в современном обществе, однако у читателя есть все основания полагать, что его теория предполагает обновление фундаментального основания и механизмов солидарности. В настоящей статье предлагается «пересобрать» дюркгеймианскую теорию общества, с тем чтобы продемонстрировать преемственность между религией и моралью, полагаемую Дюркгеймом. Залог успешного переноса акцента с религии на мораль заключается в том, чтобы вернуться к той самой — центральной — категории «сакральное». Сакральное мыслится неотъемлемой составляющей религиозной системы, что верно, но не исчерпывающе. Дело в том, что трактовка сакрального через религиозное затмевает одно важное обстоятельство, состоящее в том, что первое является образующим для последнего. Это веское уточнение позволяет нам сделать следующий шаг и сказать, что точно так же, как и в религиозной системе представлений, сакральное ложится в основу морали. Автор статьи предпринимает попытку высвобождения категории «сакральное» от религиозной трактовки и прослеживает линию функциональной преемственности между религией и моралью, по-новому раскрывая проблематику оснований и механизмов солидарности в современном мире.

Введение

В классической для социологии теории Эмиля Дюркгейма религии отводится социальная функция *источника солидарности* членов сообщества. И в настоящем тексте эта социальная функция будет интересовать нас больше, нежели выполняющая ее, по Дюркгейму, религия.

* Исследование осуществлено в рамках гранта РГНФ №16-23-41006 «Религия и модели социальной и экономической организации. Избирательное сродство религии и хозяйства на примере христианских конфессий в Швейцарии и России» в 2016 году. The article is written within the framework of the research grant of RHF №16-23-41006 «Religion and patterns of social and economic organization. Elective affinity between religion and economy in Christian denominations in Switzerland and Russia» in 2016.

Если быть точнее, то *основой* солидарности в рассматриваемой концепции является единая система коллективных представлений, а *механизмами* производства солидарности служат действия по общим правилам, под которыми Дюркгейм понимает религиозные ритуалы. Пафос его ключевой работы «Элементарные формы религиозной жизни...» (1912) состоит в том, что такая теоретическая схема применима не только к примитивным сообществам, на описании которых она основывается, а носит универсальный характер. Однако зачастую тезис Дюркгейма трактуют так, как если бы центральным понятием его теории была именно *религия*. В этой перспективе дюркгеймианская концепция оказывается бессильной перед современными реалиями, поскольку в наши дни религия едва ли остается связующим элементом социальной жизни взаимодействующих между собой индивидов. Отсюда вполне предсказуемо следует отказ от применения теории Дюркгейма для описания настоящей действительности. Причем это означает отнюдь не частичное исключение (или замена) дюркгеймианских концептов в пользу альтернативных, но признание неадекватности его подхода современной ситуации в целом: в отношении и религии, и солидарности, и общества, поскольку все эти понятия сопряжены между собой в единую теоретическую схему.

Попытки частичного заимствования дюркгеймианских понятий не подразумевают следования функционалистскому подходу Дюркгейма. К примеру, авторы широко признанной концепции многомерной религиозности Чарльз Глок и Родни Старк, отчасти опираясь на дюркгеймианское понимание религии, всё же делают оговорку, что его понятие *морального сообщества* неадекватно для описания современных религиозных общин¹. Исследователи не аргументируют это умозаключение и не возвращаются к этой теме, что наводит на мысль о самоочевидности подобного взгляда на теорию Дюркгейма. Однако вопрос, чем в таком случае оправдано использование других понятий того же автора (коллективные представления и ритуал), остается открытым.

Трактовка Дюркгейма, как если бы религия была центральным понятием в его теории, может натолкнуть на мысль, что, по мере того как религия утрачивает свое социальное значение, исчезает и основа солидарности между людьми. Однако надо отметить, что автор «Элементарных форм...» осознавал современную ему ситуацию как переходную между состоянием солидарности, основанной на религиозных верованиях, и становлением других коллективных представлений в качестве основы солидарности в обществе будущего. Он оставляет читателя в надежде, что «придет день, когда наше общество вновь познает моменты созидательных *всплесков* (effervescence), порождающих новые идеалы и новые формулы, которые направят человечество вперед»². Едва ли следует думать, что Дюркгейм желает возрождения религиозных идеалов в их былой социальной силе³. Скорее речь идет о грядущем *перезапуске* фундаментальных механизмов солидарности.

¹ Glock Ch. Y., Stark R. American Piety: The Nature of Religious Commitment. Berkeley, 1968. P. 173.

² Durkheim E. The elementary forms of religious life. N. Y., 1995. P. 429.

³ Casanova J. Public religions in the modern world. Chicago, 2011. P. 18.

Однако, по-видимому, необходимые — с точки зрения социолога — для этого условия еще не сложились⁴.

Настоящим текстом нам хотелось бы раскрыть фундаментальный тезис Дюркгейма об основаниях и механизмах солидарности и придать ему новое звучание. Мы намерены сделать это через демонстрацию того, что в ядре социальной теории Дюркгейма находится *не* религия. Наша цель состоит в пересмотре ключевых аргументов Дюркгейма через «моральную», а не «религиозную» оптику.

Здесь и сейчас нас будет интересовать категория сакрального, освобожденная от привязки к религии, а также мораль как ее преемница в концепции Дюркгейма.

Религия в теории Дюркгейма

Для начала разберемся, почему Дюркгейм всё же отводит религиозной тематике столь значимое место в своей теории.

Поскольку социолог был заинтересован в философской дискуссии о базовых категориях мышления (время, пространство, причинность, субстанция и др.), со своей стороны, не соглашаясь ни с кантианцами, ни с эмпиристами, ни с прагматистами, в «Элементарных формах..» он стремится доказать их *социальное* происхождение⁵. Так, центральная идея этой работы заключается в том, что индивид черпает категории мышления из опыта коллективной жизни. Автор настаивает, что формы, которые те или иные идеи приобретают в сознании отдельного человека, обусловлены организацией жизни сообщества, в котором происходит их усвоение. Дюркгейм обнаруживает, что базовые категории мышления в разных сообществах выражаются в классификациях, которыми руководствуются представители этих сообществ⁶. Отсюда следующим шагом для него становится установление того, как именно формируются эти классификации и, соответственно, представления членов сообщества о времени, пространстве и проч. Претендуя на универсальное объяснение социального происхождения категорий мышления, автор решает обратиться к примитивным сообществам, в которых механизмы формирования этих классификаций и их усвоения индивидом, по его соображениям, явлены в чистом виде⁷. Факт, что коллективная жизнь в примитивных сообществах пропитана религиозными верованиями, не

⁴ В работе 1893 г. «О разделении общественного труда» Дюркгейм впервые поднимает тематику солидарности в современном мире и ее основанием называет разделение труда. Однако на тот момент автор еще не углубляется в социальные механизмы солидарности и, что важно, не систематично использует категорию «сакральное» (в русскоязычном переводе: священное или святое), к моменту написания «Элементарных форм» ставшую ключевой в его теории. В этой связи мы не можем в полной мере опереться на аргументы по интересующей нас теме, предложенные в тексте «О разделении общественного труда».

⁵ *Durkheim*. Op. cit. P. 146; *Lukes S.* Emile Durkheim: His life and works. Middlesex, 1973.

⁶ *Durkheim*. Op. cit. P. 34; *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации: К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 2001. С. 40–93.

⁷ *Куракин Д. Ю.* «Сильная программа» в культурсоциологии: историко-социологические, теоретические и методологические комментарии: Послесловие редактора выпуска // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 2. С. 163.

требует разъяснений; однако именно это обстоятельство рискует стать ловушкой для читателя *opus magnum* Дюркгейма.

Хотя центральный аргумент книги строится вокруг теории религии, в религиозных системах автор видит не то же самое, что его предшественники от антропологии. Дюркгейм критически оценивает подход к изучению религии исключительно как системы верований, которые, на его взгляд, не могли появиться из ниоткуда и существовать без истока «в природе вещей»⁸. Иными словами, Дюркгейм не относит религию к трансцендентному миру, а, напротив, разделяет точку зрения, согласно которой верования всегда имеют реальную, т.е. материальную, по Робертсону Смиуту, или, как говорит он сам, «объективную основу»⁹. Под объективной основой он понимает как ритуальные практики, так и категории языка того или иного сообщества¹⁰. Придерживаясь этой позиции, социолог прослеживает, как ритуальные практики отражают социальную структуру конкретного сообщества, а также соотносит концептуальные формы выражения представлений о времени, субстанции и т. д., принятые в нем, с религиозными верованиями¹¹. Дюркгейм приходит к выводу, что классификации в примитивных сообществах происходят из религиозного культа¹², однако культ, в свою очередь, также обусловлен устройством коллективной жизни конкретного сообщества.

Следовательно, не вполне верно утверждать, что Дюркгейм видит в религии нечто *особое*, позволяющее возлагать на нее функцию производства солидарности в сообществе. Скорее он признает, что устройство жизни в примитивных сообществах наиболее выпукло выражается во всеобъемлющем религиозном культе, что и делает его функциональным социальным элементом, обеспечивающим трансмиссию коллективных представлений, на которых основана социальная жизнь. Иными словами, в случае примитивного сообщества религия является системой, которая компилирует разделяемые представления и задает правила коллективной жизни. Однако отсюда отнюдь не следует, что основой солидарности выступают только лишь и всегда *религиозные* верования, а ее механизмами являются исключительно *религиозные* ритуалы.

Вездесущее сакральное

Первостепенным для солидарности является не форма — религиозные верования и ритуалы, а содержание, т.е. *сакральное*. Таким образом, полноценное понимание оснований солидарности в перспективе Дюркгейма возможно только через обращение к этой категории, образующей ядро определения системы коллективных представлений и, соответственно, религии.

Религиозный культ как система представлений и правил, выражающихся в идентичных (ритуальных) практиках, функционален лишь постольку, поскольку

⁸ *Durkheim*. Op. cit. P. 18.

⁹ *Ibid.* P. 78.

¹⁰ *Ibid.* P. 214, 435.

¹¹ *Lukes*. Op. cit. P. 464.

¹² *Stedman-Jones S.* Forms of thought and forms of society: Durkheim and the question of the categories // *L'Annéesociologique*. 2012. Vol. 62. No. 2. P. 8–9.

ку несет в себе диалектику сакральное/профанное. С точки зрения Дюркгейма, именно это различие является фундаментальным и универсальным для мышления человека как социального существа. Однако задача смыслового наполнения этих двух обособленных миров содержательными категориями отводится конкретному сообществу, в котором живет человек. При всей вариативности классификаций, формируемых в различных сообществах, диалектика сакральное/профанное неизменно заложена в любую из них. Выполнение задачи формирования корпуса представлений о сакральном и профанном и, соответственно, классифицированных категорий языка Дюркгейм делегирует религиозному культу как универсальному социальному феномену. Однако для нашей аргументации важно подчеркнуть, что он определяет религиозное через сакральное, а не наоборот: «Когда определенное число сакральных вещей состоит между собой в отношениях согласования и подчинения, образуя связную систему, не принадлежащую другим похожим системам, тогда взятая вместе совокупность верований и ритуалов конституирует религию»¹³.

Понятие сакрального — базовое для мышления человека как социального существа — нужно для того, чтобы яснее представить узкую категорию религии как систему верований в сверхъестественные силы¹⁴.

Итак, религиозные верования — это представления, выражающие природу сакрального и природу отношений между вещами сакральными и профанными. Ритуалы, в свою очередь, отражают правила поведения, предписывающие, как человек должен вести себя с сакральными вещами¹⁵. Именно разделяемые всеми, коллективные представления о том, что сакрально (а что нет), и повсеместно воспроизводимые образцы действия в отношении сакральных вещей ложатся в основу солидарности между людьми¹⁶.

Самое время прояснить отношения между понятием «коллективные представления» и религиозными верованиями. Для лучшего понимания стоит вспомнить тезис Джеймса Фрэзера, что дополнение элементарных религиозных верований интеллектуальными умозаключениями приводит к становлению представлений, которые в современном обществе составляют корпус морали, — с этим выводом согласен и сам Дюркгейм¹⁷. Отсюда следует вывести, что в процессе исторического развития и усложнения социальной жизни представления людей о сакральном выходят за пределы религиозного культа и, можно сказать, «перерастают» его. Соответственно, религиозные верования вписываются в более общее понятие — «коллективные представления», которые, разумеется, не ограничены лишь одной — религиозной — ипостасью. Из вышесказанного также вытекает, что основания и механизмы солидарности следует искать не в самих религиозных убеждениях и ритуалах, но там, где задействуются представления о сакральном, и там, где осуществляется контакт с сакральными вещами.

¹³ *Durkheim*. Op. cit. P. 38.

¹⁴ *Pickering W. S. F. Durkheim's sociology of religion*. Cambridge, 2009. P. 162.

¹⁵ *Durkheim*. Op. cit. P. 38.

¹⁶ *Ibid*. P. 41.

¹⁷ *Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь*. М., 1980. С. 267–268; *Durkheim*. Op. cit. P. 66.

Что случилось с религией?

Важным подтверждением, что дюркгеймианская теория не привязана к эмпирической реальности примитивных сообществ и применима к современной ситуации, служит тот факт, что концепты Дюркгейма адекватно описывают упадок религии как снижение ее социального значения. Это позволяет утверждать, что функциональность религии отнюдь не является априорной предпосылкой, на которой выстраивается его теоретическая схема, в отличие от нерушимой цепочки «сакральное — солидарность — сообщество», хотя и стоит признать, что сакральное носит «ускользающий» характер¹⁸.

Коротко опишем, что, по Дюркгейму, происходит с религией в современном мире. Трансформация ее социального значения заключается в том, что она как система представлений прежде всего перестает производить смыслы, позволяющие определить те или иные вещи и явления в категориях сакральное/профанное. К примеру, при решении нравственных вопросов сегодня обыватель, во-первых, не всегда руководствуется религиозным вероучением; во-вторых, не всегда способен рассмотреть возможные решения в перспективе их праведности/греховности; в-третьих, не всегда несет какое-либо наказание за проступок, рассмотренный в этой перспективе кем-то другим. Учитывая, что приемлемые модели взаимодействия с сакральными вещами выражаются в ритуалах, провал в следовании религиозным предписаниям обусловлен слабостью ритуальной составляющей. Когда религиозные убеждения перестают быть представлениями *в действии*¹⁹, они утрачивают свою силу как для коллективной жизни, так и, в конце концов, для индивидуальных сознаний.

Несмотря на вышесказанное, неразумно отрицать, что и сегодня религия является вместилищем сакрального. Тем не менее мы не стали бы, подобно Пьеру Бурдьё²⁰, настаивать, что автономное поле религии как оплот сакрального противостоит профанному *миру*. Здесь мы склоняемся к дюркгеймианской позиции, согласно которой идея сакрального первична перед религией, как, если угодно, своей «служанкой», и, само собой, ее превосходит. Это означает, что сакральное ни в коем случае не заковано в рамки религиозного культа ни в примитивном, ни в современном обществе. И тогда, и сейчас сакральное разливается по всем уголкам социальной жизни; отличаются лишь точки его концентрации. В то время как с усложнением общественного устройства религию можно определить в отдельное поле, как это делает Бурдьё, с сакральным то же самое проделать невозможно, равно как и с солидарностью. Учитывая, что отнюдь не всегда люди объединяются вокруг религии, справедливо допустить, что основания и механизмы солидарности (а значит, и сакральное) скрываются сегодня и в других, нерелигиозных, социальных феноменах. Хотя вместе с функциональностью религия

¹⁸ Куракин Д. Ускользящее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 41–70.

¹⁹ Fields K. E. Religion as an eminently social thing // Durkheim. The elementary forms... P. XIX; Durkheim. Op. cit. P. 83.

²⁰ Бурдьё П. Социология социального пространства. СПб., 2007.

утрачивает социальное значение, необходимость в поддержании общего сакрального среди членов сообщества остается. Именно поэтому не стоит делать поспешных выводов о гибели солидарного сообщества.

Здесь мы прервем обсуждение религиозной тематики в теории Дюркгейма и двинемся дальше к обоснованию ключевого значения морали для осмысления основ и механизмов солидарности в современном обществе.

Мораль и сообщество

В название настоящей статьи вынесены два ключевых концепта социологии Эмиля Дюркгейма — мораль и сообщество. Ошибочно ставить в центр его теории религию, поскольку при таком прочтении современный читатель скоро оказывается в тупике. Хотя суть сакрального Дюркгейм раскрывает через систему представлений и правил обращения с ним, которую и нарекает религией, она является лишь первоисточком представлений, в том числе о сакральном, рассеявшихся (*diffused*²¹) по мере развития и усложнения коллективной жизни по другим, относительно автономным социальным системам — таким, как право, этика, искусство и др.

Истинной же наследницей религии Дюркгейм полагает *мораль*, которая, по сути, в современном обществе становится понятием более широким, чем религия. Это связано с тем, что по мере расслоения коллективных представлений на отдельные сферы социальной жизни религия сама становится одной из таких сфер или, другими словами, относительно автономной системой остаточных представлений, не вписавшихся ни в какую другую систему. Означает ли это «отживших свой век» — пока судить рано. Однако мораль, наследуя религии в эпоху ее всеобъемлемости, вобрала в себя ядро, вокруг которого изначально строилась единая система коллективных представлений — и это представления о сакральном. Это должно означать, что функциональная преемственность есть только между религией и моралью; другие же системы представлений вторичны по отношению к моральной системе. Таким образом, мораль-сегодня по своему содержанию и, стало быть, функциям заменяет религию-вчера. Тема религии-сегодня требует отдельного рассмотрения, которое неуместно в данном тексте. Зафиксируем лишь, что основа солидарности остается неизменной — это коллективные представления о сакральном. Однако они более не тождественны религиозным представлениям, а лишь включают в себя некоторые из них наряду с представлениями, трансгрессировавшими в иные, новообразованные смысловые системы. Соответственно, чтобы теория солидарности Дюркгейма могла по праву претендовать на универсальность, религия не может оставаться в ней центральной темой.

На смену религиозным верованиям и религиозным ритуалам приходят *моральные* убеждения и особые принципы действия, выражающиеся в практиках и также объединенные в систему, которая несет в себе фундаментальное различие сакрального и профанного. Здесь допустимо сказать, что по мере снижения социальной силы религии ответственность за выражение сакрального берут на

²¹ *Durkheim*. Op. cit. P. 225.

себя нерелигиозные представления и другие, нерелигиозные, светские (секулярные) ритуалы²².

Мораль, как уже было сказано, становится более широким и значимым, нежели религия, понятием для описания системы коллективных представлений о сакральном в современном обществе. Прямым этому подтверждением служит то, что в концепции Дюркгейма именно мораль, а не религия определяет понимание сообщества. Согласно классику, приверженность человека определенной системе представлений означает его включенность в *моральное сообщество*²³. Само собой, неморального (или аморального) сообщества в теории Дюркгейма, конечно, нет. Любая группа людей, «какой бы ограниченной по размеру она ни была»²⁴, производящая в процессе коллективной жизни общие представления так, что они становятся руководящими принципами для входящих в нее индивидов, может называться моральным сообществом. В противном случае говорить о сообществе в терминах Дюркгейма принципиально невозможно: нет разделяемых представлений о сакральном — нет основ солидарности — нет сообщества. Сказать, что эта цепочка выстроена на причинно-следственных отношениях, будет произвольным домысливанием, поскольку для Дюркгейма речь идет о триединстве; каждое из трех понятий конституирует (описывает, иллюстрирует) два других. Отсюда обязательным условием общности является производство и поддержание системы коллективных представлений (о сакральном). В соответствии со сказанным, примитивное племенное сообщество по сути моральное. Однако чтобы утверждать концептуальную тождественность племени и коллектива людей, проживающих, допустим, в современной Европе, необходимо обнаружить и там, и там механизмы солидарности, описанные Дюркгеймом. Вместе с тем недальновидно полагать, будто при усложнении коллективной жизни, институционализации ее сфер, преумножении систем представлений и форм их выражения, механизмы производства солидарности не затронуты изменениями. Поэтому сравнивать механику морального сообщества австралийских аборигенов с механикой морального сообщества, например православных прихожан в современной России, нужно весьма аккуратно.

Сейчас нам предстоит понять, что подразумевает под моральным сообществом Дюркгейм, когда говорит о нем.

Три составляющие морального сообщества

Сразу стоит признать, что классическая теория Дюркгейма принципиально не подходит для описания *глобального* человеческого общества с его «горячими»

²² К настоящему времени понятие светского (или секулярного) ритуала укоренилось в социологическом дискурсе благодаря таким авторам, как Л. Уорнер, И. Гофман, др. Более того, в 1977 г. под редакцией антропологов С. Мур и Б. Майерхофф в свет выходит сборник «Секулярный ритуал», где понятие ритуала переосмысливается в преломлении на нерелигиозные контексты (см.: Библиография).

²³ Ibid. P. 42.

²⁴ Дюркгейм Э. Философия и моральные факты. Ответ на замечание г-на Вебера // Банковская С. П. Теоретическая социология. М., 2002. С. 264.

и «холодными»²⁵ средствами массовой коммуникации и виртуальной реальностью. Прямо говоря, сегодня мы связаны *беспроводной связью*. Но дюркгейм-анский концептуальный аппарат исходно приспособлен для описания коллективной жизни как *совместных переживаний* индивидов: «Не может быть, чтобы сообщество не испытывало необходимости в регулярном поддержании и укреплении коллективных чувств и идей, обеспечивающих его внутреннюю согласованность и особость. Такая моральная пересборка может быть достигнута только во встречах, сборах и собраниях, в которых индивиды, прижимаясь друг к другу, вновь совместно подтверждают общность своих чувств»²⁶.

Более того, Дюркгейм подчеркивает, что сфера морали начинается там, «где существует привязанность к группе»²⁷. Таким образом, между взглядами Дж. Фрэзера и У. Робертсона Смита на то, чем движимы участники ритуальных практик, Дюркгейм выбирает последнего. Если, по Фрэзеру, религиозный человек «действует из любви к богу или из страха перед ним»²⁸, Робертсон Смит решающую роль отводит желанию отдельных людей к *единению* с их божеством, что в социологическом понимании означает не что иное, как *стремление к общности*²⁹.

Ошибкой было бы противопоставлять (*со*)обществу примитивному, локальному и малочисленному *общество* масштабное и глобальное, пытаясь «примерить» на последнее термины Дюркгейма, поскольку привязанность и соприсутствие — фундаментальные условия морали и общности как таковой. Значит, *первым* основополагающим для морального сообщества условием является реализуемая возможность периодического соприсутствия его представителей, основанная на их стремлении к общности. Соответственно, для определения «православных прихожан, живущих в России», как морального сообщества недостаточно оснований. Здесь необходимо делать уточнение, что речь идет о прихожанах одного храма, который и служит основным местом их встреч: его пространство обеспечивает их периодическое соприсутствие и совместные переживания.

Теперь обратимся к идее сакрального, вокруг которой разрастается система представлений и правил и которая ложится в основу солидарности. Неудивительно, но примечательно, что эта ключевая идея есть не что иное, как *единое представление* индивидов об их общности: «Сообщество конституирует не просто масса индивидов, занимающих определенную территорию, не вещи, которыми они пользуются, и не движения, которые они совершают, но прежде всего *идея сообщества о себе самом*» (курсив мой. — П. В.)³⁰.

Получается, что *вторым*, но не второстепенным условием сообщества, по Дюркгейму, является наличие общей разделяемой идеи о том, что их всех объединяет и что в этой идее они едины. Грубо говоря, речь идет о самоидентифи-

²⁵ Маклюэн Г. М. Понимание медиа: внешние расширения человека. М., 2003.

²⁶ Durkheim. Op. cit. P. 429.

²⁷ Дюркгейм. Указ. соч. С. 264.

²⁸ Фрэзер. Указ. соч. С. 36.

²⁹ Jones R. A. Durkheim, Frazer, and Smith: The Role of Analogies and Exemplars in the Development of Durkheim's Sociology of Religion // American Journal of Sociology. 1986. Vol. 92. No. 31. P. 606.

³⁰ Durkheim. Op. cit. P. 425.

кации настолько мощной, что при первом же вопрошании о самоопределении в социальном пространстве индивид обращается именно к ней³¹.

Два уже названных условия тесно переплетены между собой: регулярность совместных переживаний обеспечивает производство и подтверждение общих представлений его членов; в частности той самой «идеи сообщества о себе самом» или, говоря иначе, самоидентификации.

В описанных антропологами племенных коллективах идея сообщества не только выражена в действии, но и закрепляется в тотемном животном — символе племени. Члены племени отождествляют себя с ним, и в утверждении своей принадлежности к единому сообществу обращаются к символике своего тотемного животного. Очевидно, что признание универсальности дюркгеймианской концепции не требует обнаружения тотемного животного в каждой группе, претендующей на статус (морального) сообщества. В то же время символические атрибуты как материализованные референты идеи сакрального предельно важны для устойчивости коллективных представлений и, соответственно, стабильности сообщества. Так мы получаем *третье условие* морального сообщества — это символические атрибуты, сопряженные с сакральным.

Возвращаясь к примеру с православными прихожанами, мы сделаем допущение, что общая идея их сообщества совпадает с самоидентификацией каждого представителя и звучит как, положим, «православный». Согласно Дюркгейму, именно «православность» здесь — ядро сакрального, вокруг которого объединяются некоторые индивиды. Эти люди могут быть весьма разными и под «православностью» понимать разное. Однако у них должны быть средства, позволяющие безошибочно распознать «своих» и отсечь «чужаков». Помимо соприсутствия, наиболее явным средством для этого является общий символ. В случае православных христиан — это в первую очередь Символ Веры — концептуальная форма и, скажем, распятие как запечатленный материальный символ, а также крестное знамение как символ жестовый. Именно по наличию/знанию, уместному использованию и соответствующему обращению с символами — как внешними выражениями сакрального — можно провести различие свой/чужак, позволяющее выбирать стратегию поведения в отношении любого человека. В настоящем тексте мы не будем углубляться в рассмотрение работы символических атрибутов, хотя, безусловно, она напрямую относится к механике поддержания солидарности.

К настоящему моменту мы определили, что представляет собой моральное сообщество, которое Дюркгейм помещает в центр своей теории. И до сих пор у нас нет никаких оснований отказываться от его классической концепции и ни одного из ее трех составляющих (условий). Таким образом, мы можем снять с повестки пункт о неопределенности условий, которые необходимы для солидарной общности людей в современном контексте, и отсюда двигаться непосредственно к анализу механизмов солидарности.

³¹ Имеются в виду ситуации вопрошания, вроде: «Кто ты (/я) такой?» Хотя ответы могут отличаться в зависимости от контекста, в случае, если у человека есть наиболее частый, универсальный ответ на этот вопрос, то именно этот ответ стоит принимать во внимание, например, «я христианин», «я русский» или «я социолог».

Источник солидарности в современном обществе

Мы вплотную подошли к одной из центральных тем теории Дюркгейма, а именно к рассмотрению механизмов производства и поддержания представлений о сакральном, а значит, источнику солидарности и морального сообщества. Прежде всего мы сконцентрируемся на возникновении идеи сакрального и покажем, что этот процесс не обусловлен религиозным сознанием, а значит, независим от религии как таковой. Для этого обратим внимание на то, как описывает метафизику сакрального сам классик: «Каждая однородная группа сакральных вещей или даже отдельная святыня любой значимости конституирует собой ядро, к которому тяготеет набор верований и ритуалов, т.е. культ»³².

Фактически это означает, что производство представлений о сакральном не является ни обязанностью, ни прерогативой, ни привилегией того, что мы привыкли относить к религии; по сути, оно не ограничено ничем, кроме коллективной фантазии взаимодействующих индивидов. Более того, для возникновения новых систем представлений и для их преумножения всегда есть некоторый потенциал. Таким образом, мы заключаем, что солидарность внутри сообщества обеспечивается не религией как таковой, но идеей сакрального и выстраивающейся вокруг нее системой представлений и действий по правилам. Причем основой солидарности выступает конвенциональная, *живая* система представлений, несущая в себе различие сакрального и профанного. Говоря, что «сакральное — это одновременно смысловое и “энергетическое” ядро социальной жизни»³³, мы намеренно подчеркиваем, что система скапливающихся вокруг идеи сакрального представлений и правил, согласно дюркгеймианской теории, не просто бытует в индивидуальных сознаниях, но пронизывает их социальную жизнь: насыщая смыслами коллективные действия, она неустанно воплощается в них. Солидарность — это то, что просвечивается сквозь коллективную жизнь людей.

Из сказанного солидарность представляется нам динамическим процессом, а не статичным состоянием. Этот процесс можно описать следующим образом. Во-первых, у него есть начало (нулевое событие), но он никогда не может быть завершен — основания солидарности всегда нуждаются в подкреплении. Во-вторых, этот процесс непрерывен и протекает чередой коллективных действий и совместных переживаний. Те и другие чередуются, неся в себе отличия. Подробнее остановимся на этом.

События, обладающие «моральной силой»³⁴, т. е. способствующие поддержанию солидарности, Дюркгейм наделяет особым концептуальным статусом; именно их он называет ритуальными практиками. Отличительной характеристикой ритуалов является эффект, оказываемый на исполнителей. Говоря о ритуалах как о *высокоинтенсивных социальных взаимодействиях*³⁵, автор описывает их через *состояние горячки*³⁶ (*effervescence*), в котором люди подвергаются силь-

³² Durkheim. Op. cit. P. 38.

³³ Куракин. «Сильная программа» в культурсоциологии... С. 167.

³⁴ Durkheim. Op. cit. P. 212.

³⁵ Ibid. P. 16, 233.

³⁶ В качестве перевода оригинального термина «effervescence» в других русскоязычных текстах также употребляется слово «бурление». Мы предпочитаем не ограничиваться этим

ному воздействию как на тело, так и на психику³⁷. Важно отметить, что такое состояние достижимо только *коллективно*, хотя поддержание коллективных представлений в индивидуальном сознании возможно и посредством так называемого *приватного* ритуала, который в этом отношении ничем не отличается от публичного, т. е. массового³⁸. Во избежание смысловой путаницы, здесь стоит провести строгое различие между двумя функциями ритуалов: а) генерированием коллективных представлений в совместном опыте людей и б) выражением уже бытующих коллективных представлений для их утверждения в индивидуальном сознании. В случае (а) условие совместности переживаний является неотъемлемым, в то время как для (б) оно желательно, но необязательно.

За «коллективность» действий во втором случае отвечает одинаковость их реализации, основанная на общих правилах. Как уже было неоднократно сказано, идея сакрального всегда «окутывается» в систему представлений о нем, а также *правил обращения* с ним. Именно к этому, второму, компоненту относятся ритуальные, т. е. регулируемые правилами, практики. В то время как представления можно *разделять* (с кем-то еще), правилам приходится лишь *следовать*, т. е. поступать в соответствии с ними.

Хотя Дюркгейм и следует за мыслью Робертсона Смита, согласно которой поддержание солидарности требует соприсутствия³⁹, на наш взгляд, в этом ключе коллективный опыт он понимает шире, нежели непосредственное взаимодействие между конкретными людьми. Социолог называет коллективные представления «продуктом безграничной кооперации, превосходящей не только пространство, но и время»⁴⁰, чем противопоставляет их конкретике ритуальных событий. По его словам, в коллективных представлениях аккумулируются опыт и знания целых поколений, из чего можно вывести, что интенсивные взаимодействия, в которых происходит сотворение представлений, вписываются в линию межпоколенческого опыта, стоящего за плечами каждого человека, и поэтому являются опытом коллективным, хотя и не всегда совместным. Соответственно, границы сообщества не замыкаются на круге соучастников конкретной ритуальной практики, оставаясь скорее *воображаемыми*⁴¹, нежели видимыми.

Энн Роулз, напротив, понимает «моральную силу» события исключительно как производную числа соучастников. Вместо *совпадения* ритуальных практик она настаивает на их *совместности*⁴², прямым образом подменяя слова Дюркгейма (common вместо identical). На наш взгляд, это прочтение Дюркгейма ошибочно: из того, что члены сообщества участвуют в одинаковых практиках,

вариантом и используем ряд синонимов, уместных в контексте. Например «всплеск», «горячка», и проч.

³⁷ *Durkheim*. Op. cit. P. 424.

³⁸ *Ibid*. P. 41.

³⁹ *Robertson Smith W.* Lectures on the Religion of the Semites (Second and Third Series). Sheffield, 1995. P. 44–45.

⁴⁰ *Durkheim*. Op. cit. P. 15.

⁴¹ *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001.

⁴² *Rawls A. W.* Epistemology and Practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life. Cambridge, 2004. P. 36.

необязательно следует, что они всегда делают это вместе. Таким образом, допустимо предположить, что совпадающие, но не-совместные практики вполне удовлетворяют понятию коллективного опыта, по Дюркгейму. Соответственно, социальное значение ритуала не меняется в зависимости от его протекания⁴³, поскольку как совместно, так и приватно он выполняет по меньшей мере одну из двух предписанных функций.

Итак, мы разобрали условия и правила для ритуальных практик, нацеленных на поддержание коллективных представлений в сознаниях отдельных индивидов. Также мы установили, что совместное участие в ритуале не является единственным способом поддержания солидарности членов сообщества. Теперь между действиями по правилам и солидарностью просматривается связь (подчеркнем в очередной раз, что в этом нет ничего сугубо религиозного). Тем не менее зарождение идеи сакрального и сплочение вокруг нее — т.е. устройство некоего нулевого события, имеющего место до всяких представлений и правил, само в себе создающее их, — до сих пор туманно. Однако, согласно всему предшествующему изложению, именно через них можно обнаружить *источник* морального сообщества. Таким образом, ключевой интерес наш обращен, наконец, к механизму *генерирования* представлений.

К сожалению, от самого Дюркгейма мы знаем о них совсем немного. Даже относительно примитивного сообщества классик не берется говорить об образе возникновения системы представлений, символической атрибутики (тотема) или о том, *как в бурлении* коллективной жизни обретают моральную силу правила, затем регулярно воплощающиеся в ритуальных практиках. Используя красивую метафорику, он увлеченно описывает ситуации «выпадения» из повседневной рутины, в которых происходит преодоление границ (собственно, трансценденция) индивидуального сознания и экстатическое поглощение его сознанием коллективным⁴⁴. Но что принципиально важно зафиксировать о коллективной горячке, так это то, что она лишена каких-либо ограничений и не вписывается ни в какие закономерности сообщества — она абсолютно произвольна. Благодаря этому она насыщена созидательной силой и высвобождает нереализованную энергию, давая импульс к трансформации⁴⁵.

Обращение к трудам последовательных дюркгеймианцев не слишком продвигает нас в прояснении вопроса о генерировании представлений.

Мэри Дуглас в книге «Чистота и опасность» прослеживает генеалогию понятий через призму религиозных верований, однако она разбирает лишь представления и правила «в себе», не пытаясь обнаружить событийную нить, ведущую к их истокам⁴⁶. Ни в коем случае не умаляя заслуг Дуглас, я скорее хочу подчеркнуть, что теоретическая работа такого масштаба попросту непосильна сегодня ввиду недоступности необходимых эмпирических свидетельств.

⁴³ D. Ritual: Communication in Action // Sociological Analysis. 1992. Vol. 53. No. 4. P. 366.

⁴⁴ Durkheim. Op. cit. P. 16, 233.

⁴⁵ Olaveson T. Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner // Dialectical Anthropology. 2001. Vol. 26. No. 2. P. 90.

⁴⁶ Douglas M. Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo. L.; N. Y., 2001.

Бенедикт Андерсон разрабатывает концепцию воображаемого сообщества, стараясь применить дюркгеймианское понимание к рассмотрению нации, и выдвигает три критерия принадлежности:

- представители сообщества разделяют единый стиль воображения (мышления);
- хотя представители сообщества могут не взаимодействовать лицом к лицу, «в каждом из них живет образ их общности»⁴⁷;
- объединяющие представителей сообщества признаки более значимы, нежели те, по которым они отличаются.

И хотя предприятие Андерсона близко по духу к тому, на чем мы настаиваем в данном тексте, — преемственности между религией и моралью (в случае Андерсона — идеологией), его перспектива упраздняет саму по себе солидарность, поскольку не предполагает точек соприкосновения (соприсутствия) людей и не выдвигает никакой альтернативной механики поддержания солидарности.

Роберт Бэлла вводит в оборот социологов понятие «гражданская религия», исходя из базовых предпосылок Дюркгейма в применении к современным США⁴⁸. Бэлла проводит параллели между традиционными религиозными обрядами и официальными гражданскими церемониями, в частности инаугурацией президента США. Автор прослеживает становление «гражданской религии» через мифологизацию войны, работу национальных и гражданских символов и отсылки к «американским святыням» в президентских речах. Пожалуй, это наиболее удачный случай применения дюркгеймианской схемы к современным реалиям в попытках объяснить феномены, напоминающие те, о которых пишет классик, но всё же иные по своим проявлениям. Вместе с тем Бэлла совершенно не пользуется идеями Дюркгейма о смене оснований солидарности и о перезапуске ее механизмов. Фактически он уподобляет современное американское общество австралийскому племени, чем чрезмерно упрощает картину.

Эти примеры подтверждают лишь, что работа по обнаружению механизмов солидарности, в частности работающих сегодня механизмов генерирования коллективных представлений о сакральном, еще только предстоит. И к ней нужно подготовиться.

Заключение

Обращение к религии как основному источнику сакрального и, соответственно, солидарности до сих пор заманчиво, поскольку по сегодняшний день она сливается с моралью больше, чем любые другие системы представлений. Более того, она хранит отголоски идей сакрального и полна изжитых механизмов солидарности, которые, увы, действуют уже не так ладно, как прежде. Однако, как уже было упомянуто в начале статьи, Дюркгейм, не предлагая готовой концепции основы и механизмов солидарности для современного общества, всё же предвосхищает их грядущий перезапуск, за который ответственна, как мы постарались показать в этом тексте, уже не религия, а мораль. К счастью, некоторые

⁴⁷ Андерсон. Указ. соч. С. 31.

⁴⁸ Bellah R.N. Civil Religion in America // *Dædalus*. 1967. Vol. 96. No. 1. P. 1–21.

из современников сегодня разделяют точку зрения о том, что ключевой темой у Дюркгейма является всё же мораль, и именно она служит основой солидарности между людьми⁴⁹.

Настоящий текст был призван продемонстрировать, что смена «религиозной» оптики, через призму которой привычным образом рассматривается социологическая теория Дюркгейма, на «моральную» предлагает кардинально новый взгляд на проблематику солидарности (а точнее, ее нехватки) в современном обществе. Самое главное, что с избранной точки зрения мы наконец можем рассматривать сообщество, его сакральное и выстраивающиеся вокруг него коллективные представления безо всякой апелляции к религии, и смело применять теорию солидарности Дюркгейма в современных реалиях. В свою очередь, смена перспективы ведет за собой новый принцип действия. И на данном этапе, пожалуй, он сводится к тому, чтобы быть внимательнее к происходящему здесь и сейчас — вокруг нас и, отложив на время труды Дюркгейма (мы уже достаточно взяли у него), постараться ухватить из реальности то, о чем классик мог лишь догадываться.

Ключевые слова: Дюркгейм, солидарность, сакральное, мораль, религия, моральное сообщество.

ON FORTHCOMING PERSPECTIVES OF SOLIDARITY: RELIGION AND MORALITY IN E. DURKHEIM'S SOCIAL THEORY

P. BATANOVA (VRUBLEVSKAYA)

Usually religion is placed at the center of Emile Durkheim's theory as it performs the function of solidarity production and maintenance within a community. However, this way of perception of durkheimian conception gets useless regarding present reality because today religion hardly remains the common element of the social life for individuals living together. In «Elementary forms of religious life...» (1912). Durkheim quite superficially touches upon the topic of solidarity in contemporary society, but the reader has every reason to believe that durkheimian theory implies the upgrade of the fundamental bases and solidarity mechanisms. This article proposes to rebuild durkheimian social theory in order to demonstrate the continuity between religion and morality, as Durkheim supposes. Key to successful shift in emphasis from religion to morality is a return to the very key category of «sacred». Sacred is viewed as an integral part of the religious system which is true, but not comprehensive. The interpretation of «sacred» via «religious» overshadows an important fact, that the first one is a generator

⁴⁹ Pickering. Op. cit.; Weiss R. From Ideas to Ideals: Effervescence as the Key to Understanding Morality // Durkheimian Studies. 2012. Vol. 18. P. 81–97.

for the latter. This weighty remark allows us to take the next step and say that just as for religious system of representations, sacred becomes the basis of morality. Here and now the author undertakes an attempt to release the category of «sacred» from a strict religious interpretation, traces the line of functional continuity between religion and morality and reveals a new perspective on the mechanisms of solidarity in contemporary society.

Keywords: Durkheim, solidarity, sacred, morality, religion, moral community.

Список литературы

1. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001.
2. Баньковская С. П. Теоретическая социология. М., 2002.
3. *Бурдые П.* Социология социального пространства. СПб., 2007.
4. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991.
5. *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации: К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 2001. С. 40–93.
6. *Куракин Д. Ю.* «Сильная программа» в культуросоциологии: историко-социологические, теоретические и методологические комментарии. Послесловие редактора выпуска // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 2. С. 155–178.
7. *Куракин Д.* Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культуросоциологии // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 41–70.
8. *Маклюэн Г. М.* Понимание медиа: внешние расширения человека. М., 2003.
9. *Робертсон Смит У.* Лекция 1. Введение: предмет и метод исследования // Лекции о религии семитов / Е. Е. Галенко, пер. URL:http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/klass/07.php (дата обращения: 16.06.2016).
10. *Роулз Э.* Дюркгеймовская трактовка практики: альтернатива конкретных практик и представлений как оснований разума // Социологическое обозрение. 2005. Т. 4. № 1. С. 3–30.
11. *Фрэнгер Дж. Дж.* Золотая ветвь. М., 1980.
12. *Bellah R. N.* Durkheim and History // *American Sociological Review*. 1959. Vol. 24. No. 4. P. 447–461.
13. *Bellah R. N.* Civil Religion in America // *Dædalus*. 1967. Vol. 96. No. 1. P. 1–21.
14. *Casanova J.* Public religions in the modern world. Chicago, 2011.
15. *Cheal D.* Ritual: Communication in Action // *Sociological Analysis*. 1992. Vol. 53. No. 4. P. 363–374.
16. *Douglas M.* Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo. L.; N. Y., 2001.
17. *Durkheim E.* The elementary forms of religious life. N. Y., 1995.
18. Durkheim and Representations / W. S. F. Pickering, ed. Routledge, 2000. P. 11–23.
19. *Fields K. E.* Durkheim and the Idea of Soul // *Theory and Society*. 1996. Vol. 25. No. 2. P. 193–203.
20. *Glock Ch. Y., Stark R.* American Piety: The Nature of Religious Commitment. Berkeley, 1968.
21. *Jones R. A.* Robertson Smith, Durkheim, and Sacrifice: An historical context for The Elementary Forms of Religious Life // *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. 1981. Vol. 17. P. 184–205.

22. *Jones R. A.* Durkheim, Frazer, and Smith: The Role of Analogies and Exemplars in the Development of Durkheim's Sociology of Religion // *American Journal of Sociology*. 1986. Vol. 92. No. 31. P. 596–627.
23. *Lukes S.* Émile Durkheim: His life and works. Middlesex, 1973.
24. *Myerhoff B. Moore S. F.* Secular ritual. Assen, 1977.
25. *Pickering W. S. F.* Durkheim and Representations. L., 2000.
26. *Pickering W. S. F.* Durkheim's sociology of religion. Cambridge, 2009.
27. *Rawls A. W.* Interaction Order or Interaction Ritual: Comment on Collins // *Social Interaction*. 1989. Vol. 12. No.1. P. 103–109.
28. *Rawls A. W.* Epistemology and Practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life. Cambridge, 2004.
29. *Rawls A.* Two conceptions of social order // *Journal of classical sociology*. 2009. Vol. 9. No. 4. P. 500–520.
30. *Robertson Smith W.* Lectures on the Religion of the Semites (Second and Third Series). Sheffield, 1995.
31. *Olaveson T.* Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner // *Dialectical Anthropology*. 2001. Vol. 26. No. 2. P. 89–124.
32. *Stedman-Jones S.* Durkheim Reconsidered. Cambridge, 2001.
33. *Stedman-Jones S.* Représentations // *Durkheimian Studies*. 2003. Vol. 9. P. 14–19.
34. *Stedman-Jones S.* Action and the Question of the Categories: A Critique of Rawls // *Durkheimian Studies*. 2006. Vol. 12. P. 37–67.
35. *Stedman-Jones S.* Forms of thought and forms of society: Durkheim and the question of the categories // *L'Annéesociologique*. 2012. Vol. 62. No. 2. P. 387–407.
36. *Weiss R.* From Ideas to Ideals: Effervescence as the Key to Understanding Morality // *Durkheimian Studies*. 2012. Vol. 18. P. 81–97.