О данном документе

Ниже предложено сравнение текста диссертации Р. О. Сафронова «Современные интерпретации социологической концепции религии Эмиля Дюркгейма в англоязычной религиоведческой литературе» и ряда русско- и англоязычных источников.

В левой колонке приведен полный текст диссертации, в правой — те фрагменты, которые, с моей точки зрения, заимствованы Р. О. Сафроновым или послужили источником излагаемых им идей.

Синим шрифтом выделены источники заимствований, полное билиографическое описание которых приведено в конце документа.

Фрагменты диссертации, которые я отнес к заимствованиям, выделены желтым цветом.

Критерии для отнесения того или иного фрагмента к категории «заимствование» были взяты, за неимением внятных русскоязычных правил, с сайта Гарвардского университета (**http://isites.harvard.edu/icb/icb.do?keyword=k70847&pageid=icb.page342054**). Согласно приведенным там правилам, прагиатом считается не только цитирование чужих произведений без указания источника заимствования, но и цитирование чужих произведений с указанием источника, но без указания того, что это цитата.

Например, если в диссертации встречается фрагмент:

> «Как пишет Энн Роллз[23] [[23] *Rawls A.* Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument // American Journal of Sociology. — 1966. — № 102-2. — P. 473], поскольку многие социологи в постпозитивистскую эпоху переключились на исследование культуры и теперь занимаются проблемами, поставленными постмодернизмом, постструктурализмом, то аргументы Э. Дюркгейма о важности коллективных представлений сделались значимыми в современной ситуации»,

в котором текст после фразы «Как пишет Энн Роллз…» представляет собой бувальный перевод фрагмента статьи Ролз:

> «As many sociologists in the postpositivist period have turned to cultural studies and embraced the dilemmas posed by postmodernism, poststructuralism, and semiotics, Durkheim's arguments regarding the importance of collective representations have seemed to make the later Durkheim relevant in a very modern sense»,

такой фрагмент диссертации считается заимствованным.

Цитаты, включенные другими авторами в свой текст и заимствованные Р. О. Сафроновым вместе с оригинальным текстом, тоже считались заимствованиями.

Безусловно, в различных научных системах определения плагиата могут различаться, и гарвардские правила — не единственно возможный вариант, поэтому при использовании менее строгих правил процент заимствований был бы меньше, однако даже самые мягкие критерии (общие для большинства определений плагиата) дают достачно высокий процент.

А.М. Корбут

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

Сафронов Роман Олегович

Современные интерпретации социологической концепции религии Эмиля Дюркгейма в англоязычной религиоведческой литературе

Специальность 09.00.14. — «Философия религии и религиоведение»

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:
кандидат философских наук,
доцент И.П. Давыдов

Москва-2011

План

Введение

Глава 1. Исследования творчества Э. Дюркгейма: история и современность
- 1.1 Связь понятий «коллективные представления» и «основные категории понимания» в теории Э. Дюркгейма
- 1.2 Дюркгеймовская система категорий
- 1.3 Критический анализ концепций Ч. Э. Гелке, А. Голденвайзера, Э. Шауба и В. Р. Деннеса, оказавших определяющее влияние на последующую интрепретацию идей Э. Дюркгейма
- 1.4 Проблема эпистемологического доказательства эмпирической валидности категорий понимания в работе Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни»

Глава 2. Теория Эмиля Дюркгейма и современные исследования ритуала
- 2.1 Идеи Э. Дюркгейма в работах В. Тернера, К. Шиллинга и Ф. Меллора, посвященных исследованию состояний общественного подъема
  - 2.1.1 Сравнительный анализ концепций ритуала Э. Дюркгейма и В. Тернера
  - 2.1.2 Дюркгеймианский подход к исследованию общественной морали К. Шиллинга и Ф. Меллора
- 2.2 Теория ритуала Д. Маршалла в контексте современного дюркгеймиеведения

Глава 3. Проблема здоровья человека и общества и теория религии Э. Дюркгейма
- 3.1 Стресс и религиозность: религиозность как фактор терапии стресса
- 3.2 Религиозность и здоровье человека в интерпретации Э. Идлер и С. Касла
- 3.3 «Культ человека» и «культ человечества» в свете дюркгеймиеведческой проблематики

Заключение

Библиография

Введение	
Последние 25 лет в западной литературе наблюдается заметный рост интереса к работам французского социолога Эмиля Дюркгейма. По сравнению с 50-ми–60-ми годами XX века, число публикаций, посвященных работам Э. Дюркгейма возросло в несколько раз, причем совершенно очевидно, что наиболее пристальный интерес возник в рамках англоязычной социологии в общем и социологии религии в частности[1].	
В качестве **объекта** исследования выступает социологическая концепция религии Эмиля Дюркгейма. **Предметом** нашего исследования выступает совокупность социолого-религиоведческих теорий, возникших в рамках западной традиции освоения наследия Дюркгейма[2], а также теоретические и практические результаты, к которым пришла современная западная социология религии, применяя подход французского социолога.	
Актуальность темы исследования.	
В советской и российской социологии религии вокруг, имени Э. Дюркгейма сложилась двойственная ситуация. С одной стороны, теория французского социолога воспринималась и воспринимается как что-то давно и хорошо известное и изученное. Чтобы в этом убедиться, достаточно открыть посвященную Э. Дюркгейму энциклопедическую статью или любой учебник по социологии религии. С другой стороны, нет даже перевода на русский язык основного труда социолога «Элементарные формы религиозной жизни», посвященного религиозному феномену, тогда как, скажем, на польский или украинский языки переводы есть. Его отсутствие показывает, что проблематика этой работы отрефлексирована в отечественной науке достаточно слабо.	
Однако этими двумя факторами ситуация не	

[1] Отчасти это связано с тем, что английский язык в современном мире становится общим языком науки, и для того, чтобы новые исследования читали, их просто необходимо публиковать на английском языке. Однако независимо от этого факта в рамках нашей проблематики можно сказать, что США и Великобритания (в меньшей степени) лидируют по числу публикаций, посвященных творчеству французского социолога, при этом число работ на немецком или французском языках за рассматриваемый период существенно не возросло. В результате, на наш взгляд, совершенно необходимо разобраться в такой непростой ситуации и показать, чем именно теория Э. Дюркгейма привлекает современных исследователей и что она привносит в их работы.

[2] Столь длинную фразу в дальнейшем мы будем передавать как «дюркгеймиеведение» по аналогии с устоявшимся англоязычным термином «Durkheimian studies».

исчерпывается. Последние 25 лет XX века наблюдается повышение интереса к творчеству Э. Дюркгейма как в американской, так и в континентальной социологии. Разительно повышается число как монографий, так: и журнальных статей, посвященных как творчеству самого Э. Дюркгейма, а также попыток взять на вооружение его исследовательский подход (или его часть). Именно идеи Э. Дюркгейма берут за основу известнейшие ученые XX века — Виктор Тернер, Мери Дуглас или Рой Раппапорт. Сам по себе этот интерес осмыслен в российской науке в еще меньшей степени. Тем не менее, именно это всплеск интереса к французскому социологу является весьма значимым фактом в современной социологии.	
Представляется актуальным исследование причин такого внимания к классическим текстам одного из отцов-основателей социологии и выявление основных тем, разрабатываемых наследниками его традиции, поскольку, во-первых, в работах упоминаемых в диссертации авторов разрабатываются новые теории в рамках социологии религии, во-вторых, внимание в работам этих авторов вносит свою лепту в написание истории религиоведения XX века, а в-третьих, данные авторы в своих работах формируют новые подходы к объяснению и пониманию религии. Таким образом, данная работа охватывает сразу несколько областей исследования, указанных в паспорте специальности ВАК «Философия религии и религиоведение».	
Степень разработанности темы.	
Исследования творчества самого французского социолога Э. Дюркгейма в российской социологической науке предпринимались, однако таких трудов очень немного. Среди небольшого числа обобщающих работ на русском языке можно выделить монографию[3] и исследовательскую статью[4] Е.В. Осиповой, где дается попытка всестороннего анализа теории социолога.	

[3] См : *Осипова Е.В.* Социология Эмиля Дюркгейма. — М.: Алетейя, 2001. Отдельная глава этой работы посвящена проблемам философско-социологической концепции религии Э. Дюркгейма, которая весьма разносторонне и подробно подвергается анализу. Тем не менее, разбор этой работы не входит в цели нашей работы.

[4] См.: *Осипова Е.В.* Идейная борьба вокруг социологии Э. Дюркгейма // Социологические исследования. — 1976. — № 2.

Характеристику некоторых важнейших теоретико-методологических положений французского социолога можно найти в статье Ф. Тележникова[5]. На положительное значение взглядов Дюркгейма и их слабые стороны указывали Г.П. Францов[6], И.Н. Яблоков[7] и В.И. Гараджа[8]. Фундаментальные позитивистские идеи Дюркгейма освещаются в книге И.С. Кона[9]. Анализ социологический системы Э. Дюркгейма проводится в диссертациях С.В. Трофимова «Социология религии Эмиля Дюркгейма»[10] и Т.Н. Букиной «Концепция религии Э. Дюркгейма и ее влияние на современную буржуазную социологию религии»[11]. Кроме того, среди исследований, в которых анализировались отдельные проблемы творчества Дюркгейма, следует назвать книги Д.М. Угриновича[12], а также статьи и книги А.Б. Гофмана[13], Э.М. Коржевой[14] и Ю.Н. Николаева[15], посвященные анализу проблем коллективного сознания, религии, знания у Э. Дюркгейма. Таким образом, можно констатировать, что в отечественной социологии религии вокруг идей Э. Дюркгейма сложилась двойственная ситуация. С одной стороны, теория французского социолога является предметом устойчивого исследовательского интереса. С другой стороны, пристальное внимание современной западной науки о религии к творчеству французского социолога в	

[5] *Тележников Ф.Е.* Дюркгейм о предмете и методе в социологии // Вестник коммунистической академии. — 1929. — № 30.

[6] См.: *Францов Г.П.* У истоков религии и свободомыслия. — М.: Изд-во АН СССР, 1959; *Францов Г.П.* Исторические пути социальной мысли. — М., 1965.

[7] См.: Основы религиоведения. Под ред. Яблокова И.Н. — М.: Высшая школа, 1998., *Яблоков И.Н.* Социология религии. — М., 1979.

[8] См.: *Гараджа В.И.* Социология религии. — М.: Аспект Пресс, 1996.

[9] См.: *Кон И.С.* Позитивизм в социологии. — Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1964.

[10] См.. *Трофимов С.В.* Социология религии Эмиля Дюркгейма. Дис. … канд.социол.наук. — М., 2002.

[11] См.: *Букина Т.Н.* Концепция религии Э. Дюркгейма и ее влияние на современную буржуазную социологию религии; Дис. … канд.филос.наук. — М., 1981.

[12] См.: *Угринович Д.М.* Философские проблемы критики религии. — М., 1965., *Угринович Д.М.* Введение в теоретическое религиоведение. — М.: Мысль, 1973.

[13] *Гофман А.Б.* «Социологизм» как концепция: Эмиль Дюркгейм // Историко-философский сборник. — М., 1972, *Гофман А.Б.* Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма // Социологические исследования. — 1975. — № 4; *Гофман А.Б.* Социология дюркгеймовской школы // История буржуазной социологии первой половины XX века. — М., 1979.; *Гофман А.Б.* Классическое и современное. Этюды по социологии религии. — М.: Наука, 2003.

[14] *Коржева Э.М.* Категория коллективного сознания и ее роль в концепции Э. Дюркгейма // Вестник Московского ун-та. Серия «Философия». — 1968. — № 4; *Коржева Э.М.* Социологическая теория познания Э. Дюркгейма // Из истории буржуазной социологии 19–20 веков. — М, 1968.

[15] *Николаев Ю.Н.* Эмиль Дюркгейм как социальный философ // Социологические исследования. — 1978. — № 2.

значительной степени оказался вне поля зрения отечественных исследователей. Тем самым представляется необходимым новый этап рефлексии над работами Э. Дюркгейма, учитывающей наработки западных коллег.	
В западноевропейской и американской науке, обнаруживается совсем иная картина, свидетельствующая о неоднократных попытках подробно исследовать творчество Э. Дюркгейма и проследить линии преемственности его идей[16]. В их рамках было принято во внимание развитие смежных гуманитарных областей, таких, как литературная критика, историография и семиотика. В результате был создан внушительный массив работ, следующих в теоретическом отношении «Элементарным формам религиозной жизни», которые относятся к целому спектру тем: исторической социологии[17], неравенству[18], здоровью[19], СМИ и средствам коммуникации[20], гражданской и политической культуре[21], национализму и национальной идентичности[22], науке и	

[16] См., например: *Pickering W.S.F.* Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories. — London: Routledge and Kegan Paul, 1984; *Durkheim E.* Durkheim on Religion. Ed. by Pickering W.S.F. — Atlanta: Scholars Press, 1994; On Durkheim's *Elementary Forms of Religious Life*. Ed. by Allen N.J., Pickering W.S.F., Miller W. — London: Routledge, 1998; *Lukes S.* Emile Durkheim: His Life and Work. A Historical and Critical Study. — London: Penguin, 1973; *Thompson K.* Emile Durkheim. — New York: Routledge, 1982; Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Ed. by Alexander J. — Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

[17] См., например: *Edles L.* The Sacred and the Spanish Transition // Social Compass. — 1993. — № 40-3. — P. 399-414; *Kane A.* Cultural Analysis and Historical Sociology: The Analytic and Concrete Forms of the Autonomy of Culture // Sociological Theory. — 1991. — № 9. — P. 53-69; *Smith P.* Codes and Conflict: Towards a Theory of War as Ritual // Theory and Society. — 1991. — № 20-1. — P. 103-38; *Smith P.* Executing Executions: Aesthetics, Identity and the Problematic Narratives of Capital Punishment Ritual // Theory and Society. — 1996. — № 25-2. — P. 235-61; *Stallybrass P., Whyte A.* The Politics and Poetics of Transgression. — Ithaca: Cornell University Press, 1986; *Zelizer V.* Pricing the Priceless Child. — New York: Basic Books, 1985.

[18] См., например: *Lamont M.* Money, Morals, and Manners. — Chicago: University of Chicago Press, 1992; *Della Fave R.L.* Ritual and the Legitimation of Inequality // Sociological Perspectives. — 1991. — № 34-1. — P. 21-38.

[19] См., например: *Armstrong D.* Public Health Spaces and the Fabrication of Identity // Sociology. — 1993. — 27-3. — P. 393-410.

[20] См., например: *Jacobs R.* Producing the News, Producing the Crisis: Narrativity, Television, and News Work // Media, Culture and Society. — 1996. — № 18-2. P. 138-149; *Rothenbuhler E.* An Argument for a Durkheimian Theory of the Communicative // Journal of Communication. — 1993. — № 43-3. — P. 158-63; *Sherwood S.* Narrating the Social: Postmodernism and the Drama of Democracy // Journal of Narrative and Life History. — 1994. — № 4-1,2. — P. 69–88; *Smith P.* The Semiotic Foundations of Media Narratives: Saddam and Nasser in the American Mass Media // Journal of Narrative and Life History. — 1994. — № 4-1,2. — P. 89-118.

[21] См., например: *Somers M.* Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theoiy: The Place of Political Culture and the Public Sphere // Sociological Theory. — 1995. — № 13-3. — P. 229-74; *Alexander J., Smith P.* The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies // Theory and Society. — 1993. — № 22-2. — P. 151–207; *Edles L.* Rethinking Democratic Transitions: A Culturalist Critique and the Spanish Case // Theory and Society. — 1995. — № 24-3. — P. 355-84; *Wagner-Pacifici R.* The Mow Morality Play. — Chicago: University of Chicago Press, 1986; *Wagner-Pacifici R., Schwartz B.* The Vietnam Veteran's Memorial: Commemorating the Difficult Past // American Journal of Sociology. — 1991. — № 97-2. — P. 376-420.

[22] См., например: *Kapferer B.* Legends of the People, Myths of State. — Washington: Smithsonian Institution Press, 1988; *Phillips T.* Symbolic Boundaries and National Identity in Australia // British Journal of Sociology. —

окружающей среде[23], сексуальности[24], эмоциям и мотивации[25], расовой или этической принадлежности[26]. Более того, существует специальный научный журнал, посвященный исследованию теоретического наследия Э. Дюркгейма — «Дюркгеймианские исследования» (Durkheimian Studies / Études durkheimiennes), выходящий с 1994 года и издающийся «Британским центром дюркгеймовских исследований» возглавляемый известнейшим ученым Вильямом Пикерингом.	
Приходится признать, что в настоящее время в России вокруг имени французского социолога создан некий когнитивный вакуум. Мы покажем, что же является тем самым стержнем, основной идеей работ Э: Дюркгейма, которые заставляют исследователей снова и снова обращаться к его творчеству. При этом необходимо отметить, что обращаются к работам французского социолога не только социологи, но и религиоведы, которые, с одной стороны, пытаются прояснить теоретическую значимость работ Э. Дюркгейма для своей науки, а с другой — пытаются использовать эту теорию практически, создавая на ее основе свои концепции. Ведь теория религии Э. Дюркгейма представляет не только теоретический интерес для современной англоязычной социологии религии. Существует целый пласт тем, находящихся на стыке социологии, социологии религии, психологии и даже психиатрии[27].	

1996. — № 47-1. — P. 113-34; *Schudson M.* Culture and the Integration of National Societies // International Social Science Journal. — 1994. — № 139. — P. 63-81; *Spillman L.* Imagining Community and Hoping for Recognition: Bicentennial Celebrations in 1976 and 1988 // Qualitative Sociology. — 1994. — № 17. — P. 3-28.

[23] См., например: *Alexander J.* The Promise of a Cultural Sociology: Technological Discourse and the Sacred and Profane Information Machine // Theory of Culture. Ed by Smelser N., Munch R. — Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993. — P. 293-323; *Alexander J., Smith P.* The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies // Theory and Society. — 1993. — № 22-2. — P. 151-207; *West B, Smith P.* Drought, Discourse and Durkheim // Australian and New Zealand Journal of Sociology. — 1996. — № 32-1. — P. 93-102.

[24] См., например: *Seidman S.* Transfiguring Sexual Identity: AIDS and the Contemporary Construction of Homosexuality // Social Text. — 1988 — № 9-20. — P. 187-206.

[25] *Turner J.* Toward a Sociological Theory of Motivation // American Sociological Review. — 1987 — № 52. — P. 15-27.

[26] *Jacobs R.* Civil Society and Crisis: Culture, Discourse, and the Rodney King Beating // American Journal of Sociology. — 1996. — № 101-5. — P. 1238-1272.

[27] В рамках западной социологической традиции очень непросто найти исследования, полностью посвященные теоретизированию Абсолютное большинство работ, если выдвигает какую-то теоретическую идею, то старается подкрепить ее эмпирическими исследованиями, но даже если работа полостью посвящена теории, то и в этом случае она обобщает какие-либо уже сделанные эмпирические исследования.

Цель диссертационного исследования — выяснение роли и значения социологической теории религии Э. Дюркгейма в современной западной социологии религии и ее практической ценности для современного религиоведения.	
Реализация этой цели обусловила постановку следующих **задач:**	
1. Выявить причины роста интереса к творчеству Э. Дюркгейма в западной социологии религии конца XX века: прояснить категориальный аппарат Э. Дюркгейма, уделив при этом особое внимание разграничению синонимичных терминов, эксплицировать взгляды Э. Дюркгейма на религию и проанализировать правомерность их критики в XX веке. Провести четкое различие между социологией знания и эпистемологией Э. Дюркгейма.	
2. Раскрыть роль теории Э. Дюркгейма в исследованиях ритуала, в т.ч. на материале трудов Виктора Тернера и Энтони Гидденса; описать опыт создания целостной теории ритуала в современной социологии религии (используя как социологические, так и психологические методы исследования).	
3. Раскрыть роль теории Э. Дюркгейма в подходе к исследованию общественной морали К. Шиллинга и Ф. Меллора.	
4. Выявить вклад Э. Дюркгейма в исследования феноменов стресса и социальной поддержки, а также их связи с понятием «коллективные представления»; проанализировать попытки обнаружения Э. Идлер и С. Каслом корреляции между религиозностью и физическим и ментальным здоровьем человека.	
5. Описать феномен новой религиозности в контексте выдвинутой Э. Дюркгеймом проблематики «культа человечества» и «культа индивида».	
Теоретическая и методологическая основа исследования.	
Автор диссертационного исследования опирается на традиции отечественного религиоведения, в особенности на теоретические наработки сотрудников	

кафедры философии религии и религиоведения Московского университета[28]. В частности, анализ восприятия концепции религии Э. Дюркгейма современной западной социологией религии требует применения таких методов, как, например, исторический. Соглашаясь с предложенным И.Н. Яблоковым[29] делением исторического метода на генетический, сравнительно-исторический подходы и подход актуализма, можно отметить, что в данном исследовании был использован генетический подход, который предполагает «выведение последующих этапов развития из начальной фазы»[30], что позволило проследить развитие и изменения отношения к творчеству Э. Дюркгейма в социологии и религиоведении XX века; кроме того, использовался комплексный подход, позволяющий нарисовать, насколько это возможно, полную картину использования теории Э. Дюркгейма в современных социологических исследованиях, критическо-аналитический подход к содержанию и отбору используемого в исследовании материала. Автор диссертационной работы следует сциентистскому требованию объективности, предполагающему беспристрастное исследование и воздержание от оценочных суждений.	
Источники исследования.	
В данной диссертационной работе автор обращается, прежде всего, к трудам самого Э. Дюркгейма, как переведенным на русский язык («Метод социологии», «О разделении общественного труда», «Представления индивидуальные и представления коллективные», «Самоубийство», «О некоторых первобытных формах классификации»[31]), так и не переведенным («Запрет на инцест и его происхождение»,	

[28] См.: *Яблоков И.Н.* Религиоведение. — М.: Гардарики, 2004; Основы религиоведения: Учеб. / Ю.Ф. Борунков, И.Н. Яблоков, К.И. Никонов и др.; Под ред. И.Н. Яблокова. — М.: 2001; *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие. — М.: Академический проект, 2007.

[29] См.: *Яблоков И.Н.* Философия религии. Актуальные проблемы. — М.: Изд-во РАГС, 2007. — С.83-84.

[30] *Яблоков И.Н.* Философия религии. Актуальные проблемы. — М.: Изд-во РАГС, 2007. — С.83.

[31] См.*: Дюркгейм Э.* Метод социологии // *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. — М.: Канон, 1995; *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. — М.: Наука, 1991; *Дюркгейм Э.* Представления индивидуальные и представления коллективные // *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. — М.: Канон, 1995; *Дюркгейм Э.* Самоубийство: Социологический этюд. — М.: Мысль, 1994; *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995; *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. — М., 1996.

«Этика и социология морали», «Дуализм человеческой природы и социальные условия», «Прагматизм и социология», «Социология и психология», «Элементарные формы религиозной жизни»[32]).	
В диссертации исследуется широкий спектр монографий, которые можно считать программными, таких как: «Эмиль Дюркгейм: его жизнь и работы» Стивена Люкса, «Социология Дюркгейма: культурологические исследования», Джефри Александера, «Дюркгейм» Энтони Гидденса, «Эмиль Дюркгейм и реформирование социологии» Степана Местровича, а также «Социология религии Дюркгейма: темы и теории» Уильяма Пикеринга[33]. Кроме того, в работе используются публикации из современной научной периодики на английском языке, из которых в качестве основных можно выделить статьи Дэвида Блора «Дюркгейм и Мосс: новый взгляд», Кевина Дью «Здоровье общества и культ человечества», Криса Шиллинга и Филиппа Меллора «Дюркгейм, мораль и современность», Эллен Идлер и Станислава Касла «Религия, нетрудоспособность, депрессия и смертность»[34].	
Новизна диссертационного исследования.	
1. Уточнено и дополнено понимание российским религиоведением места концепции религии Э. Дюркгейма в современной западной социологии религии в свете. проблемы коррекции взглядов на теорию Э. Дюркгейма критиков «первой волны».	

[32] См.: *Durkheim E.* Contribution to Discussion: "Science et Religion" // Bulletin de la Société française de philosophie. — 1909. — № IX; *Durkheim E.* Ethics and the Sociology of Morals. — Buffalo: Prometheus Books, 1993; *Durkheim E.* Individual and Collective Representations // Sociology and Philosophy. — London: Cohen & West, 1965; *Durkheim E.* Le dualisme de la nature humaine et ses conditions socials// Scientia. — 1914. 15; *Durkheim E.* Moral Education. — Glencoe: Free Press, 1961; *Durkheim E.* Pragmatism and Sociology. — Cambridge: Cambridge University Press, 1983; *Durkheim E.* Professional Ethics and Civic Morals. — Glencoe: The Free Press, 1958; *Durldieint K* Sociology and Philosophy. — New York: Free Press, 1974; *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995.

[33] См.: *Pickering W.S.F.* Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories. — London: Routledge and Kegan Paul, 1984; *Mestrovic S.* Emile Durkheim and the Reformation of Sociology. — Totovva: Rowman & Littlefield, 1988; *Giddens A.* Durkheim. — London: Fontana, 1978; Durkheimian Sociology. Cultural Studies. Ed by *Alexander J.* — Cambridge. Cambridge University Press, 1988; *Lukes S.* Emile Durkheim: His Life and Work. A Historical and Critical Study. — London: Penguin, 1973.

[34] *Idler E., Kasl S.* Religion, Disability, Depression, and the Timing of Death // American Journal of Sociology. — 1992. — № 97; *Shilling C., Mellor P.* Durkheim, Morality and Modernity. Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action // The British Journal of Sociology. — 1998. — № 49-2; *Dew K.* Public health and the cult of humanity: a neglected Durkheimian concept // Sociology of Health & Illness. — 2007. — № 29; *Bloor D.* Durkheim And Mauss Revisited. Classification And The Sociology Of Knowledge. // Studies in History and Philosophy of Science. — 1982. — №13-4.

2. Рассмотрены и впервые введены в научный оборот самые современные критические и аналитические исследования работ Э. Дюркгейма, опубликованные в англоязычной научной периодике 1990-х — 2000-х годов и показаны основные темы, в рамках которых ученые обращаются к творчеству французского социолога: существование эпистемологического доказательства эмпирической валидности категорий понимания в работе Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни», исследование описанных Э.	
Дюркгеймом состояний общественного подъема, дальнейшая разработка дюркгеймовского подхода к исследованию общественной морали, попытки построения теории ритуала, исследование корреляции между физическим здоровьем человека и общества и религиозностью человека, а также проблематики эволюции религиозных представлений в современном мире.	
3. Выявлена необоснованность ряда интерпретаций идей Э. Дюркгейма, а также истоки недостаточного внимания социологии религии XX века к проблеме эпистемологического доказательства французским социологом социальной природы категорий понимания, связанные со смешением критиками понятий «социология знания» и «эпистемология», продемонстрирована динамика отношения к концепции французского социолога на протяжении всего XX века: от полного неприятия и обвинения в метафизичности до попытки создания на ее основе новой теории ритуала.	
Положения, выносимые на защиту:	
1. В диссертации показано, что можно говорить о двух поколениях критиков творчества Э. Дюркгейма. Авторы «первой волны» критики — Чарльз Элмер Гелке, Александр Голденвайзер, Эдвард Шауб и Виллиам Рэй Деннес — создали влиятельные концепции, которые получили широкое распространение в социологии религии и приобрели статус наиболее авторитетных. Критики «второй волны», представленные, в основном, Т. Парсонсом, восприняли указанные концепции как само собой разумеющееся знание. Таким образом, теория Э. Дюркгейма во многом	In the United States, four critics stand out from the others, evidenced by the regularity with which they have been cited, as defining the main points of the critique: Charles Elmer Gehlke (1915), A.A. Goldenweiser (1915), Edward Schaub (1920), and William Ray Dennes (1924). These four produced influential interpretations that are still heavily reproduced, citations to them appearing in almost every serious work on Durkheim. Having achieved the status of “canonical” texts… **{Rawls, 1997: 113}**

неправомерно воспринималась как ошибочная, однако, если это справедливо, то необъяснимым остается факт обращения многих социологов религии за последние 25-30 лет к работам Э. Дюркгейма.	
2. В исследовании выявлено, что в концепциях критиков «первой волны» произошло смешение эпистемологии и социологии знания Э. Дюркгейма. Это привело к ошибке в интерпретации теории французского социолога. В результате сформированное Э. Дюркгеймом и наилучшим образом представленное центральными главами «Элементарных форм религиозной жизни» эпистемологическое доказательство эмпирической валидности категорий понимания до последнего времени оставалось исследователями незамеченным.	From the beginning, the confusion of Durkheim's epistemology with his sociology of knowledge has led to the dismissal of the epistemology as a very bad argument. **{Rawls, 1996: 463}}** Durkheim's epistemology, best represented by the central chapters of *The Elementary Forms*, deals explicitly with the question of whether the six categories of the understanding can be demonstrated to have empirical validity. **{Rawls, 1996: 438}}**
3. В диссертации утверждается, что незаслуженно обойден вниманием тот факт, что идеи Э. Дюркгейма оказывают заметное влияние на современную теорию ритуала, представленную, например, такими исследователями как Мери Дуглас и Рой Раппапорт. Одним их важнейших концептов теории ритуала является веденное Э. Дюркгеймом понятие «коллективный подъем» (collective effervescence). Именно на нем базируются как теория В. Тернера 1070-х годов, так и теория Д. Маршалла 2000-х.	
4. Исследование обнаруживает, что известные выводы Э. Дюркгейма относительно корреляции между уровнем самоубийств и психологическими особенностями верующих, представленные в работе «Самоубийство», не потеряли актуальности для современной социологии религии. Созданная Э. Дюркгеймом методология позволяет формировать междисциплинарный подход к исследованию религиозного феномена — говорить о связи между состояниями психологического и физического здоровья и религиозностью человека. Представленное С. Местровичем направление исследования в современной социологии религии демонстрирует возможность такого применения социологических знаний и дополняет выводы Э. Дюркгейма.	
5. В работе показано, что предположения Э. Дюркгейма о дальнейшем развитии религии действительно позволяют современным	

исследователям говорить о «культе индивида» или даже «культе человечества». Сами термины «культ индивида», «культ человека» (Cult of Man) или «культ человечества» (Religion of Humanity) встречаются в работе Э. Дюркгейма «Индивидуализм и интеллектуалы»[35]. С одной стороны, сама попытка проследить эволюцию религии выводит этот круг социологических вопросов на проблему определения религии, и как следствие — проблему современных квазирелигий. С другой — как теория «гражданской религии» Роберта Беллы и Филипа Хаммонда, так и распространенные сегодня и все чаще получающих поддержку государства концепции воспитания «здоровой нации» могут быть проинтерпретированы с точки зрения предложенной Э. Дюркгеймом модели эволюции религии.	
Научно-практическая значимость.	
В соответствии с требованиями специальности «Философия религии и религиоведение», установленной Высшей аттестационной комиссией, в исследовании найдены стыковые для социологии религии и философии науки проблемы, связанные с мнением Э. Дюркгейма о том, что религия представляет собой исторически первую эпистемологическую систему. В работе показано, какие импликации теория французского социолога имеет для современной науки об обществе и современного религиоведения. Исследование перечисленных проблем в работе включено в общий контекст развития философской и научной мысли в России и за рубежом.	
Данное исследование стремится восполнить недостаток информации о современном прочтении работ Э. Дюркгейма и их роли в развитии западной социологии религии, поскольку исследования французского социолога сейчас играют одну из самых заметных ролей в этой науке. Работа может быть использована для изучения нескольких направлений в современной западной социологии религии, а также как материал для составления курсов лекций, написания разделов по социологии религии в учебниках	

[35] *Durkheim E.* Individualism and the intellectuals // Emile Durkheim on Morality and Society. Ed. by Bellah R. — Chicago: University of Chicago Press, 1973. — P. 49, 51.

и учебных пособиях.	
Апробация диссертации.	
Основные положения диссертации были представлены на I Международной зимней религиоведческой школе «Религиозность в изменяющемся мире», проходившей в Волгограде с 28 января по 3 февраля 2008 года, III Международной религиоведческой летней школе «Наука и религия: перспективы диалога в современном мире», проходившей в поселке Соловецкий Архангельской области с 4 по 10 августа 2008 года, конференции «Религиоведение на постсоветском пространстве», проходившей в г. Минске с 21 по 22 февраля 2009 года, и нашли свое отражение в публикациях в рецензируемых научных журналах, входящих в список ВАК: «Понятие категории в социологии Э. Дюркгейма»[36], а также других научных изданиях: «Дюркгеймовское социальное, функциональное понятие о категориях»[37], «Особенности дюркгеймовского определения религии. Сущность теории тотемизма»[38], «Основание возникновения «культа человечества» в работах Эмиля Дюркгейма»[39], «Методология Э. Дюркгейма и ее значение в современных исследованиях ритуала»[40], «Коллективные представления и их место в социологии религии Эмиля Дюркгейма»[41], «Пересмотр теории религии Э. Дюркгейма в современной социологии религии»[42].	

[36] *Сафронов Р.* Понятие категории в социологии Э Дюркгейма // Вестник Поморского университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. — 2008. — № 5. — С. 53-59.

[37] *Сафронов Р.* Дюркгеймовское социальное, функциональное понятие о категориях // Материалы XTV Международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов». Т. 4. — М.: Издательство МГУ, 2007 — С. 145.

[38] *Сафронов Р.* Особенности дюркгеймовского определения религии Сущность теории тотемизма. // Аспекты: сборник статей по философским проблемам истории и современности: Выпуск V. — М.: Современные тетради, 2008. — С. 288-304.

[39] *Сафронов Р.* Основание возникновения «культа человечества» в работах Эмиля Дюркгейма // Дні науки філософського факультету – 2008: Міжнародна наукова конференція (16-17 квітня 2007 року): Матеріали доповідей та виступів. — К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київский університет», 2008. — Ч. V. — С. 88-90.

[40] *Сафронов Р.* Методология Э. Дюркгейма и ее значение в современных исследованиях ритуала // Религиозность в изменяющемся мире: сборник материалов I Международной зимней религиоведческой школы, г Волгоград, 28 января — 3 февраля 2008 г. — Волгоград: Издательство ВолГУ, 2008. — С. 133-147.

[41] *Сафронов Р.* Коллективные представления и их место в социологии религии Эмиля Дюркгейма // Наука и религия: перспективы диалога в современном мире: материалы III Международной религиоведческой летней школы, пос. Соловецкий, Архангельская обл., 4-10 августа 2008 г. — Волгоград: Издательство ВолГУ, 2008. — С. 89-98.

[42] *Сафронов Р.* Пересмотр теории религии Э. Дюркгейма в современной социологии религии // Наука и религия: перспективы диалога в современном мире: материалы III Международной религиоведческой летней

Структура диссертации.	
Диссертация состоит из введения, трех глав, включающих 11 параграфов, заключения и библиографии. Глава первая посвящена исследованию категориального аппарата социологии религии Э. Дюркгейма, вторая глава описывает попытки создания целостной теории ритуала на основании работ Э. Дюркгейма и современных исследований в области психологии, третья глава посвящена анализу дюркгеймовской интерпретации проблем здоровья человека и общества и их связи с религиозностью. Общий объем работы 268 страниц, библиография насчитывает 471 наименований, из них 402 на английском и французском языках.	

школы, пос. Соловецкий, Архангельская обл., 4-10 августа 2008 г. — Волгоград: Издательство ВолГУ, 2008. — С. 143-155.

Глава 1. Исследования творчества Э. Дюркгейма: история и современность	
Эмиль Дюркгейм (1858-1917) — один из общепризнанных создателей социологии как науки. В истории социологии он представлял новую и важную главу в ее развитии. Это обусловлено тем, что Дюркгейм практически первым попытался теоретически обосновать и выделить специфический предмет научного изучения социологии — «социальную сферу».	Эмиль Дюркгейм (1858-1917) — один из общепризнанных создателей социологии как науки. В истории социологии он представлял новую и важную главу в ее развитии. Это обусловлено тем, что Дюркгейм практически первым попытался теоретически обосновать и выделить специфический предмет научного изучения социологии – «социальную сферу». **{Жизненный путь Эмиля Дюркгейма}**
Эмиль Дюркгейм в течение нескольких лет преподавал философию в провинциальных лицеях Франции. В 1885–1886 годах он побывал в научной командировке в Германии, где познакомился с состоянием немецких исследований и преподавания философии и социальных наук.	…Дюркгейм в течение нескольких лет преподавал философию в провинциальных лицеях. В 1885–1886 гг. он побывал в научной командировке в Германии, где познакомился с состоянием исследований и преподавания философии и социальных наук. **{Гофман, 2008: 185}**
В 1887 году Дюркгейм был назначен преподавателем «социальной науки и педагогики» на филологическом факультете университета Бордо. Там же в 1896 году он возглавил кафедру «социальной науки» — по существу, первую кафедру социологии во Франции.	В 1887 г. 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. **{Гофман, 2008: 186}**
В 1902 году Дюркгейм преподавал в Сорбонне, где возглавлял кафедру «науки о воспитании», впоследствии переименованную в кафедру «науки о воспитании и социологии». 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.	С 1902 г. Дюркгейм преподавал в Сорбонне, где возглавлял кафедру «науки о воспитании», впоследствии переименованную в кафедру «науки о воспитании и социологии». 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. **{Гофман, 2008: 186}**
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 реформистскому социализму. Вместе с тем Дюркгейм был	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 реформистскому социализму жоресовского толка. Вместе с

противником революционного социализма, 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.	тем Дюркгейм был противником революционного социализма, 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. **{Гофман, 2008: 186}**
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 века после падения режима Второй империи, поражения в войне с Пруссией и кровавого подавления Парижской коммуны.	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. после падения прогнившего режима Второй Империи, поражения в войне с Пруссией и кровавого подавления Парижской Коммуны. **{Гофман, 2008: 187}**
Первая мировая война нанесла серьезный ущерб Французской социологической школе, поставив под удар общий оптимистический настрой социологии Дюркгейма. Эмиль Дюркгейм скончался 15 ноября 1917 году под Парижем в возрасте 59 лет, не успев завершить многое из задуманного.	Первая мировая война нанесла тяжелый удар по Французской социологической школе, поставив под вопрос общий оптимистический настрой социологии Дюркгейма. <…> Эмиль Дюркгейм скончался 15 ноября 1917 г. в Фонтенбло под Парижем в возрасте 59 лет, не успев завершить многое из задуманного. **{Гофман, 2008: 187}**
Дюркгейм явился основателем т.н. французской социологической школы, занимавшей ведущее место в европейской социологии до 30-х годов XX века. Ядро этой школы составили сотрудники журнала «Социологический ежегодник», приверженцы социологических воззрений Э. Дюркгейма. Среди них самыми значительными фигурами являются Морис Хальбвакс, Франсуа Симиан, Марсель Мосс и Селестин Бугле. Тем не менее, с начала 1940-х годов влияние этой школы было весьма умеренным.	Дюркгейм был основателем и редактором одного из первых в мире социологических журналов — «Социологический ежегодник» (12 томов, 1898–1913). Ему удалось привлечь к сотрудничеству в журнале видных представителей социальных наук. Сотрудники журнала, объединенные приверженностью дюркгеймовским идеям, составили сплоченный коллектив исследователей, получивший название Французская социологическая школа, или школа Дюркгейма. Среди участников школы были видные ученые… Марсель Мосс… С. Бутле, Ж. Дави, М. Хальбвакс… Ф. Симиан… **{Гофман, 2008: 187}**
Однако последние 35 лет наблюдается повышение интереса к творчеству Э. Дюркгейма как в американской, так и в континентальной социологии, несмотря на то, что интерпретации творчества Э. Дюркгейма в Европе и США совершенно разные. В США и Великобритании главенствуют позитивистская и функциональная интерпретации, основанные	While the European and American interpretations of Durkheim's work have for most of this century appeared to be entirely at odds with one another—the Europeans interpreting Durkheim in idealist and social constructivist terms, while, in the United States and Britain, a positivist functionalist interpretation based on his earlier work developed—the very first scholars in both

на ранних работах Э. Дюркгейма. Первые критики как в США, так и в Европе интерпретировали творчество Э. Дюркгейма в терминах его поздних работ (особенно «Элементарных форм религиозной жизни», которая рассматривалась в рамках идеализма и социального конструктивизма), но в теоретическом ключе работ ранних[1].	Europe and the United States interpreted Durkheim in terms of his later work, particularly *The Elementary Forms*, which they considered to be idealist or social constructivist… **{Rawls, 1996: 468–469}**
Само по себе различие между Европой и Америкой в этом смысле возникло только после 1930-го года. В Американской социологии вектор изучения творчества Э. Дюркгейма (дюркгеймиеведение[2]) изменился, когда на смену интерпретации прагматической и идеалистической пришло, благодаря Толкотту Парсонсу, позитивистско-функционалистское прочтение[3]. Т. Парсонс писал, что в 1924–25 годах проходил курс социологии в Лондонской школе экономики, в рамках которого были лекции и об Э. Дюркгейме, в которых он в уничижительных тонах описывался как апологет «ошибочной теории группового сознания»[4].	The divergence between the American and European views did not appear until the 1930… In the United States, however, Durkheim scholarship took an entirely different trajectory as the pragmatists and other social thinkers who had interpreted Durkheim primarily as an idealist in the teens and twenties fell out of favor (Rawls 1996*a*). In the 1930s, due particularly to the efforts of Talcott Parsons… a new interpretation of Durkheim as a positivist functionalist became popular. Parsons (1968, p. viii; emphasis in the original) wrote: "In 1924–25 I spent a year as a research student in sociology at the London School of Economics… Durkheim was of course known both in England and America, but discussions were *overwhelmingly* derogatory; he was regarded as the apostle of the 'unsound group mind' theory." **{Rawls, 1996: 469}**
С точки зрения Т. Парсонса, все творчество Э. Дюркгейма подразделялось на четыре стадии[5]. Резюмировать их можно следующим образом.	Parsons (1949:304) identifies four main stages and locates Durkheim's most important works within these stages. His argument may be summarized as follows… **{Pope, 1973: 399}**
В ходе первой Э. Дюркгейм пытался дать ясную формулировку важным для него проблемам. На этом этапе социолог считал,	During the earliest stage, Durkheim was still attempting to formulate his fundamental problems (see *The Division of Labor in Society*;

[1] См., например: *Dennes W.* The Methods and Presuppositions of Group Psychology // University of California Publications in Philosophy. — 1924. — № 6-1. — P. 1-182; *Gehlke C.* Emile Durkheim's Contribution to Sociological Theory // Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law. — 1915. — №1-LXIII. — P. 7-187; *Levy-Bruhl L.* The "Soul" of the Primitive. — Chicago: Henry Regnery, 1966; *Schaub E.* A Sociological Theory of Knowledge // Philosophical Review. — 1920. — №29-4. — P. 319-39. Эта-то двойственность и стала причиной фундаментальной ошибки в восприятии работ Э, Дюркгейма в социологии XX века. Ниже мы будем говорить об этом подробнее.

[2] Термин, устоявшийся в западной социологии как «Durkheimian studies», так в Оксфорде при Институте социальной и культурной антропологии (Institute of Social & Cultural Anthropology) существует центр Британской центр исследования Дюркгейма (British Centre for Durkheimian Studies), руководимый одним из самых известных исследователей творчества Э. Дюркгейма Вильямом Пикерингом (W.S.F. Pickering).

[3] Подробнее см.: *Rawls A.* Durkheim's Epistemology: The Initial Critique, 1915-1924 // The Sociological Quarterly. — 1997. — №38-1. — P. 111-145.

[4] См.: *Парсонс Т.* О структуре социального действия — М.: Академический Проект, 2000; *Parsons T.* The Structure of Social Action. — New York: Free Press, 1968.

[5] См.: *Парсонс Т.* О структуре социального действия. — М.: Академический Проект, 2000; *Parsons T.* The Structure of Social Action. — New York: Free Press, 1968. — P. 304. Обращение к англоязычному изданию работы Т. Парсонса оправдано тем, что русское издание «О структуре социального действия» представляет собой выборочный перевод, и собственно посвященных творчеству Э. Дюркгейма глав VIII—XI в нем попросту нет.

что личность ограничена внешней реальностью, как социальной, так и не социальной, к которой он пытается относиться нейтрально с моральной точки зрения. Такая постановка вопроса говорит нам о том, что основной мотивацией личности в этом случае будет попытка избежать негативных санкций со стороны общества. Главной работой того периода, по мнению Т. Парсонса, является «Разделение труда».	hereafter referred to as *Division*). He viewed the actor as constrained by an external reality, both social and nonsocial, toward which he assumed a morally neutral attitude. This perspective implies that the actor's primary motivation is to avoid the imposition of negative sanctions. **{Pope, 1973: 399–400}**
На второй стадии Э. Дюркгейм достигает первых теоретических обобщений, основным из которых является признание, что содержание коллективного сознания важно в такой же мере, как и его стабильность. Основные работы этого этапа: «Метод социологии» и «Самоубийство».	In the second stage, Durkheim achieved an early theoretical synthesis (*The Rules of Sociological Method*, hereafter cited as *The Rules*, and *Suicide*). The decisive advance represented by this stage is the recognition that the content of the collective conscience is as important as its strength. **{Pope, 1973: 400}**
В ходе третьего этапа Э. Дюркгейм показал существование процесса интернализации ценностей. Эта стадия, по мнению Т. Парсонса, знаменует радикальный разрыв с позитивизмом первого и второго периода, поскольку Э. Дюркгейм, поняв, что поведение индивида управляется социальными нормами, которые как раз в ходе процесса интернализации становятся неотъемлемой частью сознания личности, пришел к выводу: чтобы объяснить поведение человека, нужно сфокусироваться на субъективных состояниях индивида. Истинно волюнтаристская теория должна обратить внимание на усилия человека и признать существование активного и созидательного элемента в человеке: свободу выбора. Мораль в этом случае представляет собой сущностный элемент свободной воли индивида. Таким образом, по мнению Т. Парсонса, осознавая важность этого интернализованного морального компонента личности, Э. Дюркгейм пришел к волюнтаристской версии теории действия. В качестве основных работ этого этапа Т. Парсонс выделяет «Социологию и философию» и «Моральное образование».	In the third stage (*Sociology and Philosophy* and *Moral Education*) Durkheim discovered internalization. This represents a radical break with the positivism of the first stage as Durkheim, in coming to view individual behavior as guided by social norms which become internalized to constitute an integral part of the actor's personality, comes to see that in order to explain human behavior the scientist must focus on the subjective states of individual actors. A truly voluntaristic theory must recognize human effort and allow for the very important creative, active, nondeterministic element of free choice in human behavior… Morality implies an irreducible element of free will for the individual. Hence in coming to recognize the importance of the internalized moral component, Durkheim comes to embrace not only a theory of action but the voluntaristic version thereof. **{Pope, 1973: 400}**
Третий этап, тем не менее, признается переходным и открывающим новый спектр проблем, ведущих к эмпирическим исследованиям четвертого периода. Этот этап характеризуется обращением Э. Дюркгейма к проблематике коллективного сознания как финальной точки развития	Stage three, however, proved to be transitional. It opened up a vast new range of problems leading to the empirical investigations of the fourth and final stage… Durkheim, however, was unable to develop this final idealistic phase to the point of achieving a new general theoretical synthesis. **{Pope, 1973: 400}**

сознания индивидуального и попытками французского социолога интерпретировать социальную жизнь в идеалистическом ключе. Однако, согласно Т. Парсонсу, Э. Дюркгейм так и не смог создать в рамках этой теории новых теоретических обобщений.	
Таким образом, по нашему мнению, Т. Парсонс говорил о сдвиге проблематики работ Э. Дюркгейма от ранне-позитивистских первой и второй стадий к поздним идеалистическим третьей и четвертой стадиям и пытался «спасти» от идеалистической интерпретации ранние работы[6]. Ведь, по мнению американского социолога, в конце XIX — начале XX веков было всего два способа говорить в теоретическом плане о религии. Первый способ представляли различные религиозные группы и прежде всего христианские деноминации, основное содержание работ которых было, согласно Т. Парсонсу, скорее нормативным, чем эмпирическим и аналитическим. Другой же способ исследования религии был представлен как раз позитивным мышлением, которое религию саму по себе считало предрассудком, «которому нет места в просвещенном сознании современного человека»[7] и которое по этой причине обратилось к поиску естественных причин, объясняющих такое поведение человека. Одним из исследователей, нашедших эти причины, и был Э. Дюркгейм. Именно в ранних работах он «продвинулся весьма далеко в понимании функциональной важности цельной системы морально санкционированных норм… функциональной важности религии… и увидел специфику отношений между религией и социальной структурой»[8]. Эти достижения ранних работ Э. Дюркгейма и нужно было «спасать», по мнению Т. Парсонса, от идеализма поздних произведений.	About the middle of the last century or shortly thereafter, it is perhaps fair to say, generalized thinking about the significance of religion to human life tended to fall into one of two main categories. The first is the body of thought anchored in the doctrinal positions of one or another specific religious group, predominantly of course the various Christian denominations. For understandable reasons, the main tenor of such thought tended to be normative rather than empirical and analytical… The other main category may be broadly referred to as that of positivistic thinking. <…> In its concern with contemporary society, however, the strong tendency had been to minimize the importance of religion, to treat it as a matter of "superstition" which had no place in the enlightened thinking of modern civilized man. The result of this tendency was, in the search for the important forces activating human behavior… (Parsons, 1954: 197–198) In his earlier work, Durkheim had progressed far in understanding the functional significance of an integrated system of morally sanctioned norms. …he demonstrated suggested a most important aspect of the functional significance of religion. <…> Thus Durkheim worked out certain aspects of the specific relations between religion and social structure… **{Parsons, 1954: 206}**
Именно начиная с работ Толкотта Парсонса идея «двух Дюркгеймов» стала регулярно	At least since Parsons, references to "two Durkheims" have appeared with regularity in

[6] См.: *Парсонс Т.* О структуре социального действия. — М.: Академический Проект, 2000; *Parsons T.* The Structure of Social Action. — New York: Free Press, 1968.

[7] *Parsons T.* Theoretical development of sociology of religion // *Parsons T.* Essays in Sociological Theory. New York: Free Press, 1954. — P. 198.

[8] *Parsons T.* Theoretical development of sociology of religion // *Parsons T.* Essays in Sociological Theory. New York: Free Press, 1954. — P. 206.

появляться в работах, посвященных творчеству французского социолога и публикуемых в Соединенных Штатах[9]. Так, Джефри Александер пишет, что, несмотря на существование работ вне такого контекста[10], в настоящее время многие ученые соглашаются, что в поздний период творчество Э. Дюркгейма претерпело значительные изменения[11]. Энтони Гидденс был фактически единственным ученым, отвергавшим формулировку Т. Парсонса о значительных теоретических «сдвигах» позднего творчества Э. Дюркгейма. Э. Гидденс выступал против разделения творчества Э. Дюркгейма, защищая цельность аргументов французского социолога, начиная с его самых ранних работ[12]. Он считает, что близость взглядов ранних работ Э. Дюркгейма и его «Элементарных форм религиозной жизни» очевидна.	commentary on Durkheim… Alexander (1988, p. 10-11) writes that "while some interpreters still do not accede (e.g., Giddens 1977 and Traugott 1978), there is an increasing agreement today that in the later period Durkheim's sociology underwent a decisive shift." Giddens is almost alone in having completely rejected Parsons's formulation of Durkheim's later work as making a radical departure from the early work. Giddens (1971, pp. 65-82, 105-6, 114) challenged the two-Durkheim hypothesis as early as 1971, carefully documenting the continuity between arguments made by Durkheim in the early review of Schaffle and arguments that appear in the later work. As Giddens notes, the similarity between this early review and the conclusion to *The Elementary Forms* is particularly striking. **{Rawls, 1996: 471}**}
Весьма интересна, с нашей точки зрения, в этом смысле дискуссия об эволюции в работах Э. Дюркгейма смысла понятия «принуждение», на основании которой многие исследователи и выделяли «ранний» и «поздний» этапы. Энтони Гидденс считает, что само разделение на «ранние» и «поздние» работы на основании изменения понятия «принуждение» является неправильным[13]. Другие комментаторы, которые утверждали, что не поддерживают разработанную Т. Парсонсом теорию, говорили о двух формах принуждения. Даже Роберт Нисбет, которого относят к	…Giddens (1971, pp. 87-89) argues that the division into an earlier and a later Durkheim on the basis of a changing notion of constraint is also a misconception. Other commentators who claim to reject the two-Durkheim hypothesis in fact make an equally problematic distinction between two forms of constraint. Even though Nisbet is referred to in the literature as a sup-porter of the two-Durkheim hypothesis (e.g.,

[9] См; например: *Парсонс Т.* О структуре социального действия. — М.: Академический Проект, 2000; *Parsons T.* The Structure of Social Action. — New York: Free Press, 1968; *Stone G; Farberman H.* On the Edge of Rapprochement: Was Durkheim Moving toward the Perspective of Symbolic Interaction? // Sociological Quarterly. — 1967. — P. 147-64; *Hughes S.* Consciousness and Society. — New York: Random House, 1977; *Coser L. A.* Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context. — New York: Harcourt, 1971; *Lukes S.* Emile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study. — Stanford: Stanford University Press, 1973; *LaCapra D.* Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher. — Ithaca. Cornell University Press, 1972; *Fenton S., Reiner R., Hamnett I.* Durkheim and Modern Sociology. — Cambridge: Cambridge University Press, 1984; Durkheimian Sociology: Cultural Studies Ed by Alexander J. — Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

[10] См.: *Traugott M.* Introduction // Emile Durkheim on Institutional Analysis. Ed. by Traugott M. — Chicago: University of Chicago Press, 1978; *Giddens A.* The Individual in the Writing of Emile Durkheim // Studies in Social and Political Theory. — New York: Basic Books, 1977. — P. 273-91.

[11] Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Ed by Alexander J. — Cambridge: Cambridge University Press, 1988. — P. 10-11.

[12] *Giddens A.* Capitalism and Modem Social Theory. — Cambridge: Cambridge University Press, 1971. — P. 65–82, 105–106, 114.

[13] *Giddens A.* Capitalism and Modern Social Theory. — Cambridge: Cambridge University Press, 1971. — P. 87–89.

сторонникам разделения творчества Э. Дюркгейма на «раннее» и «позднее»[14], очень хорошо вписывается в группу, выделяющую две формы принуждения. Р. Нисбет открыто критикует положение о «двух Дюркгеймах», говоря, что несмотря на то, что многие рассматривают «Элементарные формы религиозной жизни» в более идеалистическом и, следовательно, менее позитивистском ключе, сам Р. Нисбет этого не видит[15].	Fenton [1984, p. 32] refers to Nisbet's two-Durkheim theory), he best fits into the group distinguishing two forms of constraint. Nisbet (1974, p. 59) clearly criticizes the two-Durkheim position: "There are those who regard this work [*The Elementary Forms*] as marking the passage of Durkheim's mind to a more idealistic, or at any rate less positivistic, stage of thought. I am obliged to confess that I cannot find this." **{Rawls, 1996: 471}**
Тем не менее, в работе «Социологическая традиция»[16] Р. Нисбет доказывает, что творчество Э. Дюркгейма претерпело изменения еще в «Разделении труда». Эти изменения, согласно Р. Нисбету, имели отношение к догадке, что солидарность и коллективные представления играют свои роли в современном обществе также через принуждение. И это не было движением в сторону идеализма. Р. Нисбет пишет: «Слишком долго ученые настаивали на том, чтобы поставить эти работы в разные интеллектуальные категории, как будто они символизируют совершенно различные фазы» жизни Э. Дюркгейма[17]. Л. Косер также говорит о двух формах принуждения. В своей работе об Э. Дюркгейме[18] он пишет, что в творчестве социолога было несколько изменений: от внешнего принуждения к внутреннему (моральному), от одного мнения о необходимости существования коллективного сознания к другому, от внешнего права к внутренним законам. Да и Т. Парсонс, если снова обратиться к его работам, в итоге пришел к выводу о нескольких формах принуждения[19].	However, in *The Sociological Tradition*, Nisbet ([1966] 1993) argues that Durkheim underwent a transition in the writing of The Division of Labor. That transition, according to Nisbet, had to do with his realization that solidarity and collective representations needed to play a role in modern society also via constraint. It was not a transition to idealism. Nisbet (1993, p. 87) again writes: "For too long students of Durkheim have persisted in placing these works in separate intellectual categories, as though they marked discontinuous phases of his life's labors." Coser also makes the constraint distinction. In his discussion of the earlier and later Durkheim, e.g., Coser (1971, pp. 129, 132, 136) argues that there were several changes: from external constraint to the internalization of constraint as moral; from one opinion about the need for collective conscience to another; and from externalized law to internalized rules. Parsons himself (1973) came to accept the constraint argument in later life. **{Rawls, 1996: 471–472}**
Однако Э.Дюркгейм вряд ли был бы согласен с интерпретацией его позиции как основанной на внешнем принуждении, по его мнению, такое прочтение и является основой	However, Durkheim objected to this interpretation of his work. He considered the interpretation of his position as concerned with external constraint to be one "from which more

[14] См, например: *Fenton S., Reiner R., Hamnett I.* Durkheim and Modern Sociology. — Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

[15] См.: *Nisbet R.* The Sociology of Emile Durkheim — New York: Oxford University Press, 1974.

[16] См.: *Nisbet R.* The Sociological Tradition. — New Brunswick: Transaction, 1993.

[17] *Nisbet R.* The Sociological Tradition. — New Brunswick: Transaction, 1993. — P. 87.

[18] *Coser L.* Masters of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context. — New York: Harcourt, 1971. — P. 129, 132, 136.

[19] *Parsons T.* Durkheim on Religion Revisited: Another Look at The Elementary Forms of the Religious Life // Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion. Ed. by Glock C., Hammond P. — New York: Harper & Row, 1973. — P. 156-87.

многих неправильных суждений о его теории[20]. Он надеялся, что анализ «Элементарных форм…» положит конец следующей проблеме: «…предполагают, что согласно моему мнению, внешнее принуждение — это необходимость для существования социальной жизни. Но на самом деле, я всегда рассматривал его не более чем очевидным и материальным выражением идеального и внешнего социального факта: моральной власти»[21]. Э. Дюркгейм считал, что социологическая проблема состоит в поиске форм внешнего принуждения, которые соотносятся с различными формами моральной власти, попытку найти эти формы он и предпринял в «Элементарных формах…».	than one misunderstanding has resulted" (Durkheim 1915, p. 239n.). He expressed his hope that the analysis of *The Elementary Forms* would put an end to the problem, which he stated as follows: "it has been assumed that according to our opinion, physical constraint is the essential thing for social life. As a matter of fact, we have never considered it more than the material and apparent expression of an interior and profound fact which is wholly ideal: this is moral authority" (1915, p. 239n). Durkheim goes on to argue that the sociological problem consists of seeking the forms of external constraint which correspond to the different forms of moral authority, which is precisely what he has done in *The Elementary Forms*. **{Rawls, 1996: 472}**
Для нас же вся эта дискуссия важна, поскольку она позволяет нам утверждать, что Э. Дюркгейм основывал свою социологию религии не на идеях о реальном существовании некоей общественной силы, отдельной от индивида, а на реальности «работы» социальных фактов, что напрямую связывает нас с современной проблематикой в рамках англоязычного религиоведения.	
Европейская ситуация была несколько иной. Социологи континентальной школы интерпретировали работы французского коллеги в терминах идеализма или социального конструктивизма. Влияние Э. Дюркгейма здесь описывалось в терминах социологии знания, а именно, логики концепций, изложенной в последней главе «Элементарных форм…», 19-й главе лекций о прагматизме и долгой дискуссии о классификации и тотемизме, которые были поняты как «системы» идей. Первоначальная интерпретация эпистемологии Эмиля Дюркгейма Люсьеном Леви-Брюлем как системы логики абстрактных концепций повлияли на Клода Леви-Стросса, который инкорпорировал этот взгляд в свой структурализм. В результате даже постструктурализм считает эпистемологию системой убеждений.	This is markedly different from what happened in Europe. There, Durkheim's influence was primarily in terms of what Parsons had called the later work—the sociology of knowledge, that is, the logic of concepts as laid out in 1912 in the last chapter of *The Elementary Forms*, in 1913-14 in the nineteenth chapter of the lectures on pragmatism, and in the long discussions of classification and totemism that have been misunderstood as "systems" of ideas. Levy-Bruhl's initial interpretation of Durkheim's epistemology as a philosophy of the logic of abstract concepts influenced Levi-Strauss, who in turn incorporated this view into his structuralism… Poststructuralism also inherits the interpretation of epistemology as a system of beliefs. **{Rawls, 1996: 473}**
Именно поздний период творчества Э. Дюркгейма, который всегда имел большое влияние в Европе, стал средоточием	It is this so-called later period in Durkheim's work, which always had a large impact in Europe, that has become the focus of a

[20] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 210n-211n.
[21] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 210n-211n.

современного интереса к французскому социологу в США: работы позднего периода сейчас рассматриваются в Америке как более соответствующие современному положению дел в социологии, чем ранние. Ученые, поддерживающие социально-конструктивистский подход, особенно изучающие науку и культуру, за последние несколько десятилетий стали признавать, что социология знания Э. Дюркгейма, отраженная в «Элементарных формах религиозной жизни» и «О некоторых первобытных формах классификации»[22], является важным предшественником их собственной позиции. Как пишет Энн Роллз[23], поскольку многие социологи в постпозитивистскую эпоху переключились на исследование культуры и теперь занимаются проблемами, поставленными постмодернизмом, постструктурализмом, то аргументы Э. Дюркгейма о важности коллективных представлений сделались значимыми в современной ситуации.	contemporary revival of interest in the United States. Functionalism now being somewhat in disrepute, the current trend in the United States is toward treating the apparent idealism in Durkheim's later work as the "real" Durkheim, and the later work is now seen as more relevant to contemporary sociology than his early work. Scholars prominent in the social constructivist approach, particularly in studies of science and culture, have over the last several decades begun to recognize Durkheim's sociology of knowledge, as articulated in *The Elementary Forms* and *Primitive Classification*, as an important forerunner of their own position. As many sociologists in the postpositivist period have turned to cultural studies and embraced the dilemmas posed by postmodernism, poststructuralism, and semiotics, Durkheim's arguments regarding the importance of collective representations have seemed to make the later Durkheim relevant in a very modern sense. **{Rawls, 1996: 473}**
Джефри Александер[24] и Рэндалл Коллинз[25] утверждают, что поздние работы Э. Дюркгейма послужили основанием для этих школ. Д. Александр пишет, что: «…естественно, именно осознание самобытности его поздних работ позволило выявить в них основание современных культурологических исследований, — и продолжает. — «Как в форме теоретических, так и в форме эмпирических постструктуралистские и семиотические исследования в наиболее общем виде разрабатывают одно из направлений, открытых поздней социологией Э. Дюркгейма. Эти направления продемонстрировали важность его поздних работ более очевидно, чем любые другие в рамках социальных наук»[26]. Эти слова о важности трудов Э. Дюркгейма собственно и подтверждаются наличием огромного числа посвященных работам французского	Alexander and Collins (e.g., 1988, 1990) both argue that it is from the later Durkheim that these schools of thought have developed. Alexander (1988, pp. 10-11) writes: "It is, of course, the recognition of the crucial distinctiveness of this later work which has allowed the Durkheimian roots of contemporary cultural studies to be traced." Alexander (1988, p. 6) continues: "Both as theory and empirical investigation, poststructuralism and semiotic investigations more generally can be seen as elaborating one of the pathways that Durkheim's later sociology opens up. Indeed, they have demonstrated the importance of his later theory more forcefully than any discipline in the social sciences more narrowly conceived." **{Rawls, 1996: 473–474}**

[22] См.: *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации // Общества. Обмен. Личность. М., 1996.

[23] *Rawls A.* Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument // American Journal of Sociology. — 1966. — 102-2. — P. 473.

[24] См.: Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Ed. by Alexander J. — Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

[25] *Collins R.* Ritual Interaction Chains // Symbolic Interaction. — 1990. — № 12-1. — P. 1-32.

[26] Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Ed. by Alexander J. — Cambridge: Cambridge University Press, 1988. — P. 10-11.

социолога публикаций в англоязычной академической периодике.	
Однако в 1970-х — 1980-х годах вместе с угасанием влияния теории Т. Парсонса в частности и функционализма в целом, интерес «сдвинулся» от поддерживаемого Т. Парсонсом «раннего» Э. Дюркгейма к «позднему». Появляются работы, в которых дается негативная характеристика парсоновской интерпретации, а также прослеживается попытка обратиться к работам французского социолога заново[27]. Это повторное «открытие» породило интерес к работам французского социолога в США в рамках социологии знания или социологии культуры (cultural sociology), а в Европе в рамках т.н. «социальной теории», которая во многом основывается на идеалистической интерпретации работ Э. Дюркгейма.	Finally, in the 1980s, with the decline of Parsons's influence, allegiance switched from the "early" Durkheim, which Parsons had preferred, to the "later" Durkheim, which Parsons had ridiculed. This "rediscovery" in the United States of the "later" Durkheim led to an increased interest in Durkheim's sociology of knowledge, or cultural sociology, and in European social theory, which had in important respects been built on an idealist interpretation of Durkheim's work. **{Rawls, 1996: 469–470}**
Первоначальная интерпретация «Элементарных форм религиозной жизни» в идеалистическом ключе оказывается в центре описываемой нами проблемы. Именно на ее основании Т. Парсонс выстроил теорию о «двух Дюркгеймах», чтобы избежать последствий принятия идеалистической интерпретации работ Э. Дюркгейма. Обращение к творчеству французского социолога в рамках современной социологии религии обусловлено, тем, что исследователи стали обращаться к причинам фундаментального непонимания его работ. Кроме того, именно на основании первых интерпретаций «Элементарные формы религиозной жизни» были объявлены неприемлемыми для социологии в США и Великобритании. Произошло это как раз в то время, когда Т. Парсонс разделил работы Э. Дюркгейма на «ранние» и «поздние» и, невзирая на эпистемологические аргументы Э. Дюркгейма, проинтерпретировал их с точки зрения функционализма, благодаря чему работы Э. Дюркгейма стали весьма популярны в США.	The original interpretation of *The Elementary Forms* as idealist is at the heart of the problem. It is only because of this first misinterpretation that Parsons invented the two-Durkheim hypothesis in order to avoid the consequences of accepting an idealist interpretation of Durkheim's work. The contemporary rediscovery of a cultural Durkheim merely returns scholarship to the original misunderstanding of his work. Because of this interpretation, Durkheim's work was initially rendered unacceptable to sociologists in the United States and Britain (except to a small group of pragmatist sociologists at the University of Chicago). It was not until Parsons distinguished the "early" from the "later" work, getting rid of the sociology of knowledge and epistemological arguments and creating a positivist functionalist interpretation, that Durkheim really became popular in the United States. **{Rawls, 1996: 470}**
Исследователь творчества Эмиля Дюркгейма Стив Фентон также считает, что возрождение интереса к работам Э. Дюркгейма в 80-е годы возникло благодаря обращению к позднему	Similarly, Steve Fenton (1984, p. 1) attributes the revival of interest in Durkheim in the 1970s and 1980s to a replacement of the earlier Durkheim by the later in American thinking: "In

[27] См., например: *Pope W.* Classic on Classic: Parsons' Interpretation of Durkheim // American Sociological Review. — 1973. — №38-4. — P. 399-415.

творчеству в американской социологии: «в ранней американской социологии считалось, что его работы говорят о чрезмерном реализме социальных феноменов, что рассматривалось как противоречие американскому индивидуализму и волюнтаристским традициям»[28]. Это возрождение, по мнению С. Фентона, ознаменовалось явным отказом от прошлых интерпретаций творчества Э. Дюркгейма как основы социального консерватизма[29].	early American sociology his writings were seen as granting an undue realism to social phenomena, and were thus believed to be antagonistic to American individualism and the voluntaristic tradition." <…> He continues, "The revival has been marked by a distinct move away from past interpretations of Durkheim as the cornerstone of social conservatism… **{Rawls, 1996: 474}**
Можно сказать, что для некоторых исследователей открытие заново идей Э. Дюркгейма послужило дорогой к новым идеям и концепциям. Так произошло в рамках так называемого культурологического поворота 1970-х–1980-х годов в американской социологии. Дело в том, что, по мнению многих социологов[30], вклад «отцов-основателей» этой науки в культурологический анализ социологических феноменов не идет ни в какое сравнение с вкладом французского социолога, в наиболее явном виде выраженном в работе «Элементарные формы религиозной жизни». Труды Э. Дюркгейма в рамках этого течения предоставляли весьма действенные способы исследования символических структур и процессов современного мира. Его понимание важности бинарного деления Вселенной во всех культурах: «мы» и «они», «чистое» и «грязное» и при этом самым значимым здесь являлось разделение на «сакральное» и «профанное» – повлияли не только на структуралистский метод анализа, но и подготовили новое восприятие относительной автономности и значимости логики культуры. Иными словами, в таком прочтении дюркгеймовская школа говорила о неподчиненности культуры факторам социальной структуры. Несмотря на то, что любая символическая система несет в себе знаки той социальной структуры, в которой она возникла, но как только она сформировалась, она становится относительно автономной и приобретает свое собственное значение. И здесь снова	Rereading Durkheim has often proved to be a voyage of discovery or rediscovery in which his ideas yield new insights and useful conceptual resources. This has been the case with the so-called ‘cultural turn’ that has had a substantial impact on sociology in recent years, especially in North America (Alexander, 1988, 2004). The other ‘founding fathers’ of sociology did not provide anything to compare with the extensive programme for cultural analysis that is found in Durkheim’s turn towards a sustained focus on cultural analysis in his later works, especially in *The Elementary Forms of Religious Life*. His insights into the significance in all societies of binary categories, such as the sacred versus the profane, the pure and the polluted, the ‘we’ and the ‘other’, have promoted the structuralist method of analysis and an appreciation of the relative autonomy and causal significance of cultural logics. (Thompson, 2004: xii) In other words, contrary to the tendency of some other schools of sociology, the Durkheimian school does not subordinate culture to social structural factors. Although symbolic systems originally bear the marks of the social structures in which they originated, once formed they become relatively autonomous and become causal factors in their own right. **{Thompson, 2002: 3}**

[28] *Fenton S., Reiner R., Hamnett I.* Durkheim and Modern Sociology. — Cambridge: Cambridge University Press, 1984. — P. 1.

[29] *Fenton S., Reiner R., Hamnett I.* Durkheim and Modern Sociology. — Cambridge: Cambridge University Press, 1984. — P. 1.

[30] См.: Durkheim Today. Ed. by Pickering W.S.F. – New York: Berghahn Books, 2003.

необходимо обратиться к работам уже упоминавшегося нами американского социолога Д. Александера, поскольку именно они обращаются к трудам Э. Дюркгейма в таком контексте[31].	
Однако в работах Э. Дюркгейма были найдены основания не только для анализа культуры. Публикация работы «Профессиональная этика и гражданская мораль»[32] снова привлекла внимание исследователей к вопросу о гражданском обществе. Особенно пристальным это внимание стало после крушения коммунистических режимов во многих странах Восточной Европы в конце 1980-х годов[33].	It is not only the cultural analyses in *The Elementary Forms of Religious Life* (1912a) that have provided new sources of inspiration for recent developments in sociology. Other works that have attracted renewed attention… are *Professional Ethics and Civic Morals* (1957a) and *The Evolution of Educational Thought* (1938a). The former has proved particularly relevant to debates about 'civil society'… It is only since the revival of interest in the concept of civil society, after the fall of the Communist regimes in 1989… that fresh attention has been given to Durkheim's political sociology. **{Thompson, 2002: 3–4}**
Еще одна концепция Э. Дюркгейма оказалась продуктивной в глазах исследователей — это идея о «коллективном подъеме». Социолог иллюстрирует свою мысль примерами как из жизни примитивных австралийских племен, так и из событий французской революции, они не просто показывают, каким образом общество осознает себя в этом чувстве коллективного единства, но и то, как в таких условиях трансформируются социальные связи. Д. Александер пытается развивать эту идею и показать, каким образом, когда общество переживает период такого «коллективного подъема», могут изменяться — подчас весьма радикально — символические системы классификации данного общества. «В такие моменты в обществе «вспоминаются» культурные мифы, которые «адаптируются» к настоящим условиям. Механизмы социальной солидарности пересматриваются»[34].	Another fruitful Durkheimian concept in this context is that of moments or episodes of 'collective effervescence'. Durkheim used examples ranging from primitive religion to French revolution to illustrate these potentially creative and dynamic moments. They served not just to reproduce the society through the experience of a heightened sense of collective identity, but also (in certain situations) to transform social relations… Alexander develops this idea to show how, in episodes of collective effervescence, the classificatory systems of collective symbols can sometimes be drastically changed or adapted. "Cultural myths are recalled and extended to contemporary circumstance. Social solidarities are reworked." **{Thompson, 2002: 5}**
Такое обращение к работам Э. Дюркгейма прежде всего привлекает внимание к ранней критике социолога, которая была недовольна его пристальным вниманием к проблемам социального воспроизводства и неспособностью предложить целостную	This adaptation of Durkheim's ideas… also calls into question earlier criticisms of Durkheim for allegedly focusing solely on social reproduction and failing to offer a theory of social change other than the social evolutionary. It also serves to refute those critics who have suggested that

[31] См.: Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Ed. by *Alexander J.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

[32] См.: *Durkheim E.* Professional Ethics and Civic Morals. — Glencoe. The Free Press, 1958.

[33] Более подробно эта проблематика будет рассмотрена в главе 3 настоящей диссертации.

[34] Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Ed. by *Alexander J.* — Cambridge Cambridge University Press, 1988.-P. 192.

теорию социально развития по типу эволюционной. Во-вторых, это внимание позволяет говорить о несостоятельности тех критиков Э. Дюркгейма, которые предполагали, что его социологизм основывается на «работе» психологических факторов. Одна из точек зрения Э. Дюркгейма на феномен «коллективного подъема» состоит в том, что в ходе этих периодов человек переживает весьма мощные эмоции, которые и связывают группу воедино особенно посредством «привязывания» этих переживаний к сакральным символам и системам классификации. Такой подход показал себя достаточно продуктивным в исследованиях о национализме, социологии политики и теориях новых социальных движений, например, в работе французского социолога Мишеля Мафессоли «Время племен»[35].	Durkheim's sociologism was pursued at the expense of any consideration of social psychological factors in political and other spheres. One of his points about periods of collective effervescence was that they revealed the processes of heightened emotional intensity that bind groups and institutions together, especially through the attachments to sacred symbols and systems of classification. This perspective has proved particularly useful in the study of nationalism, revolutionary politics, and theories of new social movements, such as Maffesoli's *The Time of the Tribes*. **{Thompson, 2002: 5–6}**
Ключевой фигурой в этом возрождении интереса к Э. Дюркгейма является американский социолог Роберт Белла. В послевоенный период он был одним из самых влиятельных комментаторов работ французского социолога, особенно в вопросах социологии морали и дальнейшем развитии концепции «гражданской религии»[36], которая в том числе указывает на тот факт, что любое общество имеет религиозное измерение.	Another key figure, in the recent revival of a Durkheimian cultural sociology in America, is Robert Bellah. In the immediate post-war decades he was one of the mist influential commentators on Durkheim's work, especially on the sociology of morals, and developed the concept of 'civil society' to demonstrate the viability of the idea that every society has a religious dimension. **{Thompson, 2002: 6}**
Сегодня в рамках западной социологии считается почти общепризнанным, что своими идеями Э. Дюркгейм показал необходимость изучать такие социальные сферы как политику, образование, мораль, право и религию в терминах символического действия. Они структурированы на основании противоречия между сакральным и профанным, многие происходящие в них процессы ритуализованы, а их структурная динамика имеет прямое отношение к возникновению и разрушению социальной солидарности.	
Можно также предположить, что интерес последнего времени связан, как нам кажется, с повышением влияния в гуманитарных науках постмодернизма и, во-первых, с его попыткой «сломать» разработанные	Both critics and supporters of postmodernism miss the most important aspect of the postmodern perspective: the attempt to break out

[35] См.: *Maffesoli M.* The Time of the Tribes. — London: Sage Publications, 1996.
[36] Подробнее об этом см. главу 3 настоящей диссертации.

Иммануилом Кантом и господствующие по сей день эпистемологию и концептуальные рамки наук. По мнению современного исследователя постмодернизма Майкла Робертса, «научные исследования говорят о «взрослении» постмодернизма и его попытках построить социальную теорию, не ориентированную на теорию познания. Возможность перестройки теории после демонтажа эпистемологии является самым современным направлением в постмодернизме»[37]. Во-вторых, с попытками того же постмодернизма избавиться от путаницы, связанной с понятием «социальное конструирование реальности»[38], которое стало почти ругательным в социологии, поскольку использовалось в качестве синонима понятию «релятивизм». Дело в том, что работу Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» можно считать первой, которая не в философском, как у И. Канта, а в социологическом плане говорит именно о конструировании реальности социумом. Путаница же заключается в том, что социальный конструктивизм, хотя в его рамках и не существует проблемы ноумена, поскольку он не подразумевает разделения разума на чистый и практический, тем не менее, не может выполнить основную задачу постмодернизма по деконструкции кантианской модели, поскольку сам изначально находится в рамках той же модели, где разум приводит в «порядок» и структурирует феномены. Постмодернизм, стремится выбраться из кантианских рамок: с одной стороны, пытается избежать солипсизма «социального конструирования реальности». А с другой — его попытки достичь ноумена нарушают позитивистскую методологию и, с точки зрения самих позитивистов, являются иррациональными.[39]	of epistemology and the Kantian conceptual framework. <…> Science studies represents the maturation of the postmodern perspective by building a non-epistemologically oriented social theory. The possibility of rebuilding social theory after the dismantling of epistemology is the unique hallmark of science studies, the most recent development of the postmodern perspective. **{Roberts, 2000: 681}** Social constructionism has become a bad word, since it has been used synonymously with relativism. **{Roberts, 2000: 685}** On the other side, the social constructionist side, there is no problem of the noumenon, since the separation of pure and practical reason is simply collapsed by the social constructionists… In short, both the critics and some advocates of the postmodern perspective… remains inscribed within a Kantian framework: one side stubbornly holding onto the positivist division between fact and value and phenomenon and noumenon, the other trapped within the solipsism of the “social construction of reality.” **{Roberts, 2000: 686}** Any attempt to reach the noumenon violates positivist methodology. Indeed, this is the main criticism made by those involved in the backlash against the postmodern perspective and science studies, namely, that anyone engaged in the science studies endeavor must fall prey to a kind of irrationalism or as Gross and Levitt (1994) call it, “muddleheadedness.” **{Roberts, 2000: 686}**
Для наших целей будет совсем не лишним обратиться к работам французского философа, считающегося одним из учителей	

[37] *Roberts M.* Rethinking the postmodern perspective: Excavating the Kantian System to Rebuild Social Theory // The Sociological Quarterly. — 2000. — №41-4. — P. 681.

[38] См., например: *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. — Chicago: The University of Chicago Press, 1991; *Mannheim K.* Ideology and Utopia. — New York: Harcourt Brace, 1985; *Merton T.* The Sociology of Science. — Chicago: Chicago University Press, 1973; *Кун Т.* Структура научных революций — М.: АСТ, 2002; *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. — М.: Медиум, 1995.

[39] См., например: *Gross P., Levitt N.* Higher Superstition. — Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.

Мишеля Фуко, члена «Collège de France» Джорджа Кенгилема. В своем эссе «Идея жизни»[40] он считает, что центральной проблемой для современной философии стала система, которая устанавливает отношения между познаваемым объектом и познающим субъектом, которые отделены друг от друга. Иммауил Кант пытался, согласно Дж. Кенгилему, разрешить проблему этих взаимоотношений, придавая субъекту способность познания посредством концепций. Но разрешил ли И. Кант поставленную еще Аристотелем проблему очевидного разделения, дихотомии познающего субъекта и познаваемого объекта? И. Кант искал способы объяснить то положение вещей, при котором человек является одновременно и объектом познания, и его субъектом, при этом его бытие в этом смысле обусловлено причинно-следственной связью понимаемых им концепций. Каким образом знание может быть и объектом, и «зеркалом», отражающим другие объекты? И. Кант пытался укоренить эту причинно-следственную обусловленность в трансцендентальном разуме, но следствием такого шага стала невозможность говорить о мире как о совокупности живых существ. Когда Иммануил Кант оградил «вещь-в-себе» от даже возможности научного познания, он создал, по мысли Дж. Кенгилема, условия для фетишизации метода. Мы, согласно И. Канту, не можем познавать вещи сами по себе, мы познаем только наше восприятие этих вещей. Повышенное внимание позитивизма к методу, согласно взглядам Дж. Кенгилема, и было следствием кантовского разделения объекта на феномен и ноумен. Дж. Кенгилем указывает, что в основе разработанной Рене Декартом и Иммануилом Кантом эпистемологии находится именно метод, который, собственно и познается, тогда как объект — человек и окружающий его мир — теряется. Другими словами, позитивизм материализует метод и делает его основой всего за счет построения надлежащих взаимоотношений между знанием и теми условиями, в которых знания рождаются. Позитивизм не в состоянии	In his essay “The Concept of Life,” Canguilhem (1994) examines… The central problem for modern philosophy became the framework of truth that set up a relationship between the known object and the knowing subject as distinct from it. Kant attempted to solve the problem of the relation between knowing subject and known object by giving the subject the possibility of knowledge through concepts. But did Kant really solve the problems first raised by Aristotle, the apparent dichotomy between knowing subject and known object? The problem that Kant inherited from Aristotle was how to explain the “causality of the concept,” how to deal with the curious situation that humans, as beings that are made possible by the causality of concepts, are both objects of knowledge and organisms that know. How can knowledge be both an object and a mirror that reflects objects? Kant tried to ground the causality of the concept in the transcendental Mind, but the consequence of such a move was the failure to constitute nature as the theatre of living organisms. When Kant banished the thing-in-itself from the possibility of scientific experience, he created the conditions for the fetishization of method. For him, we don’t know things in themselves. What we know is how the thing is structured by our mind. The positivist obsession with method has been the consequence of Kant’s division of the object into phenomenon and noumenon. When Canguilhem points out that we get a better understanding of research without arriving at an understanding of nature’s ways, he is outlining what is at stake in the taking the path of epistemology constructed by Descartes and Kant. <…> In other words, positivism reifies method and makes a fetish of it at the expense of a proper relationship between knowledge and the conditions that make life possible. Positivism is unable to “succeed in constituting nature as the theatre of living organisms.” Could we say the same thing about positivism in sociology? Thus positivism blinds itself to error when it reduces the living being to the physics of the movement of its elements. <…> There is physics-the abstract categories of movement established by reason—but no life, because facts

[40] *Canguilhem G.* The Concept of Life // A Vital Rationalist: Selected Writings from Georges Canguilhem. Ed. by Deiaporte F. — New York: Zone Press, 1994. — P. 303-321.

«конституировать мир, как сферу действия живых организмов»[41]. Таким образом, позитивизм, по мнению Дж. Кенгилема, не замечает своей ошибки, когда сводит законы существования организма к законам функционирования составляющих его элементов[42]. В таких условиях, по мнению философа, есть только физика — абстрактные категории, установленные разумом, но нет жизни, поскольку факты отделены от их ценности. Таким образом, пересмотр кантовской гносеологии и поиск альтернативных решений поставленных И. Кантом проблем является основной задачей современного постмодернизма. В связи с этим, очевидно внимание к работам Э. Дюркгейма, ведь именно он поднимал вопрос о законах функционирования человеческого общества и механизмах, которые эти функции обеспечивают.	have been separated from values. **{Roberts, 2000: 690–691}**
Кроме того, если мы говорим о возрождении интереса к творчеству того или иного автора, то в этом случае имеет смысл обратиться к эмпирическим доказательствам, которые могут представить он-лайн библиотеки, книжные магазины и составленные исследователями библиографии. Что касается англоязычных ресурсов, то мы обратились к одним из самых известных библиотек «Jstor»[43] и «Questia»[44], а также к библиотеке одного из университетов США: Mid-America Christian University[45]. База данных «Jstor» показывает, что из 24500 статей, в которых упоминается имя Эмиля Дюркгейма по меньшей мере 15000 были опубликованы после 1980 года, похожая картина наблюдается и в «Questia», где содержится 6230 книг и статей, упоминающих о французском социологе, из которых 5230 были опубликованы после 1980 года. Электронная библиотека Христианского университета дополняет указанную тенденцию: в ней содержится 7800 материалов, в которых присутствуют ссылки на работы Э. Дюркгейма, 6850 из	

[41] *Canguilhem G.* The Concept of Life // A Vital Rationalist: Selected Writings from Georges Canguilhem. Ed. by *Delaporte F.* — New York: Zone Press, 1994. — P. 303-321.

[42] *Canguilhem G.* The Concept of Life // A Vital Rationalist: Selected Writings from Georges Canguilhem. Ed. by *Delaporte F.* — New York: Zone Press, 1994. — P. 310; *Canguilhem G.* The Concept of Life // A Vital Rationalist: Selected Writings from Georges Canguilhem. Ed. by *Delaporte F.* — New York. Zone Press, 1994. — P. 318.

[43] Интернет адрес http://jstor.org

[44] Интернет адрес: http://www.questia.com

[45] Интернет адрес: http://Iibrary.macu.edu

которых опубликованы за последние 29 лет. Информация, которую предоставляют книжные магазины, такова: и в магазине «Barnes and Noble»[46], и в магазине «Amazon»[47] подавляющее большинство книг, которые на своих страницах упоминают об Э. Дюркгейме, — 212 и 2036 соответственно — были опубликованы также после 1980 года. В составленных исследователями библиографических списках о социологии Э. Дюркгейма вообще[48] и о социологии религии в частности[49] снова повторяется та же картина: более половины указанных работ опубликованы после 1980 года, при этом необходимо помнить о том, что оба списка практически не обновлялись после 2000 года. Вышедших же за последние 30 лет изданий, упоминающих об Э. Дюркгейме, на французском и немецком языках существует на несколько порядков меньше. Так, во французском сегменте магазина «Amazon»[50] их всего 247, а в немецком[51] — 148.	
Таким образом, мы можем говорить о новой и достаточно мощной волне интереса к творчеству Э. Дюркгейма, связанной с переоценкой вклада социолога в науку, а также попытками придать новые основания и выстроить новые объяснительные теории в рамках социологии религии. Современное возобновление «культурной»[52] и прагматической[53] интерпретаций работ Э. Дюркгейма — это переоценка европейской социологией его мнимого идеализма.	

[46] Интернет адрес: http//www.barnesandnoble.com

[47] «Amazon» — это один крупнейших он-лайн магазинов во всем мире, в котором наиболее полно представлены выходящие на иностранных языках книги. Интернет адрес: http://www.amazon.com

[48] Интернет адрес: http://durkheim.uchicago.edu/Bibliography/Bib03.html

[49] Интернет адрес: http://www.unc.edu/~eHiott/durkheim.html

[50] Интернет адрес: http./Avww.amazon.fr/gp/search/ref=sr_adv_b/?search-alias=stripbooks&_mk_fr_FR=%C5M%C5Z%D5%Dl&unfiltered=l&field-keywords=&field-author=&field-title=IXirkheim&field4sbn=&field-publisher=&field-coIlection=&node^field-binding=&fteld-dateop=After&field-datemod=&field-dateyear=1980&sort=relevancerank&Adv-Srch-Books-Submit x=46&Adv-Srch-Books-Submit.y=9

[51] Интернет адрес: http://www.am azon.de/gp/searcli/ref-=sr_adv_b/? mk_de_DE=%C5M%C5Z%D5%Dl&search-alias=stripbooks&unfiltered=l&field-key\vords=&field-author=&field4itle=^rkheim&field-isbn=&field-publisher=&node=&field-binding=&field-dateop=&field-datemod=&field-dateyear=&emi=&sort=relevancerank&Adv-Srch-Books-Submit.x=84&Adv-Srch-Books-Subinit.y=17

[52] См.: Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Ed. by *Alexander J*— Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

[53] См.: *Joas H.* Pragmatism and Social Theory — Chicago: University of Chicago Press, 1993.

§ 1.1 Связь понятнй «коллективные представления» и «основные категории понимания» в теории Э. Дюркгейма	
Чтобы увидеть, в чем конкретно состоит интерес англоязычной социологии религии к работам Э. Дюркгейма, нем, без сомнения, нужно обратиться к проблеме категорий, к проблеме возникновения и разработки концептуального мировоззренческого каркаса в обществе. Необходимо это сделать по той причине, что для французского социолога изначальная категориальная система любого общества вырабатывается в рамках именно религиозных верований, и, что более важно, ритуалов. Разработка такой системы, согласно Э Дюркгейму, необходима каждому обществу, поскольку именно она является тем инструментом, который позволяет социуму осознать и идентифицировать себя[54]. Именно по этой причине, казалось бы, сугубо философские вопросы построения системы категорий понимания, системы общих концепций в дюркгеймовском ключе важны и для социолога религии.	
Так, например, по мнению Э. Дюркгейма, генерация категорий пространства и времени основывается на оппозиции сакрального/профанного, по этой причине само понятие сакрального весьма важно для их возникновения, следовательно, религия необходима для возникновения и развития категорий понимания. Как только появилось разделение на сакральное и профанное, пространство и время стали пониматься как моральные силы, связанные со священным.	
Кроме того, современная социология религии утверждает, что в работе «Элементарные формы религиозной жизни» Э. Дюркгейм выдвинул т.н. эпистемологическое доказательство достоверности категорий[55], которое просто игнорировали социологи дачала и середины XX века. Некорректное понимание эпистемологии Э. Дюркгейма ведет к непониманию всего корпуса его работ. Мыслитель, которого большинство социологов считало и считает основателем	Misunderstanding the epistemology leads to serious misunderstandings of Durkheim's entire corpus of work. The thinker whom most sociologists credit with being in some important sense a founder of the discipline has been fundamentally misunderstood. In building on

[54] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 8-18.
[55] Далее в тексте мы будем подробно говорить о нем.

дисциплины, был изначально неправильно понят. Исследователи строили системы на основе социологических работ, не обращая внимания на эпистемологию, в результате вся дисциплина поставила себя в несостоятельную позицию, на что и указывали такие социологи, как Стивен Тернер и Питер Уинч[56]. Результатом неправильной оценки стало то, что две половины доказательства Э. Дюркгейма «работали» в различных дисциплинах на разных континентах, оставаясь без эпистемологической обоснованности.	Durkheim's work while neglecting his epistemology, the discipline has generally placed itself in an untenable epistemological position, as philosophers have repeatedly pointed out (Winch 1958; Rorty 1979; Turner 1994). <…> The two halves of Durkheim's argument have been practiced separately in different disciplines and subdisciplines and on two different continents, leaving both without epistemological coherence. **{Rawls, 1996: 477}**
Нужно сказать, что в «Элементарных формах религиозной жизни» Э. Дюркгейм использовал несколько терминов для, обозначения общих концепций: «коллективные представления», «категории», «общие идеи». Несмотря на то, что многие критики Э. Дюркгейма эти понятия смешивали[57], мы постараемся их разграничить.	
Что касается «коллективных представлений», то нам кажется, что Люсьен Леви-Брюль дал им вполне адекватную и находящуюся в русле как современного, так и дюркгеймовского понимания характеристику, которой будем придерживаться и мы. По мнению Л. Леви-Брюля, если определять коллективные представления только в общих чертах, то они могут распознаваться по следующим признакам, присущим всем членам какой-либо социальной группы: они передаются в ней из поколения в поколение, они навязываются в ней отдельным личностям, пробуждая в них чувства уважения, страха, они не зависят в своем бытии от отдельной личности. Это происходит не потому, что представления предполагают некий коллективный субъект, отличный от индивидов, составляющих социальную группу, а потому, что они проявляют черты, которые невозможно осмыслить и понять, основываясь только на рассмотрении	Представления, называемые коллективными, если определять только в общих чертах, не углубляя вопроса об их сущности, могут распознаваться по следующим признакам, присущим всем членам данной социальной группы: они передаются в ней из поколения в поколение, они навязываются в ней отдельным личностям, пробуждая в них, сообразно обстоятельствам, чувства уважения, страха, поклонения и т. д. в отношении своих объектов, они не зависят в своем бытии от отдельной личности. Это происходит не потому, что представления предполагают некий коллективный субъект, отличный от индивидов, составляющих социальную группу, а потому, что они проявляют черты, которые невозможно

[56] См.: *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. — Новосибирск: Новосибирский университет, 1997; *Winch P.* The Idea of a Social Science. — London: Routledge & Kegan Paul, 1956; *Turner S.* The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions. — Chicago: University of Chicago Press, 1994.

[57] См, например: *Lukes S.* Emile Durkheim: His Life and Work. A Historical and Critical Study. — London: Penguin, 1973; *Gehlke C.* Emile Durkheim's Contribution to Sociological Theory // Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law. — 1915. — №1-LXIII. — P. 7-187; *Giddens A.* Durkheim. — London: Fontana, 1978.

индивида. Например, язык, хоть он и существует, строго говоря, только в сознании личностей, — это несомненная социальная реальность, базирующаяся на совокупности коллективных представлений. Язык навязывает себя каждой личности, он предсуществует ей и переживает ее[58]. Эта характеристика вносит ясность и не позволит нам считать категории и коллективные представления одним и тем же явлением, просто называемым по-разному. Под «общими идеями» мы будем понимать бытующие в обществе понятия об абстрактных концептах[59].	осмыслить и понять путем одного только рассмотрения индивида как такового. Так, например, язык, хоть он и существует, собственно говоря, лишь в сознании личностей, которые на нем говорят, — тем не менее несомненная социальная реальность, базирующаяся на совокупности коллективных представлений. Язык навязывает себя каждой из этих личностей, он предсуществует ей и переживает ее. {Леви-Брюль, 1994: 9}
Термин «коллективные представления» (collective representation) у самого Э. Дюркгейма претерпел на протяжении всего творчества некоторые изменения. Нам кажется, что подробнее всего нужно рассматривать эволюцию именно этого термина, поскольку остальные — «категории», «общие идеи», «концепты» — в «Элементарных формах» рассматриваются или сквозь призму «коллективных представлений» или определяются через них. Само слово «представление» достаточно часто появляется в работах Э. Дюркгейма, а в 1890-х годах он чаще и чаще использует термин «коллективные представления» как научное понятие. В современном французском языке около 13 значений этого слова[60], нам важны два: «деятельный» аспект представления (действия и интеллектуальные усилия индивида) и «результат» представления (образ). Слово это пришло во французский философский лексикон, скорее всего, из немецкого языка. Считается, что его использование в философском смысле восходит к Готфриду Вильгельму Лейбницу. «Представление» является существенным термином для работ французских философов	The word “representation” occurs frequently in the writings of Durkheim. In the 1890s, he used the term ‘collective representation’ more and more frequently as a scientific concept. The development of his ideas about collective representation was very important to the theoretical reorientation which led to his ethnological studies of religion. The word “*representation*” was accepted in French vernacular and philosophical language. Littré (1968, 6:1379–81) distinguishes 13 meanings of it. In the present context, two of them are important: the “active” moment of representation (*action de représenter*) and the “result” of representation (*image*)… It is believed that the philosophical usage of the

[58] *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. — М.: Педагогика-Пресс, 1999. — С. 9.

[59] Под «концептом» мы будем понимать акт «схватывания» смысла вещи в единстве речевого высказывания. Концепт в отличие от формы «схватывания» в понятии, связанном с формами рассудка, — это производное человеческого ума, способного творчески воспроизводить или собирать смыслы как нечто универсальное, представляющее собой связь речи и вещи, и который включает в себя рассудок как свою часть. Концепт, таким образом, не тождественен понятию. Понятие — есть «объективное единство различных моментов предмета понятия, которое создано на основании правил рассудка или систематичности знании». Оно неперсонально, непосредственно связано со знаковыми и значимыми структурами языка. Концепт же формируется речью и он предельно субъектен. (см.: Концепт // Новая философская энциклопедия. — М.: Мысль, 2000.) Примерами концептов являются общие понятия «справедливость», «свобода», «демократия».

[60] *Nemedi D.* Celebrating the 100th Anniversary of Emile Durkheim’s "The Rules of Sociological Method" // Sociological Perspectives. — 1995. 38-1. — P. 41-56.

того времени (конца XIX века) Шарля Ренувье, Ипполита Тэна и Октава Гамелина. В использовании Э. Дюркгеймом этого термина нет ничего необычного, так же как и в том, что слово используется им в двойном значении: «одновременно и ассимиляция познаваемого понятия, и познаваемая вещь»[61].	word goes back to Leibniz… *Représentation* is a central term in Renouvier, Taine or Hamelin.[18] The fact that Durkheim uses the word frequently is in no way specific or significant. The curious double meaning of the word ("ambiguous assimilation of the knowing instrument and the known thing"; Bohannan 1960:79; cf. Lukes 1973:7) was not specific to Durkheim either. **{Némedi, 1995: 46–47}**
Э. Дюркгейм впервые использовал слово «представление» в рецензии на книгу[62], но использование его в качестве научного понятия начинается где-то с 1893–1894 года, когда социолог пришел к выводу, что социальные феномены образованы представлениями, которые необходимо рассматривать как социальные факты[63]. По мнению Д. Александера[64], концепция Э. Дюркгейма о представлениях в «Методе социологии» была еще слабой, более солидной, по его мнению, она была в «Самоубийстве»[65], а также в работе «Представления индивидуальные и представления коллективные»[66].	Durkheim used the word *représentation* in an early book review (Durkheim [1887]1975:161) but its use did not become frequent until after 1893[1984] when he came to the conclusion that social phenomena "are made up of representations" and representations are to be regarded as social facts (Durkheim [1895]1988a:97). However, the conception in *The Rules* was rather weak, even if the word was used relatively frequently (Alexander 1982:483). The first substantial discussion was in *Suicide* (Durkheim [1897]1991:345 ff.) and the concept was later developed in an independent essay (Durkheim [1898]1965). **{Némedi, 1995: 47}**
Пристальное внимание Э. Дюркгейма к термину «коллективное представление» совпадает с разрушением первоначального смысла термина «коллективное сознание» (collective consciousness) и ослаблением в творчестве социолога морфологического детерминизма[67]. Повышение внимания к понятию «коллективное представление», согласно французскому исследователю творчества Э. Дюркгейма Патрику Бельверу[68], позволило Э. Дюркгейму создать более дентальную картину социального мышления, чем это могло быть возможно, используй он концепцию коллективного сознания. Оно позволило социологу избежать дуализма материальных фактов и	Durkheim's detailed explication of the term "collective representation" coincides with the disintegration of the original sense of "collective consciousness" and with the weakening of morphological determinism (Lukes 1973:229-230).[21] The growing importance of the term "collective representation" allowed Durkheim to give a more detailed and better organized picture of social thought than he was able to do with the one-dimensional and crude concept of "collective consciousness" (Beillevaire-Bensa 1984:532-533). The introduction and frequent use of the term was crucial for Durkheim. It helped him to avoid the dualism of material facts and consciousness and the necessity of supposing a causal relationship between the two.

[61] См.: *Lukes S.* Emile Durkheim: His Life and Work. A Historical and Critical Study. — London. Penguin, 1973 -P7; Bohannan P. Social anthropology. — New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963.

[62] *Durkheim E.* Guyau M.: L'irrigion de l'avenir Etude de Sociologie // Textes. Vol 2: Religion, Morale, Anomie. — Paris: Les Editions de Minuit, 1975. — P. 149-165.

[63] *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995. — С. 29–41.

[64] *Alexander J.* Theoretical Logic in Sociology, Vol. 2: The Antinomies of Classical Thought Marx and Durkheim. — London. Routledge & KeganPaul, 1982.-P 483.

[65] *Дюркгейм Э* Самоубийство. Социологический этюд. — М : Мысль, 1994. — С. 295.

[66] *Дюркгейм Э.* Представления индивидуальные и представления коллективные // *Дюркгейм Э.* Социология Ее предмет, метод, предназначение. -М.. Канон, 1995 — С. 208-243.

[67] *Lukes S.* Emile Durkheim: His Life and Work A Historical and Critical Study — London: Penguin, 1973. — P.229-232

[68] *Beillevaire P.-A.* Mauss dans la tradition Durklieimienne. De l'individu a la personne // Critique — 1984. — № 40. — P. 532-533.

сознания, а также необходимости предполагать существование причинных отношений между ними.	**{Némedi, 1995: 47}**
Развертывание теории коллективных представлений было связано с попытками Э.Дюркгейма доказать, что социология имеет право называться наукой. Наиболее важная с этой точки зрения работа — «Метод социологии» — много говорит о психологической теории представлений: эта часть работы более обширная, чем та, в которой говорится о коллективных представлениях.	The explication of the theory of collective representation was connected to Durkheim's repeated efforts to demonstrate the right of sociology to the status of autonomous science. The essay, which is his most important from this point of view, deals extensively with the psychological theory of representations—in fact, this part of the essay is much longer than that devoted to collective—that is, social—representations. **{Némedi, 1995: 47}**
Эмиль Дюркгейм тщательно исследует психологический эпифеноменализм, который во времена Э. Дюркгейма был представлен не Томасом Хаксли, а также Вильямом Джеймсом и Илией Рабье. Социолог считает, что память и способность к ассоциациям не могут быть осмыслены, если предположить, как это делают эпифеноменалисты, что сознание идентично текущему физиологическому состоянию, состоянию нервной системы[69]. Результатом этой дискуссии является вывод, что психологические феномены конституируют независимую сферу реальности: «Если представления продолжают существовать сами по себе, не завися от расположения нервных центров, если они способны напрямую реагировать друг на друга и объединяться согласно присущим им правилам, тогда они сами представляют реальность, которая, поддерживая одновременно тесные отношения с их психической основой (substratum), в определенном смысле независима от нее»[70].	Durkheim discusses in great detail psychological epiphenomenalism, which by this time was no longer alive in the form represented byb Huxley and Maudsley but had reappeared in a modified version in James and Rabier. He believes that the memory and the faculty of association cannot be understood if one supposes, as the epiphenomenalists do, that the mind is identical with the actual physiological, nervous state ([1898]1965:2-23). This extended (and, in the Durkheimian sense, dialectical) discussion comes to the conclusion that psychological phenomena constitute an independent realm of reality: "If representations, once they exist, continue to exist in themselves without their existence being perpetually dependent upon the disposition of the neural centres, if they have the power to react directly upon each other and to combine according to their own laws, they are then realities which, while maintaining an intimate relation with their substratum, are to a certain extent independent of it" (Durkheim [1898]1965:23). **{Némedi, 1995: 47–48}**
Э. Дюркгейм предполагал, что если коллективные представления независимы от индивидуального сознания, как и сознание независимо от мозга, то и социология должна быть отделена от психологии, как и сама психология от физиологии: «Концепция об отношениях, объединяющих социальную основу (substratum) и социальную жизнь почти аналогична той, которая существует между физиологией (physiological substratum)	Durkheim… supposed that collective representations were independent of the totality of individual minds in the same way as the mind is independent of brain; if for this reason psychology was properly considered to be independent of physiology, sociology should be independent of psychology too: "The conception of the relationship which unites the social substratum and the social life is at every point analogous to that which undeniably exists

[69] *Дюркгейм Э.* Представления индивидуальные и представления коллективные // *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. — М.: Канон, 1995. — С. 208-243.

[70] *Durkheim E.* Individual and Collective Representations // Sociology and Philosophy. — London: Cohen & West, 1965. Цит. по: *Nemedi D.* Celebrating the 100th Anniversary of Émile Durkheim's "The Rules of Sociological Method" // Sociological Perspectives. — 1995. — № 38-1. — P. 49.

и психической жизнью человека. Независимость и относительная овнешненностъ социальных фактов по отношению к индивидам даже более очевидна, чем в случае с клетками головного мозга и сознанием»[71].	between the physiological substratum and the psychic life of individuals… The independence, the relative externality of social facts in relation to individuals, is even more immediately apparent than is that of mental facts in relation to the cerebral cells" ([1898]1965:34). **{Némedi, 1995: 48}**
Аналогия отношений мозг-сознание и физиология-социальный феномен вынудила Э. Дюркгейма немного изменить смысл понятия «основа» (substratum). Если ранее социолог утверждал, что эта основа принадлежит социальной сфере, то здесь он говорит, что индивиды и индивидуальные представления, составляющие базис социальной жизни, находятся вне социальной сферы. Основу общества теперь, по мнению Э. Дюркгейма, составляют индивидуальные представления. Они составляют предварительное условие существования социальной жизни, но она не может быть объяснена с их помощью[72]. В работе «Индивидуальные и коллективные представления» Э. Дюркгейм дал социальную интерпретацию термину «основа» (substratum) как общности индивидов, обладающих сознанием и телом, не принимая во внимание социальные связи между ними. Это потребовалось для привнесения нового смысла в понятие «коллективные представления». Именно они, по мысли социолога, конституируют специфическую социальную среду, и поэтому было важно понизить все, что с ними не связано, до статуса предварительных условий существования общества. «Основа социального сознания близко связана с некоторым числом социальных элементов и способом их взаимосвязи, иначе говоря, с природой основы (substratum). Но как только создается основное число представлений, они становятся частично автономными реальностями с их собственными законами существования. Они могут привлекать или сдерживать друг друга, формировать различные объединения, которые	The analogy of the brain-mind relationship with the relationship of psychological and social phenomena forced Durkheim to change the sense of the term "substratum." Whereas earlier he regarded the substratum as belonging to the social sphere, here he was led to declare that the totality of individuals and individual representations (*substrat collectif*), which constitute the necessary basis of social life, are outside of it. Of course, he was not speaking here of substratum in the earlier, material sense-that is, of the soil, its characteristics, of population and its territorial repartition. The real substratum of society is constituted by individual representations. These are the preconditions of social life, which cannot be explained by them… In this essay, Durkheim gave an extra-social interpretation to the term "substratum." He conceived it as the totality of individuals who have body and mind, but without taking into consideration the social bonds which unite them. This step was necessary to insist on the change in meaning of "collective representations" (see above). As these latter constitute the specific social element which has a peculiar and autonomous mode of movement, it was important to reduce everything which did not belong to them to the status of mere preconditions of society: "[T]he basic matter of the social consciousness is in close relation with the number of social elements and the way in which they are grouped and distributed, etc.—that is to say, with the nature of the substratum. But once a basic number of representations has thus been created, they become, for the reasons which we have explained, partially autonomous realities with their own way of life. They have the power to attract and repel each other and to form amongst

[71] *Durkheim E.* Individual and Collective Representations // Sociology and Philosophy. — London: Cohen & West, 1965. Цит. по: *Nemedi D.* Celebrating the 100th Anniversary of Émile Durkheim's "The Rules of Sociological Method" // Sociological Perspectives. — 1995. — № 38-1. — P. 34.

[72] *Durkheim E.* Individual and Collective Representations // Sociology and Philosophy. — London: Cohen & West, 1965. Цит. по: *Nemedi D.* Celebrating the 100th Anniversary of Émile Durkheim's "The Rules of Sociological Method" // Sociological Perspectives. — 1995. — № 38-1. — P. 30.

определяются их, представлений, естественной совместимостью. Как следствие, новые представления, рожденные из такого синтеза, имеют ту же природу, их вызывает к жизни какое-либо коллективное представление, а не какой-либо атрибут социальной структуры»[73].	themselves various syntheses, which are determined by their natural affinities… As a consequence, the new representations born of these syntheses have the same nature; they are immediately caused by other collective representations and not by this or that characteristic of the social structure" ([1898]1965:30-31). **{Némedi, 1995: 48–49}**
Этот вывод подразумевает, что коллективные представления создают наиболее важный класс вещей, к которым и должна обращаться социология. Они должны изучаться, по мнению Э. Дюркгейма, как вещи. Это доказывает, что он не воспринимал их как создания гигантского коллективного субъекта.	This conclusion implies that collective representations constitute the most important class of *things* which should be analyzed by sociology. Durkheim considers representations as things… This implies that he did not conceive them as the utterances of a gigantic collective subject… **{Némedi, 1995: 49}**
Намерения Э. Дюркгейма-исследователя ясно выражены во втором предисловии к «Методу социологии» в 1901 году. В нем социолог защищает тезис, что существование общества, хотя и основывается на представлениях, охраняет свое внешнее положение по отношению к индивиду, а также выдвигает свои, отличные от психологических, законы: «А нужно бы было посредством сравнения мифологических тем, народных преданий и традиций, языков исследовать, каким образом социальные представления нуждаются друг в друге или совместимы друг с другом, смешиваются между собой или различаются и т.д.»[74].	Durkheim's research intentions are clearly stated in the second foreword to the *The Rules* in 1901. There, he defended the thesis that society, while it is made up of representations, conserves its externality to the individuals, and the thesis that its laws are different from the laws of psychology: "What should be done is to investigate, by comparing mythical themes, legends and popular traditions, and languages, *how social reprsentatioss are attnacted to or exclude each other, amalgamate with or are distinguishable from each other*, etc." (1982:41-42, emphasis added).[28] **{Némedi, 1995: 49–50}**
Э. Дюркгейм задумывал исследование о законах «движения» коллективных представлений в классической позитивистской манере. Ее выдает стиль изложения социолога. Он достаточно часто использует выражения, взятые из физики, например, притяжение и отталкивание. Тем не менее, вскоре Э. Дюркгейм, как показывает его первая этнологическая работа[75], — смещается в сторону менее физикалистской стратегии исследования: он стал считать структуру, созданную объединением коллективных представлений, особым видом базовых принципов. Социолог	Durkheim conceived the research in the laws of motion of collective representation in a classical positivist manner. <…> Durkheim's mode of expression reflects this conception. He uses abundantly expressions taken over from physics: attraction, repulsion, natural affinity, causal relations, fusion, and differentiation. However, around the turn of century, he was drifting toward a less physicalist conception of research as exemplified in his first ethnological papers (cf. Durkheim [1898]1969b): he came to conceive the structure produced by the mutual connections of collective representations as a special kind of grammar. Durkheim always

[73] *Durkheim E.* Individual and Collective Representations // Sociology and Philosophy. — London: Cohen & West, 1965ю Цит по: *Nemedi D.* Celebrating the 100th Anniversary ofEmile Durkheim's "The Rules of Sociological Method" // Sociological Perspectives. — 1995. — № 38-1. — P. 30-31.

[74] *Дюркгейм Э.* Метод социологии // *Дюркгейм Э* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. — М.: Канон, 1995. — С. 16.

[75] *Durkheim E.* La Prohibition de l'Inceste et ses Origines (The Prohibition of Incest and Its Origins) // Journal Sodologkjue. — Paris: PUF, 1969. — P. 245-254.

всегда указывал, что коллективные представления должны изучаться отдельно от того субъекта, кому они принадлежат. Здесь не существует явных взаимоотношений между индивидуальным сознанием и коллективными представлениями. Последние не являются мыслями индивидов, но в то же время, Э. Дюркгейм не может целиком отбросить идею, что представление должно быть в определенном смысле чьей-то мыслью. Таким образом, общество теперь воспринимается Э. Дюркгеймом как новый род сознания, групповое сознание. Говоря о социальной реальности «sui generis», которая является результатом комбинации сознательных существ, но не может быть редуцирована до индивидуального сознания, социолог добавил: «Чтобы понять ее такой, какая она есть, необходимо принимать во внимание всю конструкцию во всей ее полноте. Она мыслит, чувствует, желает, хотя и может, все это делать только через сознание индивида»[76]. Как пишет венгерский социолог Деннес Немеди[77], Э. Дюркгейм не создал теорию группового сознания, поскольку считал, что коллективные представления схожи и с физическими объектами, следовательно, ему не нужно было создавать концепцию общества, которое само по себе может мыслить.	stressed that collective representations should be conceived independently from the subjects who have them. There is no expressive relationship between individual mind and collective representations. The latter are not thoughts of individuals. However, Durkheim could not abandon totally the idea that representations should be, in some sense, the thoughts of someone. …he perceived society as a new kind of mind, a group consciousness. Talking of the sui generis reality of society which results from the combination of conscious beings but cannot be reduced to individual minds, he added: “In order to understand it as it is one must take the aggregate in its totality into consideration. It is that which thinks, feels, wishes, even though it can neither wish, feelt nor act except through individual minds.” ([1898]1965:26) He did not arrive at a comprehensive group mind theory, however, because he considered collective representations to be at the same time something similar to physical objects. Therefore, he did not need to produce a conception of society which thinks and which has a will of its own. **{Némedi, 1995: 50}**
Приверженность Э. Дюркгейма модели коллективного сознания, состоящего из элементов, прослеживается хорошо. В «Разделении общественного труда» социолог считает коллективное сознание суммой идентичных элементов в сознаниях индивидов[78]. Но в «Самоубийстве» мы уже видим некоторые изменения, здесь социолог говорит о религиозных представлениях как о наиболее типичном примере коллективных, и это для нас, как для религиоведов, особенно важно: «Эта сила, направленная на него [человека Р.С.] и ставшая объектом его почитания — есть общество, бог только его гипостазированная форма. Существует огромная группа состояний сознания,	His commitment to this "elements" model of the collective consciousness appears early. In *The Division*, he conceived collective consciousness as the sum of identical elements in individual consciousnesses-that is, he did not assume that it is a colossal mind. The contradictory character of Durkheim’s formulations can be seen in *Suicide*, too, where the group mind analogy is interwoven with a research program which postulates the similarity of collective representations to physical objects. Here, he takes religious representations as the most typical example of collective representations: “The power thus imposed on his respect and become the object of his adoration is society, of which the gods were only the hypostatic form.

[76] *Дюркгейм Э.* Представления индивидуальные и представления коллективные // *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. — М.: Канон, 1995 — С. 241-242.

[77] *Nemedi D.* Celebrating the 100th Anniversary of Emile Durkheim’s "The Rules of Sociological Method" // Sociological Perspectives. — 1995. — № 38-1 — P. 50

[78] См.: *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. — М.: Наука, 1991.

которых не было бы, если бы не было комбинаций индивидуальных сознаний, и которые возникают благодаря этому соединению и с момента своего возникновения главенствуют над индивидуальными состояниями»[79]. На следующей странице Э. Дюркгейм добавляет: «Мы не только предполагаем, что социальные состояния качественно отличаются от индивидуальных, но и то, что они в известном смысле не принадлежат индивидам (они представляют внешнюю силу). Мы утверждаем, что эта сила близка с физической»[80].	Here then is a great group of states of mind which would not have originated if individual states of consciousness had not combined, and which result from this union and are *superadded* to those which derive from individual natures" (1951:312).[29] To these phrases suggesting a group mind theory, Durkheim added on the next page: "Not only have we admitted that social states differ qualitatively from individual states, but that they are, in a certain sense, exterior to individuals. Similarly, we have not hesitated to compare this exteriority to that of physical forces" ([1897]1991:353) **{Némedi, 1995: 50–51}**
Позиция Э. Дюркгейма в данном случае — это продукт его научного метода. Социолог считал психологию удачным примером институциализации науки. Следовательно, по его мнению, социология должна была пойти тем же путем и стать независимой. Для достижения этой цели необходимо было выполнить два условия. Первое — найти специфический для социологии объект исследования, второе — достижения социологии должны быть сравнимы с достижениями психологии. Замена категории «сознание» категорией «общество» было очевидным решением, позволявшим эти требования выполнить.	Durkheim's position here is the by-product of his scientific strategy. Psychology was regarded by him as the example of successful institutionalization. Therefore, sociology should follow the same route and should become an independent science, in the same way. Two requirements follow from this strategy. The first is that a specific object area should be defined; the second is that sociology's achievements should be comparable to those of psychology. The replacement of the category of mind with that of society was an obvious solution to these demands. **{Némedi, 1995: 51}**
Логика исследования Э. Дюркгейма, что уже отмечалось, более совместима с идеей, что коллективные представления являются квази-физическими объектами, а не с идеей, что общество представляет собой отдельного собирательного субъекта. В его этнографических исследованиях социолог следовал первой стратегии, которая и стала основой социологической теории Э. Дюркгейма в «Элементарных формах». В этой работе социолог считает коллективные представления продуктом кооперации индивидуальных сознаний, когда объединяются их чувства и идеи в пространстве и времени, причем знания и опыт аккумулируются в течение многих поколений. В результате коллективные представления представляют собой специфический интеллект — более богатый и сложный, чем индивидуальный[81]. Именно	But, as suggested earlier, Durkheim's research logic was more compatible with the idea that collective representations are quasi-physical thing-like objects than with the conception of society as a gigantic subject. Fortunately, he followed the first approach in his ethnological studies. **{Némedi, 1995: 51}** Collective representations are the product of an immense cooperation that extends not only through space but also through time; to make them, a multitude of different minds have associated, intermixed, and combined their ideas and feelings; long generations have accumulated their experience and knowledge. A very special intellectuality that is infinitely richer and more complex than that of the individual is distilled in them. That being the case, we understand how reason has gained the power to go beyond the range of empirical cognition. It owes this power not to some mysterious virtue but simply to the

[79] *Дюркгейм Э.* Самоубийство: Социологический этюд. — М.: Мысль, 1994. — С. 294.
[80] *Дюркгейм Э.* Самоубийство: Социологический этюд. — М.: Мысль, 1994. — С. 295.
[81] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 15.

здесь разум переходит границы эмпирического познания (хотя и основывается на нем)! Дело в том, что, согласно Э. Дюркгейму, человек двойственен. Одна часть — это индивидуальность, основу которой составляет тело, которым и ограничена область действия индивида. Другая часть — существо социальное, оно представлено в другой реальности: в областях интеллекта и морали[82], которые познаются только с точки зрения общества. С практической точки зрения, следствием этой двойственности является несводимость моральных принципов и идеалов к утилитарным мотивам, а с точки зрения мышления — несводимость разума к индивидуальному опыту[83]. Только благодаря этой двойственности возможны коллективные представления и общество. Таким образом, постепенно накапливаясь и развиваясь, представления формируют определенную систему и исторически первой такой системой, по мнению Э. Дюркгейма, является религия.	fact that, as the well-known formula has it, man is double. In him are two beings: an individual being that has its basis in the body and whose sphere of action is strictly limited by this fact, and a social being that represents within us the highest reality in the intellectual and moral realm that is knowable through observation: I mean society [*J'entends la société*]. In the realm of practice, the consequence of this duality in our nature is the irreducibility of the moral ideal to the utilitarian motive; in the realm of thought, it is the irreducibility of reason to individual experience. **{Durkheim, 1995: 15–16}**
Существование коллективных представлений неразрывно связано с существованием религии. Ведь, согласно Э.Дюркгейму, религия — это прежде всего система идей, посредством которой индивиды могут представить себе общество, членами которого они являются[84]. И здесь основополагающую роль играет культ, который представляет собой некое экстатической состояние, в рамках которого человек в его родном сообществе переживает весьма мощные эмоции, которые затем «овеществляются» в каких-либо материальных объектах, которые затем становятся священными[85]: если человек в дальнейшем видит эту вещь, он переживает	But religion is first and foremost a system of ideas by means of which individuals imagine the society of which they are members and the obscure yet intimate relations they have with it. **{Durkheim, 1995: 227}**

[82] Дюркгеймовский смысл понятия «моральный» несколько отличается от общепринятого В «Элементарных формах» «моральный» является синонимом «социальный», антонимами же, являются понятия «материальный», «физический» (а не аморальный), поэтому моральное — реально, но нематериально. По этой причине индивидуальное, поскольку связано с телом, также является антонимом «моральному». Общество является силой, организующей индивида, и создающей «личность». Кроме того, как пишет К. Филдс [*Fields K.* Religion as an eminently social thing // *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. lv], моральное — это не всегда «хорошее», а подчас даже и совсем не совпадают с обыденными понятиями хорошего и плохого. Для Э. Дюркгейма, по мнению К. Филдс, эти понятия могут бггь установлены только в определенных социальных условиях.

[83] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 16.

[84] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 227.

[85] В нашем случае — это эмблема племени или клана, в изобилии присутствующая на празднествах.

те же чувства. В результате, во-первых, культ выполняет функцию связующего звена между индивидом и обществом, именно благодаря участию в культе, согласно Э. Дюркгейму, человек воспринимает себя как часть того или иного сообщества, а во-вторых, невозможно говорить, что закрепленные культом переживания человека основаны на чистой иллюзии. Эти переживания относятся к реальности: к «моральной силе, выраженной эмблемой»[86] — к обществу. Если же мы будем говорить о любом состоянии, в котором сознание автоматически проецирует свои впечатления на какой-либо чувственный объект, как об иллюзии, то тогда и, например, условный рефлекс также становится иллюзией. По мнению социолога, получается, что, если с точки зрения биологии, человек — это система клеток, то с точки зрения сознания — система представлений, причем и в том, и в другом случаях человек отличается от животного только степенью развития системы. Коллективные представления, таким образом, возникают не на основании впечатлений, которые единичные физические объекты вызывают в человеке, а на основании чувств, которые вызывает в человеке коллектив, но которые спроецированы вне единичного сознания и объективированы. Иначе говоря, коллективные представления не являются специфическим аспектом эмпирического, они налагаются обществом «сверху».	The images of which it is made are not pure illusions… they correspond to something real. Doubdess, it is the nature of moral forces expressed merely by images… What is more, if the name "delirium" is given to any state in which the mind adds to whatever is immediately given through the senses, projecting its own impressions onto it, there is perhaps no collective representation that is not in a sense delusive… **{Durkheim, 1995: 228}** From a physical point of view, man is nothing but a system of cells, and from the mental point of view, a system of representations. From both points of view, he differs from the animal only in degree. **{Durkheim, 1995: 229}**
Таким образом, во-первых, религия как система представлений, по мнению Э. Дюркгейма, не может быть иллюзией и может быть описана в рациональных терминах. Во-вторых, поскольку религия — это исторически первая система коллективных представлений, то все существующие общественные институты, включая науку, имеют религиозное происхождение[87]. И религия, и наука пытаются выявить связи вещей друг с другом в мире, классифицировать и систематизировать их, и религия, и наука имеют дело с фактами, которые нельзя отрицать. Следовательно, по мысли социолога, между наукой и религией нет	This entire study rests on the postulate that the unanimous feeling of believers down the ages cannot be mere illusion. **{Durkheim, 1995: 420}** In short, then, we can say that nearly all the great social institutions were born in religion. **{Durkheim, 1995: 421}** …Both attempt to connect things to one another, establish internal relations between those things, classify them, and systematize them. <…> Hence there is conflict on only a limited point. <…> What science disputes in religion is not its

[86] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 228.
[87] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 419-420.

противоречия, причина того, что наука не принимает религию, кроется в ее, религии, догматизме и притязаниях на абсолютную истину[88]. В этом контексте взаимоотношения науки и религии для Э. Дюркгейма нужно найти ответ на сложный вопрос: что могло сделать социальную жизнь[89] настолько важным источником логики? Этот вопрос весьма значим и для нашего исследования, поскольку отвечая на него, социолог наиболее полно раскрывает, что именно он понимает под коллективными представлениями, концептами (concepts) и общими идеями (general ideas).	right to exist but its right to dogmatize about the nature of things… …the question can be posed in terms that bring out the difficulty more clearly, as follows: What could have made social life such an important source of logical life? **{Durkheim, 1995: 431–433}**
По мнению Э. Дюркгейма, основу логической мысли составляют концепты, следовательно, чтобы показать, что общество играет важную роль в генезисе логической мысли, нужно показать, как общество участвует в формировании концептов. Если мы будем говорить о концептах только как об общих идеях, проблема будет неразрешима. В самом деле, как пишет социолог, любой индивид имеет интеллектуальную способность обобщать факты, и в этом случае, казалось бы, нет никакого влияния со стороны общества. Но, «недопустимо, чтобы логическая мысль характеризовалась только посредством более широкого круга создающих ее представлений. Если нет ничего логического в единичных идеях, то почему общие идеи должны чем-то отличаться? Общее существует только в единичном, общее — это и есть единичное, только упрощенное. Общее, следовательно, не может иметь качеств и преимуществ, которых нет у единичного»[90]. Таким образом, Э. Дюркгейм считает, что общие понятия даже научного происхождения являются весьма грубыми и слишком приблизительными. Концепты же, являясь основой логического мышления, напротив «схватывают» самую суть, и, следовательно, концепты, относящиеся даже к обыденной жизни, сродни научным и отличаются только степенью их обоснованности. Кроме того, по мысли социолога, необходимо отличать концепты	The basic material of logical thought is concepts. To try to discover how society could have played a role in the genesis of logical thought therefore amounts to asking how it can have taken part in the formation of concepts. If we see the concept only as a general idea… the problem seems insoluble. By his own means, the individual… can generalize. So it is not easy to see why generalization should be possible only in and through society. But, first of all, it is inadmissible that logical thought should be characterized exclusively by the wider scope of the representations that constitute it. If there is nothing logical about the particular ideas, why would the general ones be any different? The general exists only in the particular; it is the particular, simplified and stripped down. The general, then, cannot have virtues and privileges that the particular does not have. <…> No doubt, they are in general rather crudely formed; but even among scientific concepts, are there many that are perfectly adequate to their objects? In this regard, our own concepts and those of science differ only in degree. Therefore, the concept must be defined by other traits. The following properties distinguish it from tangible representations of any sort—sensations, perceptions, or images. Sense representations are in perpetual flux… The concept, on the other hand… resists change. <…> To the extent that it is what it has to be, it is unchangeable. If it does change, change does not come about because of its nature but because we have discovered some imperfection in it, because it needs to be

[88] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 432.

[89] Поскольку религия для Э. Дюркгейма — это институт самоосознания и самоидентификации общества, то и религиозная жизнь, по мысли социолога, также является синонимом жизни общественной.

[90] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 434.

от так называемых «вещественных представлений»[91]: восприятий, ощущений, образов. Эти чувственные представления находятся в постоянном изменении, тогда как концепты практически не подвержены спонтанным изменениям, ели они и эволюционируют, то не потому, что имеют изменчивую природу, а потому, что индивиды нашли в нем какой-то изъян и поэтому необходима реформа этих концептов[92].	rectified. **{Durkheim, 1995: 434–435}**
Более того, концепты, как пишет Э. Дюркгейм, универсальны. Концепт не может быть «моим», он либо является единым для меня и для остальных членов общества, либо может быть сообщен другим. Человек не может передать другому свои чувственные впечатления, тогда как интеллектуальное общение людей как раз и состоит в обмене концептами, которые в таком ракурсе приобретают у Э. Дюркгейма статус имперсональных представлений. По мнению социолога, они обладают большей, нежели, например, ощущения, стабильностью потому, что коллективные представления априори более устойчивы, чем индивидуальные. В результате мы приходим к выводу, что для социолога концепты являются коллективными представлениями, и если они общи у какой-либо социальной группы, то не потому, что они — некое усреднение индивидуальных представлений. Концепты не являются абстракциями, они — представления общества в целом, аккумуляция опыта данного общества. По этой причине они и не могут, по мнению Э. Дюркгейма, быть общими идеями, поскольку в этом случае они не могли бы обогатить знания и опыт индивидов[93]. Кроме того, поскольку концепты вырабатываются обществами, то каждое общество, по мысли социолога, должно формировать свою собственную систему концептов, которую и «примеряет» на себя каждый член данного общества.	…a concept is universal, or at least universalizable. A concept is not my concept; it is common to me and other men or at least can be communicated to them. It is impossible for me to make a sensation pass from my consciousness into someone else's… By contrast, conversation and intellectual dealings among men consist in an exchange of concepts. The concept is, in essence, an impersonal representation. <…> If it has greater stability than sensations or images, that is so because collective representations are more stable than individual ones… This point enables me to define the sense in which I say that concepts are collective representations. If they are common to an entire social group, it is not because they are a simple average of the corresponding individual representations… Concepts are not abstract things… they correspond to the way in which the special being that is society thinks about the things of its own experience. <…> If the concepts were merely general ideas, they would not gready enrich knowledge… Each civilization has its own ordered system of concepts, which characterizes it. **{Durkheim, 1995: 435–437}**
В этом случае индивид переживает два	

[91] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 434

[92] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 434. Наилучшим примером в данном случае будет феномен языка. Каждый из нас находит его уже сформированным к моменту рождения, но в то же время, каждый может или проследить в истории или стать свидетелем того, как язык медленно изменяется во времени

[93] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 437.

разнонаправленных процесса. С одной стороны, такая индивидуализация коллективных представлений ведет к их модификации, упрощению и искажению, что и можно наблюдать в процессе общения индивидов, когда два человека говорят об одном и том же понятии, но вкладывают в него какой-то особенный личностный смысл. С другой стороны, это «обналичивание» концептов сближает индивида и социум и делает возможным логическое мышление, которое возникает «только когда человек способен выйти за пределы изменчивых чувственных представлений, чтобы постичь целый мир неизменных идей, составляющих базис для интеллекта. Мыслить логически, таким образом, — это всегда в некотором смысле мыслить обезличенно, мыслить sub specie aetemitatis»[94].	Since they are by nature collective, they cannot become individualized without being added to, modified, and consequendy distorted. This is why we have so much difficulty understanding one another, and why, indeed often, we lie to one another unintentionally. This happens because we all use the same words without giving them the same meaning. We can now begin to see society's share in the origin of logical thought. Logical thought is possible only when man has managed to go beyond the fleeting representations he owes to sense experience and in the end to conceive a whole world of stable ideals, the common ground of intelligences. To think logically, in fact, is always, in some measure, to think impersonally; it is also to think *sub specie aeternitatis*. **{Durkheim, 1995: 437}**
Утверждая такое сближение Э. Дюркгейм доказывает, что общество не просто участвует в формировании логического, а, следовательно, и научного, мышления, но и придает ему статус «правильного». Ведь доверие к научным концептам основывается на том, что они методологически проверяемы. Однако социолог считает, что коллективные представления постоянно подвергаются такому тесту только потому, что они коллективные. Каждый индивид проверяет их на собственном опыте[95]. Благодаря этой проверке представления подвержены постепенным изменениям, их возможно исправить и дополнить.	Fundamentally, what makes scientific concepts inspire confidence is that they can be tested methodically. A collective representation necessarily undergoes a test that is repeated indefinitely. The men who adhere to a collective representation verify it through their own experience. Thus it cannot be wholly inadequate to its object. **{Durkheim, 1995: 439}**
Итак, категории для Э. Дюркгейма — это явление социальное, ибо только явление социального происхождения может обладать такой стабильностью, быть практически совершенно неизменными и универсальными. Кроме того, «поскольку они выражают фундаментальные условия понимания между сознаниями индивидов, то совершенно очевидно, что они могли быть созданы только обществом»[96].	…at least certain of the categories are social things. <…> Indeed, their stability and impersonality are such that they have often been taken to be absolutely universal and immutable. Besides, since they express the fundamental conditions of understanding between minds, it seems obvious that they could only have been fashioned by society. **{Durkheim, 1995: 439}**
Но здесь проблема сложнее, чем в случае с коллективными представлениями в общем. Категории, согласно Э. Дюркгейму, не просто вырабатываются обществом, но и выражают исключительно социальное, их	Yet the problem is more complex, insofar as the categories are concerned… Not only do they come from society, but the very things they express are social. …their content is various aspects of the social being. The category of

[94] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 437.
[95] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 439.
[96] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 441.

содержанием являются различные аспекты «социального существа»[97]. Так, например, категория рода для социолога была первоначально неотделима от понятия человеческой группы, категория времени выражает ритм жизни того или иного общества, пространство, занимаемое обществом составляет базис для формирования категории пространства, понятие коллективной силы стало прототипом для концепта силы, который, в свою очередь, является неотъемлемым элементом категории причинности. Категории, таким образом, воспринимаются Э. Дюркгеймом как некие исключительные концепты, играющие главенствующую роль в процессе познания окружающего мира, поскольку их основная функция состоит в руководстве и управлении остальными категориями, в формировании постоянной структуры интеллектуальной жизни индивида. Естественно, чтобы достичь этой цели, они должны быть сконструированы на основании реальности такого же масштаба. В связи с этим, Э. Дюркгейм показывает, что категории не могли сформироваться в индивидуальном сознании. «Без сомнения, те отношения, которые они [категории — Р.С.] выражают, имплицитно присутствуют и в индивидуальном сознании. Индивид живет во времени и имеет определенное чувство временной ориентации. Он занимает определенное место в пространстве… Но все эти отношения личностны и принадлежат индивиду, а следовательно, то, что он может почерпнуть из них, не может быть шире его собственного горизонта познания»[98]. Так, ничего, по мнению социолога, в личном опыте не может предоставить индивиду основу для категории класса как группы всех возможных объектов, удовлетворяющих тому или иному критерию. Кроме того, социолог считает, что ни в каком индивидуальном опыте невозможно прийти к пониманию целого — рода, объединяющего всю Вселенную. Концепт целого (totality) — это не что иное, как концепт общества в абстрактной форме, и только через общество индивид может приблизиться к его пониманию. Таким же образом, по мнению	genus was at first indistinct from the concept of human group; the category of time has the rhythm of social life as its basis; the space society occupies provided the raw material for the category of space; collective force was the prototype for the concept of effective force, an essential element in the category of causality. <…> The answer is that these are preeminent concepts that have a preponderant role in knowledge. Indeed, the function of the categories is to govern and contain the other concepts. They form the permanent framework of mental life. But to encompass such an object, they must be modeled on a reality of equally wide scope. Doubdess the relations they express exist, implicitly, in individual consciousnesses. The individual lives in time and, as I have said, has a certain sense of temporal orientation. He is at a definite point in space, and it has been possible to hold, with good reason, that all sensations have a spatial aspect. <…> But all these relationships are personal to the individual who is involved with them, and hence the notion he can gain from them can in no case stretch beyond his narrow horizon. **{Durkheim, 1995: 441}** …there is no individual experience… that could make us even suspect the existence of a whole genus embracing the universality of beings… **{Durkheim, 1995: 442}** The concept of totality is but the concept of society in abstract form. **{Durkheim, 1995: 443}**

[97] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 441.
[98] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 441.

Э. Дюркгейма, дела обстоят и с категориями времени и пространства: индивид сам по себе не может прийти к пониманию пространства вообще или времени вообще, а только в обществе и через него.	
В итоге общество в целом для Э. Дюркгейма не является ни алогичной, ни противоречивой системой. Как раз напротив, он считает коллективное сознание высшей формой психической жизни человека. Находясь вне сознания индивида, коллективное сознание воспринимает вещи только в их неизменном и фундаментальном аспектах, что затем кристаллизуется в идеях, которые являются основой интеллектуального общения. В то же время, коллективное сознание для социолога охватывает всю известную действительность, и именно по этой причине оно в состоянии наделить интеллект индивида системой взглядов, благодаря которой мы можем мыслить концептуально. Эта система не создается искусственно и не навязывается человеку, она просто осознается человеком только в обществе. По этой самой причине, считает Э.Дюркгейм, говорить, что логическая мысль имеет социальное происхождение,это не значит преуменьшать значение логики, низводить ее до уровня искусственных комбинаций[99]. Но в то же самое время, это и не означает, что выработанные таким образом понятия на 100% коррелируют с объектам. Ведь, по мысли социолога, общество состоит из индивидов и функционирует через них, следовательно, оно отчасти обладает свойствами индивида. Поэтому даже коллективные представления содержат субъективные элементы, и чтобы они были ближе к вещам, о которых они говорят, они должны совершенствоваться, что и происходит в процессе развития общества.	To summarize, society is by no means the illogical or alogical, inconsistent, and changeable being… Quite the contrary, the collective consciousness is the highest form of psychic life… Being outside and above individual and local contingencies, collective consciousness sees things only in their permanent and fundamental aspect, which it crystallizes in ideas that can be communicated. At the same time as it sees from above, it sees far ahead; at every moment, it embraces all known reality; that is why it alone can furnish the intellect with frameworks that are applicable to the totality of beings and that enable us to build concepts about them. It does not create these frameworks artificially but finds them within itself, merely becoming conscious of them. <…> Therefore, to attribute social origins to logical thought is not to denigrate it, diminish its worth, or reduce it to no more than a system of artificial combinations… Assuredly, this is not to say that notions worked out in that way could be directly adequate to their objects. If society is something universal as compared to the individual, it is still an individuality… So even collective representations contain subjective elements, and if they are to become closer to things, they must be gradually refined. **{Durkheim, 1995: 445}**
§ 1.2 Дюркгеймовская система категорий.	
Многие исследователи творчества Эмиля Дюркгейма, включая Стивена Коллинза[100],	

[99] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 445.

[100] *Collins S.* Categories, concepts, or predicaments? Remarks on Mauss' use of Philosophical Terminology // The Category of the Person: Antliropology, Philosophy, History. Ed. by Carrithers M., Collins S., Lukes S. — Cambridge: Cambridge University Press, 1973. — P. 46.

Энтони Гидденса[101], Роберта Алана Джонса[102], Стивена Люкса[103] и Вильяма Пикеринга[104], а также Раймона Арона[105] предполагали, что Э. Дюркгейм понимает категории в кантовском смысле. Однако другая группа исследователей: Дональд Нильсен[106], Энн Ворфилд Роллз[107], Дэвид Блор[108] — считает, что понимание категорий социологом отнюдь не кантовское. Чтобы разобраться, нам будет необходимо, во-первых, самим обратиться к работам философов, затрагивавших проблематику категорий, а во-вторых, творчество этих философов должно иметь прямое отношение к Э. Дюркгейму. Авторов, удовлетворяющих двум условиям, всего четыре: Аристотель, Барух Спиноза, Иммануил Кант, Шарль Ренувье. Сначала обратимся к Аристотелю.	
Основная проблематика работ Э. Дюркгейма с самого раннего периода связана с работами Аристотеля. Так, в обзоре работы Винцента Лютославского о политической философии Платона, Аристотеля, Макиавелли Э. Дюркгейм указывает, что Лютославский преувеличивает научность работ Аристотеля. Социолог утверждает, что работы Аристотеля о морали и обществе основываются на его метафизике, а также, что он не является априористом, несмотря на его заявления, что общество предшествует индивиду[109]. Э. Дюркгейм часто ссылается на Аристотеля в своих работах. Как указывает Дональд Левин[110], Э. Дюркгейм был единственным социологом-классиком, напрямую связывавшим себя с Аристотелем. Здесь важно указать, что, по свидетельству Марселя Мосса, все, последователи Э.	From an early date, Durkheim connects Aristotle's work with his own central problems. In a critical review of 1889 about Wincenty Lutoslawski's work on the political philosophy of Plato, Aristotle, and Machiavelli, Durkheim notes that Lutoslawski exaggerates Aristotle's scientific spirit. He argues that Aristotle's writings in the moral and social sciences rest on his metaphysics. He also is not an a priorist, despite his declaration that society is antecedent to the individual… Durkheim refers frequently to Aristotle throughout his work. As Donald Levine (1995) has noted, Durkheim was one of the only classical sociologists to explicitly align himself with Aristotle. <…> I have emphasized the importance of Marcel Mauss's remark that the Durkheimians took their preliminary starting point from Aristotle's list of categories… It is helpful to ask several questions at the outset.

[101] *Giddens A.* Durkheim. — London: Fontana, 1978. — P. 111.
[102] *Jones R.A.* Demythologizing Durkheim: a reply to Gerstein // Knowledge and Society — 1984. — №5, p. 74.
[103] *Lukes S.* Emile Durkheim: His Life and Work. A Historical and Critical Study — London: Penguin, 1973. — P. 447.
[104] *Pickering W.S.F.* The origins of conceptual thinking in Durkheim social or religious? // Emile Durkheim: Sociologist and Moralist. Ed. by Turner S.P.- London: Routledge, 1993 -P 53.
[105] См.: *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. -М., 1992. -С. 356-359, 393.
[106] *Nielsen D.* Three Faces of God: Society, Religion, and the Categories of Totality in the Philosophy of Emile Durkheim. — Albany: State University of New York Press, 1999. — P. 37-45.
[107] *Rawls A.* Durkheim's Epistemology: The Initial Critique, 1915-1924 // The Sociological Quarterly — 1997. — №38-1. — P. 111-145.
[108] *Bloor D.* Durkheim and Mauss Revisited: Classification And The Sociology Of Knowledge. // Studies in History and Philosophy of Science. — 1982. 13-4. — P. 267-297.
[109] Durkheim on Politics and the State. Ed. by A. Giddens. — Stansord: Stanford University Press, 1986 — P.86.
[110] *Levine D.* Visions of the Sociological Tradition. — Chicago: University of Chicago Press, 1995. — P. 124.

Дюркгейма всегда принимали во внимание аристотелевский список категорий[111], поэтому, нам кажется, будет необходимо ответить на несколько вопросов. Первый: о каком списке категорий говорит М. Мосс? Второй: каким образом исследования социолога и его школы соотносятся с этим списком?	First, what is the list of categories in Aristotle to which Mauss refers? Second, how does the Durkheimian research effort relate to that list? **{Nielsen, 1999: 20–21}**
Предполагается, что М. Мосс говорил о списке категорий, взятом из аристотелевского трактата «Категории»[112]. Аристотель говорит о десяти категориях: «Из сказанного без какой-либо связи каждое означает или сущность, или "сколько", или "какое", или "по отношению к чему-то", или "где", или "когда", или "находится в каком-то положении", или "обладать", или "действовать", или "претерпевать"»[113]. Кроме того, похожий список категорий есть в «Топике»: «Этих категорий десять по числу: "что именно есть", "сколько", "какое", "по отношению к чему", "где", "когда", "находиться [в каком-то положении]", "обладать", "действовать", "претерпевать"»[114]. В четвертой и пятой книгах «Метафизики» Аристотель представил не набор категорий, а список ключевых терминов философского анализа, своего рода философский лексикон[115]. Можно сказать также, что Аристотель усмотрел десять родов существующего, один из которых (а именно «сущность») — субстанция, а остальные девять — акциденции: качество, количество, отношение, место, время, положение, обладание, действие и страдание. Мысль Аристотеля заключалась в том, что, поскольку эти десять родов высшие, «всякая вещь непременно должна найти место в одном из этих родов»[116]. Обыденные аристотелевские "какой", "сколько", "где", "когда" в последствии заменили философскими терминами «качество»,	It is sometimes assumed… that Mauss refers to the list of categories found in his treatise on *Categories* (Schmaus 1994, 190–91). In that work, Aristotle lists ten categories: substance, quantity, quality, when, where, relation, state, acted, acted upon. In the *Topics* there is a similar list of ten categories… In Book V of his *Metaphysics* (and elsewhere in that text), Aristotle presents what his editors call a "Philosophical Lexicon," not exactly a set of categories, but a list of key terms of philosophical analysis. **{Nielsen, 1999: 21}** Можно сказать также, что Аристотель усмотрел десять родов существующего, один из которых (а именно «сущность») — субстанция, а остальные девять — акциденции: качество, количество, отношение, место, время, положение, обладание, действие и страдание. Мысль Аристотеля заключалась в том, что, поскольку эти десять родов высшие, «всякая вещь непременно должна найти место в одном из этих родов»… Обыденные аристотелевские «какой», «сколько», «где», «когда» в последствии заменили философскими терминами «качество», «количество», «пространство», «время». (Книгин, 2002)

[111] См.: *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации // Общества. Обмен. Личность М; 1996.

[112] См, например. *Schmaus W.* Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge: Creating an Intellectual Niche. — Chicago: University of Chicago Press, 1994. — P. 190-191; *Ross D.* Aristotle. — New York: Routledge, 1995. — P.22.

[113] *Аристотель.* Категории // *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Т. 2. — М.: Мысль, 1978. — С 55.

[114] *Аристотель.* Топика // *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Т. 2. — М.: Мысль, 1978. — С. 358.

[115] *Аристотель.* Метафизика // *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Т. 1. — М.: Мысль, 1978 — С. 119-180.

[116] *Боэций.* Утешение философией и другие трактаты. — М.: Наука, 1996. — С. 10.

«количество», «пространство», «время».	
Нет никакого сомнения, что Э. Дюркгейм был хорошо знаком с работами Аристотеля в целом и «Органоном»[117] в частности, в качестве примера можно привести лекции социолога о развитии образования[118]. Э. Дюркгейм, со своей стороны, предлагает список из семи категорий[119]: время, пространство, число, причинность, субстанция, личность и целое (whole или totality). При анализе этих двух списков категорий, мы неизменно приходим к вопросу: что считал категориями сам Аристотель? Собственно греческий термин «κατηγορειν» переводится как «утверждать» или же «обвинять». Понимание же категорий Аристотелем определяется той познавательной задачей, которую он решал: отыскать возможные типы описания действительности. Однако категории Аристотеля имеют двойственный характер. Категории характеризуют как саму действительность, так и способы высказываний о ней. Таким образом, в аристотелевской идее категорий можно выделить два аспекта — онтологический и логический. Для Аристотеля характерно представление о «естественном» соответствии разума вещам. Он хотел усмотреть минимум возможных типов высказываний, фундированных взаимно не совпадающими определениями самой действительности. Сравнивая такое понимание с дюркгеймовским, описанным нами выше, приходим к выводу, что Аристотель не только представляет некую отправную точку, предоставляя список категорий, но и предоставляет для социолога множество вариантов исследований для построения его собственной социологический концепции. Ведь дюркгеймовское понимание так же двойственно: категория — это и аккумулированный индивидуальный опыт (логический аспект), и самовыражение сущности человека в обществе (онтологический аспект), социолог остался в русле аристотелевской неопределенности о статусе категорий.	There is little doubt that Durkheim was thoroughly familiar with Aristotle's writings… Durkheim was quite familiar with the *Organon*… Durkheim (1995b, 8) refers to time, space, causality, substance, number, and personality, and elsewhere in his work to the whole, or totality… **{Nielsen, 1999: 22}** Another problem which emerges in any comparison of the two sets of categories concerns the precise conception of "category" in each case. What are the categories in Aristotle? <…> The Greek term *kategorein*… actually means "predicates," but can also mean "assertion" and other related things. The categories in Aristotle have an ambiguous character. They seem to be both forms of representation as well as predicates of being itself, that is, they have an ontological as well as a cognitive or linguistic dimension… **{Nielsen, 1999: 23}** В аристотелевской идее категорий можно выделить два аспекта - онтологический и логический. Категории характеризуют как саму действительность, так и способы высказываний о ней. Для Аристотеля характерно представление о «естественном» соответствии разума вещам. Он хотел усмотреть минимум возможных типов высказываний, фундированных взаимно не совпадающими определениями самой действительности. (Книгин, 2002) My sense is that he not only provided a starting point, with his various lists of categories, but that more importantly his many and varied discussions of the whole/part problem also provided a variety of valuable perspectives helpful to Durkheim in his attempt to develop his sociological conception of this issue. Like ancient and medieval thinkers, who found in Aristotle's philosophy a tool kit of ideas and concepts valuable for the creation of their own theories, Durkheim also could use Aristotle's writings for his own constructive purposes. He also preserved much of Aristotle's uncertainty about the precise status of the categories, whether they were logical symbols or had a more ontological bearing. **{Nielsen, 1999: 28–29}**

[117] Общее название для логических сочинений Аристотеля.
[118] *Durkheim E.* The Evolution of Educational Thought. — New York: Routledge, 1977. — P. 57-60, 133-138.
[119] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 8, 440-445.

Имена Эмиля Дюркгейма и Баруха Спинозы в исследовательской литературе нечасто можно увидеть вместе, несмотря на то, что Б. Спинозу связывают со многими современными (относительно) мыслителями. Естественно, Э. Дюркгейм знал работы Б. Спинозы: социолог упоминает его в работе 1887 года, посвященной обзору наук о морали в Германии[120]. Последователи Э. Дюркгейма прослеживали связи между их учителем, ними и Б. Спинозой. Так, Жорж Дави[121] предполагает, что концепция Э. Дюркгейма о взаимоотношениях между сознанием и обществом схожа с идеей Б. Спинозы, что сознание — это идея тела, вспомним формулу Б. Спинозы «*mens idea corporis*»[122]. Непрямые отсылки к Б. Спинозе прослеживаются и в «Элементарных формах». Когда социолог пишет о дуализме человеческой природы и о возникновении логического мышления, он говорит, что концептуально мышление является рассмотрением вещей sub specie eternitatis, или с точки зрения вечности[123]. Весьма интересно, что эта фраза, совершенно однозначно адресующая нас к творчеству Б. Спинозы, была использована социологом в его поздней работе. Э. Дюркгейм всегда говорил, что категории — это имперсональные и универсальные элементы мышления, позволяющие воспринимать мир с точки зрения вечности.	The names of Durkheim and Spinoza have not often been joined even though Spinoza has been linked to a dizzying variety of modern thinkers… Durkheim knew Spinoza's work. He mentions him as early as 1887, in his survey of the positive sciences of morality in Germany… Moreover, members of the Durkheim school testify to the links among Durkheim, themselves and Spinoza. Georges Davy (1911, 49) suggests that Durkheim's conception of the relationship between consciousness and society is similar to Spinoza's notion that the mind is the idea of the body. <…> Durkheim's own repeated gestures, at crucial points in his work on religion and the categories as well as on the dualism of human nature, to the Spinozist phrase, *sub specie aeternitatis*, to conceive of something under the aspect of eternity, are also suggestive in this respect (Durkheim 1995b, 437; 1970, 318). It is of great interest that this phrase, intimately associated with Spinoza's name, should appear in Durkheim's mature theory of religion, society, and the categories. Durkheim always argued that the categories operated in society as impersonal and universal elements of thought, that is, allowed things to be conceived *sub specie aeternitatis*. **{Nielsen, 1999: 32–33}**
Кроме этого, существуют и другие свидетельства связи творчества Э. Дюркгейма и Б. Спинозы. Историк и философ Дж. Бенруби писал о философии Э. Дюркгейма как о философии с точки зрения вечности[124]. Леон Браншвиг рассматривал работу Э. Дюркгейма о религии и особенно его внимание к проблеме священного в контексте «Богословско-политического трактата». Более того, как пишет профессор социологии Нью-йоркского университета Дональд Нильсен, Э. Дюркгейм предлагает решение проблемы взаимоотношений,	Others have noted Durkheim's links to Spinoza. The historian of modern philosophy, J. Benrubi (1933, I:152), some years later referred provocatively to Durkheim's work as a philosophy sub specie societatis and Léon Brunschvicg (1927, II:569–70) places Durkheim's work on religion, especially his conception of the sacred and his idea of the relation of the ideal to society, in the context of Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* (Spinoza 1991). As I have noted elsewhere, Durkheim offers a resolution to the problem of the relationships among society, religion, and

[120] *Durkheim E.* Ethics and the Sociology of Morals. — Buffalo: Prometheus Books, 1993. — P. 81.

[121] *Davy G.* Emile Durkheim: Choix de Textes avec etude du systeme sociologique. — Paris: L. Michaud, 1911. — P. 49.

[122] *Спиноза Б.* Этика // *Спиноза Б.* Избранные произведения в двух томах. Т. 1. — СПб.: Наука, 1999. — С. 311.

[123] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 437

[124] *Benrubi J.* Les Sources et les Courants de la Philosophie Contemporaine en France. Vol.l. — Paris. Felix Alcan.-P. 152.

общества, религии и категорий, которое является реминисценцией философии Б. Спинозы[125].	the categories which is reminiscent of Spinoza's philosophy. **{Nielsen, 1999: 33–34}**
Вся философия Б. Спинозы — это исследование «целого», «тотальности». Это особенно очевидно при чтении его «Этики». Само понимание «целого» наилучшим образом передается в концепции субстанции, состоящей из бесконечного множества атрибутов, каждый из которых выражает вечную и бесконечную сущность[126]. Б. Спиноза возражает пониманию Р. Декарта, что существуют две разные субстанции — мыслительная и протяженная. Б. Спиноза провозглашает монистическую, почти пантеистическую систему. Он отождествляет бесконечную субстанцию с богом, лишенным всех антропологических характеристик в его известной формуле «Deus sive Nature». В результате, бог, природа и его единая субстанция оказываются выражением одной и той же реальности. И здесь необходимо указать на близость этого взгляда дюркгеймовской идее об идентичности божества, общества и «тотальности».	Spinoza's overall philosophy is a study of the whole, or totality. This fact is clear to any reader of his Ethics. This notion of totality is best captured in Spinoza's conception of a single substance with infinite attributes, two of which are known by humanity, namely, extension and thought. He opposes Descartes' identification of thought and extension as two separate substances. Spinoza proposes a monistic, even a pantheistic system… He also indentifies his infinite substance with the traditional notion of God, now stripped of its anthropomorphic characteristics… His formula is Deus sive Natura, God or Nature. In effect, God, Nature, and his single substance are all mutually identified and are expressions of one and the same reality. I would immediately call attention to the astonishing similarity between this view and the central summary idea of Durkheim's last book, that is, the identification of society, deity, and totality. **{Nielsen, 1999: 34}**
В своих письмах Б. Спиноза анализирует субстанцию в достаточно интересном ключе[127]. Субстанция расширяет себя до целого мира посредством своих модусов. Философ указывает, что они не просто «части» целого, поскольку его субстанция едина и неделима. Саму субстанцию невозможно познать с помощью интеллекта, ее познание осуществляется через модусы: при помощи опыта и интеллекта, который воспринимает целое в терминах его частей и познает их на основании присущих интеллекту категорий: времени, места, причины.	Spinoza pursues the analysis of substance in a particularly interesting way in his letters… This substance extends itself into the world through its various modes, or affections. Spinoza emphasizes that they are not precisely "parts" of the totality, since his substance is one and indivisible (Spinoza 1995, 18–19). The whole or substance cannot be grasped directly by the intellect, but understood only through its modes. These can be known through experience and the operations of imagination, which thinks (quite imprecisely) of totality in terms of divided parts and conceives of them from the standpoint of its basic categories of time, space, number… **{Nielsen, 1999: 35}**
Эта двойственность субстанции и модусов выражается также в терминах «natura naturata» (собственно модусы, отдельные вещи, взятые вместе), и «natura naturans»	This distinction between substance and its modes is also expressed in terms of the ideas of natura naturata (nature natured) and natura naturans (nature naturing). <…> While Spinoza

[125] *Nielsen D.* Auguste Sabatier and the Durkheimians on the Scientific Study of Religion // Sociological Analysis. — 1987. -№47-4, p. 283-301.

[126] *Спиноза Б.* Этика // *Спиноза Б.* Избранные произведения в двух томах. Т. 1. — СПб.: Наука, 1999. — С. 253.

[127] *Спиноза Б.* Письма // *Спиноза Б.* Избранные произведения в двух томах. Т. 2. — СПб.: Наука, 1999. — С. 355-361.

(Природа, которая и есть активная и созидательная сила)[128]. Б. Спиноза отвергает идею, что субстанция и ее модусы можно рассматривать в терминах целого и части. По его мнению, только наша несовершенная форма познания, укорененная в наших представлениях и в некоторой степени являющаяся продуктом понимания причин и следствий приводит нас к необходимости говорить о субстанции и модусах как о части и целом. Истинное же знание заключается в корректных определениях сути вещей, или знании с точки зрения вечности[129].	explicitly rejects the idea that substance and its modes can be thought of in terms of the distinction between a whole and its parts… Only our imperfect forms of understanding rooted in the imagination and our inferences from cause and effect lead us to speak in this inadequate fashion about "parts" and the "whole.'' True knowledge is found in the correct definition of essenses of things, including substance, and is knowledge sub specie aeternitatis… **{Nielsen, 1999: 35}**
Барух Спиноза также считал, что понятие единой и неделимой субстанции делает необходимым параллелизм между атрибутами сознания и протяженности. В этом смысле он отвергал дуалистичность системы Р. Декарта. Б. Спиноза выражает это в идее, что порядок и связь вещей такие же, как и порядок и связь идей[130]. Или, иначе говоря, душа — идея тела. Именно на этот тезис Э. Дюркгейм ссылался в лекциях о прагматизме[131] и именно его Жорж Дави — ученик и последователь Э. Дюркгейма — приписал самому социологу[132].	Spinoza also argued that the notion of a single infinite substance necessitated parallelism between the attributes of thought and extension. In this respect, he also rejected Descartes' dualistic division between extended and unextended substance. This is expressed by him in the notion that the order and connection of ideas is the same as the order and connection of things (Spinoza 1985, 451). Put differently, the soul is the idea of the body, a Spinozist thesis which Durkheim cited in his lectures on pragmatism and which Davy attributed to Durkheim himself… **{Nielsen, 1999: 35–36}**
Очень схожи не только теории индивидуации Э. Дюркгейма и Б. Спинозы, но также и понимание социологом общества как социального тела, которому соответствуют коллективные представления. Оба они считают, что природа, бог — это эквивалентные выражения, обозначающие целое. Только исследование Э. Дюркгейма сближает понятия бога, целого и общества, которое и занимает у социолога место единой субстанции. Кроме того, анализ Б. Спинозой субстанции и ее модусов, а также его теория индивидуации отражаются в исследованиях Э. Дюркгейма общества как целого и анализе его частей в отношении и подчинении этому целому. Так, это становится очевидным при обращении к дюркгеймовскому пониманию отношений	Not only are their theories of individuation highly congruent, but Durkheim's notion of society as a "social body"… which is paralleled by collective representations, adds news dimensions to this basic parallelistic approach. <…> Durkheim, like Spinoza, identifies God, Nature, and substance as equivalent expressions of the whole, but… Durkheim's analysis operates at the level of an explicit identification of God, Totality, and Society, with society now taking on the role of the notion of substance. Spinoza's analysis of substance and its modes as well as his theory of individuation is also reflected in Durkheim's entire way of treating society as a whole and of analysizing its "parts"… in relationship (and always in subordination) to that whole. This is particularly true of his understanding of the connection

[128] *Спиноза Б.* Этика // *Спиноза Б.* Избранные произведения в двух томах. Т. 1. — СПб.: Наука, 1999. — С. 276.

[129] *Спиноза Б.* Этика // *Спиноза Б.* Избранные произведения в двух томах. Т. 1. — СПб.: Наука, 1999 — С. 276-279.

[130] *Спиноза Б.* Этика // *Спиноза Б.* Избранные произведения в двух томах. Т. 1. — СПб.: Наука, 1999. — С. 282-288.

[131] *Durkheim E.* Pragmatisme et Socioligie. — Paris: J. Irvin, 1955. — P. 170.

[132] *Davy G.* Emile Durkheim: Choix de Textes avec etude du système sociologique. — Paris: L. Michaud, 1911. — P. 49.

между обществом и индивидом как одному из аспектов проблемы соотношения части/целого, а также к проведенному им анализу категорий.	between society and the individual, as one key aspect of the whole/part problematic, but also of his analysis of the categories generally. **{Nielsen, 1999: 36}**
Отношение Э. Дюркгейма к И. Канту двойственно. С одной стороны, как уже было сказано, многие критики социолога не один раз показывали прямую связь идей И. Канта[133] и Э. Дюркгейма, с другой — некоторые современные критики считают[134], что решение социологом проблемы категорий находится не в русле кантовского.	
Прежде всего, сам Э. Дюркгейм говорил о близости своих идей современным ему неокантианским[135]. Самого Э. Дюркгейма часто считали кантианцем в том смысле, что он пытался разрешить поставленные И. Кантом вопросы социологически. И действительно, нет ни необходимости, ни возможности совершенно отрицать влияние И. Канта на социолога. Во-первых, дюркгеймовский способ постановки вопроса о разделении суждений факта и суждений ценности и в некотором смысле решение этого вопроса заставляет вспомнить И. Канта[136]. Во-вторых, существуют определенные параллели в дюркгеймовской концепции моральной жизни. Социолог часто пишет о том, что И. Кант зафиксировал по крайней мере частично суть морали в понятиях долга, категорического императива, священности человеческой личности[137]. В-третьих, близость взглядов двух авторов состоит в их акценте на «синтезе». В кантовской философии функция категорий состоит в априорном синтезе множества чувственных представлений, которые возможны только благодаря предсуществующим формам нашей чувственности: пространству и времени[138]. На первый взгляд категории у И. Канта	Durkheim… affirmed his kinship with the neo-Kantians on more than one occasion (Durkheim 1982, 239–40; 1983, 102). Durkheim has often been assumed to be a sort of Kantian, one who wanted to resolve Kant's questions sociologically. <…> From this standpoint, there is no need to deny Kant's influence on Durkheim… First, there is the distinction between judgments of fact and of value. Durkheim's way of posing this problem, perhaps even his solution, echoes Kant (Durkheim 1967). <…> A second echo of Kant is found in Durkheim's conception of the moral life. He frequently expresses the idea that Kant had captured at least part of the essense of morality in his notions of duty, the categorial imperative, and the sanctity of the human personality as an end. <…> A third point of contact between the analyses of Kant and Durkheim can be found in their emphasis on "synthesis." In Kant's philosophy of the transcendental ego, the categories function to provide a synthesis a priori of the manifold of sense impressions already made possible by the unifying media of the notions of time and space. At first glance, the categories seem to play much the same role in Durkheim's theory of representation. However, Durkheim argues that this synthesis is not accomplished primarily at a intellectual level

[133] См. примечания 78-82.

[134] См. примечания 83-85.

[135] Даная работа имеет несколько другие цели, нежели нахождение всех параллелей между идеями И. Канта и Э.Дюркгейма. Более подробно об этом вопросе см; например: *Durkheim E.* Pragmatism end Sociology. — New York: Cambridge University Press, 1983. — P. 102.

[136] См.: *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение — М: Канон, 1995. — С. 286-304; *Durkheim E.* Sociology and Philosophy. — New York: Free Press, 1974.

[137] См, например: *Durkheim E.* Moral Education. — New York: Free Press, 1961 ; Emile Durkheim on Morality and Society. Ed. by Bellah R N. — Chicago: University of Chicago Press, 1973.

[138] *Кант И.* Критика чистого разума. // *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т -М Чоро, 1994. — Т.4. — С. 36-40; *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. — М.: Чоро, 1994. — Т. 3. — С. 107-112.

играют ту же роль, что и в теории представлений Э. Дюркгейма. Тем не менее, Э. Дюркгейм считает, что этот синтез производится в основном не на интеллектуальном уровне на основании категорий понимания, а на социальном уровне, при том, что общество — это реальное и действительное основание для существования категорий. В «Элементарных формах» социолог говорит скорее не о когнитивной работе категорий, но пытается раскрыть суть взаимоотношений категорий и других феноменов: религии и общества. Кроме того, сам Э. Дюркгейм все же отграничивал себя от неокантианцев, утверждая, что для них категории априорны, тогда как, по его мнению, они формируют, суммируют опыт индивида, являются продуктом человеческой деятельности[139].	through the categories of the transcendental ego, but at a religious, and, ultimately, social level by society, whose processes provide the real basis of the categories. <…> Durkheim provides less an account of the cognitive workings of the categories, than an explanation of the relationships of the categories to other phenomena (i.e. religion and society). He distinguished himself from the neo-Kantians of his day by saying that with them the categories constituted experience and were a priori, while for him they summed up experience and were products of human artifice… **{Nielsen, 1999: 37–38}**
Может показаться, что основное сближение идей И. Канта и Э. Дюркгейма находится собственно в учении о категориях. Однако, даже здесь соотношение не полно. Э. Дюркгейм говорит в кантианском ключе, когда пишет о «категориях понимания» в «Элементарных формах», но в том же предложении делает ссылку на Аристотеля[140]. Кантовская трактовка категорий в большей степени аналитична и выстроена более систематически, нежели трактовка Э. Дюркгейма. Как известно, И. Кант пишет о пространстве и времени в рамках своей трансцендентальной эстетики, и для него это не категории, а условия, при которых возможно чувственное познание человека[141]. Категории же формируют часть трансцендентальной логики, а именно трансцендентальную аналитику[142]. И. Кант выделяет двенадцать категорий, которые он подразделяет на четыре группы по три категории в каждой:	It might be thought that the central legacy of Kant to Durkheim is Kant's actual doctrine of categories itself. However, even here the correspondence between Durkheim and Kant is anything but complete. Durkheim seems to speak in a Kantian voice when he refers in the Forms to the "categories of the understanding," yet his reference to Aristotle in the same sentence creates ambiguity (Durkheim 1995b, 8). Kant's treatment of the categories is much more analytical and systematic than Aristotle's (or Durkheim's). Kant separates out time and space as part of what he calls the "transcendental aesthetic." These are not categories, strictly speaking, but conditions of the synthesis of the manifold of sense impressions (Kant 1968, 65–78). The categories themselves form part of the transcendental logic, that part entitled the transcendental analytic. Kant identifies twelve categories divided into four groups of three each. **{Nielsen, 1999: 38–39}**
Категории количества: единство (мера), множественность (величина), всеполнота (целое);	…quantity (unity, plurality, totality)… **{Nielsen, 1999: 39}**

[139] *Durkheim E.* The Contribution of Sociology to Psychology and Philosophy // *Durkheim E.* Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and Its Method. — New York: Free Press, 1983. — P. 232-240.

[140] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 8

[141] *Каит И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. — М: Чоро, 1994. — Т. 4. — С. 37-38; *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появ1пъся как наука *II Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. — М: Чоро, 1994. — Т. 3. — С. 108.

[142] *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. — М: Чоро, 1994. — Т. 3. — С. 99-112.

Категории качества: реальность, отрицание, ограничение;	…quality (reality, negation, limitation)… **{Nielsen, 1999: 39}**
Категории отношения: присущность и самостоятельность (субстанция), причинность и зависимость (причина), общность (взаимодействие между действующим и страдательным);	…relation (substance/accident, cause/effect, reciprocity of active/passive)… **{Nielsen, 1999: 39}**
Категории модальности: возможность-невозможность, существование-несуществование, необходимость-случайность[143].	…modality (possibility/impossibility, existence/nonexistence, necessity/contingence)… **{Nielsen, 1999: 39}**
Философ говорит, что называет эти чистые рассудочные понятия, «по примеру Аристотеля, категориями»[144], хотя ниже по тексту его критикует за отсутствие какого-либо принципа в подборе категорий: «Но так как у него не было никакого принципа, то он подхватил их по мере того, как они попадались ему, и набрал сначала десять понятий, которые назвал категориями (предикаментами). Затем ему показалось, что он нашел еще пять таких понятий, которые он добавил к предыдущим под названием постпредикаментов. Однако его таблица все еще оставалась недостаточной»[145]. Сам же И. Кант считал, что он открыл именно те категории и именно то их количество, которое необходимо для философского анализа человеческого разума: «…рассудок совершенно исчерпывается этими функциями, и его способность вполне измеряется ими»[146].	He criticizes Aristotle for having produced little more than a disorganized collection of categories, with no principles of unification… **{Nielsen, 1999: 39}** Kant… thinks he has discovered just those categories, and no others, which are necessary for the philosophical understanding of human reason. **{Nielsen, 1999: 39}**
Однако, наиболее важное и серьезное отличие между концепциями И. Канта и Э. Дюркгейма, сближающее последнего более с Аристотелем и Б. Спинозой, состоит в том, что Э. Дюркгейм не ограничивает категории репрезентативными или когнитивными функциями. Поскольку категории для социолога — это вид коллективных представлений, они также имеют онтологическое основание в обществе и, следовательно, изначально связаны с природой в целом. Для И. Канта же категории являются своего рода законами,	The most important difference between Kant and Durkheim, one placing the latter much closer to Aristotle and Spinoza, is the fact that Durkheim does not limit the categories to a representative or a cognitive function. While they are a type of collective representation, they also have an ontological grounding in society and, thereby, are ultimately related to the whole of nature. **{Nielsen, 1999: 39–40}**

[143] *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. — М.: Чоро, 1994. — Т.4. — С. 61; *Кант И.* Критика чистого разума. // *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. — М.: Чоро, 1994. — Т.3. — С. 110.

[144] *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. — М.: Чоро, 1994. — Т.3. — С. 110.

[145] *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. — М.: Чоро, 1994. — Т.3. — С. 110.

[146] *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. — М.: Чоро, 1994. — Т.3. — С. 109-110.

согласно которым функционирует рассудок. «Все, что нам дается как предмет, должно быть дано нам в созерцании. Но всякое наше созерцание происходит только посредством чувств: рассудок ничего не созерцает, а только рефлексирует»[147]. Таким образом, никогда не могут нам дать познания вещей самих по себе, они позволяют познать только явления, поэтому, согласно И. Канту, мы не можем утверждать существования вещи, основываясь на чувственном восприятии, логика же, с другой стороны, в качестве основы функционирования категорий, как «отношения любых предикатов к их субъектам никогда не означают чего-то существующего, ибо в таком случае субъект должен был бы уже быть предположен в качестве существующего»[148]. В итоге категории для И. Канта обитают в сфере чистой логики и не обладают онтологическим статусом.	
В этом отношении двойственная функция категорий в понимании Аристотеля как форм представления и одновременно как основы бытия наиболее ясно представлена Э. Дюркгеймом. Кантовское понимание слишком узко для целей социолога. И. Кант отделяет вопрос о когнитивных функциях категорий как от вопроса о существовании ноуменов, как и от вопросов практического разума. Ограничивает же он знание, по его собственным словам, «чтобы получить место для веры»[149]. Э. Дюркгейм со своей стороны не желает разделять проблемы знания, морали и метафизики и, следовательно, интегрирует в одну социальную теорию все разделенное И. Кантом на три критики — чистого разума, практического разума и способности суждения.	In this respect, the double Aristotelian function of the categories as forms of representation as well as dimensions of being is more clearly preserved in Durkheim. Kant's purely transcendental use of them is too limiting for Durkheim's purposes. <…> Kant separates the cognitive function of the categories in the constitution of phenomena, as an aspect of his critique of pure reason, from the question of the existence of noumena, things in themselves, as well as from questions of practical reason and teleological judgment. He did this quite explicitly, to safeguard faith and human freedom by limiting the claims of reason (Kant 1968, 29). Durkheim does not want to separate the problems of knowledge, morality, and metaphysics and, in effect, reintegrates into a single social theory the questions treated by Kant in separate critiques. **{Nielsen, 1999: 40}**
Некоторые критики считают, что неокантианцы имели большее значение для Э. Дюркгейма, нежели сам И. Кант[150]. И французский социолог частично подтверждает это: он ссылается на почерпнутую им у его учителя и философа	It has been argued that the neo-Kantians had a greater importance for Durkheim than Kant himself (Lukes 1973, 54–58). Durkheim might very well have agreed. He cites as decisive for his sociology the idea of Aristotle, which he learned through Émile Boutroux, that each

[147] *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения В 8-ми т. — М. Чоро, 1994. — Т.3. — С. 44.
[148] *Кант И.* Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. — М: Чоро, 1994 — Т. 1. — С. 395.
[149] *Кант И* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. –М.: Чоро, 1994. — Т.3. — С. 30.
[150] *Lukes S.* Emile Durkheim His Life and Work. A Historical and Critical Study. — London: Penguin Press, 1973. — P. 54-58.

Эмиля Бугру аристотелевскую идею, что наука должна обладать своим собственным предметом исследования и установить ее собственные законы[151], социолог также возводит к философии Шарля Ренувье свою идею, также взятую у Аристотеля, о том, что, целое это не просто сумма составляющих его частей[152]. Кроме того, нелишним будет сказать, что идеи Ш. Ренувье были весьма известны во Франции в начале XX века. В 1914 году Э. Дюркгейм ссылался на него как на «величайшего рационалиста современности»[153]. Заслуживает сожаления, что взгляды Ш. Ренувье и Э. Дюркгейма достаточно редко являются предметом систематического сопоставления. Так, Стивен Люкс указывает, что подход Ш. Ренувье к анализу категорий не основывается на кантовском акценте на чистый разум, он считает, что основа категорий лежит в практическом разуме, а, следовательно, подвержены изменениям[154]. Вообще, философская система Ш. Ренувье оригинальна, несмотря на параллели с идеями И. Канта. Основная работа Ш. Ренувье — «Эссе по общей критике»[155], посвященные исследованию логики[156], рациональной философии, философии истории. Последняя работа вышла отдельной книгой под названием «Введение в аналитическую философию истории»[157].	science requires its own separate objects of study and needs to establish its own distinctive laws (Durkheim 1982, 259; Boutroux 1949). He also credits Renouvier as the proximate source of his central "axiom" (also of Aristotelian origin) that the whole is not equal to the sum of its parts (Durkheim 1975, I:405). <…> It is worth recalling that Renouvier's ideas were still very much alive in France around the beginning of the twentieth century. Durkheim referred to him as late as 1913–14, in the lectures on pragmatism, as "the greatest contemporary rationalist" (Durkheim 1983, 30). <…> It is unfortunate that his and Durkheim's work have seldom been the subject of a systematic comparison. Steven Lukes (1973, 56–57) notes that his approach to the analysis of the categories departed from Kant's emphasis on pure reason, and implied that their source was in practical reason and, therefore, that they changed with social changes. This general suggestion, while helpful, is incomplete as an account of the parallels between them. <…> For my purposes, Renouvier's main work is his *Essais de Critique Générale*… The volumes consist of separate essays (really full length volumes) on logic… rational psychology, principles of nature, and the philosophy of history. This latter volume was republished separately under the title, *Introduction à la Philosophie Analytique de l'Histoire* (1896)… **{Nielsen, 1999: 40–41}**
Примечательно, что Ш. Ренувье также предпринял исследование категорий. Он является самым известным французским философом XIX века, достаточно подробно исследовавшем творчество И. Канта по этому вопросу.	It is decisive that Renouvier does develop a doctrine of the categories. He is the main figure in nineteenth-century France who engaged Kant so thoroughly about this question. **{Nielsen, 1999: 42}**
Ш. Ренувье отверг разделение И. Канта на	His neocriticism extends Kant's critical method

[151] *Дюркгейм Э.* Метод социологии // *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. — М.: Канон, 1995. — С. 44-45; *Boutroux E.* De L'Idee de Loi Naturelle dans la Science et la Philosophie. — Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1949.

[152] См.: *Durkheim E.* Textes. 3 Vols. — Paris: Editions de Minuet, 1975. — P. 405.

[153] *Durkheim E.* Pragmatism end Sociology. — New York: Cambridge University Press, 1983. — P. 30

[154] *Lukes S.* Emile Durkheim: His Life and Work. A Historical and Critical Study. — London: Penguin Press, 1973.-P 56-57.

[155] См.: *Renouvier C.* Essais de Critique Generale, Premier Essai. 3 Vols. — Paris. Au Bureau de la Critique Philosophique, 1875.

[156] Большая часть этой работы как раз и посвящена исследованию категорий.

[157] См.: *Renouvier C.* Introduction a la Philosophique Analytique de l'Histoire. — Paris: Ernest Laroux, 1986.

феномены и ноумены. Он утверждает, что существуют только феномены[158]. Этот феноменализм в немного измененном виде мог бы стать одной из опорных точек концепции Э. Дюркгейма, касающегося вопроса существования общества только благодаря коллективным представлениям. Ведь одна из причин, по мнению исследователя Андре Лаланда, почему понятие о представлениях было столь распространенным во французской философской мысли во времена Э. Дюркгейма, — это зримость этой темы в философии Ш. Ренувье[159].	by rejecting Kant's distinction between the phenomenal and the noumenal realms. <…> He takes another direction and insists that only phenomena exist. <…> This "phenomenalism," when properly modified in a sociological direction, probably provided one starting point for the later Durkheimian conception of society as made up of and possible only through representations (now collectively conceived). Indeed, one of the reasons why the notion of representation was so common in French thought in Durkheim's time is the prominence of this theme in Renouvier's philosophy (Lalande 1962). **{Nielsen, 1999: 42}**
Ш. Ренувье, как и И. Кант, отводит категориям заметное место. В кантовской философии нет категории «личности». Список Ш. Ренувье начинается с категории «отношения» и завершается категорией «личности». Эти две категории представляют собой два оплота философии Ш. Ренувье. Начиная со своего основного тезиса: «Все относительно», Ш. Ренувье показывает, что ничего нельзя познать само по себе или по отношению к чему- либо, однако в этом случае самым очевидным законом из всех остается само отношение. Оно и является первой и самой фундаментальной категорией, охватывающей все остальные. За ней следуют «число», «положение», «последовательность» и «качество», затем были добавлены «становление», «причинность», «законченность» и «личность», восходя от простого к сложному и от абстрактного к конкретному. От элементов, которые легко обнаруживаются в нашем опыте, Ш. Ренувье восходит к категории, которая сама содержит этот опыт в себе и в которой все остальные категории находят свое завершение, — к «личности»[160].	Renouvier places the categories in a position of centrality as great, if not greater than they occupy in Kant's work. **{Nielsen, 1999: 42}** Indeed, for Renouvier, the analysis of the categories begins with the central category of relation, but ends with the category of personality. **{Nielsen, 1999: 43}**
Таким образом, согласно Ш. Ренувье, мы не можем воспринимать окружающий мир отдельно от личности и все наше знание о Вселенной, вся наша философия и наши верования являются «личностными» конструкциями.	…we cannot conceive the universe apart from personality, our knowledge of the universe, our philosophies, our beliefs are "personal" constructions. **{Gunn, 1922}**

[158] *Renouvier C.* Essais de Critique Generale, Premier Essai. 3 Vols. — Paris: Au Bureau de la Critique Philosophique, 1875. — Vol 1, p. 33.

[159] См.: *Lalande A.* Vocadulaire Technique et Critique de la Philosophie. — Paris Presses Universitaires de France, 1962.

[160] *Renouvier C.* Essais de Critique Generale, Premier Essai 3 Vols. — Paris: Au Bureau de la Critique Philosophique, 1875. — Vol.1, p. 181.

Тем не менее, только по этой причине они не становятся субъективными и индивидуалистическими, поскольку они относятся в «личности» в широком понимании этого термина, в смысле, который разделяется и другими людьми. В такой своеобразной диалектике индивида и социума, на наш взгляд, состоит одно из главных влияний идей Ш. Ренувье на Э. Дюркгейма. Французский социолог так же считал основой безусловно принудительного и всеобщего характера категорий их укорененность в сознании всех индивидов данного общества.	But they need not be on that account merely subjective and individualistic in character, for they refer to personality in its wide sense, a sense shared by other persons. **{Gunn, 1922}**
Кроме того, Ш. Ренувье считает, что проблема разума и категорий лежит в сфере практического разума в кантианском смысле. Он ставит категории в зависимость от практического, морального поведения, что также роднит его теорию с теорией Э. Дюркгейма. Ш. Ренувье отвергает кантовское утверждение, что пространство и время — это формы чувствования, а не категории[161]. Более того, понятие силы также играет существенную роль в работе Ш. Ренувье: оно является синтезирующим понятием для категории причинности, объединяя понятия действия и возможности, и здесь снова, по нашему мнению, можно говорить о близости такого понимания дюркгеймовскому осмыслению причинности в терминах действия, силы и возможности. Таким образом, достаточно очевидно, что философия Ш. Ренувье предоставила некоторые темы для исследования категорий Э. Дюркгеймом.	Renouvier sees the problem of reason and the categories as strongly "practical," in a Kantian sense. He places the categories in subordination to practical, moral conduct. <…> Renouvier rejects Kant's claim that space and time are forms of perception and not true categories. **{Nielsen, 1999: 43}** The notion of force also plays a role in Renouvier's work as the synthesis term under the category of causality, combining the notions of act and power (puissance). <…> In this respect, Renouvier's emphases are also new and rather closer to Durkheim's later way of talking about causality in terms of action, power, and force. <…> It seems likely that Renouvier must have provided some of the items on Durkheim's agenda for the study of the categories. **{Nielsen, 1999: 45}**
В результате, как нам кажется, становится вполне очевидным влияние философских систем Аристотеля, Б. Спинозы, И. Канта и Ш. Ренувье на воззрения Э. Дюркгейма. Во-первых, становится ясно, что, несмотря на определенное влияние идей И. Канта, французский социолог не понимал категории в кантовском ключе, а скорее продолжат	

[161] Несмотря на то, что категории пространства и времени нет в приведенном ранее списке, Ш. Ренувье исследует их при помощи заимствованного им у Г. В. Ф. Гегеля метода тезис-антитезис-синтез. Каждая из 9 категорий Ш. Ренувье распадается натрое, формируя систему из 27 элементов Так, например, философ выделяет в категории положения позиции как границы, интервалы (пространство) и протяженность Однако в работе Ш. Ренувье «Эссе по общей критике» нет систематического изложения всей категориальной системы философа, и по этой причине она нуждается в исследовании, которое мы не можем провести в этой работе Для нас важно показать идейную близость концепция Э. Дюркгейма и Ш. Ренувье. В более или менее структурированном виде о системе Ш. Ренувье можно прочесть в книге Габриеля Селье «Философия Шарля Ренувье» [*Seailles G.* La Philosophie de Charles Renouvier. — Paris, 1905.]

традиции Аристотеля и в некотором смысле Б. Спинозы. Следствием этого вывода можно считать признание легитимными попыток постмодернизма пересмотреть устоявшуюся точку зрения на Э. Дюркгейма как на, с одной стороны, кантианца, а с другой — позитивиста. Во-вторых, закономерно рождается вопрос, откуда вообще возникла традиция говорить о взглядах Э. Дюркгейма с кантианских позиций? Этот вопрос достаточно активно обсуждается в современном дюркгеймиеведении.	
§ 1.3 Критический анализ концепций Ч. Э. Гелке, А. Голденвайзера, Э. Шауба и В. Р. Деннеса, оказавших определяющее влияние на последующую интрепретацию идей Э. Дюркгейма.	
Современные исследователи[162] пишут, что в американской социологии начала XX века выделяются четыре автора, писавших об Э. Дюркгейме, и впоследствии чаще всех цитируемых в критической литературе. Эти исследователи — Чарльз Элмер Гелке[163], Александр Голденвайзер[164], Эдвард Шауб[165] и Виллиам Рэй Деннес[166]. Они и создали весьма влиятельные интерпретации, ссылки на этих авторов по сей день встречаются в любом серьезном исследовании творчества Э. Дюркгейма. Тексты этих ученых достигли статуса почти канонических, поскольку их критика со временем стала восприниматься уже как непреложный факт, и по непонятной причине этот факт никто ни из западных, ни из российских исследователей не перепроверял до последнего времени.	In the United States, four critics stand out from the others, evidenced by the regularity with which they have been cited, as defining the main points of the critique: Charles Elmer Gehlke (1915), A.A. Goldenweiser (1915), Edward Schaub (1920), and William Ray Dennes (1924). These four produced influential interpretations that are still heavily reproduced, citations to them appearing in almost every serious work on Durkheim. Having achieved the status of "canonical" texts, these criticisms have been treated as "fact" since the beginning and have not themselves undergone examination. **{Rawls, 1997: 113}**
Э. Шауб написал статью о дюркгеймовской теории знания для журнала «Философское обозрение», работа А. Голденвайзера для журнала «Американский антрополог» — это рецензия на книгу «Элементарные форма религиозной жизни», монография Ч. Гелке полностью посвящена Э. Дюркгейму, а	Schaub wrote an article-length consideration of what he called "Durkheim's Theory of Knowledge" for the *Philosophical Review*. Goldenweiser produced an extensive review of *The Elementary Forms* for the *American Anthropologist*. …Gehlke and Dennes both produced book-length manuscripts… Gehlke's

[162] См.: *Ranis A.* Durkheim's Epistemology: The Initial Critique, 1915-1924 // The Sociological Quarterly. — 1997.-№38-1 -P. 111-145

[163] *Gehlke C.* Emile Durkheim's Contribution to Sociological Theory // Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law. — 1915. -№1-LXIII. P 7-187.

[164] *Goldemveiser A.* Review of the Elementary Forms // American Anthropologist. — 1915. — №17. — P. 719-735.

[165] *Schaub E.* A Sociological Theory of Knowledge // Philosophical Review. -1920 — №29-4 — P.319-339.

[166] *Dennes W.* The Methods and Presuppositions of Group Psychology // University of California Publications in Philosophy. -1924. — №6-1. — P 1-182.

сочинение В. Деннеса — теориям групповой психологии Габриеля Тарда, Вильгельма Вундта и Эмиля Дюркгейма. Несмотря на то, что этих авторов весьма часто цитируют, их работы известны большинству авторов только через цитаты, поскольку чаще всего воспроизводятся одни и те же отрывки.	devoted entirely to Durkheim, Dennes's with a broader focus on theories of group psychology including Tarde and Wilhelm Wundt. While they are extensively cited, the works of all four seem to be known primarily through citation and not in the original; the same passages being cited over and over in different works. **{Rawls, 1997: 114}**
Аргументы, которые использовали названные авторы, критикуя эпистемологию Э. Дюркгейма, достаточно просты и сильны, что и сделало их особенно убедительными. Они указывают на цикличность и противоречия в аргументации социолога. Например, они считают, что, говоря о социальном происхождении концепций времени и пространства, Э. Дюркгейм изначально предположил то, что необходимо было доказать, поскольку получается, что сознание индивида изначально должно было обладать категориальным аппаратом, чтобы он мог выразить их посредством общества[167]. Кроме того, они считали, что развитые общества уже обладают разветвленной системой категорий и формирование этой системы должно предшествовать становлению общества[168].	The arguments against the epistemology that the four initial critics introduced have a simplicity and force that have made them quite convincing. They point out alleged circularities and contradictions in Durkheim's argument. For instance, they argue that, in saying that the concepts of space and time come from society, Durkheim assumed what he was trying to prove because one would need already to have the categories in order to recognize them in society (Dennes 1924, p. 39; Schaub 1920, p. 337). They also argued that complex societies would already have had to develop in order to generate the categories that Durkheim claims are a prerequisite for the development of society (Goldenweiser 1915, p. 733). **{Rawls, 1997: 114}**
Критики также указывали на непоследовательность теории Э. Дюркгейма. Например, они отмечали, что противоречие между концептами и опытом — если считать, что концепты неизменны, тогда как опыт изменяется постоянно — порождает противоречие в самой системе Э. Дюркгейма, поскольку, он считает, что категории происходят из социального опыта, в котором, по мнению критиков, коллективные идеи первоначально «составляются» из опыта, а затем «накладываются»[169], «отпечатываются»[170], «распространяются»[171], «вводятся»[172] или «навязываются»[173] обществом индивидуальному сознанию. В	The critics also point out alleged inconsistencies. For instance, they argue that the contradiction between concepts and experience, wherein concepts are considered to be immutable in contrast to the flux of experience, creates a contradiction within Durkheim's own argument because he argues that the categories come from social experience which the critics interpret to mean that collective ideas first "compound" from sense experience and then "constrain" (Gehlke 1915, p. 39) are "stamped" (Dennes 1924, p. 38), "impressed," "permeated" (Dennes 1924, p. 37), "found," "instituted" (Goldenweiser 1915, p. 732), "given" (Gehlke 1915, pp. 23-25), or "imposed' (Schaub 1920, p.

[167] *Dennes W.* The Methods and Presuppositions of Group Psychology // University of California Publications in Philosophy. -1924. — №6-1. — P. 39; *Schaub E.* A Sociological Theory of Knowledge // Philosophical Review. -1920. -№29-4. -P.337.

[168] *Goldenweiser A.* Review of the Elementary Forms // American Anthropologist. — 1915. -№17. -P. 733.

[169] *Gehlke C.* Emile Durkheim's Contribution to Sociological Theory // Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law. — 1915. -№1-LXIII. P. 39.

[170] *Dennes W.* The Methods and Presuppositions of Group Psychology // University of California Publications in Philosophy. — 1924. — №6-1. — P. 38.

[171] Ibid P. 37.

[172] *Goldenweiser A.* Review of the Elementary Forms // American Anthropologist — 1915. — №17 — P. 732

[173] *Schaub E.* A Sociological Theory of Knowledge // Philosophical Review. -1920. -№29-4. -P.321.

таком случае, считают критики, категории необходимо должны и предсуществовать опыту, и возникать из опыта: аргумент цикличен. Это и сделало теорию Э. Дюркгейма уязвимой в том месте, где социолог критиковал эмпиризм и прагматизм, которые, он считал, не могут преодолеть противоречия между концептами и опытом[174].	321) by society to/on the individual mind by the "fusing the mingling of individual minds" (Goldenweiser 1915, p. 105). This would, they argue, require categories to be prior to experience while at the same time having their origins in experience (of culture): a circular argument. This, the critics felt, left Durkheim subject to his own criticisms of empiricism and pragmatism, which he had argued couldn't overcome the contradiction between general concepts and the particularities of experience… **{Rawls, 1997: 114}**
Это противоречие и трудность объяснения интерсубъективного понимания в эмпирически верных терминах были известными проблемами в эпистемологических кругах. Разумеется, эти проблемы были недвусмысленно приписаны Э. Дюркгейму. Относя эти противоречия к основам теории социолога, критики создали ему репутацию наивного в философском смысле ученого, делавшего элементарные ошибки в своих работах. Критики не смогли оценить эпистемологическое значение, о котором мы будем говорить ниже, теории Э. Дюркгейма о моральной силе, воспринимая ее как силу внешнего принуждения, а не установки категорий мышления. Как следствие, считалось, что категории навязаны индивидуальному сознанию извне, хотя в действительности Э. Дюркгейм предполагал, что они происходят от непосредственного опыта моральной силы, переживаемого участниками установленного ритуального действия. Э. Шауб даже пишет, что категории действуют на сознание индивида также как юридические законы[175]. Именно это непонимание позволило критикам обратиться к индивидуалистическому пониманию аргументации Э. Дюркгейма.	The contradiction between concepts and experience and the problem of explaining intersubjective understanding in empirically valid terms were well-known problems in epistemological circles. Indeed, they were the very problems Durkheirn explicitly addressed. By attributing contradictions of these basic issues to Durkheim's position, the critics created for him a reputation as a sociologist who was philosophically naive and who, because of his naivete, made extremely basic mistakes. The critics failed to appreciate the epistemological significance of Durkheim's discussion of moral force, treating it as a deterministic external constraint instead of as an enactment of the various categories of thought. As a consequence, categories seemed to be imposed on the individual mind from the "outside" rather than having their origins in the immediate experience by participants of the moral force of enacted practices, as Durkheim intended. Schaub (1920, p. 321) goes so far as to say that the categories "impose themselves on us by right," like legal rules. Because of this misunderstanding, the initial critics fell back on an individualist understanding of Durkheim' s argument that counterposes individuals with external constraint. **{Rawls, 1997: 114–115}**
В принципе, все критические замечания к эпистемологии Э. Дюркгейма можно свести к шести пунктам.	The various criticisms of Durkheim's epistemology can be divided roughly into six points… **{Rawls, 1997: 121}**
Первый: дюркгеймовские категории в конечном итоге происходят из чувственного опыта, но кроме того, имеют источник и в других идеях. Такое суждение о категориях	*Criticism One:* Durkheim's categories, while ultimately originating in sense experience, also have their origin in other ideas. This treatment of the categories as ideal, while nevertheless

[174] *Gehlke C.* Emile Durkheim's Contribution to Sociological Theory // Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law. — 1915. — №1-LXIII — P. 23-25, *Dennes W.* The Methods and Presuppositions of Group Psychology // University of California Publications in Philosophy -1924 -№6-1. -P. 32.

[175] *Schaub E.* A Sociological Theory ofKnowledge // Philosophical Review -1920. -№29-4. -P.321.

как о сущностях идеальных, но происходящих из чего-то реального, ведет к обвинению в идеализме и в результате к утверждению, что Э. Дюркгейм противоречил сам себе.	having an origin in the real, leads to the charge of idealism and ultimately to the claim that Durkheim has contradicted himself. **{Rawls, 1997: 121}**
Второй: статус категорий как одновременно реальных и идеальных ведет к появлению неверного дуализма сознание/тело, индивид/общество.	*Criticism Two:* The status of the categories as both real and ideal creates the appearance of a vicious mind/body individual/collective dualism. **{Rawls, 1997: 121}**
Третий: смешение понятий «категория» и «общая идея» создает противоречие между неизменностью и константностью идей и постоянным изменением реальности.	*Criticism Three:* The confusion of the categories with general ideas creates the appearance of a contradiction between immutable ideas and the flux of reality. **{Rawls, 1997: 121}**
Четвертый: поскольку категории приравниваются к неизменным концептам, критики утверждают, что Э. Дюркгейм использует теорию коллективного сознания для объяснения процесса передачи категорий от коллектива индивидуальному сознанию.	*Criticism Four:* Because the categories are equated with immutable and ideal concepts, the critics argue that Durkheim needs a group mind theory to explain the transmission of the categories from the collective to the individual mind. **{Rawls, 1997: 121}**
Пятый: аргументируя свою точку зрения, Э. Дюркгейм изначально предполагает то, что ему необходимо доказать. Индивиды будут неспособны распознавать категории и, следовательно, накапливать опыт, который строится на их основе, если у них изначально не будет категориального аппарата. Таким образом, по мнению критиков, Э. Дюркгейм мог создать только теорию о «содержании» сознания, или социологию знания, а не теорию «возможности» сознания.	*Criticism Five:* Durkheim's argument assumes what it seeks to explain. That is, persons would not be able to recognize the categories and thereby accumulate the experiences that belong to them into a conceptual category, if they didn't already have them. Thus, the critics argue, Durkheim can only be arguing for a theory of the "contents" of mind, or sociology of knowledge, not a theory of the "capacity" or "faculty" of mind. **{Rawls, 1997: 121}**
Шестой: Э. Дюркгейм полагался на неадекватные и/или ошибочные данные, и его интерпретация этих данных весьма сомнительна.	*Criticism Six:* Durkheim relied on inadequate and/or faulty data, and his interpretation of that data is highly questionable. **{Rawls, 1997: 121–122}**
Эти вопросы и определили то, в каком ключе оценивался весь корпус трудов Э. Дюркгейма в исследованиях XX века. Разберем эти претензии подробнее.	These criticisms… have defined the way in which Durkheim's entire corpus of work has been understood. **{Rawls, 1997: 122}**
При этом может показаться, что, вслед за критиками, мы чрезмерно увлеклись психологией. Тем не менее, это обращение оправдано, поскольку, во-первых, сам Э. Дюркгейм обращался к психологии как к примеру институциализации научного знания, которому нужно последовать и социологии, и, следовательно, исследованию религии в рамках этой науки, а во-вторых, не разобравшись с тем, что конкретно ставили в вину теории Э. Дюркгейма, невозможно понять своеобразия эпистемологического доказательства французского социолога и, как следствие, интереса к нему со стороны	

современной социологии религии.	
1. Как уже было сказано, Э. Дюркгейм считает, что категории не могут появиться на основе чувственных ощущений материальных объектов, поскольку чувственные ощущения индивидуальны. Он также не принимал ни априористского, ни идеалистического подходов к объяснению происхождения категорий. Тем не менее, критики утверждали, что Э. Дюркгейм считал, что категории формируются или на основе чувственных восприятий, или ассимиляции ранее существовавших идей. Критики просто игнорировали объяснение происхождения категорий самого Э. Дюркгейма на основании прямого восприятия моральной силы установленных и узаконенных обществом ритуальных действий. Вместо этого критики предположили, что если категории не возникли на основании чувственных восприятий, они должны были возникнуть из ранее существовавших идей, а следовательно, они должны быть идеальными и неизменными. С другой стороны, по их мнению, если категории возникли из чувственных восприятий, то Э. Дюркгейм противоречит его же критике эмпиризма и прагматизма.	Durkheim argues that the categories of the understanding cannot come from sense impressions of natural objects or events because sense impressions are particular and categories are logically general.' He was also critical of apriorist, idealist, and group mind explanations of the origins of the categories. Nevertheless, the critics interpret Durkheim as arguing that the categories have their origin either in sense impressions of natural objects or the absorption of preexisting ideas. The critics ignore Durkheim's explanation for the origin of the categories as the direct apprehension of the moral force of enacted social practices. Instead, they argue that if the categories do not come from sense impressions they must come from preexisting ideas, and therefore they must be ideal and immutable. On the other hand, if the categories are compounded from sense impressions, they argue, then Durkheim has contradicted his own critique of empiricism and pragmatism. **{Rawls, 1997: 122}**
Так, В. Деннес и Ч. Гелке пишут, что, по мнению Э. Дюркгейма, коллективные идеи возникают" из чувственных восприятий. Согласно В. Деннесу, французский социолог считает, что ощущения «являются важнейшей составной частью всех состояний сознания, а ощущения возникают посредством физического воздействия клеток мозга друг на друга»[176]. Э. Дюркгейм, по мнению В. Деннеса, считал, что идеи зарождаются в индивидуальном сознании на основании ощущений, которые после процесса «смешения» становятся коллективными представлениями, формирующими групповое сознание[177].	Dennes and Gehlke interpret Durkheim as arguing that all collective ideas begin with sensation. <…> According to Dennes, Durkheim argues that sensations are the "ultimate constituents of all mental states and mental structures, and sensations are produced by the physical action of the cells of the brain and of the other organs upon one another" (Dennes 1924, p. 31 citing Durkheim [1898] 1974, pp. 300 [31-32]).' Gehlke and Dennes interpret Durkheim as arguing that ideas begin in the individual mind with sensations and then through a process of "compounding" become collective representations and rise to form a group mind. **{Rawls, 1997: 122}**
И В. Деннес, и Ч. Гелке считают, что Э. Дюркгейм предлагает анализ восприятия человека, основанный на анализе состояний	Both Gehlke and Dennes interpret Durkheim as offering a brain state analysis of perceptions that then compound into representations. According

[176] *Dennes W.* The Methods and Presuppositions of Group Psychology // University of California Publications in Philosophy -1924 -№6-1. -P. 31.

[177] *Dennes W.* The Methods and Presuppositions of Group Psychology // University of California Publications inPhilosophy.-1924.-№6-1.-P 31.

мозга, которые ведут к формированию представлений. Согласно Ч. Гелке, все «коллективные представления» Э. Дюркгейма можно выразить в терминах соответствующих состояний мозга. Он пишет, что «концепция Э. Дюркгейма о представлениях индивидуального сознания как о составных частях сознания человека… может в конечном счете свестись к восприятиям»[178].	to Gehlke, all of Durkheim's "collective representations" can be resolved into their corresponding brain states. He (1915, p. 28) argues that "Durkheim's conception of the representations of the individual mind as compounds of mind-elements… may ultimately be resolved into sensations." **{Rawls, 1997: 122}**
В то время как В. Деннес, и Ч. Гелке считали, что французский социолог привержен теории состояний мозга как источника концептов, сам Э. Дюркгейм критиковал эту психологическую теорию в общем и В. Джеймса в частности. Его точка зрения состоит в следующем: если состояние клеток мозга напрямую соответствует какому-либо ощущению, тогда В. Джеймс должен объяснить процесс обобщения, генерализации идей в терминах координации работы клеток мозга[179]. Э. Дюркгейм считает, что само по себе представление сложно и содержит несколько частей. Например, представление чистого листа белой бумаги содержит идеи цвета, формы, размера, веса, времени, пространства, числа и т.д. Таким образом, по мысли социолога, если каждая из идей соответствует состоянию одной клетки мозга, то необходим целый конгломерат клеток, чтобы содержать весь образ[180]. Более того, если представление о цвете соответствует состоянию всего одной клетки, которая начинает «работать», если человек видит белый цвет, то в таком случае каждое последующее восприятие даже другого предмета будет переживаться так же, как и в первый раз, как восприятие того же первого предмета. Э. Дюркгейм считает, что теория представлений, основанная на состояниях мозга, исключает из психологии все, что не является чистым ощущением. Итак, Э. Дюркгейм выступает против теории состояний мозга В. Джеймса.	While both Gehlke and Dennes interpret the passage as committing Durkheim to a brain state theory of the origin of concepts, the argument is actually a criticism of brain state theories in psychology, and particularly of James. The argument involves the notion that if brain cells correspond directly to sensations, then James must explain the process of generalization in terms of a coordination of brain cells or mind (Durkheim [18981 1974, p. 4). Durkheim argued that a single representation contains more than one part. For instance, the representation of a white piece of paper contains color ("white"), shape ("rectangle"), size, weight, time, space, number, and so on. Durkheim's argument is that if each of these correspond to just one brain cell, it would take a coordination of cells to contain the entire image (Durkheim [1898] 1974, pp. 5-6). Furthermore, he argued, if the representation of white corresponded to just one brain cell, which vibrated every time we saw "white," then each succeeding sensation would be experienced as the same image over and over again and not as separate images. Durkheim argued against James's brain state theory of psychology, not for it. **{Rawls, 1997: 123}**
Ч. Гелке приходит к целой серии заключений о позиции Э. Дюркгейма. Эти выводы и	…Gehlke draws a series of conclusions regarding Durkheim's position that make it

[178] *Gehlke C.* Emile Durkheim's Contribution to Sociological Theory // Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law. — 1915. -№1-LXQI. — P. 28.

[179] Подробнее см.: *Дюркгейм Э.* Представления индивидуальные и представления коллективные // *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. — М.: Канон, 1995. — С. 212-213.

[180] *Дюркгейм Э.* Представления индивидуальные и представления коллективные // *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. — М.: Канон, 1995. — С. 213-216.

делают очевидным, что Ч. Гелке воспринял критику социологом взглядов В. Вундта как точку зрения самого социолога. Ч. Гелке пишет: «Итак, мы приходим к следующим выводам:	clear that he has mistaken Durkheim's characterization of James for Durkheim's own position. Gehlke (1915, p. 20) writes: "We note here the following points… **{Rawls, 1997: 124}**
а) Ощущения, которые являются элементарными составляющими сознания индивида, подлежат обработке мозгом.	(a) Sensations, the primary elements of the individual's states of mind, are referable, necessarily and directly, to cerebral states. **{Rawls, 1997: 124}**
б) С момента начала своего существования ощущения комбинируются способом, который невозможно объяснить в терминах только физиологии мозга.	(b) Once existing, the sensations compound themselves in a manner impossible to explain in terms of cerebral physiology, merely. **{Rawls, 1997: 124}**
в) Таким образом сформированные комбинации являются образами или идеями, которые в свою очередь могут быть оформлены в концепты»[181].	(c) The compounds thus formed are images; these may in turn be compounded into concepts; and the process does not necessarily end at that stage." **{Rawls, 1997: 124}**
По нашему мнению, Ч. Гелке сделал ошибку, за которой, к сожалению, последовали В. Деннес и Э. Шауб. Э. Дюркгейм не выступал в защиту теории состояний мозга. Он считал, что ментальные факты нельзя объяснить только в терминах работы клеток мозга, и по аналогии, что социальные факты нельзя объяснить только в терминах действия социальных структур или индивидов.	Gehlke has made a fundamental mistake in his interpretation of this passage, and unfortunately Dennes and Schaub followed him in this mistake. Durkheim did not argue for a brain cell theory of mind. He argued that mental facts cannot be explained on the basis of the action of cerebral cells alone and, by analogy, that social facts cannot be explained in terms of the actions of social structures or individuals alone. **{Rawls, 1997: 124}**
В. Деннес это отчасти заметил, но проинтерпретировал доводы социолога так, что категории, по его мнению, могут происходить из представлений, сформированных на основе состояний клеток мозга, если категории сами не составлены на основе таких же состояний: «Но составление индивидуальных представлений для Э. Дюркгейма не так важно, как происхождение представлений коллективных. Коллективные представления, поскольку они синтезированы на основе индивидуальных, противостоят, разрушают или смешиваются друг с другом»[182].	Dennes (1924, p. 33) does see this point, however, he interprets the argument to mean that categories may originate in representations compounded from brain states in cases where they are not directly compounded from brain states themselves: "But the compounding of individual representations is, for Durkheim, not the only, and is finally not the most important, origin of collective representations. Collective representations, once they are formed by the synthesis of individual representations, oppose, destroy, or fuse with, one another." **{Rawls, 1997: 125}**
Э. Шауб, с другой стороны, изначально допускает, что Э. Дюркгейм отрицает роль ощущений в формировании категорий[183]. Однако его отказ понять предположение Э. Дюркгейма, что категории основываются на исполнении предписанных обществом	Schaub, on the other hand, at least initially allows that Durkheim denies a role to sensation in the formation of the categories. …his failure to grasp Durkheim's proposal that the categories originate in the enactment of shared practice leads him to conclude nevertheless that the

[181] *Gehlke C.* Emile Durkheim's Contribution to Sociological Theory // Columbia Unïversity Studies in Economies, History, and Public Law. — 1915. — №1-LXIII. — P. 20.

[182] *Dennes W.* The Methods and Presuppositîons of Group Psychology // University of California Publications in Philosophy. -1924. — №6-1. — P. 33.

[183] *Schaub E.* A Sociological Theory of Knowledge // Philosophical Review. -1920. — №29-4. — P. 326.

ритуальных действий, ведет к заключению, что категории должны происходить из уже существующих социальных концептов, то есть должны быть также идеальными и неизменными. Это в свою очередь, по мнению Э. Шауба, ставит категории в противоречие с чувственным миром. Таким образом, несмотря на факт, что Э. Шауб принимает протест Э. Дюркгейма против выведения категорий из ощущений, он в то же время считает социолога дуалистом, который постулирует два различных источника знания: идеальные представления коллектива и индивидуальные ощущения[184]. С чего бы они не начинали, с ощущений или идеальных коллективных представлений, все критики заканчивают идеалистической и одновременно редукционистско-эмпирической версией аргументации Э. Дюркгейма.	categories must come in some mysterious way from preexisting social concepts. Thus, while beginning differently, Schaub is also led to interpret Durkheim's categories as ideal and immutable. This, he believes, places the categories in conflict with the world of sense… **{Rawls, 1997: 125–126}** Thus, in spite of the fact that Schaub (1920, p. 319) grasps Durkheim's injunction against deriving the categories from sensation, Schaub still interprets Durkheim as a dualist who posits two different sources for knowledge: the ideal representations of the collective versus individual sensation. <…> Whether they start out with sensations or ideal collective representations, the same contradictions emerge and all four critics ultimately end up with both an idealist version and a reductionist/empiricist version of Durkheim's argument. **{Rawls, 1997: 126}**
В данном случае не важно, может ли концепция непосредственного понимания моральной силы как внутреннего ощущения быть работоспособной, она, тем не менее, является ключом к позиции Э. Дюркгейма, которая с этой точки зрения еще не рассматривалась. Позиция Т. Парсонса в этом случае представляет собой общее отношение к идее французского социолога: «Взгляды Э. Дюркгейма должны быть основаны на неправильном представлении, что идеи приходят к нам посредством интерпретации чувственных впечатлений»[185]. Отказ от этой идеи имел серьезные последствия, поскольку она играет большую роль в толковании Э. Дюркгеймом того, как исполнение предписанных ритуальных действий ведет к формированию категорий понимания.	Whether the immediate apprehension of moral force as an internal sensation is workable or not, it is the key to Durkheim's position, which has not been examined. Parsons's ([1937] 1968, p. 445) dismissal of the idea in a footnote as a "misapprehension" is representative of the general attitude: "Durkheim's view must be based on a "misapprehension [as] ideas come to us through the interpretation of sense impressions." Dismissing the idea of apprehension without consideration has serious consequences because the idea plays a key role in Durkheim's explanation of how enacted practices give rise to the categories of the understanding. **{Rawls, 1997: 127}**
Непонимание дюркгеймовского разграничения моральной силы и восприятия природного феномена ведет к одному из двух аргументов. Первый: поскольку Э. Дюркгейм отрицает роль чувственного опыта в рождении категорий, они должны происходить из уже существовавших идей. Напрашивается вывод, что коллективные представления, которые являются идеями, должны положить начало категориям (идеалистическая позиция). Второй: чтобы	Failing to understand the point of Durkheim's distinction between moral force and the sensation of natural phenomena leads to one of two arguments. First, because Durkheim denies a role to "sensible experience" in the generation of the categories, they must have an origin in preexisting ideas. The conclusion drawn is that collective representations, which are ideas, must give rise to the categories (an idealist position). Second, in order to derive categories from experience sensible ideas must be transformed

[184] *Schaub E.* A Sociological Theory of Knowledge//Philosophical Review. -1920. -№29-4. -P. 319.
[185] *Parsons T.* The Structure of Social Action. — New York: Free Press, 1968. — P. 445.

проследить происхождение категорий из опыта, чувственные образы должны быть преобразованы и переданы на идеальный концептуальный уровень, который субстанциально и качественно отличается от уровня ощущений, на котором этот опыт рождается (также идеалистическая позиция).	into an ideal conceptual level that is substantively and qualitatively different from the sensations in which it has its origins (also an idealist position). **{Rawls, 1997: 127}**
Обе альтернативы того, как идеи передаются от сознания сознанию, ведут к предположению, что Э. Дюркгейм следовал теории группового сознания, поскольку объясняет феномен знания в терминах внешнего принуждения, а его позиция и идеалистическая, и дуалистическая, поскольку он, по мнению критиков, следует тому, что чувственный опыт реален, а категории идеальны. Кроме того, такой ход мышления ведет к обвинению Э. Дюркгейма в априоризме, поскольку коллективные представления уже существуют в момент образования общества, и обвинению в том, что получающиеся представления — это всего лишь очищенные обществом общие идеи, которые по этой причине не более правильны, чем общие идеи Д. Юма или В. Джеймса.	Both of these alternatives, in trying to explain how ideas of either sort can be transmitted between minds, or "stamped" on minds, lead inevitably to the argument that Durkheim has a group mind theory, that he explains knowledge in terms of external constraint, and that his position is both idealist and dualist, as sense experience and the categories are characterized as real and ideal, respectively. The arguments also lead, in the first case, to the charge that Durkheim was an apriorist because collective representations are preexisting and, in the second, to the charge that the resulting representations are only socially glorified general ideas and therefore no more valid than the general ideas of Hume and James. **{Rawls, 1997: 127}**
2. Критики считают, что в понимании Э. Дюркгейма существование индивида основывается на ощущениях, а следовательно на постоянном изменении. С другой стороны, они полагают, что социальное существо или групповое сознание основывается на концептах, которые неизменны. При таком взгляде на вещи контраст между индивидуальным и социальным перерастает в контраст между ощущениями и концептами. Поскольку концепты постоянны, а ощущения вариативны, то возникает непреодолимый дуализм. Это, по мнению критиков, и показывает наивность Э. Дюркгейма относительно противоречия между концептами и ощущениями, поскольку его категории как будто бы основываются на ощущениях, с которыми они совершенно несовместимы.	The critics argue that Durkheim conceives of the individual being as comprised of sensations and therefore in flux. The social being or group mind, on the other hand, they interpret as composed of concepts that, by definition, are not in flux. On this interpretation the contrast between individual and social becomes a contrast between sensations and concepts. Because concepts are immutable and sensations are in flux, there appears to be an insurmountable dualism between the two. This, they argue, shows Durkheim's naivete with regard to the contradiction between concepts and sensation, because his categories allegedly originate in sensations with which he has argued they are incompatible. **{Rawls, 1997: 127}**
Следовательно, очень важно развеять миф о дуализме Э. Дюркгейма. Этот миф весьма и весьма влиятелен и повторяется в большинстве исследовательских работ. Он	It is very important, then, in dispelling the claim that Durkheim is a dualist… The interpretation of Durkheim as a dualist has been very influential and recurs in most considerations of

также был поддержан и усилен Т. Парсонсом[186] и С. Люксом[187], для которых социолог был дуалистом в картезианском смысле[188]. Однако, сам Э. Дюркгейм делал различие между индивидами в биологическом и социальном смысле в «Элементарных формах»[189]. Он также писал об этом в работе «Дуализм человеческой природы и ее социальные условия»[190]. Для социолога биологический индивид обладает только грубыми животными способностями, которые «срабатывают» только в случаях самого примитивного абстрагирования чувственного опыта для целей выживания.	his work. The argument is amplified by Parsons ([1937] 1968, p. 449) and Steven Lukes (1973), both of whom interpret Durkheim as a "Cartesian" dualist… Durkheim does make a distinction between the biological individual and the social individual in *The Elementary Forms*. He also dealt extensively with this issue in a later paper entitled "The Dualism of Human Nature and Its Social Conditions" ([1914] 1960). For Durkheim, however, the biological individual possesses only basic animal capacities that amount to no more than the crude ability to compare and abstract invalidly from sensations in order to survive. **{Rawls, 1997: 127–128}**
Как известно, дуализм Р. Декарта утверждает, что ощущения познать невозможно, но зато разум поддается познанию совершенно определенно. Э. Дюркгейм разделил общие идеи, основанные на чувственных впечатлениях, эмпирически не валидных, и категории понимания, основанные на социальном опыте и эмпирически правильные. Э. Дюркгейм не говорит о существовании разума, находящегося «над» реальным миром, напротив, он говорит о разуме, который оформляется благодаря реальному (то есть социальному) миру. Более того, это разум организует все чувственные впечатления, поэтому даже общие идеи в этом случае не являются индивидуальными в эмпирическом смысле после, образования категорий, следовательно, для Э. Дюркгейма невозможно быть рационалистом в декартовском смысле. Но также невозможно быть и в том же смысле дуалистом: проблематика социолога касается индивида и общества, а не чувств и разума или души (сознания) и тела. Главное отличие между подходами Э. Дюркгейма, прагматизмом и эмпиризмом в том, что для социолога реальность — это реальность социальная, тогда как для остальных она индивидуальная.	Rene Descartes's Cartesian dualism posited that the world of sensation could not be known, but that the world of reason could be known with certainty. <…> Durkheim's distinction is between general ideas based on sense impressions that are not empirically valid and faculties of mind, or categories of the understanding, based on social experience that are empirically valid. <…> Durkheim does not posit a faculty of reason that sits above the "real" world. He posits a faculty of reason that gets its form from the "real" (albeit social) world. Furthermore, this "faculty" organizes all sense impressions so that even general ideas are not particular in the empiricist sense after the generation of the categories. Therefore, it is impossible for Durkheim to have been in any sense a "Cartesian rationalist." His dualism is not Cartesian either; it is between the individual and the social, not between sensation and reason, or body and mind. The main difference between Durkheim and the pragmatists and empiricists, who he resembles much more closely than Descartes, is that for Durkheim the crucial "reality" is social, whereas for them it is individual. **{Rawls, 1997: 128}**

[186] *Parsons T.* The Structure of Social Action. — New York: Free Press, 1968. — P. 449.
[187] *Lukes S.* Emile Durkheim: His Life and Work. A Historical and Critical Study. — London: Penguin, 1973.
[188] Подробнее см.: *Laguna T. de.* The Sociological Method of Durkheim // The Philosophical Review. — 1920. -№29-3, p. 213-225.
[189] Подробнее об этом будет рассказано далее.
[190] *Durkheim E.* The Dualism of Human Nature and its Social Conditions // Emile Durkheim. Ed by *Wolff K.* — Columbus: Ohio State University Press, 1960. — P. 325-340.

Э. Дюркгейм допускал в некотором смысле конфликты между опытом и телом индивида и социальной частью его сознания, рожденного, по мнению социолога, от идей в рамках социологии знания, а не эпистемологии. Даже в этом случае социолог не видит несовместимости, поскольку и то, и другое основывается на категориях, которые формируют структуру человеческого понимания. Происходя из индивидуального осмысления предписанных обществом ритуальных действий, категории не на 100% открыты культурным изменениям, а скорее напротив, сами контролируют и культуру, и индивидуальное восприятие индивида. Категории совместимы с индивидуальным опытом, поскольку социальный опыт, формирующий категории, и благодаря которому существует человек, и представляет реальность.	Durkheim does allow for some tension between the individual body and its experience and the social part of the mind allegedly born of "cultural" ideas in his sociology of knowledge, as distinct from his epistemology. But he does not see an incompatibility even here, because both rest on a foundation of the categories, that compose what Durkheim calls the "framework" for the human understanding. Coming directly through individual apprehension of enacted social practice, the categories are not open to cultural manipulation but rather exercise a controlling influence over both culture and individual perception. They are not incompatible with empirical experience, however, because the social experience that generates the categories is fundamentally natural and real. **{Rawls, 1997: 128–129}**
3. Смешение понятий «категории понимания», «общие идеи» и «коллективные представления» — это одна из самых больших ошибок критиков. Категории, согласно Э. Дюркгейму, как уже не раз говорилось, не возникают из ощущений, аккумулированных в общие идеи, не возникают они и на основе коллективных представлений, которые являются своего рода хранилищем знаний общества. Категории складываются на основе осмысления предписанных обществом совместных действий, и именно в этом смысле они основываются на опыте и социальны (а не идеальны) по природе. Эта терминологическая путаница принимает две формы: 1) критики приравнивают категории и общие идеи и показывают, что они рождаются в индивидуальном сознании, 2) критики считают, что категории происходят от коллективных представлений.	Confusing the categories of the understanding with general ideas and collective representations is one of the biggest mistakes the critics make. The categories do not have their origins in sensations of natural objects accumulated into general ideas. Nor do they have their origins in the collective representations of the group, which are the cultural repositories of group knowledge. <…> The categories must be achieved via enacted group practice for each next person to apprehend them. Thus, they are inherently social and empirical, not ideal. The confusion between categories, general ideas, and collective representations takes two forms. Either (1) the critics equate categories with general ideas and argue that they originate in the individual mind or (2) they argue that categories originate in collective representations or group mind. **{Rawls, 1997: 129}**
В. Деннес и Ч. Гелке показывают, что ощущения индивида являются базой для формирования общих идей, которые они приравнивают к категориям. Они аргументируют, что общие идеи являются комбинациями[191] или объединениями[192] разрозненных индивидуальных восприятий.	Dennes and Gehlke argue that individual sensation provides a foundation for general ideas, which they equate with Durkheim's categories. They argue that general ideas are "compounded" (Gehlke 1915, pp. 24-25) or "combined" (Dennes 1924, p. 33) from an "accumulation" of individual perceptions. As a

[191] *Gehlke C.* Emile Durkheim's Contribution to Sociological Theory // Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law. — 1915. -№l-LXm. — P. 24-25.

[192] *Dennes W.* The Methods and Presuppositions of Group Psychology // University of California Publications in Philosophy.-1924 -№6-1.-P 33.

Как следствие, они считают, что категории Э. Дюркгейма подвержены тем же логическим противоречиям, как и общие идеи. Ч. Гелке представляет самую крайнюю версию такого взгляда, редуцируя ощущения к работе клеток мозга. Он считает, что концепты (точнее, то, что он считает концептами) рождаются в индивидуальном, а затем «вырастают» до коллективного сознания, благодаря процессу аккумуляции. Это неверное толкование ведет исследователя к оценке Э. Дюркгейма как бихевиориста и механициста, поддерживающего дуализм сознания и тела человека.	consequence of equating the categories with general ideas, both consider Durkheim's categories to be subject to all of the logical contradictions inherent in general ideas, and the appearance of a contradiction in Durkheim's argument results. Gehlke represents the most extreme version of this view, reducing sensations to brain chemistry. He argues that what he calls the "concepts" emerge from the body but end up in the collective mind through a process of "accumulating" or "compounding." This misunderstanding leads Gehlke to refer to Durkheim as a mechanistic behaviorist with a vicious brain/body dualism. **{Rawls, 1997: 129}**
Критика Э. Дюркгеймом концепции общих идей достаточно сложна. Он однозначно отвергает возможность существования эмпирически валидных общих идей. Однако критики не замечают этого. Ч. Гелке пишет, что дюркгеймовская критика эмпиризма слишком подробна, чтобы ее можно было воспроизвести в его работе[193], и на самом деле не пытается воспроизвести аргументацию Э. Дюркгейма.	Durkheim's critique of general ideas is sophisticated and clever. He clearly rejects the possibility of empirically valid general ideas. Unfortunately the critics, beginning with Gehlke, miss the point. Gehlke (1915, p. 23) writes that Durkheim's critique of empiricism is "somewhat too detailed to be here reproducible." Gehlke (1915, p. 23) literally does not attempt to "reproduce" or assess Durkheim's argument in any way… **{Rawls, 1997: 129–130}**
Кроме того, критики часто путают категории и коллективные представления. Это повлияло на развитие дюркгеймиеведения в XX веке, поскольку социология знания Э. Дюркгейма строится вокруг дискуссии о коллективных представлениях. Результатом этого уравнения категорий и коллективных представлений стало смешение социологии знания и эпистемологии, а также создало видимость идеализма в творчестве социолога. Достаточно интересно проследить, как Э. Шауб интерпретирует цитату из «Элементарных форм», в которой Э. Дюркгейм рассказывает о взаимоотношениях культуры и коллективных представлений (цитата Э. Дюркгейма дана курсивом): «В отличие от общих идей, которые ничем не обогащают наше знание, поскольку не содержат ничего, кроме частностей, почерпнутых из ощущений, концепты и категории *''добавляют к тому, что мы можем почерпнуть из нашего собственного опыта, всю мудрость,*	In addition to being confused with general concepts, the categories are also confused with collective representations. This has had a significant impact because Durkheim's sociology of knowledge is built around his discussion of collective representations. Equating the categories with collective representations has hopelessly confused the sociology of knowledge with the epistemology and created the appearance of idealism. It is instructive to look at how Schaub misinterprets a quote from Durkheim regarding the relationship between collective representations and culture. Schaub's quote from Durkheim (in italics) is from the conclusion to *The Elementary Forms*: "In distinction from general ideas which scarcely enrich knowledge, inasmuch as they contain nothing more than the particulars from which they are derived, concepts and categories '*add to that which we can learn by our own personal experience all that wisdom and science which the group has accumulated in the course of centuries*'" (Schaub 1920:321; Durkheim

[193] *Gehlke C.* Emile Durkheim's Contribution to Sociological Theory // Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law — 1915. — №1-LXIII — P. 23.

которую общество накопило за время своего существования'[194]»[195]. Согласно Э. Шаубу получается, что категории аккумулируют знания общества, хотя Э. Дюркгейм[196]на самом деле говорит, что это делают именно коллективные представления, а не категории. Таким образом, не совсем верно цитируя социолога, Э. Шауб утверждает, что концепты, категории и коллективные представления — это одно и то же. Результатом такого неправильного понимания стало всеобщее убеждение, что коллективные представления являются источником категорий, а Э. Дюркгейм — идеалистом. Французский социолог действительно писал в ранней работе, что «вся цивилизация» заключается в категориях понимания[197], но это было до выхода «Элементарных форм». Получается, что Э. Шауб просто смешал понятия о категориях из разных работ.	[1912] 1915:483-4 emphasis added). Schaub takes the point to be that categories contain the accumulated wisdom of the group. What Durkheim ([19121 1915, pp. 483-484) actually says… is that collective representations, not categories, contain the accumulated wisdom of the group… Schaub has treated concepts, categories, and collective representations as though there were no distinction between them. This is the sort of misinterpretation that leads to the belief that collective representations are the source of the categories and that Durkheim is therefore an idealist. <…> Durkheim ([1909] 1982, p. 238) actually did write in an earlier paper that "the whole of civilization" is contained in the categories. And there are other instances of Durkheim using these terms less precisely prior to 1912. It is tempting to think that Schaub confused the 1909 passage with the passage he misquotes from The Elementary Forms. **{Rawls, 1997: 130–131}**
4. Теория группового сознания была очень популярна в начале XX века как в США, гак и в Европе, и Э. Шауб, и В. Деннес были также заинтересованы ею. Э. Шауб перевел на английский язык книгу В. Вундта «Элементы психологии народов» в 1916 году, а В. Деннес был знаком с этим переводом и, со своей стороны, посвятил целую работу рассмотрению этой теории. В то время социология еще не преподавалась во всех университетах, в отличие от психологии, а теория группового сознания была в некотором роде мостом между философией и психологией. Кроме того, в американской социологии отчасти главенствовал прагматизм, и как следствие, внимание критиков было также поглощено взаимоотношениями прагматизма и теорией группового сознания.	Group mind theory seems to have been a hot topic, both in the United States and abroad at the turn of the century, and Schaub and Dennes in particular have an obvious vested interest in it. Schaub translated Wundt's *Elements of Folk Psychology* into English in 1916. Dennes (1924, p. 71) was familiar with Schaub's translation and for his part, devoted an entire manuscript to the consideration of group mind theory. Sociology was not yet an accepted discipline at most universities, while psychology was. Group mind theory appeared to bridge the gap between philosophy and psychology. In addition, sociology in the United States was at least partially dominated by pragmatism. As a consequence, the thinking of most of the early commentators was dominated by the connection between group mind theory and pragmatism. **{Rawls, 1997: 131}**
Необходимо сказать, что первые критики Э. Дюркгейма писали в то время, когда предполагалось, что теория группового сознания и индивидуализм были единственно возможными способами объяснения социальной жизни. Было очевидно, что Э. Дюркгейм не	Contemporary readers of the early critics need to understand that they were writing in a climate which assumed that group mind theory and individualism were the only alternatives to explaining social life. It was clear that Durkheim was not an individualist and that he was critical of James's pragmatism. Therefore, the early

[194] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. -New York: Free Press, 1995. -P. 433-434.
[195] *Schaub E.* A Sociological Theory of Knowledge // Philosophical Review. -1920. — №29-4. -P.321.
[196] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 434-435.
[197] *Durkheim E.* The Contribution of Sociology to Psychology and Philosophy // *Durkheim E.* Rules of the Sociological Method. Ed. by Steven Lukes -New York: Free Press, 1982 -P. 236-240.

индивидуалист и что он критиковал прагматизм В. Вундта, и критики предположили, что он, следовательно, мог быть приверженцем теории группового сознания. В. Гелке считает, что «психологическая теория» Э. Дюркгейма состоит в «объединении ощущений в образы, образов — в концепты, которые в свою очередь объединяются в еще более сложные образования»[198], и завершает мыслью, что Э. Дюркгейм сформулировал теорию, о которой В. Джеймс говорил как о теории «составляющих сознания»[199] (mind-stuff theory). А. Голденвайзер писал, что позиция Э. Дюркгейма предполагает психологию толпы: «…этот причудливый психо-социологический феномен, который приравнивает группу мудрецов и отару овец [имеется в виду мнение, что Э. Дюркгейм отрицал роль личности — Р.С.]. В самом деле, странно, что тот, кто столько ожидает от общества, видит в нем так мало!»[200] Здесь можно выделить две проблемы. Во-первых, согласно приведенным нами интерпретациям, считается, что Э. Дюркгейм приписывал идеалистическое содержание коллективному сознанию, а во-вторых, предоставляют коллективному сознанию статус независимости. Социолог действительно доказывал, что моральная сила — это реальность, но для него она — результат совместных и постоянно повторяемых ритуальных действий.	critics assumed he must be a group mind theorist. <…> Gehlke (1915, p. 25) interprets Durkheim's "psychological theory" as consisting of the "compounding of sensations into images, and the compounding of these into concepts which are, in turn, compounded into still more complicated products," concluding that Durkheim had articulated what James referred to critically as a "mind stuff theory." <…> Goldenweiser (1915, pp. 727-728) argued that Durkheim's position presupposes crowd psychology: "That whimsical psycho-sociological phenomenon which equates a crowd of sages to a flock of sheep [an allusion to the complaint that Durkheim denies individual genius]. Strange fact, indeed, that one who expects so much from the social should see in it so little!" There are two problems with this interpretation. First, it attributes an idealist "content" of collective mind, not a faculty of mind theory, to Durkheim and, second, it accords an independent status to the collective mind. Durkheim did argue that collective effervescence or moral force was "real." But, for Durkheim, moral force is always a direct result of enacted practice which must be continually reenacted in order to recreate moral force. **{Rawls, 1997: 132}**
А. Голденвайзер также говорит, что тезис Э. Дюркгейма о том, что религия имеет социальное происхождение, противоречит факту существования личного религиозного опыта. А. Голденвайзер считает, что «жизни святых являются одним из самых значительных аргументов против теории Э. Дюркгейма»[201]. Очевидно, что А. Голденвайзер считает, что Э. Дюркгейм устраняет индивидуальный религиозный опыт, следовательно, примеры личной веры будут доказывать неправоту социолога.	Goldenweiser, an anthropologist of religion, complained that Durkheim's argument that religion had a social origin contradicts the individual faith experience. **{Rawls, 1997: 115}** Goldenweiser (1915, p. 728) argues that "the lives of the saints are one great argument against Durkheim's theory." Apparently, Goldenweiser takes it that Durkheim's argument precludes the individual religious experience. Therefore, examples of individual faith are presumed to prove Durkheim wrong. **{Rawls, 1997: 142}** According to Goldenweiser, religious faith

[198] *Gehlke C.* Emile Durkheim's Contribution to Sociological Theory // Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law — 1915. — ЛУ-LXHI. — P. 25.

[199] Подробнее см.: *James W.* The Principles of Psychology. — New York: Cosimo Classics, 2007. — P. 146

[200] *Goldenweiser A.* Review «Emile Durkheim — Les Formes Elémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie. 1912» // *Durkheim E.* Durkheim on religion. Ed. by W.S.F Pickering. — Atlanta: Scholars Press, 1994.-P.219.

[201] *Goldemveiser A.* Review of the Elementary Forms // American Anthropologist. — 1915. — №17. — P. 728.

Согласно А. Голденвайзеру, религиозная вера берет начало в индивидуальном опыте о сверхъестественном, таким образом, исследователь полностью отвергает позицию Э. Дюркгейма. Ч. Гелке аналогично считает, что теория Э. Дюркгейма не оставляет места для индивида[202]. В. Деннес соглашается с Г. Тардом, что именно благодаря «гению» индивида стало возможным существование языка, и критикует Э. Дюркгейма за устранение роли индивида[203]. В любом случае, для троих критиков отказ Э. Дюркгейма рассматривать феномены с точки зрения индивида — это показатель того, что с теорией Что-то неправильно.	originates in the individual experience of the supernatural (a position Durkheim rejected). For Gehlke, the analogous issue is that Durkheim's theory allegedly leaves no room for individual genius, such as the rise of Napoleon (Gehlke 1915, p. 99). Dennes agrees with Tarde that it was a "genius" who invented language and criticizes Durkheim for eliminating the individual genius in his explanation (Dennes 1924, p. 24). <…> For all three, Durkheim's refusal to consider phenomena in individualistic terms is itself used… as evidence that there is something wrong with his theory. **{Rawls, 1997: 115}**
На самом деле существует две версии критики взглядов Э.Дюркгейма со стороны теории группового сознания. Первая версия начинается с того, когда критики говорят, что категории социолога берут начало в индивидуальных ощущениях, которые затем обобщаются, но в этом случае перед критиками встает проблема возникновения коллективных концептов из индивидуальных ощущений, которые в любом случае концептами не являются. Критики должны объяснить и как частное становится общим (концептуальным), и как это концептуальное становится коллективным. Их объяснение состоит в том, что в определенные моменты индивидуальные концепты, благодаря процессу, схожему с химической реакцией, трансформируются в групповые. Согласно этой трактовке, групповое сознание появляется из комбинации сознаний индивидов и, вероятно, это объединение и облегчает процесс обобщения их концептов: «Известно, что коллективное сознание основывается на ассоциации индивидов и зависит от их географического положения, от их возможностей общения, уровня экономического развития, и благодаря синтезу сознаний порождается единый мир ощущений, идей и образов»[204].	There are really two versions of the group mind criticism of Durkheim. First, when the critics argue that Durkheim's categories begin with individual sensations that are "accumulated," they face the problem of how these ever become shared or collective concepts. Sensations after all are not concepts. The critics must explain both how the particular becomes general, or conceptual, and from there how it becomes shared. Their explanation seems to be that at a certain point the individual concepts are transformed by a process analogous to a chemical reaction into group concepts. On this explanation the group mind emerges from the combination of individual minds and presumably the individual minds merging into one facilitates the sharing of their concepts: "True the collective mind depends upon a material order and upon associated individuals, and it varies with the number of the latter, their geographical disposition, the nature of the means of communication, the stage of economic development, etc. Yet the synthesis by which it comes into being 'has the effect of disengaging a whole world of sentiments, ideas, and images…"'. **{Rawls, 1997: 133}**
Вторая версия состоит в том, что критики считают, что категории происходят от концептов или коллективных представлений,	Second, when the critics argue that the categories of the understanding have their origin in concepts, or collective representations that

[202] *Gehlke C.* Emile Durkheim's Contribution to Sociological Theory // Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law. — 1915. — J&1-LX3II. — P. 99.

[203] *Dennes W.* The Methods and Presuppositions of Group Psychology // University of California Publications in Philosophy. -1924. — №6-1. — P. 24

[204] *Schaub E.* A Sociological Theory of Knowledge // Philosophical Review. — 1920. -№29-4 -P.322.

уже существующих в коллективе, критики утверждают, что коллектив — это и есть групповое сознание. Они совсем не объясняют, откуда взялись эти концепты, но предполагают, что концепты развиваются по принципу т.н. «культурных остатков» в процессе развития культуры. В этом случае получается, что предсуществующее групповое сознание обладает категориями, которые посредством некоего мистического процесса запечатления или отпечатывания передаются индивидуальному сознанию. Таким образом, критики считают, что коллективные идеи порождают категории, а позиция Э. Дюргейма рисуется как совершенно идеалистическая.	already exist in the collective, they posit the collective as a group mind. They do not explain in any detail where these concepts come from. But, one suspects, they are assuming that these concepts develop as cultural residues over the repetitive course of cultural affairs. In this case, the preexisting group mind possesses the categories that are then, via some mysterious process variously referred to as "stamping," "impressing," and so on, transferred to the individual mind. Thus, the collective ideas are said to give rise to categories, and Durkheim's position is painted as entirely idealist. **{Rawls, 1997: 133}**
Кроме того, как только теория Э. Дюркгейма была идентифицирована с теорией группового сознания, последняя и стала представлять его эпистемологическую позицию. Поскольку коллективные представления приравниваются критиками к самому групповому сознанию, то и было предложено, что они и являются источником категорий в теории Э. Дюркгейма. Э. Шауб однозначно указывает, что то, что он характеризует «отдельные суждения» о категориях, менее важно, чем аргументы Э. Дюркгейма якобы в духе теории группового сознания: «Чтобы понять роль коллективного сознания в процессе познания в теории Э. Дюркгейма, необходимо рассмотреть множество предположений, подчас довольно смутных, которые он выдвигает относительно значения и происхождения различных категорий»[205]. Для критиков категории важны только в определении роли группового сознания в дюркгеймовской теории, а не сами по себе.	Once Durkheim was identified with group mind theory, it came to represent his epistemological position. Because collective representations are equated with a group mind, it is assumed that they are the origin of the categories in Durkheim's argument even though he carefully articulates a different origin for them. Schaub (1920, p. 323) clearly considers what he characterizes as Durkheim's "scattered suggestions" regarding the categories less important than his alleged group mind argument: "To secure a definite conception of the role which Durkheim assigns to the collective mind in the knowledge process, one must examine the numerous, though somewhat scattered, suggestions which he makes concerning the meaning and the origins of various categories." For the critics, the importance of the categories is in helping to define the role of the group mind in Durkheim's work. The categories are of little interest in their own right. **{Rawls, 1997: 134}**
Тем не менее, не лишним будет напомнить, что в его социологии знания Э. Дюркгейм говорит о вселенной символов, упорядоченных при помощи действий-ритуалов. Если жестко не разделить эпистемологию и социологию знания социолога, то это может привести к большой ошибке и непониманию. Ведь категории не являются символами, они ничего не представляют. Они формируют структуру сознания, в котором символы могут	In his sociology of knowledge, Durkheim does posit a universe of symbols that shape thought and action. If one does not clearly distinguish his epistemology from his sociology of knowledge, this can be confusing. The categories are not symbols. They do not "represent" anything. The categories provide the framework for the mind within which symbols can be devised and take on meaning. Symbols cannot even be related to one another without categories such as cause and class. The

[205] *Schaub E.* A Sociological Theory of Knowledge // Philosophical Review. — 1920. — №29-4 — P.323.

появляться и приобретать значение. Символы также не могут быть соотнесены друг с другом без категорий класса и отношения, таким образом, категории предоставляют основу для существования символов, но никак не наоборот. Тем не менее, несмотря на то, что категории составляют структуру сознания, они не являются прямым источником тех культурных символов и концептов, при помощи которых мы формируем смыслы. Э. Дюркгейм доказывает, что верования и мифы, в том числе и религиозные, формируются на основании попыток объяснить опыт осмысления моральной силы, являющейся источником категорий.	categories of the understanding do not come from the universe of symbols: they provide the prerequisite for it. However, while the categories are the framework for human thought, they are only an indirect source of the cultural symbols and concepts that we use in sensemaking. Durkheim argues that cultural beliefs and myths originate in attempts to explain the shared experiences of moral force that give rise to the categories. **{Rawls, 1997: 134}**
5. Впервые о круге в аргументации Э. Дюркгейма написал В. Деннес[206], затем эту же мысль подхватили и Э. Шауб, написавший, что категории в описании Э. Дюркгейма уже предполагают существование категорий[207], и А. Голденвайзер, который считал, что описанные Э. Дюркгеймом религиозные действия, которые порождают, согласно идеям социолога, категории, предполагают существование верований, которые, в свою очередь, предполагают существование категорий понимания[208]. Позже эту же идею о круге в аргументации развивал профессор и заведующий кафедры социальной антропологии Оксфордского университета Родни Нидхам[209].	Although the criticism of Durkheim's argument as circular is generally attributed to Dennes, it appears four years earlier in Schaub (1920, p. 337) who writes: "As a matter of fact, the categories of Durkheim's descriptions really presuppose the categories." Goldenweiser (1915, p. 133) had written nine years earlier that the practice of religion, which Durkheim says gives rise to the categories, presupposes religious beliefs which, he argues, could only develop after the categories. **{Rawls, 1997: 135}**
Все эти критики считали, что Э. Дюркгейм писал о содержании сознания, а не о его способностях. Таким образом, кажущийся круг в аргументации, также как и обвинение социолога в идеализме, ведет к аннулированию попытки Э. Дюркгейма выдвинуть аргумент именно о способности сознания, эпистемологический аргумент. Д. Блор (David Bloor) попытался защитить Э. Дюркгейма от подобной критики, он высказал мнение, что аргументация социолога относительно «содержания»	…the critics argue that he must be making an argument only for the contents of mind, not for the form or faculties of mind. Thus, the circularity critique, like the charge of idealism, leads to a dismissal of Durkheim's attempt to articulate a faculty of mind argument. David Bloor (1982) has defended Durkheim against the circularity criticism on sociology of knowledge grounds, arguing that Durkheim's "content" argument is compatible with current scholarship in the philosophy of science. **{Rawls, 1997: 136}**

[206] *Dennes W.* The Methods and Presuppositions of Group Psychology // University of California Publications in Philosophy.-1924 -№6-1.-P. 39.

[207] *Schaub K* A Sociological Theory of Knowledge // Philosophical Review. -1920. — №29-4. — P.337.

[208] *Goldenveiser A.* Review of the Elementary Forms // American Anthropologist. — 1915. -№17. -P. 733.

[209] *Needham R.* Introduction // *Durkheim E., Mauss M.* Primitive Classification. — Chicago: University of Chicago Press, 1963. — P. vii-xlviii.

сознания вполне совместима с современными идеями философии науки[210].	
В. Деннес писал, что, согласно Э. Дюркгейму, категории времени и пространства возникли из аккумулированного группой опыта переживания времени и пространства: «…категории сознания будут функционировать только в том случае, если они будут частью индивидуального сознания»[211], то есть, чтобы накопить опыт о категориях, они уже должны существовать.	Dennes interpreted Durkheim as arguing that the categories of time and space develop out of accumulated experiences of time and space in the group. …"the categories of mind would have to exist and to operate in order that an individual mind should ever recognize the one, the many, and the whole, of the divisions of his social group." **{Rawls, 1997: 136}**
Однако Э. Дюркгейм говорит совершенно о другом, по его мнению, опыт о категориях не накапливается, время и пространство воспринимаются в терминах моральной силы, в терминах священного, а не повторения. Более того, Э. Дюркгейм понимает, что некая способность воспринимать время, пространство, причину должна предшествовать способности распознавать и аккумулировать опыт об ощущениях. Он считает, что высшие животные в некоей неразвитой форме обладают способностью воспринимать все это, и эта смутная способность и является основой для человеческого анализа[212]. Тем не менее, социолог считает, что этой способности высших животных совершенно недостаточно для поддержки присущего человеческому существованию символизма.	However, Durkheim makes the quite different argument that there are experiences of social events that present the categories to participants "whole." The categories do not accumulate or get abstracted. Time and space are perceived in terms of moral force or sacred divisions, not periodicity and repetition. Furthermore, Durkheim understands that some capacity to perceive time, space, cause, and so on, would have to precede the recognition of sensations as being collectible according to the concepts of time, space, and so on. He allows that individuals have the same capacities with regard to space, time, class, and cause that animals have and that these capacities precede the apprehension of the categories (Durkheim [1912] 1915, pp. 411-412). However, he maintains that these capacities are essentially invalid and not sufficient to support the complexity of human symbolic communication and social coordination. **{Rawls, 1997: 136}**
Категории пространства и времени выработаны на основе осмысления переживаний, связанных с моральной силой, с обществом, а не грубых животных ощущений. Число социальных форм времени и пространства не бесконечно, как число восприятий окружающего мира. В каждом обществе, согласно Э. Дюркгейму, существует ограниченный ряд моральных отношений, определяющих пространство и время. Социальные формы пространства и времени разделяются всеми членами той или иной группы, в результате они могут переживать опыт моральной силы их	It is the categories of time and space generated by the apprehension of moral force that have validity, not the crude animal ideas that persons have as individuals. The social forms of time and space are not infinite in number as are perceptions of the natural world. Each society has a clearly circumscribed set of moral relationships that define time and space. The social forms of time and space are shared between members of a group and their moral force can be directly experienced. The crude general ideas of time and space are not shared and have no moral force. **{Rawls, 1997: 137}**

[210] См.: *Bloor D.* Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge // Journal of the History and Philosophy of Science. — 1982. -№13-4. -P. 267-297.

[211] *Dennes W.* The Methods and Presuppositions of Group Psychology // University of California Publications in Philosophy. -1924. -№6-1. -P. 39.

[212] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 372.

общества. Индивидуальные же представления о времени и пространстве не разделяются больше никем и не имеют, по мнению социолога, моральной силы.	
Таким образом, критика круга в аргументации Э. Дюркгейма выпускает из внимания акцент социолога на предписанных обществом ритуальных действиях как основе возникновения категорий и фокусируется на понимании индивида. Согласно Э. Дюркгейму, именно из-за повышенного внимания к индивиду в этих вопросах возникают проблемы с обоснованием эпистемологии, как описания и изучения способности сознания.	The circularity criticism misses Durkheim's emphasis on shared enacted practice as the source of shared concepts and focuses instead on the individual knower. According to Durkheim, it is just this focus on the individual knower that rendered epistemology problematic in the first place. Durkheim's epistemology is very much a capacity, or faculty of mind argument… **{Rawls, 1997: 137}**
6. Аргумент, о том, что Э. Дюркгейм основывал свою теорию на неверных или неверно интерпретированных данных, играл и до сих пор играет важную роль в оценке работ социолога. Самым заметным, с этой точки зрения, первым критиком Э. Дюркгейма был А. Голденвайзер. Именно он первоначально пытался показать, что данные об Австралии и их интерпретация социологом некорректны[213], позднее об этом же писал и Э. Эванс-Причард[214]. Однако в конце XX века Э. Дюркгейм приобрел защитника в лице Д. Блора[215].	While the argument that Durkheim based his ideas on faulty data has often played a critical role in the debate, historically the issue has often had a good deal more to do with disputes within anthropology over the interpretation of data than with the relevance of these disputes for evaluating Durkheim's argument. Durkheim has found contemporary defenders in this regard, notably Bloor (1982, p. 291)… **{Rawls, 1997: 138}**
Основная проблема состоит в том, что аргументация Э. Дюркгейма по сути эмпирическая. То есть, его доказательства не основываются на разъяснении концептуальных моделей социологов того времени. Истинность или ложность теории социолога зависит от того, «работают» ли предписанные обществом ритуальные действия именно так, как социолог их описал. К сожалению, данные, которыми обладал Э. Дюркгейм, были ограничены. Главный вопрос в этом случае относится не к «аккуратности» сбора данных и даже не в их интерпретации, а в степени детализации этих данных. Адекватное эмпирическое основание для теории Э. Дюркгейма требует очень подробных этнографических данных,	In an important sense, Durkheim's theoretical argument was inherently empirical. That is, the… argument did not rest on the clarification of concepts or the construction of conceptual models familiar to contemporary sociologists. Durkheim's argument depends to an unusual extent on whether or not enacted practices actually work the way he says they do. Unfortunately, Durkheim… was limited by the data available at the time. The issue in this sense is not with the "accuracy" of the data itself nor with Durkheim's interpretation of it. The focus is, rather, on the degree of detail any data available at the time when Durkheim was writing could be made to exhibit. An adequate empirical demonstration of a theory of enacted social practice would have required data of a

[213] *Goldenveiser A.* Review «Emile Durkheim — Les Formes Elémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie. 1912» // *Durkheim E.* Durkheim on religion. Ed. by W.S.F. Pickering. — Atlanta: Scholars Press, 1994.-P. 209-216,226.

[214] См.: *Эванс-Причард* Э. Теории примитивной религии. — М.: О.Г.И., 2004. — С. 59-73; *Эванс-Причард* Э. История антропологической мысли. -М.: Восточная литература, 2003. — С 188-206.

[215] См.: *Bloor D.* Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge // Journal of the History and Philosophy of Science. — 1982. — №13-4. — P. 291.

которых просто не было в начале XX века (до начала распространения и использования в исследованиях современных методов наблюдения, включая видео и аудио технологии). Современные исследования во многом идут по пути, предложенном американским социологом и основателем этнометодологии Гарольдом Гарфинкелем: он состоит в поиске деталей, которые позволяют самим участником ритуала осмыслять этот ритуал, в этом случае детали являются не вехами на пути объяснения, а знаками, очевидно указывающими на тот или иной феномен[216].	more detailed sort that was not available until the development of modem methods of participant observation and the advent of video and audio technology. Contemporary studies following Garfinkel's line of thought, which seek the details that render enacted practices recognizable to participants, promise to provide the necessary detail: not as an interpretive matter but because the details exhibit the witnessable phenomena of order. **{Rawls, 1997: 138}**
В итоге мы можем утверждать, что смешение понимания эпистемологии Э. Дюркгейма и его социологии знания привело к идеалистическим утверждениям критиков, что коллективные представления являются основой для происхождения категорий сознания. Как следствие, собственно эпистемология социолога просто игнорировалась.	Durkheim's sociology of knowledge… has been confused with his epistemology… This has led to an idealist or social constructivist interpretation of Durkheim's epistemology. As a consequence of this confusion… Durkheim's epistemology was never taken seriously and… has been almost entirely neglected. **{Rawls, 1997: 112}**
§ 1.4 Проблема эпистемологического доказательства эмпирической валидности категорий понимания в работе Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни».	
До И. Канта эпистемология боролась с разделением мысли и реальности, основанным на их сущностном различии: основа мысли — общие и постоянные концепты, основа реальности — постоянное изменение. Начиная с И. Канта, эпистемология должна была бороться с разделением мысли и реальности, но реальности, созданной человеческим пониманием: реальность всегда воспринимается в терминах созданных человеком категорий и никогда — сама по себе. В любом случае человеческий способ понимания и мышления добавляет что-то к реальности самой по себе. Таким образом, получается, что человеческое познание не основывается на эмпирически валидных отношениях с реальностью. В течение XX века вследствие достижения в гуманитарных науках согласия в том, что доказательства	Before Kant, epistemology struggled with a separation between thought and reality occasioned by essential differences between the two: thought, consisting of concepts that are general and continuous, and reality, consisting of flux. Since Kant, epistemology has had to deal with a separation between thought and reality created by human understanding: natural reality is always perceived in terms of human categories of thought and never in itself. In either case, human ways of perceiving and thinking add something to reality that was not there in the original. As a consequence, human knowledge seems not to stand in an empirically valid relationship with reality. During the course of the 20th century, due to a growing consensus that an argument for empirical validity cannot be made, the classical form of the epistemological question, which required empirical validity, has been increasingly abandoned in favor of a social

[216] См.: *Garfinkel H.* Studies in Ethnomethodology. — Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967.

эмпирической валидности существовать не может, классический эпистемологический вопрос, требующий такого обоснования, был оставлен в угоду развития социально-конструктивистского подхода, в котором есть элемент неопределенности. С точки зрения этого подхода, считается, что социальное согласие и социально выработанные дефиниции чему-либо определяют границы достоверности.	constructivist approach to knowledge, which embraces an element of indeterminacy. On this view, social consensus and socially accepted definitions of meaning are treated as the true measures defining the limits of validity. **{Rawls, 1996: 431}**
И здесь для нас очень важно, каким образом Э. Дюркгейм пытался решить эту эпистемологическую проблему. Он не удовлетворился ни априоризмом, ни эмпиризмом. Социолог говорил о важности как исторического, так и эмпирического подхода, и строил свою эпистемологию на детальном исследовании исполнения тотемических ритуалов. К сожалению, привязанность Э. Дюркгейма к эмпирическим данным вылилась в огромный посвященный тотемизму раздел в «Элементарных формах», который и представляет важнейшую часть его эпистемологического доказательства, но он оказался настолько длинен и во многом направлен на описание тотемизма как такового, что его эпистемологическая значимость была незамечена. Кроме того, посвященный тотемизму раздел воспринимался критиками как изучение концептуальных систем, а не детальная разработка эмпирических данных о предписанных ритуальных действиях. Как следствие, большинство исследователей обращали больше внимания на первую и последнюю главы, где эпистемологическая система только обрисована, что и послужило некорректной оценке всего текста. В результате многие считали, что категории понимания в эпистемологии Э. Дюркгейма появились из социальных представлений или систем верований, что в свою очередь привело к убеждению, что социолог был несведущ в философских вопросах[217]. Э.	Unfortunately, Durkheim's commitment to empirical detail results in long sections on totemism that represent essential parts of his epistemological argument but are so long and apparently focused on totemism per se that their epistemological significance has been missed. …these long sections on totems have been treated as a consideration of totems in their own right, or as explorations of "conceptual systems," rather than elaborations of the empirical details of enacted practice… As a consequence, most scholars with an interest in the epistemology have concentrated their attention on the first and last chapters, where the epistemological argument is only sketched, while ignoring the epistemological argument in the central chapters, and a curious misreading of the text has resulted. **{Rawls, 1996: 435}** As a consequence, Durkheim's epistemology has often been interpreted as consisting of the dictum that the categories of the understanding, for which he claims empirical validity, come from social representations or belief systems, clearly an impossible argument, which has led to the belief that Durkheim was ignorant of basic philosophical issues… **{Rawls, 1996: 436}** Durkheim has been accused of failing to

[217] См.: *Парсонс Т.* О структуре социального действия. — М. : Академический Проект, 2000; *Dennes W.* The Methods and Presuppositions of Group Psychology // University of California Publications in Philosophy. -1924. — №6-1. — P 1-182; *Gehlke C.* Emile Durkheim's Contribution to Sociological Theory // Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law. — 1915. — №1-LXIII. P 7-187; *Parsons T.* The Structure of Social Action — New York: Free Press, 1968; *Lukes S.* Emile Durkheim: His Life and Work. A Historical and Critical Study. — London: Penguin, 1973; *Mestrovic S.* Durkheim and Poststructuralism. — New York Aldine DeGruyter, 1993; *Stone G., Farberman H.* On the Edge of Rapprochement: Was Durkheim Moving toward the Perspective of Symbolic

Дюркгейма обвинили в том, что он не понимал ограничений эмпирической теории общих идей, — и это делало его позитивистом — и в том, что категории, по якобы его мнению, происходят от других идей — и это делало его идеалистом.	recognize the limitations of an empirical theory of general ideas, making him appear to be a positivist, and of arguing that the categories of the understanding have their source in other ideas, making him appear to be an idealist. **{Rawls, 1996: 437}**
Если «Элементарные формы религиозной жизни» были проинтерпретированы в идеалистическом ключе, то дискуссия о социальных фактах в «Правилах социологического метода» и «Разделении труда» рассматривались в отрыве от эпистемологии Э. Дюркгейма и получили позитивистскую интерпретацию, что привело в результате к мнению о существовании двух этапов в творчестве социолога: функционально-позитивистском и идеалистическом[218].	While the argument of *The Elementary Forms* has consistently been interpreted as idealist, Durkheim's discussion of social facts in *The Rules of the Sociological Method* ([1895] 1982) and in the earlier *Division of Labor in Society* ([1893] 1933), interpreted without benefit of his epistemology, is given a positivist interpretation, leading to the argument that there are two Durkheims: a functionalist positivist and an idealist… **{Rawls, 1996: 438}**
Фундаментальная ошибка критиков в том, что они не смогли отделить эпистемологию Э. Дюркгейма от его социологии знания. Эпистемология наилучшим образом представлена центральными главами «Элементарных форм», в которых дается попытка продемонстрировать, являются ли категории понимания эмпирически достоверными.	The fundamental error lies in failing to distinguish Durkheim's epistemology from his sociology of knowledge. Durkheim's epistemology, best represented by the central chapters of *The Elementary Forms*, deals explicitly with the question of whether the six categories of the understanding can be demonstrated to have empirical validity. **{Rawls, 1996: 438}**
Между социологией знания и эпистемологией нет никакого противоречия, поскольку они пытаются ответить на разные вопросы. Основной вопрос эпистемологии: каким образом индивид развивает систему из шести эмпирически достоверных основных идей, систему, которая является общей для всех индивидов данного общества и которая достаточна для развития космологии[219]. Социология знания со своей стороны изучает отношения между концептами в космологических системах после возникновения основных категорий.	There is no contradiction between these two positions. They deal with different questions. The epistemology asks how, in the first place, persons develop a framework of six empirically valid basic ideas in common such that any ideas could be shared to a degree sufficient to allow for the development of a cosmology (Durkheim 1915, p. 30). The sociology of knowledge studies the relations between concepts within cosmologies once the categories have developed. Durkheim's epistemology posits a direct relation between a limited set of categories and an underlying social reality. It

Interaction? // Sociological Quarterly. — 1967 — P. 147-64; *LaCapra D.* Emile Durkheim. Sociologist and Philosopher. — Ithaca: Cornell University Press, 1972.

[218] См.: *Парсонс Т.* О структуре социального действия — М. : Академический Проект, 2000; *Parsons T.* The Structure of Social Action — New York: Free Press, 1968; *Lukes S.* Emile Durkheim: His Life and Work A Historical and Critical Study. — London: Penguin, 1973, *Mestrovic S.* Durkheim and Poststructuralism -New York: Aldine DeGruyter, 1993; *Stone G., Farberman H.* On the Edge of Rapprochement: Was Durkheim Moving toward the Perspective of Symbolic Interaction? // Sociological Quarterly. — 1967. — P. 147-64; *LaCapra D.* Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher. — Ithaca: Cornell University Press, 1972; *Levy-Bruhl L.* How Natives Think. — New York Washington Square Press, 1966; *Леви-Строс К.* Структурная антропология — М.: Наука, 1985; *Lehmann J.* Deconstructing Durkheim. — London: Routledge & Kegan Paul, 1990; Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Ed. by *Alexander J.* — Cambridge. Cambridge University Press, 1988.

[219] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 16-17. Под космологией здесь понимается любая система целостного описания окружающего мира.

Эпистемология Э. Дюркгейма устанавливает прямые отношения между ограниченным числом категорий и лежащей в их основе социальной реальностью, она создает лишь небольшую область знания, свободную от неопределенности. Что же касается природы, науки и системы социальных концептов, то дюркгеймовская эпистемология оставляет нетронутыми все проблемы неопределенности, о которых писали Людвиг Витгенштейн[220], Уиллард Куайн[221], Томас Кун[222], Пол Фейерабенд[223], Дэвид Блор[224], Стив Фуллер[225], Бруно Латур и Стив Вульгар[226]. Э. Дюркгейм доказывает, что «только необходимость действия и особенно действия социального может и должна выражаться в категорических формулах»[227], таким образом, все, что не входит в число шести категорий, является областью исследования социологии знания.	creates only a small area of knowledge free of indeterminacy. With regard to the natural world, the world of science, and the bulk of social concepts, however, Durkheim's epistemology leaves intact all the problems of indeterminacy that Wittgenstein ([1953] 1958), Quine ([1966] 1977), Kuhn (1962), Feyerabend (1975), and more recently Bloor (1976, 1982, 1983), Fuller (1989), and Latour and Woolgar (1979) have described. Durkheim argues that "only the necessities of action, and especially of collective action, can and must express themselves in categorical formulae" (Durkheim 1915, p. 412). Everything beyond the six categories falls within the province of the sociology of knowledge. **{Rawls, 1996: 439}**
Обрисовывая его эпистемологию, Э. Дюркгейм фокусировался на ритуальных действиях, поскольку считал, что ритуалы «простых» обществ обеспечивают достаточный уровень коллективизма для формирования категорий. Согласно социологу, общество начинает свое существование только после того, как на основании общих ритуальных действий возникли категории понимания, которые позволили членам группы коммуницировать[228]. И здесь одними из важнейших являются категории причинности и классификации.	In laying out his epistemology, Durkheim focused on religious practices because he argued that religious practices in "simple" societies provided a sufficient degree of collectivity to support the formation of general categories of thought. According to Durkheim, societies could only develop where shared enacted practices produced categories of the understanding in common, thus enabling members of the same group to communicate… **{Rawls, 1996: 439}** …two concepts of causality and classification, ultimately the two most important concepts… **{Rawls, 1996: 440}**
Э. Дюркгейм вполне ясно и убедительно, несмотря на доводы С. Люкса[229], утверждал, что существует прямая зависимость между определенным видом социальных действий и	Lukes (1973, p. 448) argues that Durkheim provides no evidence in The Elementary Forms for the causal relation claimed between particular social practices and particular

[220] См.: *Витгенштейн Л.* Философские работы. Часть I. — М.: Гнозис 1994; *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. — Oxford: Basil Blackwell, 1958.

[221] См.: *Quine W.* The Ways of Paradox and Other Essays. — Cambridge: Harvard University Press, 1977.

[222] См.: *Кун Т.* Структура научных революций -М.: АСТ, 2002.

[223] См.: *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. -М; 1986.

[224] См.: *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. — London: Routledge & Kegan Paul, 1976; *Bloor D.* Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge // Journal of the History and Philosophy of Science. — 1982. — №13-4, p. 267-97; *Bloor D.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. — New York: Columbia University Press, 1983.

[225] См.: *Fuller S.* Philosophy of Science and Its Discontents. — San Francisco: West-view, 1989.

[226] См.: *Latour B; Woolgar S.* Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts. — London: Sage, 1979.

[227] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 372.

[228] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 17.

[229] *Lukes S.* Emile Durkheim: His Life and Work. A Historical and Critical Study. — London: Penguin, 1973. -P. 448.

определенными категориями понимания. Так, подражательные ритуалы явились основой для возникновения категории причинности. В определенном смысле вся дискуссия о тотемизме — это эмпирическое доказательство такой зависимости, и детальное описание собственно имитативных ритуалов[230] также служит подтверждением нашим словам. Э. Дюркгейм считал, что участники ритуала напрямую воспринимают некую силу как часть переживаемого ими опыта в этот момент.	"conceptual systems." <…> However, Durkheim's epistemological argument consists of the much stronger claim that there is a direct relation between specific sorts of social practices and particular categories of the understanding. Imitative rites are the origin of the concept of causality. Properly understood it becomes clear that the entire discussion of totems consists of evidence of just the sort Lukes claims Durkheim has not offered. Durkheim argues that participants directly perceive necessary force as part of their experience of certain ritual… **{Rawls, 1996: 441}**
Доводы Э. Дюркгейма относительно категории классификации главным образом воспринимались в русле социального конструктивизма как доказательство социального происхождения систем классификации, а не как аргумент в защиту эмпирической достоверности этой категории. Невнимание это возникло, как нам кажется, из-за того, что Э. Дюркгейм рассматривал данную проблему сразу на трех уровнях, которые не были четко им разграничены. На первом уровне находится способность воспринимать сходство и различие в грубой форме — эта способность одинакова и у человека, и у животных и она не обладает эмпирической достоверностью[231]. На втором уровне Э. Дюркгейм рассматривал развитие социальных систем классификации или «космологий», имитирующих социальное разделение племени или клана. Этот уровень — это центр сосредоточения внимания для социологии знания, классификации на этом уровне также эмпирической валидностью не обладают[232]. Третий уровень — уровень развития категории классификации через восприятие моральной силы в ритуальных действиях, которые и создают бинарные отношения священного и профанного. Этот уровень представляет эпистемологическое доказательство эмпирической достоверности категории классификации[233]. Эмпирически достоверная категория классификации, согласно Э. Дюркгейму, возникает только когда ритуал, устанавливающий моральные отношения, является источником моральной	…Durkheim's argument with regard to classification… has been understood primarily as a social constructivist account of the social origins of particular systems of classification, and its importance with regard to an argument for the empirical validity of classification as a category of the understanding has been missed. The neglect of this argument may be due to the fact that Durkheim dealt with the issue of classification on three levels, which he did not distinguish clearly. First, he argued that the ability to perceive similarity and difference in crude terms that do not have empirical validity is a capacity that humans share with animals (1915, p. 170). <…> Second, he explored the development of social systems of classifications or "cosmologies" patterned on divisions in social relations. This is a primary focus of Durkheim's sociology of knowledge, and classifications at this level are not empirically valid. Third, he argued for the development of the category of classification through the direct perception of moral force in the enactment of those practices that create the binary relations of sacred and profane… This is his epistemological argument for the empirical validity of the category of classification (1915, pp. 174-75). **{Rawls, 1996: 452–453}** An empirically valid category of classification only develops, according to Durkheim, when practices that enact moral relationships produce feelings of moral force. Only after the development and enactment of the first moral division producing moral force is any complex level of social organization possible (1915, pp.

[230] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 146.
[231] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 355-373.
[232] *Durklteim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 141-157.
[233] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 150-151.

силы. Только после возникновения первого морального разделения возможно возникновение сложной социальной организации[234]. Социолог однозначно отверг мысль о том, что достоверные идеи могут быть извлечены из индивидуальных восприятий, на их основании можно построить, по мнению Э. Дюркгейма, эмпирически недостоверную систему классификации[235], но даже и в этом случае общество, достаточно развитое для формирования такой системы, уже должно иметь систему категорий.	174-75). Durkheim explicitly rejected the argument that *valid* ideas could be abstracted from an accumulation of particular perceptions… A cosmology with no empirical validity could theoretically be abstracted from an accumulation of perceptions. (1915, pp. 171-72). But, even then, according to Durkheim, a society complex enough to generate such a cosmology would require prior development of empirically valid categories… **{Rawls, 1996: 454}**
Разделение Э. Дюркгеймом способности классифицировать вещи на уровни критики и посчитали дуализмом, а дискуссии о восприятии индивида и его составляющих: биологическом организме и социальном «я» — как свидетельство, что Э. Дюркгейм — позитивист, дуалист, реалист или рационалист в картезианском смысле. Реализм утверждает, что категориям самим по себе присуща достоверность, рационализм говорит, что категории воспринимаются рациональным сознанием, социолог же отвергает обе эти позиции. Э. Дюркгейм утверждает, что сами по себе ощущения схожести и отталкивания не могут привести к возникновению категории классификации, поскольку эти чувства относятся к отдельным вещам, тогда как категории — общие концепты.	Critics have generally interpreted Durkheim's discussions of individual perceptions and the distinction between the social self and the biological organism as evidence that Durkheim is a positivist, a dualist, a realist, or a Cartesian rationalist. <…> A realist position would posit the natural validity of the categories while a rationalist would hold that they are perceivable by any individual rational mind. Durkheim denies both of these positions. Durkheim argues that feelings of affinity and repulsion by themselves cannot lead to the development of the category of classification. They are only a feeling about natural relations between particulars, they cannot give rise to categories that are by definition general. **{Rawls, 1996: 460}**
Таким образом, тот факт, что Э. Дюркгейм в «Элементарных формах» намеревался изменить лицо философии, предлагая альтернативное — социологическое. — решение проблемы знания, очевидно: «Реформированная таким образом теория познания объединит преимущества обеих соперничающих теорий, не. навлекая на себя их неудобств. Она будет содержать основные принципы априоризма, но вместе с тем будет наполнена духом позитивизма»[236]. Э. Дюркгейм ожидал, что новая наука станет центром как научного, так и философского исследования природы, и социология заменит философию в качестве арены эпистемологических дебатов. Однако этого не случилось, социологи продолжают	That Durkheim intended *The Elementary Forms* to forever change the face of philosophy by offering an alternative, nonphilosophical (sociological), solution to the problems posed by the debate between the empiricists and the apriorists is clear: "Thus renovated, the theory of knowledge seems destined to unite the opposing advantages of the two rival theories, without incurring their inconveniences. It keeps all the essential principles of the apriorists; but at the same time it is inspired by that positive spirit which the empiricists have striven to satisfy" (Durkheim 1915, p. 32). Durkheim expected the new science of sociology to become the center of both scientific and philosophical enterprise. Sociology would replace philosophy as the proper arena for epistemological debate. Yet,

[234] *Durkheim E.* The Elementary Forms ofReligious Life. — New York. Free Press, 1995. — P. 150-151.
[235] *Durkheim E* The Elementary Forms ofReligious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 147-148.
[236] *Durkheim E.* The Elementary Forms ofReligious Life. -New York. Free Press, 1995. -P 18.

полагаться на эпистемологию, основанную на индивидуализме, а философы продолжают критиковать эпистемологический базис социологии[237].	clearly this has not happened. Sociologists continue to rely on epistemologies based on individualism, and philosophers continue to criticize the epistemological basis of sociology… **{Rawls, 1996: 462–463}**
С самого начала смешение эпистемологии Э. Дюркгейма с его социологией знания вела к уничтожению эпистемологии, а утверждения социолога об эмпирической достоверности его эпистемологии были просто абсурдными при приложении к его социологии знания. Создается впечатление, что, следуя за некорректной интерпретацией начала XX века, эпистемологическое доказательство Э. Дюркгейма практически не пересматривалось. В большинстве случаев считается, что социолог или не понимал противоречия его ранних эмпирических исследований и его поздней социологии знания[238], или просто ушел из жизни раньше, чем смог разрешить все проблемы[239]. Критики часто писали, что были разочарованы работой социолога и ожидали большего, например, профессор Корнелльского университета Доминик ла Капра даже называет доводы Э. Дюркгейма «соединением разнородностей, напоминающих Франкенштейна»[240]. Ла Капра также не увидел в работе Э. Дюркгейма разницы между категориями и коллективными представлениями, считая, что в качестве последних «в дюркгеймовской терминологии можно посчитать все: от общих вербальных правил при ритуальных действиях, до детально разработанной идеологии»[241].	From the beginning, the confusion of Durkheim's epistemology with his sociology of knowledge has led to the dismissal of the epistemology as a very bad argument. Durkheim made claims of empirical validity with regard to his epistemology that appear absurd when applied to his sociology of knowledge. **{Rawls, 1996: 463}** One gets the impression that, following an initial round of misinterpretation between 1910 and 1925, the epistemological argument was never reevaluated (1996a). <…> The view consistently presented is of a Durkheim who either never realized that his later sociology of knowledge contradicted his early empirical studies (Parsons 1968), or of a man who died too soon to fix this problem… Critics often express the feeling that they have been let down, that they expected more. Dominic LaCapra (1972, p. 287) even goes so far as to suggest that Durkheim's argument is "like the conglomerate body of some incredible Frankenstein monster." LaCapra reflects the general trend in failing to distinguish… between categories and collective representations, arguing that "collective representations," in Durkheim's usage of the term, seemed to cover the gamut from shared verbal behavior based on deeply rooted beliefs, through elaborate "ideologies," to more or less sophisticated theoretical reflections." **{Rawls, 1996: 464–465}**
Т. Парсонс, который защищал работу Э. Дюркгейма от некоторых неверных прочтений и даже построил свою систему структурного функционализма на ее	Parsons, who obviously respected Durkheim's work, defending him against several prevalent misreadings and building structural functionalism on his interpretation of it,

[237] См; например: *Popmu P.* Философия и зеркало природы. — Новосибирск: Новосибирский университет, 1997. — С. 158-170, 233-254; *Winch P.* The Idea of a Social Science — London. Routledge & Kegan Paul, 1956. — P. 18-24; *Turner S.* The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions. — Chicago. University of Chicago Press, 1994 -P. 1-14.

[238] См *: Парсонс Т.* О структуре социального действия. — М. : Академический Проект, 2000, *Parsons T.* The Structure of Social Action — New York: Free Press, 1968.

[239] См.: *Парсонс Т.* О структуре социального действия. — М Академический Проект, 2000; *Parsons T.* The Structure of Social Action — New York Free Press, 1968; *Stone G; Farberman H.* On the Edge of Rapprochement: Was Durkheim Moving toward the Perspective of Symbolic Interaction? // Sociological Quarterly. — 1967. — P. 147-64; *Hughes S.* Consciousness and Society. — New York: Random House, 1977.

[240] *LaCapra D.* Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher. — Ithaca: Cornell University Press, 1972. — P. 287.

[241] *LaCapra D.* Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher — Ithaca: Cornell University Press, 1972. — P. 265-66.

интерпретации, тем не менее, писал: Его эпистемология завела основу человеческого интеллекта в релятивистский круг таким образом, что сделала относительным сам предшествующий релятивизм, поскольку общество само по себе относительно — это результат функционирования системы категорий, которые обладают достоверностью только в определенном обществе. Эту доктрину можно назвать «социальным солипсизмом». Она содержит весь скептицизм, хорошо известный в случае с индивидуальным солипсизмом. Коротко говоря — это reduction ad absurdum[242]».	nevertheless expressed exasperation and even embarrassment over Durkheim's epistemology: "His epistemology has brought the basis of human reason itself into the same relativistic circle, so as to make the previous relativism itself relative, since the relativism of social types is itself a product of a system of categories which are valid only for the particular social type. This is a doctrine which may be called "social solipsism." It involves all the skeptical consequences which are so well known in the case of individual solipsism. It is in short, a reductio ad absurdum"… **{Rawls, 1996: 465}**
Также весьма часто встречаются работы об эпистемологии Э. Дюркгейма, основанные на текстах, опубликованных ранее «Элементарных форм» и в которых эпистемология социолога не выражена. Так, как мы уже писали, Ч. Гелке[243], Э. Шауб[244] и В. Деннес[245] в основном обращались к статье Э. Дюркгейма «Представления индивидуальные и представления коллективные»[246], которая скорее выражает критику позиции В. Джеймса, чем воззрения социолога.	It is also common to judge the epistemology on the basis of texts in which it does not appear. The early critics Gehlke (1915), Schaub (1920), and Dennes (1924) based their criticisms primarily on an article published 14 years prior to The Elementary Forms, "Individual and Collective Representations" (Durkheim 1953), which was a critique of James, not a presentation of Durkheim's epistemology… **{Rawls, 1996: 465}**
Одна из немногих книг, посвященных эпистемологии Э. Дюркгейма, «Дюркгейм, Бернар и эпистемология» Пола Хирста[247] представляет анализ эпистемологии, основанный на «Методе социологии», несмотря на то, что в этой работе Э. Дюркгейм не выдвигал эпистемологичесого доказательства. Естественно, П. Хирст объявляет позицию Э. Дюркгейма несостоятельной[248]. Джон Олкок, один из немногих защитников дюркгеймовской эпистемологии, утверждает, что ее оценка почти всегда основывается на ранних работах социолога[249].	One of the only books devoted to Durkheim's epistemology, Paul Hirst's (1975) *Durkheim, Bernard and Epistemology*, presents an analysis of Durkheim's epistemology based on *The Rules of the Sociological Method*, in which Durkheim does not make an epistemological argument. Predictably, Hirst (1975, p. 5) pronounces Durkheim's position untenable… Allcock (1983), one of the few to defend Durkheim's epistemology, argues that the practice of deducing the epistemology from the earlier empirical work… **{Rawls, 1996: 465–466}**

[242] См.: *Парсонс Т. О* структуре социального действия. — М. . Академический Проект, 2000; *Parsons T.* The Structure of Social Action. — New York: Free Press, 1968. -P. 447.

[243] *Gehlke C.* Emile Durkheim's Contribution to Sociological Theory // Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law. — 1915. — №1-LXIII. P 7-187.

[244] *Schaub E.* A Sociological Theory of Knowledge // Philosophical Review. -1920. — №29-4. — P.319-339.

[245] Demies JV. The Methods and Presuppositions of Group Psychology // University of California Publications in Philosophy. -1924. — №6-1. — P. 1-182.

[246] *Дюркгейм Э.* Представления индивидуальные и представления коллективные // *Дюркгейм Э.* Социология Ее предмет, метод, предназначение. — М.: Канон, 1995. — С. 208-243.

[247] См.. *Hirst P.* Durkheim, Bernard and Epistemology — London: Routledge, 1975.

[248] *Hirst P.* Durkheim, Bernard and Epistemology. — London: Routledge, 1975. — P. 5.

[249] См.: Introduction to Emile Durkheim's Pragmatism and Sociology. Ed by *Allcock J.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Льюис Козер также вторит основной теме, говоря, что в то время, как «в свете последних критических дискуссий об Э. Дюркгейме можно сказать, что он не смог доказать социальное происхождение категорий понимания», социолог все же сделал важный вклад в социологию знания[250].	Lewis Coser (1971, p. 140) echoes the general theme, arguing that while "in the light of later critical discussion of the thesis it can be said that Durkheim failed to establish the social origins of the categories of thought," it is important to see that he made an important contribution to the sociology of knowledge. **{Rawls, 1996: 466}**
В предисловии к очередному изданию «Метода социологии» С. Люкс пишет[251], что эпистемология Э. Дюркгейма фокусируется на символах, не обращаясь к их герменевтическому измерению, иначе говоря, в этой работе С. Люкс утверждает, что Э. Дюркгейм не придал значение герменевтике. Однако социолог считает проблему понимания одной из основных в своей эпистемологии. Его рассмотрение проблемы значения, конечно, не становится герменевтической, поскольку социолог думает, что избежал проблем неопределенности и интерпретации, говоря об эмпирически достоверных категориях мысли: категории не нуждаются в истолковании. С. Люкс не замечает этого, утверждая, что подход Э. Дюркгейма «продиктован одержимостью «абсолютной» концепцией объективности»[252].	In his introduction to *The Rules*, Lukes (1982) interprets Durkheim's epistemology as a focus on symbols without a corresponding interest in their hermeneutic dimension. This equation of the sociology of knowledge with the epistemology is particularly unfortunate because it leads Lukes to argue that Durkheim overlooks the dimension of meaning or hermeneutics. In fact, Durkheim's epistemology takes intelligibility as its central problematic. His discussion of meaning does not become hermeneutic, however, because he believes he has avoided the problems of indeterminacy and interpretation at the epistemological level by establishing empirically valid categories of thought. If the categories do not require interpretation, there is no hermeneutic. Lukes (1982, p. 15) misses this point, interpreting Durkheim's approach as "dictated by an obsession with an 'absolute' conception of objectivity, [which] can only be a sterile prescription for the human sciences." **{Rawls, 1996: 466}**
Даже если критики доброжелательны к т.н. «теории познания» Э. Дюркгейма, они рассматривают его позицию с точки зрения идеалистического социального конструктивизма, то есть только в терминах его социологии знания. Их оценка позитивна потому, что сами они являются или прагматистами, или конструктивистами, принимающими неопределенность проблемы знания. Грегори Стоун и Гарвей Фаберман — одни из сторонников идеалистической оценки позиции социолога в США. Пытаясь предпринять радикальную переоценку взглядов Э. Дюркгейма, она все же оказываются в положении большинства, смешивая социологию знания и	Even when critics are friendly to what is termed Durkheim's "theory of knowledge," they have still interpreted his position in idealist social constructionist terms consistent only with his sociology of knowledge and not his epistemology. Their positive assessment is only due to the fact that they are themselves social constructivists or pragmatists who accept the indeterminacy of knowledge. Stone and Farberman (1967) are among the earliest such supporters of the allegedly idealist pragmatist Durkheim in the United States. While claiming to make a radical departure from previous Durkheim scholarship, Stone and Farberman (1967, pp. 163-64) follow the general trend in confusing the epistemology and sociology of

[250] См.: *Coser L.* Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context. — New York: Harcourt, 1971.

[251] См.: *Lukes S.* Introduction // *Durkheim E.* The Rules of the Sociological Method. — New York: Free Press.

[252] *Lukes S.* Introduction // *Durkheim E.* The Rules of the Sociological Method. — New York: Free Press, 1982. — P. 15.

эпистемологию, что приводит их к убеждению, что Э. Дюркгейм «нащупал новую эпистемологию»[253], которая, по их мнению, двигалась в направлении прагматизма.	knowledge, leading them to the belief that Durkheim "was confounded and groped for a new epistemology and, implicitly, a new ontology." They argue that his alleged idealism was turning Durkheim toward pragmatism. **{Rawls, 1996: 466}**
Убеждение, что идеализм Э. Дюркгейма — это одно из самых важных его достижений, весьма распространено и сейчас. Его приверженцами являются Д. Александер[254] и Р. Коллинз[255] в культурологических исследованиях, Степан Местрович[256] и Дженнифер Леманн[257] в постструктурализме, Т. Гадлов[258] в религиоведении и Д. Блор[259] в социологии науки, который интерпретирует социологию знания Э. Дюркгейма в качестве предшественницы современным исследованиям научной деятельности.	More recently this argument that Durkheim's alleged idealism is his more important contribution has become quite popular. It has been widely advocated by Alexander (1988) and Collins (1988) with regard to cultural studies, by Stjepan Mestrovic (1988, 1993) and Jennifer Lehmann (1990) in connection with poststructural idealism, by Godlove (1989) in religious studies, and by David Bloor (1982) and others in the sociology of science who interpret Durkheim's sociology of knowledge as a social constructivist precursor to modern studies of scientific practice. **{Rawls, 1996: 467}**
Р. Коллинз сделал определенный вклад в современное дюркгеймиеведение своей интерпретацией теории ритуала и поддержкой значимости социологии знания Э. Дюркгейма для современной социальной теории. Исследователь считает, что «Элементарные формы религиозной жизни» были выпущены из фокуса анализа ученых: «Я полагаю, что его самая важная книга, «Элементарные формы религиозной жизни» кажется весьма значимой для социологов религии, хотя некоторые ссылки сделаны и в направлении социально редукционистской теории познания»[260]. Как и Г. Стоун, и Г. Фаберман Р. Коллинз считает эпистемологию Э. Дюркгейма «социально редукционистской», находя основную ценность работы Э. Дюркгейма в ее отношении к культурологи.	While Collins has contributed to modern Durkheim scholarship through his interactional interpretation of Durkheim's theory of practice and supports the relevance of Durkheim's sociology of knowledge to contemporary social theory, he shares the idealist interpretation of Durkheim's epistemology. Collins (1988, p. 108) maintains that *The Elementary Forms* has been generally overlooked by Durkheim scholars: <…> "His most important book, *The Elementary Forms of the Religious Life*… seems to be regarded as a specialized matter for sociologists of religion, though some references… are made to its social reductionist theory of knowledge." Like Stone and Farberman, Collins considers the epistemology to be "social reductionist," finding the value of Durkheim's work mainly in its relevance for cultural studies. **{Rawls, 1996: 467–468}**
Даже Т. Гадлов, который прямо связывает	Even Godlove, who directly addresses

[253] *Stone G., Farbeman H.* On the Edge of Rapprochement: Was Durkheim Moving toward the Perspective of Symbolic Interaction? // Sociological Quarterly. — 1967. — P. 163-64.

[254] *Alexander J.* Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today // Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Ed by *Alexander J.* -Cambridge: Cambridge University Press, 1988.-P. 1-22.

[255] *Collins R.* The Durkheimian Tradition in Conflict Sociology // Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Ed by *Alexander J.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1988. — P. 107-28.

[256] См.: *Mestrovic S.* Emile Durkheim and the Reformation of Sociology. — Totowa: Rowman & Littlefield, 1988; *Mestrovic S.* Durkheim and Poststructuralism. — New York: Aldine DeGruyter, 1993.

[257] См.: *Lehmann J.* Deconstructing Durkheim — London: Routledge & Kegan Paul, 1990.

[258] *Godlove T.* Epistemology in Durkheim's Elementary Forms of Religious Life // Journal of the History of Philosophy. — 1986. — №24-3. — P. 385-401.

[259] *Bloor D.* Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge // Journal of the Histoiy and Philosophy of Science. — 1982. -№13-4. — P. 267-97.

[260] *Collins IL* The Durkheimian Tradition in Conflict Sociology // Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Ed by *Alexander J.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1988 -P. 108.

доводы Э. Дюркгейма относительно происхождении категорий понимания с работой «Элементарные формы религиозной жизни», путает социологию знания и эпистемологию. Он утверждает, что идеалистическая эпистемология Э. Дюркгейма более сложна, чем в описаниях критиков, и что социолог имел достаточные причины, чтобы «отнести структуру категорий к идеальному объекту вне мира»[261]. Согласно Т. Гадлову, Э. Дюркгейм «склонился к идеализму как способу преодолеть то, что он понимал под тупиком эмпиризма-априоризма»[262]. Критика Э. Дюркгеймом эмпиризма была более сложной, чем предполагал Т. Гадлов. Он также интерпретировал эпистемологию в идеалистических терминах как замену идеального эмпирическим, которая приемлема только в рамках социологии знания. Т. Гадлов заключает, что «несмотря на то, что Э. Дюркгейм достаточно хорошо понимал эпистемологические проблемы его социологической теории, все его способы решения оказались весьма неудачными»[263].	Durkheim's argument concerning the origin of the categories of the understanding in *The Elementary Forms*, confuses the sociology of knowledge with the epistemology. He argues that Durkheim's "idealist" epistemology is more sophisticated than the critics have given him credit for and that Durkheim had good reasons for trying to "trace the modal structure of the categories to an ideal object outside the world" (Godlove 1986, p. 385; emphasis in original). According to Godlove (1986, p. 390), Durkheim "turned to idealism as a way of overcoming what he perceived as the empiricist-apriorist deadlock." <…> Durkheim's critique of empiricism was much more sophisticated than Godlove realizes… He has interpreted the epistemology in idealist terms, as a substitution of the ideal for the empirical, which are appropriate only for the sociology of knowledge. He concludes that "although Durkheim was keenly aware of the epistemological problem produced by his sociological theory, all his attempted solutions failed badly"… **{Rawls, 1996: 468}**
Характеристика Р. Гилбертом позиций Э. Дюркгейма и Г. Гарфинкеля с точки зрения социального конструктивизма продолжает ряд идеалистических интерпретаций. Согласно мнению Р. Гилберта, «весьма несложно понять, почему Э. Дюркгейм прибегнул к такой эквивалентности [между обществом и идеями — Р.С.]»[264], с точки зрения исследователя, эпистемология Э. Дюркгейма имеет дело с определенными обществом идеями, упорядочивающими опыт индивида. Деятельность же — это не более, чем «искусный» способ конструирования границ социального действия. В деятельности, согласно Р. Гилберту, нет истинных моделей, только мнимые: «мы видим в том, что члены общества искусно управляют «показательными» выражениями,	Hilbert's (1992) interpretation of both Durkheim and Harold Garfinkel as social constructivists continues this recent trend toward embracing the idealist interpretation of Durkheim's epistemology. According to Hilbert (1992, p. 78), it is "not at all hard to understand why Durkheim would draw this final equivalence [between society and ideas]." For Hilbert, Durkheim's epistemology involves a set of socially defined ideas that constrain experience. Practices, on Hilbert's interpretation, are no more than "artful" ways of constructing lines of social action. There is no real pattern in practices, only an apparent pattern: "we see in members' artful management of indexical expressions a collective method of sustaining the folklore of relatively fixed underlying patterns" (Hilbert 1992, p. 51; see also pp. 56, 66, 75, 91). The fiction of a stable reality, on this view,

[261] *Godlove T.* Epistemology in Durkheim's Elementaiy Forms of Religious Life // Journal of the History of Philosophy. — 1986. — Jsr«24-3. — P. 385.

[262] *Godlove T.* Epistemology in Durkheim's Elementary Forms of Religious Life *II* Journal of the History of Philosophy. — 1986. -.№24-3. — P. 390.

[263] *Godlove T.* Epistemology in Durkheim's Elementary Forms of Religious Life *II* Journal of the History of Philosophy. — 1986. — №24-3. — P. 400.

[264] *Hilbert R.* The Classical Roots of Ethnomethodology: Durkheim, Weber, and Garfinkel. — Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992. — P. 78.

коллективный метод поддержки фольклора»[265]. Фикция стабильной реальности, с этой точки зрения, основывается на принуждении, которое осуществляют идеальные категории, которые в свою очередь были созданы обществом. Не существует, по мнению исследователя, соотносящейся с ними эмпирической реальности, но никакая реальность не может быть осмыслена без них. Следовательно, истина относительна, и зависит от набора категорий определенного общества. Эта идеалистическая интерпретация напрямую противоречит аргументам Э. Дюркгейма, одной из целей которого было предоставить критерии истинности в обществе.	depends on constraint, and constraint, according to Hilbert, is provided by ideal categories. The categories are "made up" by society (Hilbert 1992, p. 78). There is no empirical reality corresponding to them, and no reality can be experienced without them. Therefore, truth is entirely relative to any particular society's ideal categories. <…> This idealist interpretation stands in direct contradiction to Durkheim's own epistemological argument, which was motivated by the need to specify truth criteria. **{Rawls, 1996: 467}**
Таким образом, несмотря на то, что оценка позиции Э. Дюркгейма как якобы идеалистической, безусловно, является шагом вперед по сравнению с предыдущими оценками социолога как позитивиста, функционалиста, идеалиста, дуалиста, рационалиста и реалиста, она все еще основывается на неправильном понимании работ Э. Дюркгейма как составленных в рамках ранней идеалистической и поздней позитивистской фазы творчества социолога. Когда современные теоретики говорят, что Э. Дюркгейм был предшественником постструктурализма, постмодернизма или прагматизма, они просто следуют логике идеалистических интерпретаций, предложенных Л. Леви-Брюлем, Ч. Гелке, В. Деннесом и Т. Парсонсом, они продолжают смешивать социологию знания и эпистемологию. Таким образом, очевидно, что, во-первых, для адекватного понимания тех идей, которые сам французский социолог вкладывал в свои работы, а во-вторых, для того, чтобы было возможно приложить эти идеи к современным социологическим и религиоведческим реалиям, просто необходима переоценка вклада Э. Дюркгейма в социологию и религиоведение. Этот процесс, как автор и пытается показать в настоящей диссертации, уже идет в рамках англоязычной социологии, но, к сожалению, для российской науки таковая проблематика пока еще чужда. Автор надеется, что данная работа станет одной из первых в этом	While this new appreciation of the allegedly idealist side of Durkheim's argument is in many ways an improvement over the many years of interpreting Durkheim as a positivist, functionalist, idealist, dualist, rationalist, and realist, it is nevertheless based on the same misunderstanding of Durkheim's work as composed of later idealist and earlier positivist phases. When contemporary theorists argue that Durkheim was a precursor of poststructuralism, postmodernism, or pragmatism, they are merely following to its logical conclusion the line of reasoning begun with the idealist interpretation of Durkheim popularized by Levy-Bruhl, Gehlke, Dennes, Levi-Strauss, and Parsons that has continued in a relatively unbroken chain to the present. They continue to confuse the sociology of knowledge with the epistemology. **{Rawls, 1996: 474}**

[265] *Hilbert R.* The Classical Roots of Ethnomethodology: Durkheim, Weber, and Garfinkel. — Chapel Hill: University ofNorth Carolina Press, 1992. -P. 51, cm/tciickc C. 56, 66, 74,91.

направлении.	
Привлекательность поздних работ Э. Дюркгейма для современных исследователей основана на социологии знания, а не на эпистемологии. Следовательно, современные дискуссии о работах Э. Дюркгейма вращаются вокруг вопросов, касающихся трактовки социологии знания Э. Дюркгейма как достаточного эпистемологического основания для социологии, а не его функционализма или эмпирических исследований[266]. Такой взгляд на работы Э. Дюркгейма находится в русле европейского понимания того, что поздний идеализм дюркгеймовской социологии является более жизнеспособной концепцией, чем его ранний функционализм. По этой причине современный интерес к Э. Дюркгейму только усилил пренебрежение его эпистемологическими аргументами.	The current fascination with Durkheim's "later" work is centered on his sociology of knowledge and does not recognize his epistemological argument. Consequently, current debates and dilemmas over Durkheim revolve around weaknesses in treating Durkheim's sociology of knowledge as an adequate epistemological foundation for sociology… not his functionalism, empirical studies, or epistemology proper. This view of Durkheim's work "rediscovers" the side of Durkheim that has always been emphasized in Europe. It does not challenge the idealist interpretation of *The Elementary Forms*. It merely argues that the later idealism of his sociology of knowledge is better than the earlier functionalism. Because of this, the new interest in Durkheim's sociology of knowledge has ironically reinforced the neglect of his epistemological argument. **{Rawls, 1996: 474–475}**
Основная проблема заключается в том, что никогда не существовало «двух Дюркгеймов». И европейская, и американская интерпретации — это всего лишь две стороны одного и того же взгляда, ведущего начало от неверного идеалистического понимания «Элементарных форм». В основе обеих интерпретаций находится невнимание к разделению дюркгеймовской социо-эмпирической эпистемологии и социологии знания. Дюркгеймовская социология знания, если считать, что она не имеет оснований в его эпистемологии, действительно создает идеалистическую теорию активной реальности.	The problem with the whole debate is that there were never two Durkheims in the first place. Both the European and American interpretations of Durkheim are merely two sides of the same argument resulting from the idealist misunderstanding of *The Elementary Forms*. Both misinterpretations result from not seeing the distinction between Durkheim's socioempirical epistemology and his sociology of knowledge. Durkheim's sociology of knowledge without a foundation in his epistemology does constitute an idealist theory of fictive reality. **{Rawls, 1996: 475}**
Д. Александер считает, что поздний Дюркгейм значим для современных культурологических исследований, поскольку они налагают одинаковые ограничения на достоверность эмпирических данных[267]. Но этот аргумент противоречит собственным заявлениям Э. Дюркгейма касательно валидности эмпирических	Alexander (1988, p. 6) argues that while the later Durkheim is relevant to cultural studies, the later Durkheim also has to accept the same limitations on empirical validity as cultural studies. This is an argument that clearly contradicts Durkheim's own claims concerning the empirical validity of his work. While it is certainly true that Durkheim has had a great and

[266] См.: *Bloor D.* Durkheim and Mauss Revisited. Classification and the Sociology of Knowledge // Journal of the History and Philosophy of Science. — 1982. -№ 13-4.-P. 267-97; Durkheimian Sociology Cultural Studies Ed by *Alexander J.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1988; *Collins R.* The Durkheimian Tradition in Conflict Sociology // Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Ed. by *Alexander J.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1988. — P. 107-128, *Mestrovic S.* Durkheim and Poststructuralism. — New York: Aldine DeGruyter, 1993.

[267] Durkheimian Sociology: Cultural Studies Ed. by *Alexander J.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1988.-P 6.

данных. Хотя, естественно, Э. Дюркгейм имел огромное и часто непризнанное влияние на развитие социологии знания и теорий социального конструктивизма[268], эти аргументы очень мало связаны с его эпистемологиеи, она не может накладывать те же ограничения, что и культурологические исследования.	unacknowledged influence on the development of the sociology of knowledge and social constructivist thinking (Bloor 1982; Alexander 1988; Fenton 1984), these arguments are quite separate from his epistemology, which does not have to accept the same limitations and indeterminacies as cultural studies. **{Rawls, 1996: 475}**
Для социальных конструктивистов социология знания, которая слишком не определенно описывает отношения между мыслью и реальностью и не может говорить о достоверности эмпирических данных, является лучшим видом эпистемологии. Социальный консенсус, структура или общие действия, по их мнению, порождают общие верования или общие направления мысли, и поскольку люди разделяют общие верования, их совместные действия направлены на укрепление этих верований. В результате формируется видимость валидных отношений между мыслью и реальностью. Это делает возможным существование человека в такой среде и даже ее научное познание, но исключает возможность эмпирической достоверности.	For social constructivists, a sociology of knowledge that posits an indeterminate relationship between thought and reality and that is not capable of empirical validity is the best sort of epistemology that can be hoped for. Social consensus, structure, or shared practices, they argue, lead persons to believe certain things or think in certain ways. Because persons share the same beliefs, they act in ways that reinforce those beliefs. The resulting consensus creates the appearance of a valid relation between thought and reality where there can in fact be none. This makes scientific practice and everyday understanding possible within certain limits but rules out the possibility of empirical validity. **{Rawls, 1996: 475}**
Для Э. Дюркгейма происхождение категорий из предписанных обществом действий или ритуалов решает проблему неопределенности. Хотя Э. Дюркгейм поддерживал попытку прагматистов преодолеть дуализм мысли и реальности посредством динамических связей различных действий, он не был согласен с прагматистской теорией фиктивной реальности[269]. Социолог считал, что попытка В. Джеймса была неуспешной именно потому, что основывалась на индивиде.	For Durkheim, however, the genesis of the categories of the understanding in enacted practice solved the problem of indeterminacy. Although Durkheim applauded the pragmatist attempt to overcome the dualism of thought and reality through a dynamic relation of action, he did not agree with the pragmatist theory of fictive reality. He argued that James's attempt was not successful because the argument remained individualistic. **{Rawls, 1996: 475}**
В постоянно меняющийся поток опыта привносится проблемный момент. В. Джеймс считает, что все эти моменты люди осознают через необходимость действия. Действие превращает постоянно меняющуюся эмпирическую реальность в	Into the flux of experience comes a problematic moment, a moment of tension. James argues that at these moments persons are brought to consciousness by the need to act. The action, or the need to act, converts the flux of empirical reality into conceptual reality. There is no longer

[268] См.: Durkheimian Sociology. Cultural Studies. Ed. by *Alexander J.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1988, *Fenton S., Reiner R., Hamnett I.* Durkheim and Modern Sociology — Cambridge: Cambridge University Press, 1984; *Bloor D.* Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge // Journal of the History and Philosophy of Science. — 1982. — Jfe 13-4 — P. 267-297

[269] Так, согласно В. Джеймсу, опыт — непрерывный поток сознания, из которого мы своими волевыми усилиями выделяем отдельные отрезки, обретающие для нас статус вещей благодаря наименованию. По этой причине наша реальность складывается из ощущений, отношений между ощущениями, обнаруживаемыми в опыте, и старых истин, получивших к этому времени всеобщее признание (см.. Джеймс // Философский энциклопедический словарь. -М.: Советская энциклопедия, 1989.)

концептуальную. Таким образом, уничтожается разделение между мыслью и реальностью: они смешиваются в действии. Однако такой метод преодоления дуализма ведет к следующему аргументу: любое предпринятое действие является истинным, пока это действие осуществляется, поскольку больше не существует отношений с лежащей в основе реальностью. Согласно Э. Дюркгейму, истина, логика и концептуальные связи — все это в рамках прагматизма ведет к определяемой действиями истине. Э. Дюркгейм считал, что достоверность знания можно объяснить только в случае, если центр эпистемологии будет перемещен с индивида на ритуал, но не на общие верования.	a separation between thought and reality. They have merged in action. However, this method of overcoming dualism results in the argument that whatever action is taken is the truth, as long as it works, because there is no longer a relation to an underlying reality. Truth, logic, and conceptual coherence all give way in pragmatism, according to Durkheim, to the action-defined truth of each particular moment. Durkheim argued that valid knowledge could be explained and reason saved but that this could only be achieved if the focus of epistemological argument were removed from the individual actor and placed instead on shared enacted practices (not shared belief). **{Rawls, 1996: 476}**
Хотя Э. Дюркгейм и сформулировал свою социологию знания в последнем разделе «Элементарных форм» в русле социального конструктивизма, он не намеревался сделать ее основанием своей эпистемологии. Более того, на предыдущих многочисленных страницах этой работы социолог тщательно обрисовал эпистемологию, которая и демонстрирует эмпирическую валидность шести основных, по мнению Э.Дюркгейма, категорий. Социология знания, таким образом, для социолога — это попытка объяснить эволюцию идей помимо этих шести категорий и социальных сил, которые они конституируют.	While Durkheim did articulate a sociology of knowledge along social constructivist lines in the last section of *The Elementary Forms*, he did not intend this argument to stand as his epistemology. Rather, in the prior 400 plus pages of that work, he carefully outlined an epistemology that demonstrated the empirical validity of six key categories of the under-standing. His sociology of knowledge was only intended to explain the development of ideas beyond these six empirically valid categories and the direct knowledge of social forces that they constitute. **{Rawls, 1996: 476}**
Эпистемология Э. Дюркгейма говорит о взаимоотношениях между категориями и социо-эмпирической реальностью. Знания и истина не действенны, действенны вырабатываемые сообществом космологии, а социальные модели, представляющие их основу, в конечном итоге познаваемы, поскольку сама возможность эмпирически обоснованного знания составляет основу реальности. Таким образом, социология знания Э. Дюркгейма не основывается на идеалистической эпистемологии. «Объективность» социальных фактов настолько же важный аргумент для «Элементарных форм», насколько и для «Метода социологии». С другой стороны, позиция Э. Дюркгейма никогда не была позитивистской, даже в ранних работах, как это предполагает теория «двух Дюркгеймов», поскольку. «данные», которыми оперировал	Durkheim's epistemology argues for a direct relation between the categories and socioempirical reality. Knowledge and truth are not fictive. Cosmologies are fictive, but the social patterns underlying them are ultimately discoverable because the possibility of empirically valid knowledge underlies the fictive reality. Thus, Durkheim's sociology of knowledge does not rest on an idealist epistemology. The "objectivity" of social facts is just as important an argument for the Durkheim of *The Elementary Forms* as it was for the Durkheim of *The Rules of the Sociological Method*. On the other hand, the argument was never positivist, even in the early work, as the two-Durkheim argument assumes, because the "givens" were always socially constructed phenomena resting on a foundation of socioempirically valid categories of thought (Durkheim 1915, p. 465). The argument gains in

Э. Дюркгейм, с его точки зрения, всегда были социально сконструированными феноменами, основанными на социоэмпирически обоснованных категориях[270]. «Два Дюркгейма» появляются только тогда, когда, эмпирические аргументы и социология знания не рассматриваются в контексте социоэмпирйческой эпистемологии французского социолога.	sophistication with the theory of enacted practice articulated in *The Elementary Forms* but does not change in essence, certainly not from a positivist to an idealist position. There only appear to be two Durkheims when the empirical arguments and the sociology of knowledge are not both seen in the context of his socioempirical epistemology. **{Rawls, 1996: 476–477}**
Неспособность оценить эпистемологическое доказательство Э. Дюркгейма имело важные последствия как для социологии, так и для философии. В случае с социологией они более очевидны.	A failure to appreciate Durkheim's epistemological argument has important implications for both sociology and philosophy. For sociology the implications are most obvious. **{Rawls, 1996: 477}**
Последствия для философии не так однозначны. Если оказывается возможным создать эпистемологическое доказательство на основании изучения предписанных обществом ритуальных действий, то вся существующая эпистемология, особенно социально-конструктивистская, должны быть пересмотрена. Теории, основанные на действиях индивида, системе верований должны будут уступить место теориям социального ритуала, и в результате социология окажется в центре эпистемологических дебатов.	…the implications for philosophy are potentially greater but less clear. If it is possible to establish a valid epistemological argument on the basis of studies of enacted social practice, current arguments in epistemology, particularly those of social constructivists, will need to be revised, as Durkheim recognized in 1912. Sociology and a sociological theory of shared enacted practice would replace the current vogue for theories of practice based on individual action, systems of belief, or collective paradigm, and sociology would find itself at the heart of the epistemological debate… **{Rawls, 1996: 477–478}**
Возражения дюркгеймовской эпистемологии есть и должны существовать. Но весьма важно знать, что его работа начинала новое течение, которое хоть и было не понято в полной мере, но тем не менее, является весьма важным для социологии. Большая ошибка — оценивать аргументацию Э. Дюркгейма и говорить о ее незавершенности только из-за отсутствия надлежащих методов и средств исследования в начале XX века. Поскольку эпистемология Э. Дюркгейма основывается во многом на эмпирических данных общих ритуальных действий, данных, которые говорят о возникновении социальных фактов, и в то же время раскрывают не полную картину именно из-за несовершенства исследовательской работы того времени. Современные технологии помогают собирать данные, поэтому и социология должна обратиться именно к исследованиям совместных ритуальных	Objections to Durkheim's epistemology will, and should, remain. While a good case for his position can be made, it is ultimately more important to see his work as initiating an important line of argument that, while not explicitly recognized, has always been critical to the sociological enterprise. It would be a mistake to evaluate the argument on the basis of a completeness that it was incapable of achieving given the limitations of research methods at the time. Because Durkheim's epistemology depends to a large degree on the empirical details of actual shared enacted practices—details that constitute the witnessable enactment of social facts but also details that the research practices of the time shed relatively little light on… Modern technological aids to data collection and the sophistication of contemporary field work when contrasted with the lack of attention to such details at the turn of the century guarantee that this will be the case.

[270] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 420.

действий для окончательной проверки теории Э. Дюркгейма.	**{Rawls, 1996: 478}**
Итак, современный интерес к работам Э. Дюркгейма вообще и к «Элементарным формам религиозной жизни» в частности связан с попытками придать новые основания и выстроить новые объяснительные теории в рамках социологии религии. В связи с этим возникают новые интерпретации — «культурная», связанная с именем Джефри Александера, и прагматическая, которой придерживается американский социолог Ханс Джоас.	
Современные исследования работ Э. Дюркгейма выяснили, что общество в целом не являлось для французского социолога противоречивой системой. Коллективное сознание для социолога охватывает всю известную действительность, и именно по этой причине оно в состоянии наделить интеллект индивида системой взглядов, благодаря которой он обретает способность мыслить концептуально. Эта система не навязывается человеку, но она осознается человеком только в обществе. Религия же для Э. Дюркгейма и была такой исторически первой системой, при помощи которой человек мог существовать в окружающем мире и осмыслять его при помощи вырабатываемого в ритуальных действиях категориального аппарата.	
Таким образом, наш интерес к работам Э. Дюркгейма покоится на нескольких основаниях. Прежде всего — это очевидное внимание современных социологов к фигуре т.н. отца-основателя социологии, выраженное в огромном количестве опубликованных монографий и журнальных статей. Неоспоримое существование самого этого факта автоматически ведет нас ко второй причине: поискам базиса современного увлечения работами французского социолога. И здесь мы сталкиваемся с двумя подходами: американским и континентальным. Первый связан с именем Т. Парсонса, именно он говорил о сдвиге проблематики работ Э. Дюркгейма от позитивистской к идеалистической. Именно начиная с работ Толкотта Парсонса идея «двух Дюркгеймов» стала регулярно появляться в работах, посвященных творчеству французского	At least since Parsons, references to "two Durkheims" have appeared with regularity in commentary on Durkheim… Giddens is almost alone in having completely rejected Parsons's formulation of Durkheim's later work…

социолога и публикуемых в Соединенных Штатах. Энтони Гидденс фактически был единственным ученым, отвергавшим такую трактовку. Европейская ситуация была несколько иной. Социологи континентальной школы интерпретировали работы французского коллеги в терминах идеализма или социального конструктивизма. Влияние Э. Дюркгейма здесь описывалось в терминах социологии знания, а именно, логики концепций, изложенной в последней главе «Элементарных форм».	**{Rawls, 1996: 471}** This is markedly different from what happened in Europe. There, Durkheim's influence was primarily in terms of what Parsons had called the later work—the sociology of knowledge, that is, the logic of concepts as laid out in 1912 in the last chapter of *The Elementary Forms*… **{Rawls, 1996: 473}**
При этом именно поздние работы Э. Дюркгейма всегда имели большое влияние в Европе, они стаи средоточием современного интереса к французскому социологу в США: работы позднего периода сейчас рассматриваются в Америке как более соответствующие современному положению дел в социологии, чем ранние. Можно сказать, что для некоторых исследователей открытие заново идей Э. Дюркгейма послужило дорогой к новым идеям и концепциям. Так произошло в рамках так называемого культурологического поворота 1970-х-1980-х годов в американской социологии. Кроме того, ключевой фигурой в этом возрождении интереса к Э. Дюркгейма являются работы Роберта Беллы.	Rereading Durkheim has often proved to be a voyage of discovery or rediscovery in which his ideas yield new insights and useful conceptual resources. This has been the case with the so-called 'cultural turn' that has had a substantial impact on sociology in recent years, especially in North America… **{Thompson, 2004: xii}** Another key figure, in the recent revival of a Durkheimian cultural sociology in America, is Robert Bellah. **{Thompson, 2002: 6}**
Таким образом, мы можем говорить о новой и достаточно мощной волне интереса к творчеству Э. Дюркгейма, связанной с переоценкой вклада социолога в науку, а также попытками придать новые основания и выстроить новые объяснительные теории в рамках социологии религии. В таком контексте одной из основных проблем является переосмысление важных для социологии религии Э. Дюркгейма фундаментальных понятий «категории», «коллективные представления», «концепты». Э. Дюркгейм впервые использовал слово «представление» в рецензии на книгу, но использование его в качестве научного понятия начинается где-то с 1893–1894 года, когда социолог пришел к выводу, что социальные феномены образованы представлениями, которые необходимо рассматривать как социальные факты.	Durkheim used the word *représentation* in an early book review (Durkheim [1887]1975:161) but its use did not become frequent until after 1893[1984] when he came to the conclusion that social phenomena "are made up of representations" and representations are to be regarded as social facts… **{Némedi, 1995: 47}**
Пристальное внимание социолога к термину «коллективное представление» совпадает с разрушением первоначального смысла	Durkheim's detailed explication of the term "collective representation" coincided with the disintegration of the original sense of

термина «коллективное сознание» (collective consciousness) и ослаблением в творчестве социолога морфологического детерминизма Э. Дюркгейм предполагал, что если коллективные представления независимы от индивидуального сознания, как и сознание независимо от мозга, то и социология должна быть отделена от психологии, как и сама психология от физиологии.	"conscience collective" and with the weakening of morphological determinism… Durkheim… supposed that collective representations were independent of the totality of individual minds in the same way as the mind was independent of brain; if for this reason psychology was properly considered to be independent of physiology, sociology should be independent of psychology too… **{Némedi, 1995: 47–48}**
Для социолога существование коллективных представлений неразрывно связано с существованием религии. Согласно его мнению, религия — это прежде всего система идей, посредством которой индивиды могут представить себе общество, членами которого они являются. Коллективные представления, таким образом, возникают не на основании впечатлений, которые единичные физические объекты вызывают в человеке, а на основании чувств, которые вызывает в человеке коллектив, но которые спроецированы вне единичного сознания и объективированы. Иначе говоря, коллективные представления не являются специфическим аспектом эмпирического, они налагаются обществом «сверху».	But religion is first and foremost a system of ideas by means of which individuals imagine the society of which they are members… **{Durkheim, 1995: 227}**
В этом случае индивид переживает два разнонаправленных процесса. С одной стороны, индивидуализация коллективных представлений ведет к их модификации, упрощению и искажению, что и можно наблюдать в процессе общения индивидов, когда два человека говорят об одном и том же понятии, но вкладывают в него какой-то особенный личностный смысл. С другой стороны, это «обналичивание» концептов сближает индивида и социум и делает возможным логическое мышление, в рамках которого человек всегда в некотором смысле мыслит обезличенно, мыслит sub specie aeternitatis.	Since they are by nature collective, they cannot become individualized without being added to, modified, and consequendy distorted. This is why we have so much difficulty understanding one another, and why, indeed often, we lie to one another unintentionally. This happens because we all use the same words without giving them the same meaning. We can now begin to see society's share in the origin of logical thought. Logical thought is possible only when man has managed to go beyond the fleeting representations he owes to sense experience and in the end to conceive a whole world of stable ideals, the common ground of intelligences. To think logically, in fact, is always, in some measure, to think impersonally; it is also to think *sub specie aeternitatis*. **{Durkheim, 1995: 437}**
Итак, категории для Э. Дюркгейма — это явление социальное, ибо только явление социального происхождения может обладать такой стабильностью, быть практически совершенно неизменными и универсальными. Система категорий, таким образом, не создается искусственно и не	…at least certain of the categories are social things. <…> Indeed, their stability and impersonality are such that they have often been taken to be absolutely universal and immutable. **{Durkheim, 1995: 439}** It does not create these frameworks artificially but finds them within itself, merely becoming

навязывается человеку, она просто осознается человеком только в обществе. При этом религия является исторически первой формой осмысления реальности в категориях.	conscious of them. **{Durkheim, 1995: 445}**
Многие исследователи, говоря о системе категорий у Э. Дюркгейма, говорят о кантовском влиянии, однако это не совсем справедливо. Во-первых, очевидно, что Аристотель представляет для социолога некую отправную точку, предоставляя список категорий. Во-вторых, анализ Б. Спинозой субстанции и ее модусов, а также его теория индивидуации отражаются в исследованиях Э. Дюркгейма общества как целого и анализе его частей в отношении и подчинении этому целому. Так, это становится очевидным при обращении к дюркгеймовскому пониманию отношений между обществом и индивидом как одному из аспектов проблемы соотношения части/целого, а также к проведенному им анализу категорий. В-третьих, отдавая должное И. Канту, Э. Дюркгейм считает, что синтез эмпирических данных производится в основном не на интеллектуальном уровне на основании категорий понимания, а на социальном уровне, при том, что общество — это реальное и действительное основание для существования категорий. В «Элементарных формах» социолог говорит скорее не о когнитивной работе категорий, но пытается раскрыть суть взаимоотношений категорий и других феноменов: религии и общества. Наиболее важное и серьезное отличие между концепциями И. Канта и Э. Дюркгейма, сближающее последнего более с Аристотелем и Б. Спинозой, состоит в том, что Э. Дюркгейм не ограничивает категории репрезентативными или когнитивными функциями. Поскольку категории для социолога — это вид коллективных представлений, они также имеют онтологическое основание в обществе и, следовательно, изначально связаны с природой в целом. Для И. Канта же категории являются своего рода законами, согласно которым функционирует рассудок, они «обитают» в сфере чистой логики и не обладают онтологическим статусом.	My sense is that he… provided a starting point, with his various lists of categories **{Nielsen, 1999: 28–29}** Spinoza's analysis of substance and its modes as well as his theory of individuation is also reflected in Durkheim's entire way of treating society as a whole and of analysizing its "parts"… in relationship (and always in subordination) to that whole. This is particularly true of his understanding of the connection between society and the individual, as one key aspect of the whole/part problematic, but also of his analysis of the categories generally. **{Nielsen, 1999: 36}** …Durkheim argues that this synthesis is not accomplished primarily at a intellectual level through the categories of the transcendental ego, but at a religious, and, ultimately, social level by society, whose processes provide the real basis of the categories… **{Nielsen, 1999: 37–38}** The most important difference between Kant and Durkheim, one placing the latter much closer to Aristotle and Spinoza, is the fact that Durkheim does not limit the categories to a representative or a cognitive function. While they are a type of collective representation, they also have an ontological grounding in society and, thereby, are ultimately related to the whole of nature. **{Nielsen, 1999: 39–40}**
В результате, как нам кажется, становится вполне очевидным влияние философских	

систем Аристотеля, Б. Спинозы, И. Канта на воззрения Э. Дюркгейма. Во-первых, становится ясно, что, несмотря на определенное влияние идей И. Канта, французский социолог не понимал категории в кантовском ключе, а скорее продолжат традиции Аристотеля и в некотором смысле Б. Спинозы. Следствием этого вывода можно считать признание легитимными попыток постмодернизма пересмотреть устоявшуюся точку зрения на Э. Дюркгейма как на, с одной стороны, кантианца, а с другой — позитивиста. Во-вторых, закономерно рождается вопрос, откуда вообще возникла традиция говорить о взглядах Э. Дюркгейма с кантианских позиций? Этот вопрос достаточно активно обсуждается в современном дюркгеймиеведении.	
Анализ работ о творчестве Э. Дюркгейма показывает, что первые его критики — Чарльз Элмер Гелке, Александр Голденвайзер, Эдвард Шауб и Виллиам Рэй Деннес -создали весьма влиятельные интерпретации, ссылки на этих авторов по сей день встречаются в любом серьезном исследовании творчества Э. Дюркгейма. Тексты этих ученых достигли статуса почти канонических, поскольку их критика со временем стала восприниматься уже как непреложный факт, и по непонятной причине этот факт никто ни из западных, ни из российских исследователей не перепроверял до последнего времени. В принципе, все критические замечания к эпистемологии Э. Дюркгейма можно свести к шести пунктам.	…four critics stand out from the others..: Charles Elmer Gehlke (1915), A.A. Goldenweiser (1915), Edward Schaub (1920), and William Ray Dennes (1924). These four produced influential interpretations that are still heavily reproduced, citations to them appearing in almost every serious work on Durkheim. Having achieved the status of “canonical” texts, these criticisms have been treated as “fact” since the beginning and have not themselves undergone examination. **{Rawls, 1997: 113}** The various criticisms of Durkheim’s epistemology can be divided roughly into six points… **{Rawls, 1997: 121}**
Первый: дюркгеймовские категории в конечном итоге происходят из чувственного опыта, но кроме того, имеют источник и в других идеях. Такое суждение о категориях как о сущностях идеальных, но происходящих из чего- то реального, ведет к обвинению в идеализме и в результате к утверждению, что Э. Дюркгейм противоречил сам себе.	*Criticism One*: Durkheim’s categories, while ultimately originating in sense experience, also have their origin in other ideas. This treatment of the categories as ideal, while nevertheless having an origin in the real, leads to the charge of idealism and ultimately to the claim that Durkheim has contradicted himself. **{Rawls, 1997: 121}**
Обрисовывая его эпистемологию, Э. Дюркгейм фокусировался на ритуальных действиях, поскольку считал, что ритуалы «простых» обществ обеспечивают достаточный уровень коллективизма для формирования категорий. Согласно социологу, общество начинает свое существование только после того, как на	In laying out his epistemology, Durkheim focused on religious practices because he argued that religious practices in "simple" societies provided a sufficient degree of collectivity to support the formation of general categories of thought. According to Durkheim, societies could only develop where shared enacted practices produced categories of the understanding in

основании общих ритуальных действий возникли категории понимания, которые позволили членам группы коммуницировать. И здесь одними из важнейших являются категории причинности и классификации.	common, thus enabling members of the same group to communicate… **{Rawls, 1996: 439}** …two concepts of causality and classification, ultimately the two most important concepts… **{Rawls, 1996: 440}**
Таким образом, тот факт, что Э. Дюркгейм в «Элементарных формах» намеревался изменить лицо философии, предлагая альтернативное — социологическое — решение проблемы знания, очевидно.	That Durkheim intended *The Elementary Forms* to forever change the face of philosophy by offering an alternative, nonphilosophical (sociological), solution to the problems posed by the debate between the empiricists and the apriorists is clear… **{Rawls, 1996: 462}**
Привлекательность поздних работ Э. Дюркгейма для современных исследователей основана на социологии знания, а не на эпистемологии. Следовательно, современные дискуссии о работах Э. Дюркгейма вращаются вокруг вопросов, касающихся трактовки социологии знания Э. Дюркгейма как достаточного эпистемологического основания для социологии, а не его функционализма или эмпирических исследований. Такой взгляд на работы Э. Дюркгейма находится в русле европейского понимания того, что поздний идеализм дюркгеймовской социологии является более жизнеспособной концепцией, чем его ранний функционализм. По этой причине современный интерес к Э. Дюркгейму только усилил пренебрежение его эпистемологическими аргументами.	The current fascination with Durkheim's "later" work is centered on his sociology of knowledge and does not recognize his epistemological argument. Consequently, current debates and dilemmas over Durkheim revolve around weaknesses in treating Durkheim's sociology of knowledge as an adequate epistemological foundation for sociology… not his functionalism, empirical studies, or epistemology proper. This view of Durkheim's work "rediscovers" the side of Durkheim that has always been emphasized in Europe. It does not challenge the idealist interpretation of *The Elementary Forms*. It merely argues that the later idealism of his sociology of knowledge is better than the earlier functionalism. Because of this, the new interest in Durkheim's sociology of knowledge has ironically reinforced the neglect of his epistemological argument. **{Rawls, 1996: 474–475}**
Основная проблема заключается в том, что никогда не существовало «двух Дюркгеймов». И европейская, и американская интерпретации — это всего лишь две стороны одного и того же взгляда, ведущего начало от неверного идеалистического понимания «Элементарных форм». В основе обеих интерпретаций находится невнимание к разделению дюркгеймовской социо-эмпирической эпистемологии и социологии знания. Дюркгеймов екая социология знания, если считать, что она не имеет оснований в его эпистемологии, действительно создает идеалистическую теорию активной реальности.	The problem with the whole debate is that there were never two Durkheims in the first place. Both the European and American interpretations of Durkheim are merely two sides of the same argument resulting from the idealist misunderstanding of *The Elementary Forms*. Both misinterpretations result from not seeing the distinction between Durkheim's socioempirical epistemology and his sociology of knowledge. Durkheim's sociology of knowledge without a foundation in his epistemology does constitute an idealist theory of fictive reality. **{Rawls, 1996: 475}**
Хотя Э. Дюркгейм и сформулировал свою социологию знания в последнем разделе «Элементарных форм» в русле социального конструктивизма, он не намеревался сделать ее основанием своей эпистемологии. Более	While Durkheim did articulate a sociology of knowledge along social constructivist lines in the last section of *The Elementary Forms*, he did not intend this argument to stand as his epistemology. Rather, in the prior 400 plus

того, на предыдущих многочисленных страницах этой работы социолог тщательно обрисовал эпистемологию, которая и демонстрирует эмпирическую валидность шести основных, по мнению Э.Дюркгейма, категорий. Социология знания, таким образом, для социолога — это попытка объяснить эволюцию идей помимо этих шести категорий и социальных сил, которые они конституируют.	pages of that work, he carefully outlined an epistemology that demonstrated the empirical validity of six key categories of the understanding. His sociology of knowledge was only intended to explain the development of ideas beyond these six empirically valid categories and the direct knowledge of social forces that they constitute. **{Rawls, 1996: 476}**
Второй: статус категорий как одновременно реальных и идеальных ведет к появлению неверного дуализма сознание/тело, индивид/общество.	*Criticism Two*: The status of the categories as both real and ideal creates the appearance of a vicious mind/body individual/collective dualism. **{Rawls, 1997: 121}**
Третий: смешение понятий «категория» и «общая идея» создает противоречие между неизменностью и константностью идей и постоянным изменением реальности.	*Criticism Three*: The confusion of the categories with general ideas creates the appearance of a contradiction between immutable ideas and the flux of reality. **{Rawls, 1997: 121}**
Четвертый: поскольку категории приравниваются к неизменным концептам, критики утверждают, что Э. Дюркгейм использует теорию коллективного сознания для объяснения процесса передачи категорий от коллектива индивидуальному сознанию.	*Criticism Four*: Because the categories are equated with immutable and ideal concepts, the critics argue that Durkheim needs a group mind theory to explain the transmission of the categories from the collective to the individual mind. **{Rawls, 1997: 121}**
Пятый: аргументируя свою точку зрения, Э. Дюркгейм изначально предполагает то, что ему необходимо доказать. Индивиды будут неспособны распознавать категории и, следовательно, накапливать опыт, который строится на их основе, если у них изначально не будет категориального аппарата. Таким образом, по мнению критиков, Э. Дюркгейм мог создать только теорию о «содержании» сознания, или социологию знания, а не теорию «возможности» сознания.	*Criticism Five*: Durkheim's argument assumes what it seeks to explain. That is, persons would not be able to recognize the categories and thereby accumulate the experiences that belong to them into a conceptual category, if they didn't already have them. Thus, the critics argue, Durkheim can only be arguing for a theory of the "contents" of mind, or sociology of knowledge, not a theory of the "capacity" or "faculty" of mind. **{Rawls, 1997: 121}**
Шестой: Э. Дюркгейм полагался на неадекватные и/или ошибочные данные, и его интерпретация этих данных весьма сомнительна.	*Criticism Six*: Durkheim relied on inadequate and/or faulty data, and his interpretation of that data is highly questionable. **{Rawls, 1997: 121–122}**
Тем не менее, основной сложностью для понимания позиции социолога является смешение понимания эпистемологии Э, Дюркгейма и его социологии знания. Фундаментальная ошибка критиков в том, что они не смогли отделить эпистемологию Э. Дюркгейма от его социологии знания. Эпистемология наилучшим образом представлена центральными главами «Элементарных форм», в которых дается попытка продемонстрировать, являются ли категории понимания эмпирически достоверными. Это привело к	The fundamental error lies in failing to distinguish Durkheim's epistemology from his sociology of knowledge. Durkheim's epistemology, best represented by the central chapters of *The Elementary Forms*, deals explicitly with the question of whether the six categories of the understanding can be demonstrated to have empirical validity. **{Rawls, 1996: 438}**

идеалистическим утверждениям критиков, что коллективные представления являются основой для происхождения категорий сознания. Как следствие, собственно эпистемология социолога просто игнорировалась. Решая же эпистемологическую проблему Э. Дюркгейм не удовлетворился ни априоризмом, ни эмпиризмом.	This has led to an idealist or social constructivist interpretation of Durkheim's epistemology. As a consequence of this confusion… Durkheim's epistemology was never taken seriously and… has been almost entirely neglected. **{Rawls, 1997: 112}**

Глава 2. Теория Эмиля Дюркгейма и современные исследования ритуала.	
Как было показано, решение сугубо философских вопросов, базовых для теории познания Эмиля Дюркгейма жизненно важно для его социологии религии. Для социолога религия — это в том числе и исторически первая мировоззренческая система восприятия человеком социальной реальности. Тем не менее, по своему решив вопрос о возникновении этой системы в первой части «Элементарных форм религиозной жизни», социолог обратился к исследованию практического содержания религиозных верований — к ритуалу. Для нас этот факт важен, поскольку теория ритуала для Э. Дюркгейма — это органическая часть его исследования религии, и ее нельзя рассматривать отдельно. Ритуал не может существовать сам по себе, отдельно от верований, он всегда преследует какую-то цель.	
Согласно Э. Дюркгейму, первобытный человек живет в условиях резкого контраста между двумя сменяющими друг друга периодами в его жизни и жизни его племени: периодом борьбы разрозненных семей за существование, унылого тяжелого труда и повседневных забот и периодом коллективных религиозных праздников, когда всё племя собирается вместе. Эти торжества, именуемые этнологами корробори (corroborée), проводятся при полном стечении членов клана и представляют собой некое освобождение от условностей обыденной жизни. Однообразное, скучное и убогое существование сменяется состоянием крайней экзальтации, возбуждения и подъёма, когда в большом религиозном празднестве люди чувствуют себя одержимыми какой-то внешней силой, которая заставляет их думать и чувствовать иначе, чем в обычное время. По мнению Э. Дюркгейма уже сам факт того, что люди собираются вместе, подпитывает возбужденное эмоциональное состояние человека. «Эмоциональная сфера первобытных людей не подчинена их разуму	

и воле, в результате чего он легко теряет самоконтроль»[1].	
Эмоциональное возбуждение, возрастающее в ходе коллективных обрядовых действий, ведет к нарушению обычных запретов. «Люди настолько далеки от обычных условий жизни, что ясно осознают необходимость отдаления от моральных устоев».[2] Индивиду кажется, что он вступает в иной, «священный» мир, становясь одновременно новым существом. Символически все это выражается в том, что участники празднеств переодеваются, наносят на тела татуировки, надевают маски, а также играют ритмичную музыку и исполняют танцы.	
Современные исследователи также обращают пристальное внимание на исследования религиозных ритуалов, что и является одной из магистральных тем, для современного дюркгеймиеведения. Ученые пытаются выяснить в чем состоит сущность ритуала, каковы его функции и последствия его «работы», используя систему взглядов Э. Дюркгейма, а также находят параллели в работах социолога и современных исследователей ритуала. В настоящей главе нашего исследования мы покажем, как именно теория Э. Дюркгейма используется в современных исследованиях ритуала и состояний общественного подъема (collective effervescence). Здесь можно выделить два основных направления исследований. Во-первых, признается, что теории современных исследователей: Виктора Тернера и Энтони Гидденса продолжают начатую еще Э. Дюркгеймом проблематику, несмотря на пренебрежение к теории социолога в середине 20 века[3]. Во-вторых, делается попытка создания целой теории ритуала, используя как социологические, так и психологические методы исследования. Мы покажем это на примере работы Дугласа Маршалла[4].	

[1] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 217.

[2] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 218.

[3] См., например: *Olaveson T.* Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner // Dialectical Anthropology. — 2001. — № 26. — P. 89-124; *Shilling C., Mellor P.* Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action // The British Journal of Sociology. — 1998. — № 49-2. — P. 193-209.

[4] См., например *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief. A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002 -№ 20-3. — P. 360-380.

§ 2.1 Идеи Э. Дюркгейма в работах В. Тернера, К. Шиллинга и Ф. Меллора, посвященных исследованию состояний общественного подъема.	
Идейная связь работ Э. Дюркгейма с работами функционалистов и структурных функционалистов Бронислава Малиновского, Альфреда Рэдклифф- Брауна, Толкотта Парсонса и Макса Глюкмана общеизвестна. В. Тернер был одним из студентов М. Глюкмана, и он признает, что его научная родословная начинается со (яруктурно-функционалистской школы Британской антропологии. В. Тернера можно, по мнению Стивена Люкса[5], отнести к нео-дюркгеймианской традиции, которая рассматривает религиозную мысль и ритуалы как выражение и «постановку» социальных взаимоотношений. Это течение также формируют работы таких исследователей как Эдмунд Лич, Рэймонд Фирт, Оуэн Бетти, таким образом, по мнению Тима Олавсона[6], вполне логично рассматривать работы В. Тернера как развитие идей Э. Дюркгейма	The lineage stretching from Emile Durkheim to the functionalist and structural functionalist theorists he influenced, such as Bromislaw Malinowski, A.R. Radcliffe-Brown, Talcott Parsons, and Max Gluckman is commonly known. Victor Turner was one of Gluckman's students, and acknowledges in many of his publications that his pedigree was the structural functional school of British social anthropology. Turner can be placed in what S. Lukes[1] calls the neo-Durkheimian tradition that views religious thought and ritual as expressing and dramatizing social relationships. This includes writers such as Leach, Firth, and Beattie. On a macroscopic scale therefore, viewing Turner's work as a development of Durkheim's ideas is quite logical. **{Olaveson, 2001: 89}**
Очевидно, что существует связь между творчеством Э. Дюркгейма и В. Тернера, которую обычно не замечают, хотя она весьма значима для религиоведения, особенно в свете современного интереса к работам Э. Дюркгейма на Западе. Связь эта особенно ярко просматривается на примере понимания, с одной стороны, ритуала и периодов коллективного подъема Э. Дюркгеймом и, с другой стороны, ритуала, социальных процессов и концепции коммунитас (communitas) В. Тернером[7].	There is a link between Turner and Durkheim, however, that has gone relatively unnoticed, yet which carries with it a number of important implications for the anthropology of religion, especially in the light of recent renewed interest in Durkheim's work. In particular, there is a link between Durkheim's treatment of ritual and his notion of collective effervescence, and Turner's theories of ritual, the social process, and his concept of communitas. **{Olaveson, 2001: 89}**
В. С. Ф. Пикеринг во втором издании сборника самых значительных работ Э. Дюркгейма о религии, а также критических работ об этих трудах замечает, что «интерес к жизни и творчеству Э. Дюркгейма наверное еще никогда не был столь обширным, как	W.S.F. Pickering, in the second edition of his collection of some of Durkheim's most important writings on religion and critical reactions to them, remarks that "Interest in Durkheim's life and work has probably never been as widespread as it is at the moment, both

[5] *Lukes S.* Emile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study. — Stanford: Stanford University Press, 1973.

[6] *Olaveson T.* Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner // Dialectical Anthropology. — 2001. — № 26. — P. 89.

[7] *Olaveson T.* Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner // Dialectical Anthropology. -2001. -№ 26. -P. 90.

сейчас, причем как в социологическом сообществе, так и за его пределами»[8]. Несмотря на то, что эта фраза была написана еще в 1975 году, она все еще актуальна и в настоящее время. Интерес к работам Э. Дюркгейма, их переоценка и новые интерпретации сейчас весьма популярны, о чем говорит издание журнала «Дюркгеймианские исследования»[9], публикация как новых переводов работ социолога[10], так и нового критического рассмотрения его теории[11].	within the sociological world and beyond it."[6] Although originally written in 1975, that statement applies equally well to the present day. Interest in Durkheim and reinterpretations and re-evaluations of his work are as popular now as ever, as evinced by the number of journals recently devoting entire issues to his ideas and writings, the continued publication of *Durkheim Studies/Études durkheimiennes* (now over 2 decades old), new translations of his works[7], and a host of new publications critically recasting his thought.[8] **{Olaveson, 2001: 90}**
«Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система Австралии» часто представляют как главную работу социолога[12] и книгу, вдохновившую Стивена Люкса написать интеллектуальную биографию Э. Дюркгейма[13]. «Элементарные формы религиозной жизни — это без преувеличения самая всеобъемлющая и фундаментальная работа социолога о религии» — несмотря на то, что Э. Дюркгейм уже обращался к этой же теме ранее[14], — в которой он ближе всего подошел к систематизации и унификации своих теорий: «Хотя многие поднятые в этой книге вопросы проясняются при обращении к другим его зрелым работам, а также к работам его учеников, эта книга содержит	*Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie* is most often cited as Durkheim's magnum opus,[13] and was the book that inspired Steven Lukes to write what is considered by many to be the definitive historical and intellectual biography on Durkheim.[14] *The Elementary Forms* is without question Durkheim's most comprehensive and definitive treatment of religion – although he had written on the subject previously[15] – and some claim the closest he came to a systematization and unification of his theories: "Although many issues raised in this book are clarified by reference to his other mature writings as well as those of his school, this book contains the fullest statement Durkheim ever achieved of his theory of society, religion, and

[8] *Pickering W.S.F.* Introduction // Durkheim on Religion. Ed. by *Pickering W.S.F.* — Atlanta: Scholars Press, 1994. — P. 2; см. также: *Smith P., Alexander J.* Durkheim's Religious Revival // The American Journal of Sociology. — 1996. — № 102-2. — P. 585-592; *Wallwork E.* Durkheim's Early Sociology of Religion // Sociological Analysis. — 1985. -№ 46. — P. 201-218.

[9] Durkheimian Studies / Etudes durkheimiennes. — Oxford: British Centre for Durkheimian Studies, Institute of Social and Cultural Anthropology.

[10] См., например: *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995; *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — Oxsford: Oxford University Press, 2001.

[11] См.: On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life. Ed. by *Allen NJ., Pickering W.S.F., Miller W.* — London: Routledge, 1998; The Radical Sociology ofDurkheim and Mauss. Ed. By *GaneM.* — London: Routledge, 1993; *Miller W.* Durkheim, Morals and Modernity. — London: UCL Press, 1996; *Pickering W.S.F.* Introduction *II Durkheim E.* Durkheim on religion. Ed. by W.S.F. Pickering. — Atlanta: Scholars Press, 1994; Durkheim and Representations. Ed. by *Pickering W.S.F.* — London: Routledge, 2000; Emile Durkheim: Sociologist and Moralist. Ed. by *Turner S.* — London: Routledge, 1993.

[12] См.: *Pickering W.S.F.* Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories. — London: Routledge and Kegan Paul, 1984; *Pickering W.S.F.* Introduction // *Durkheim E.* Durkheim on religion. Ed. by W.S.F. Pickering. — Atlanta: Scholars Press, 1994. — P. 3; *Smith P., Alexander J.* Durkheim's Religious Revival // The American Journal of Sociology. — 1996. -№ 102-2. — P. 585.

[13] *Lukes S.* Emile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study. — Stanford: Stanford University Press, 1973.

[14] См.: *Pickering W.S.F.* Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories. — London: Routledge and Kegan Paul, 1984; *Pickering W.S.F.* Introduction // *Durkheim E.* Durkheim on religion. Ed. by W.S.F. Pickering. — Atlanta: Scholars Press, 1994. — P. 3.

самое полное изложение дюркгеймовских теорий общества, религии и категорий»[15].	the categories." **{Olaveson, 2001: 91}**
Как в работах Э. Дюркгейма, так и сочинениях В. Тернера прослеживается идея о том, что ритуал составляет основу религии и общества. Соглашаясь с Э. Дюркгеймом, В. Тернер считал, что основная функция ритуала в создании и воссоздании общества: «Ритуал — это периодическое утверждение заново тех условий, в которых должен действовать человек определенной культуры, при условии существования социальной жизни»[16]. Ритуал для В. Тернера — это «концентрация обычаев»[17], это место, где ценности, нормы и самосознание общества в очередной раз подтверждаются и в некоторых случаях создаются.	Within the writings of both Durkheim and Turner can be found the idea of ritual as the basis of religion, and indeed of society. In agreement with Durkheim, Turner believed that ritual has the function of making and remaking society: "Ritual is a periodic re-statement of the terms in which men of a particular culture must interact if there is to be any kind of coherent social life."[44] Ritual to Turner is the "concentration of custom,"[45] it is the place where a society's values, norms, and deep knowledge of itself are reaffirmed, and sometimes, created. **{Olaveson, 2001: 93}**
Первенство ритуала в творчестве В. Тернера совершенно очевидно: вся его теория т.н. процессуальной сущности общества берет начало в его работе о ритуале и его модели ритуального процесса[18]. Близость же к работам Э. Дюркгейма состоит в том, что французский социолог предоставил онтологический статус и религии, и ритуалу[19]. Критикуя анимистическую и натурическую[20] (naturist) теории религии, считающие, что религия основывается на заблуждении или галлюцинации, Э. Дюркгейм говорит, что, с его точки зрения, «религия перестает быть непонятной галлюцинацией и находит точку опоры в реальности»[21]. Для Э. Дюркгейма «религиозные силы реальны» и, несмотря на то, что наука совершенно отвергает религию, «религия существует, это система	To claim the primacy of ritual for Turner's writings is not difficult; his entire theory of the processual nature of society was spawned from his work on ritual and his model of the ritual process. <…> To begin with, Durkheim, like Turner, granted ontological status both to religion and ritual.[46] Criticizing as untenable the animist and naturist theories of religion, which ultimately rested upon the premise of the delusion and hallucination of believers, he states that from his viewpoint, "Religion ceases to be an inexplicable hallucination of some sort and gains a foothold in reality."[47] For Durkheim "religious forces are real," and while science is said to deny religion in principle, "…religion exists; it is a system of given facts; in short, it is a reality. How could science deny a reality?"[48] In the same sense, neither is ritual foolish and delusional activity on the part of worshippers:

[15] *Nielsen D.* Three Faces of God Society, Religion, and the Categories of Totality in the Philosophy of Emile Durkheim. — Albany: State University of New York Press, 1999 — P 181

[16] *Turner V.* The Drums of Affliction. — Oxford. Clarendon Press, 1968. — P. 6.

[17] *Turner V.* The Drums of Affliction — Oxford: Clarendon Press, 1968. — P. 23

[18] См.: *Тэрнер В.* Символ и ритуал. — М.: Наука, 1983; *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. — Ithaca: Cornell University Press, 1969

[19] См.: *Miller W.* Durkheim, Morals and Modernity — London. UCL Press, 1996. — P 236; *Quo M.* Collective Effervescence and Symbolism // Durkheim Studies/Etudes Durkheimiennes. — 1996. — № 2 — P. 79-98, *Pickering W.S.F.* Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories. — London: Routledge and Kegan Paul, 1984. — P. 313, 324.

[20] См., например. *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. -New York: Free Press, 1995 — P. 45-46. Э. Дюркгейм использует понятие «натурический» для обозначения религиозной системы, которая вводит поклонение природным феноменам. Термин «натуралистический» Э. Дюркгейм не использует.

[21] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York. Free Press, 1995. — P. 226.

определенных фактов, это реальность. Как наука может отвергать реальность?»[22] В этом же смысле можно утверждать, что ритуал не является глупой или бредовой деятельностью с точки зрения верующих: «По этой причине мы можем быть уверены, что ритуалы, какими бы они ни были, — нечто большее, чем просто жесты без движения»[23].	"That is why we can be certain that acts of worship, whatever they may be, are something other than paralyzed force, gesture without motion."[49] **{Olaveson, 2001: 93–94}**
Ритуал, или как часто называет его Э. Дюркгейм, «собрание[24] (assembly) — это акт, посредством которого общество создает себя»[25]. Ритуал оказывает мощное влияние на тех, кто его совершает, это влияние воспринимается как воздействие силы, память о котором остается в сознании, в результате чего возникают связанные с ритуалом сильные эмоции[26]. Более того, «именно в такой «возбужденной» социальной среде и именно из этого подъема и рождается религиозная идея»[27]. Таким образом, по нашему мнению, Э. Дюркгейм не считает ритуал ни вторичным по отношению к верованию, ни простым эпифеноменом.	Ritual, or what Durkheim often simply calls "assembly,"[60] "…is the act by which society makes itself, and remakes itself, periodically."[61] Ritual exercises a profound influence or force over its performers. Forces are reawakened in their consciences, and intense emotions are stirred up.[62] Furthermore, "It is in these effervescent social milieux, and indeed from that very effervescence, that the religious idea seems to have been born."[63] Durkheim thus does not see ritual as secondary to belief, nor as mere epiphenomenon. **{Olaveson, 2001: 94–95}**
Виктор Тернер рассматривал символы не только как средоточие значений культуры, но и как чрезвычайно мощные факторы изменений, как стимуляторы к действию. Более того, В. Тернер считает символы динамическими, а не статическими сущностями, постоянно собирающими и распространяющими значения. В. Тернер также развил новую методологию по изучению ритуальных символов, включающую изучение их глубинного значения, толкование их смысла на различных уровнях, рассмотрение символов в общем культурном контексте вне индивидуальных ритуалов. Общепризнано, что работы В. Тернера явились буквально революцией в оценке и изучении	Victor Turner… viewed them not only as condensations of cultural meanings, even of entire cultures, but also as immensely powerful agents of change; to him symbols were instigative of action. Further, symbols were dynamic, not static entities, gathering and shedding meaning over time. Turner also developed a new methodology for studying ritual symbols, including investigating them in more depth, exploring and privileging multiple levels of exegesis, and comparing them with the total cultural context, outside of individual rituals. That Turner revolutionized the study of ritual and symbol, and created the field of symbolic anthropology, is commonly accepted. Less well recognized is the fact that Durkheim's ideas on religion presaged and predated Turner's

[22] *Durkheim K* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 226, 206,432; см. также *Durkheim E.* Contribution to Discussion: "Science Et Religion" // Bulletin de la Société française de philosophie. — 1909.—№ IX.— P. 59.

[23] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 227

[24] Под собраниями Э. Дюркгейм не понимал просто толпу или стадо, хотя его часто критиковали именно за это. См.: *Эванс-Причард Э.* Теории примитивной религии. — М.: О.Г.И., 2004. — С. 59-68; *Douglas M.* Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. — London: Routledge & Kegan Paul, 1966. — P. 20; Goldenweiser A. Review «Emile Durkheim — Les Formes Elémentaires de la vie religieuse Le systeme totemique en Australie. 1912» // *Durkheim E.* Durkheim on religion. Ed. by *Pickering W.S.F.* — Atlanta: Scholars Press, 1994. — P. 209-227; *Goldenveiser A.* Religion and Society: A Critique of Emile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion // Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. — 1917. -P. 113-124.

[25] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 425.

[26] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 327-328.

[27] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 220.

ритуального символизма, однако тот факт, что основные идеи ученого были высказаны за 60 лет до него еще Э. Дюркгеймом, не столь распространен.	symbolic focus by some 60 years. **{Olaveson, 2001: 95}**
Хотя творчество Э. Дюркгейма — это краеугольный камень социологии, который послужил катализатором развития функционалистской и позднее схруктурно-функционалистской теорий, его также можно считать предвестником символической антропологии, несмотря на то, что интерпретация его работы с такой точки зрения достаточно сложна, а сам он прямо об этом нигде не говорил[28].	Although Emile Durkheim is a cornerstone of sociology, and was a catalyst for the development of functionalist, and later structural functionalist theory,[64] he could also be considered an early symbolic anthropologist, although this interpretation of his work is more difficult to reach, and he certainly did not emphasize it.[65] Rather, it is a latent feature of his analysis of religion. **{Olaveson, 2001: 95}**
Как указывает В.С.Ф. Пикеринг, ранее утверждалось, что интеллектуальное и теоретическое развитие Э. Дюркгейма в итоге привело его к такому заключению[29]. В то время как в расцвете своей научной карьеры Э. Дюркгейм пытался объяснить социальные факты на основании таких морфологических факторов, как демография и институциональное влияние, то ближе к концу и во время работы над «Элементарными формами» социолог начал «искать, что же находится за этими «физическими» или структурными факторами, в направлении идеологии, напрямую связанном с идеями и представлениями»[30]. Это заключение достаточно спорно, и хотя подобные вопросы задавали еще самому Э. Дюркгейму, сам он ясно на них не отвечал. Можно сказать, что неизвестно, совершил ли Э. Дюркгейм такой сдвиг в сторону идеологических основ общества или просто указал на то, что уже присутствовало в его ранних работах, как это утверждают авторы сборника «Э. Дюркгейм и представления»[31], но, по нашему мнению, внимательное прочтение «Элементарных	As Pickering notes, it has been asserted that Durkheim's intellectual and theoretical development led him toward the end of his career to such an emphasis.66 While originally seeking to explain social facts through morphological factors, such as demographic and institutional influences, near the end of his career and during the time that he was working on *The Elementary Forms* Durkheim supposedly began "to search behind these – what might be called 'physical' or structural factors – to those directly related to ideas, to *représentations*, that is, to idealistic or 'spiritual' influences."[67] This conclusion is still debated, and although the debate originated while Durkheim was still alive, he himself never commented upon it. However, whether or not he made a wholesale shift to an ideological view of the bases of society, or merely emphasized what was already existent in his earlier thought, as the contributors to *Durkheim and Representations* assert, an examination of the relevant passages of *The Elementary Forms* shows that Durkheim was actually moving toward a symbolic and processual model of religion and society.[68] Durkheim in fact says as much in several such

[28] Интересная точка зрения относительно этой идеи высказана в статье «символическая антропология» в «Антропологическом словаре» [Symbolic anthropology // The Dictionary of Anthropology Ed. by *T. Barfield.* — Oxford: Blackwell Publishers, 1997. — P. 460]: «…программа символической антропологии по большей части была уже разработана учениками Э. Дюркгейма в первые десятилетия XX века. Если бы не вмешалась Первая мировая война, в рамках этой дисциплины уже тогда могли бы вестись полевые исследования».

[29] *Pickering W.S.F.* Introduction // Durkheim and Representations. Ed. by *Pickering W.S.F.* — London: Routledge, 2000. -P. 2.

[30] *Pickering W.S.F.* Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories. — London: Routledge and Kegan Paul, 1984. — P. 48; См. также *Nielsen D.* Three Faces of God: Society, Religion, and the Categories of Totality in the Philosophy ofEmile Durkheim. — Albany: State University of New York Press, 1999; *Ono M.* Collective Effervescence and Symbolism //Durkheim Studies/Etudes Durkheimiennes. — 1996. — № 2.

[31] *Pickering W.S.F.* Introduction // Durkheim and Representations. Ed. by *Pickering W.S.F.* — London: Routledge, 2000. — P. 2.

форм» показывает, что взгляды социолога постепенно смещались в сторону символической и процессуальной моделей религии и общества[32]. Сам Э. Дюркгейм говорит об этом в нескольких местах своей работы[33], что дает нам право предположить, что социолог пытался изменить интеллектуальную парадигму своего времени.	passages.[69] **{Olaveson, 2001: 95–96}**
Тем не менее, то же самое предпринял В. Тернер, когда старался избежать в своих исследованиях структурного функционализма А. Рэдклифф-Брауна, М. Глюкмана и Манчестерской школы. Оба исследователя, по мнению Тима Олавсона[34], к концу своей карьеры постепенно сдвигались к идеологической модели социальных процессов. Следовательно, как нам кажется, фокусироваться на ранних работах и связывать интеллектуальное развитие исследователей только с ними — это не только нечестно, но и алогично, поскольку развитие интеллекта по своей сути является процессом, в ходе которого человек постоянно изменяет и дополняет свое объяснение реальности. По этой причине не является неожиданностью, что и Э. Дюркгейм, и В. Тернер постепенно меняли свои концепции религии и общества	This is the exact process that Victor Turner underwent, as he too struggled with and finally broke free of the structural functionalism of Radcliffe Brown, Gluckman, and the Manchester school.[75] Both writers, however, began to drift toward ideological, even metaphysical, models of social processes toward the end of their careers. To focus upon a theorist's early writings, and to pigeonhole their intellectual development to them, is not only unfair, but is illogical, since social science and indeed intellectual inquiry are by their very nature processes, whereby one constantly modifies and refines one's explanation of reality based upon experience and investigation. It is therefore not surprising that both Durkheim and Turner modified their conceptions and explanations of religion and society… **{Olaveson, 2001: 96}**
Кроме того, позиционирование фундаментальных дихотомий — это еще одна сходная черта теорий исследователей. Они не только рассматривали общество как процесс, в который вовлечено множество индивидов, обладающих личным опытом и руководствующихся подчас диаметрально противоположными стремлениями, но также считали природу человека дихотомичной.	Another similarity between the theories of Durkheim and Turner has to do with their positing of fundamental dichotomies. Not only did they view society as a process involving alternating experiences between normative and role-governed states, and affect-laden, de-differentiated states, but they viewed human beings and symbols dichotomously as well. **{Olaveson, 2001: 97}**
Так, Э. Дюркгейм считал, что в человеке находится две сущности. Его концепцию homo duplex можно рассматривать в терминах души и тела (как расширенную трактовку понятий «сакральное» и «профанное»), эгоистической склонности и	Durkheim conceived of human beings as possessing two consciences or beings within them. *Homo duplex* can be viewed in terms of the body and the soul (an extension of the profane and the sacred), the egoistic appetites and moral action, the individual and the social.[76]

[32] См. также: *Thompson K.* Durkheim, Ideology and the Sacred // Social Compass. — 1993. — № 40-3 -P 457.

[33] *Durkhem E.* The Elementary Forms of Religious Life. -New York: Free Press, 1995 — P. 221-223, 232-233, 386.

[34] *Olaveson T.* Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner // Dialectical Anthropology — 2001. — № 26. — P. 96.

морального действия, индивидуального и социального[35]. «Я» индивида определяется через ощущения, чувственные склонности, эгоистические побуждения. Социальное «Я» характеризуется отсутствием интереса и привязанности к личному[36]. Моральное поведение, следовательно, основывается на втором аспекте «Я»: «Именно потому, что общество обладает своей специфической природой, отличающейся от нашей как индивидов, оно полагает цели, которые также являются специфическими, но поскольку общество может достичь поставленных задач только посредством индивидов, поэтому оно и требует их объединения. Общество пытается сделать нас его слугами, забывшими о собственных интересах»[37].	The individual self is identified with sensations, the sensual appetites, and egoistic drives. The social self is characterized by disinterest and attachment to something other than ourselves.[77] Moral behaviour therefore involves the second aspect of the self: "Precisely because society has its own specific nature that is different from our nature as individuals, it pursues ends that are also specifically its own; but because it can achieve those ends only by working through us, it categorically demands our cooperation. Society requires us to make ourselves its servants, forgetful of our own interests."[78] **{Olaveson, 2001: 97}**
Соглашаясь с Э. Дюркгеймом, В Тернер считал нужды индивидов и цели общества оппозиционными: «Люди должны стать на сторону глубоко укоренившихся моральных императивов и ограничений часто против их собственных предпочтений. Этот выбор направляется долгом»[38]. Э. Дюркгейм и В. Тернер оба считали, что индивидуальные и социальные побуждения и цели конфликтуют. Оба исследователя считали, что одна из функций ритуала, хотя и не единственная, — это делать обязательное желаемым, другими словами, побуждать членов общества соответствовать нормам, ценностям и моральному поведению, воплощенным в основных символах данного общества. Именно это, по нашему мнению, и составляет сущность ритуала, который создает сильные эмоции и использует яркие биполярные символы. Эти символы эффективно связывают сильные эмоции и	In concurrence with Durkheim, Turner saw individual needs and the needs of society as often being opposed and contrary: "People have to take sides in terms of deeply entrenched moral imperatives and constraints, often against their own personal preferences. Choice is overborne by duty."[79] <…> Durkheim and Turner thus both saw individual and societal drives and goals as sometimes being in conflict with one another. They both held that one of the functions of ritual, though not the only one, is to "make the obligatory desirable," in other words, to encourage a society's members to conform to the norms, values, and ultimately, moral behaviour embodied in its dominant symbols. Ritual does this, they saw, through its generation of strong emotions, and through its use of bipolar symbols. These symbols effectively bind strong emotional content with "higher," more abstract cognitive content such as behavioural norms, values, and cultural ideals. **{Olaveson,**

[35] *Lukes S.* Emile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study. — Stanford. Stanford University Press, P. 432-434; *Meilor P.* Sacred Contagion and Social Vitality: Collective Effervescence in Les Formes Élémentaires De La Vie Réligieuse // Durkheimian Studies. — 1998. — № 4. — P 92-95; *Pickering W.S.F.* Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories. — London: Routledge and Kegan Paul, 1984 -P. 78-79; *Shilling* C-, *Meilor P.* Durkheim, Morality and Modernity. Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action// The British Journal of Sociology. — 1998. -№ 49-2. — P. 195-197; *WallworkE* Durkheim's Early Sociology of Religion // Sociological Analysis. — 1985. -№ 46. — P. 201-218.

[36] *Durkheim E.* Le dualisme de la nature humaine et ses conditions socials // Scientia. — 1914. — № 15. — P. 206-221.

[37] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 209,266-267.

[38] *Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society — Ithaca: Cornell University Press, - P. 35; См также *Turner V.* The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. — Ithaca: Cornell University Press, 1967. — P. 37; *Turner V.* From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play. — New Yoric: Performing Arts Journal, 1982. — P. 18; *Turner V.* Blazing the Trail: Way Marks in the Exploration of Symbols. — Tucson: The University of Arizona Press, 1992. — P. 156.

«высшее», более абстрактное когнитивное содержание: нормы поведения, ценности, идеалы.	**2001: 97–98}**
Хотя концепция коллективного подъема часто остается «в тени» при исследовании творчества Э. Дюркгейма, и много лет всесторонне и систематически не обсуждалась, в настоящее время она привлекает внимание исследователей[39]. По меньшей мере одна группа авторов начала понимать важность этой темы для понимания модели социальных изменений и восстановления общества в «Элементарных формах»[40]. По нашему мнению, одной из причин такого невнимания был факт, что Э. Дюркгейм часто заменяет термин «коллективный подъем» (collective effervescence) другими: моральная плотность, концентрация, пыл, чувства, эмоции, делириум и нигде точно его не определяет[41]. Тем не менее, идеи французского социолога оказали весьма сильное влияние на работы британского антрополога Виктора Тернера. Для целей нашей работы будет полезным проследить, в чем именно это влияние проявилось.	Although the concept of collective effervescence has usually been kept in the background in Durkheimian studies, and for many years was not discussed in any systematic or comprehensive way, it has recently received increased attention,[87] and at least one group of authors has begun to recognize its importance in Durkheim's underlying model of social change and revitalization in *The Elementary Forms*.[88] Perhaps one reason for its relative neglect is the fact that Durkheim often uses it interchangeably with such terms as moral density, concentration, heat, sentiments, emotion, and delirium, and nowhere defines it precisely.[89] **{Olaveson, 2001: 98}**
§ 2.1.1. Сравнительный анализ концепций ритуала Э. Дюркгейма и В. Тернера.	

[39] On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life. Ed. by *Allen N.J., Pickering W.S.F., Miller W.* — London: Routledge, 1998; *Carlion-Ford S.* The Effects of Ritual and Charisma. The Creation of Collective Effervescence and the Support of Psychic Strength. — New York: Garland Publishing, Inc; 1993; *Nielsen D.* Three Faces of God: Society, Religion, and the Categories of Totality in the Philosophy of Emile Durkheim. — Albany: State University of New York Press, 1999; *Pickering W.S.F.* Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories. — London: Routledge and Kegan Paul, 1984; *Pickering W.S.F.* Introduction // On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life. Ed by *Allen N.J., Pickering W.S.F., Miller W.* — London: Routledge, 1998. — P. 2.

[40] *Mellor P.* Sacred Contagion and Social Vitality: Collective Effervescence in Les Formes Élémentaires De La Vie Religieuse // Durkheimian Studies. — 1998. — № 4, *Shilling C., Mellor P.* Re-Forming the Body: Religion, Community, and Modernity. — London: Sage, 1997; *Shilling C., Mellor P.* Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action // The British Journal of Sociology. — 1998. — № 49-2.

[41] См.: *Jones R.* Emile Durkheim: An Introduction to Four Major Works. — Beverly Hills: SAGE, 1986; *Nielsen D.* Three Faces of God Society, Religion, and the Categories of Totality in the Philosophy of Emile Durkheim. — Albany: State University of New York Press, 1999. — P. 208; *Ramp W.* Effervescence, Differentiation and Representation in the Elementaiy Forms // On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life. Ed. by *Allen N.J., Pickering W.S.F., Miller W.* — London: Routledge, 1998.

Не составляет труда увидеть, что некоторые авторы указывали на схожесть концепций коллективного подъема Э. Дюркгейма и коммунитас В. Тернера[42]. Однако это работы не дают детального анализа и, как нам кажется, не понимают всей глубины и меры близости этих концепций. Мы, со своей стороны, попытаемся показать, что концепции двух авторов фактически эквивалентны и обе используются в похожих моделях ритуального и социального процессов, несмотря на то, что дюркгеймовская концепция появилась на 60 лет раньше, а В. Тернер при описании своей концепции коммунитас весьма редко упоминал Э. Дюркгейма, и никогда — его процессуальных теорий. При этом мы периодически будем обращаться к работе канадского исследователя Тима Олавсона, который также обращается к указанной проблематике[43].	Some writers have posited a similarity between Durkheim's collective effervescence and Turner's communitas.[90] However, these analyses do not go into great detail, and in fact misunderstand the depth and the extent of the similarities between the two concepts and the models from which they derive. I will now show how in fact Durkheim's collective effervescence and Turner's communitas are functionally equivalent concepts, and how both were used in very similar models of ritual and social process, although Durkheim predated Turner by over 60 years, and Turner appears never to have acknowledged Durkheim in the development of communitas or his processual theories of ritual and society. **{Olaveson, 2001: 99}**
Обратимся к Э. Дюркгейму. Его концепцию критиковали за то, что она отсылает к слишком широкому кругу феноменов, хотя сам Э. Дюркгейм таких ссылок не делал. Более того, мы считаем, и это роднит его работы с работами В. Тернера, что коллективный подъем отсылает читателя не к какой-то смутной эмоции, связанной с собраниями общества (как говорят некоторые авторы[44]), но к специфичной и действительно социальной сущности, включающей намерения и волевые акты: «Любые сообщества сознаний не производят религии, они должны для этого удовлетворять специфическим условиям. Прежде всего, они должны обладать определенным уровнем единения, близких связей, а силы, которые они высвобождают, должны быть достаточно интенсивными, чтобы трансцендировать индивида и «поднять» его до уровня «высшей» жизни. Кроме того, появившиеся таким образом чувства должны быть фиксированы на	As we will see with Turner's notion of communitas, Durkheim's collective effervescence was criticized as imprecisely referring to a broad range of phenomena, yet Durkheim himself did not intend such referents. Rather, and similar to Turner's communitas, collective effervescence refers not to a vague quality associated with any social gathering (as some authors have misinterpreted it[97]), but to a specific and real social entity involving intention and volition: "Every communion of *conscience* does not produce what is religious. It must moreover fulfil certain specific conditions. Notably, it must possess a degree of unity, of intimacy, and the forces which it releases must be sufficiently intense to take the individual outside himself and to raise him to a superior life. Also, the sentiments so roused must be fixed on an object or concrete objects which symbolize them."[98] **{Olaveson, 2001: 100–101}**

[42] См.: *Mellor P.* Sacred Contagion and Social Vitality. Collective Effervescence in Les Formes Élémentaires De La Vie Réligieuse // Durklieimian Studies. — 1998. — № 4. — P. 99, *Pickering W.S.F.* Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories. — London: Routledge and Kegan Paul, 1984. — P. 416; *Ramp W.* Effervescence, Differentiation and Representation in the Elementary Forms // On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life. Ed. by *Allen N.J; Pickering W.S.F; MillerW.* — London: Routledge, 1998. — P. 144; *Smith P., Alexander J.* Durkheim's Religious Revival // The American Journal of Sociology — 1996. — № 102-2. — P. 587.

[43] *Olaveson T.* Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner//Dialectical Anthropology -2001. -№ 26 -P. 92-110.

[44] См.: *Mestrovic S.* Durkheim and Postmodern Culture. — New York: Aldine de Gruyter, 1992.

конкретном объекте или объектах, которые их символизируют»[45].	
В.С.Ф. Пикеринг также указывает на это и, как уже отмечалось, считает, что Э. Дюркгейм говорил о двух разных типах общественных собраний в «Элементарных формах»: в первом основу составляет «созидательный» подъем, который характеризуется интенсивными эмоциями и в котором невозможно предугадать заранее результат, и здесь-то и могут родиться новые идеи, основу второго составляет «восстановительный» подъем, который также характеризуется интенсивными эмоциями и возбуждением, в ходе которого также рождается чувство единения, которое и является целью для такого типа собраний»[46]. Первый является источником новых религиозных и моральных идей, а в ходе второго — эти идеи «вспоминаются» и возрождаются к жизни.	Pickering notes this also, and as I mentioned earlier, suggests that Durkheim was referring to two different types of "effervescent assembly" in *The Elementary Forms*: creative effervescence, characterized by intense emotion, and in which the outcome is uncertain and may produce new ideas; and recreative effervescence, in which there is also intense emotion and excitement, and a bond of community and unity among participants, such that they feel morally strengthened.[100] **{Olaveson, 2001: 101}**
Итак, некоторые характеристики коллективного подъема в терминах Э. Дюркгейма совпадают с характеристиками, составляющими основу аффективных феноменов, в современной науке: сильный эмоциональный подъем и возбуждение. Природа же этих феноменов остается по сути коллективной, как писал Э. Дюркгейм, сам факт того, что люди собираются вместе, уже говорит о происхождении этого феномена и о важнейшем элементе ритуала[47], кроме того, он обладает по существу не рациональными свойствами[48]. Природа феномена коллективного подъема также эфемерна и кратковременна, это «активное и неустойчивое объединение»[49], и несмотря на то, что этот феномен реален, он не может	To sum up to this point: some of the characteristics of collective effervescence are that it is at root an affective phenomenon: it involves states of intense emotion and excitement. It is also intrinsically collective in nature. Indeed, as Durkheim says, the mere fact of people gathering seems to be its genesis, and ritual's most important element.[111] Further, it possesses an essentially non-rational character.[112] Collective effervescence is also ephemeral or momentary in nature, an "active and fluctuating communion";[113] although it is real, it cannot exist in a permanent or prolonged state. It is a temporary condition, and must be "recharged."[114] The collective representations on which society is based must be "retempered" in the fires of collective effervescence. Durkheim

[45] *Durkheim E., Mauss M.* Contribution to Discussion: "Le Problème Religieux Et La Dualité De La Nature Humaine // Bulletin de la Société française de philosophie. — 1913. — № XIII. — P. 84; цит. по *Pickering W.S.F.* Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories — London: Routledge and Kegan Paul, 1984. — P. 407. См. также: *Carlton-Ford S.* The Effects of Ritual and Charisma: The Creation of Collective Effervescence and the Support of Psychic Strength. — New York: Garland Publishing, Inc; 1993. — P. 16-17.

[46] *Pickering W.S.F.* Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories — London: Routledge and Kegan Paul, 1984.-P. 385.

[47] *Pickering W.S.F.* Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories. — London. Routledge and Kegan Paul, 1984.-P 345.

[48] См.: *Mellor P.* Sacred Contagion and Social Vitality: Collective Effervescence in Les Formes Élémentaires De La Vie Religieuse // Durkheimian Studies. — 1998. — № 4. — P. 87-88; *Shilling C., Mellor P.* Re-Forming the Body: Religion, Community, and Modernity. — London: Sage, 1997; *Nisbel R.* Emile Durkheim. — Englewood Cliffs: Prentice- Hall, Inc; 1965. — P. 74; *Ono M.* Collective Effervescence and Symbolism // Durkheim Studies/Etudes Durkheimiennes. -1996,- №2. P. 80.

[49] *Ono M.* Collective Effervescence and Symbolism // Durkheim Studies/Etudes Durkheimiennes. — 1996. — № 2. P. 87–88.

существовать долгое время. Это временное состояние, и оно должно постоянно «подпитываться»[50]. Коллективные представления, на которых основывается общество, должны быть «проверены» заново в ходе коллективного подъема. Э. Дюркгейм также указывал на амбивалентность этого подъема: он может укрепить как солидарность, так может и породить варварство[51].	also noted the ambivalence of effervescence: it can induce solidarity or barbarism.[115] **{Olaveson, 2001: 102}**
Так же, как и Э. Дюркгейм, В. Тернер не рассматривал коммунитас (communitas) как эпифеномен или фантазию[52], но как онтологическую реальность. Только потому, что составные части феномена коммунитас сложно точно установить, они не являются несущественными[53]. Коммунитас — это факт, существующий в опыте любого человека, хотя его и никогда не рассматривали в качестве достойного внимания и изучения объекта в рамках социальных наук. Несмотря на это, концепция коммунитас является центральной для религии, литературы, искусства, и ее следы можно найти в праве, этике и даже экономике[54].	Similar to Durkheim and collective effervescence, Turner did not view communitas as epiphenomenon. It is not regression to infancy, nor is it fantasy;[119] it is an ontological reality: "Just because the communitas component is elusive, hard to pin down, it is not unimportant.[120] Communitas is a fact of everyone's experience, yet it has almost never been regarded as a reputable or coherent object of study by social scientists. It is, however, central to religion, literature, drama, and art, and its traces may be found deeply engraven in law, ethics, kinship, and even economics."[121] **{Olaveson, 2001: 103}**
Установлено, что сам термин «коммунитас» был заимствован В. Тернером у Пола Гудмана[55]. Можно найти множество описаний этого термина в работах В. Тернера. Сам исследователь постоянно связывает ее с работой М. Бубера «Я и Ты»[56] и в его поздних работах — с концепцией потока психолога Михая Чиксентмихали[57],	Turner acknowledged borrowing the term communitas from Paul Goodman.[122] One can find numerous descriptions of it in his writings, yet his conception of it remained essentially the same throughout them. He repeatedly likened it to Buber's sense of *I-Thou*,[123] and in his later writings to Csikszentmihalyi's concept of *flow*,[124] although neither analogy accurately

[50] *Shilling* C., *Mellor P.* Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action // The British Journal of Sociology. — 1998. — № 49-2. — P. 197.

[51] *Mellor P.* Sacred Contagion and Social Vitality: Collective Effervescence in Les Formes Élémentaires De La Vie Religieuse // Durkheimian Studies — 1998. — № 4; *Ramp W.* Effervescence, Differentiation and Representation in the Elementary Forms // On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life. Ed. by *Allen N.J., Pickering W.S.F., Miller W.* — London: Routledge, 1998. — P. 142; *Shilling C., Mellor P.* Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action // The British Journal of Sociology. — 1998. — № 49-2. — P. 195, 203.

[52] *Turner V.* Process, Performance and Pilgrimage. — New Delhi: Concept Publishing, 1979. — P. 142.

[53] *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. — Ithaca: Cornell University Press, 1969. — P. 127.

[54] *Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors' Symbolic Action in Human Society. — Ithaca: Cornell University Press, 1974. — P. 231.

[55] *Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. — Ithaca: Cornell University Press, 1974. — P. 201.

[56] *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. — Ithaca: Cornell University Press, 1969. — P. 136-137; *Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. — Ithaca: Cornell University Press, 1974. — P. 47; *Бубер М.* Я и Ты. — М.: 1993.

[57] См.: *Turner V.* Process, Performance and Pilgrimage. — New Delhi: Concept Publishing, 1979. — P 46, 55ff; *Csihkszentmihalyi M.* Flow: The Psychology of Optimal Experience. — New York: Harper and Row, 1990; *Csikszentmihalyi M.* Finding Flow: The Psychology of Engagement With Everyday Life. — New York: Basic Books,

хотя ни одна из аналогий не исчерпывает концепцию полностью.	captures it. **{Olaveson, 2001: 103–104}**
Собственно концепция коммунитас в наиболее полном виде раскрывается в двух работах Виктора Тернера: «Драмы, поля и метафоры: символическое действие в человеческом обществе»[58] и «Ритуальный процесс: структура и антиструктура»[59]. Тернер, по его собственным словам, увидел основы своей идеи в работе Арнольда ван Геннепа «Обряды перехода»[60]. По мнению французского исследователя, обряд перехода — это обряд, который сопутствует значимому изменению места, состояния, социального статуса и возраста индивида в обществе. А. ван Геннеп показал, что собственно этот «переход» знаменуется тремя стадиями: отделения, промежутка и включения[61]. Собственно фазу промежутка он называет лиминарной — от латинского «limen» — предел, порог. В ходе первой фазы обрядовые действия символизируют отделение индивида или группы от определенного состояния социальной структуры, от определенных культурных условий. В ходе лиминарного периода все характеристики ритуального субъекта двойственны, в это время он как будто принадлежит одновременно двум состояниям: старому и новому, при этом относительно общества он оказывается в состоянии, не имеющим ничего общего ни с	This theme is in the first place represented by the nature and characteristics of what Arnold van Gennep (1909) has called the "liminal phase" of *rites de passage*. Van Gennep himself defined *rites de passage* as "rites which accompany every change of place, state, social position and age." <…> Van Gennep has shown that all rites of passage or "transition" are marked by three phases: separation, margin (or *limen*, signifying "threshold" in Latin), and aggregation. The first phase (of separation) comprises symbolic behavior signifying the detachment of the individual or group either from an earlier fixed point in the social structure, from a set of cultural conditions… During the intervening "liminal" period, the characteristics of the ritual subject… are ambiguous; he passes through a cultural realm that has few or none of the attributes of the past or coming state. In the third phase (reaggregation or reincorporation) the passage is consummated. {Turner, 1969: 94–95}

1998. М. Чиксентмихали определяет «поток» как состояние сознания и эмоциональное состояние, в котором процессы обучения или же работа проходят без усилий и приносят удовольствие. Так, спортсмены могут испытывать это состояние когда они что называется «в ударе», музыканты, — когда они настолько хорошо владеют инструментом и знают пьесу, что испытывают чувство единения с музыкой. М. Чнксентмихали выделяет несколько типических дня такого состояния черт: человек чувствует, что его способности на 100% отвечают возможности сделать что-либо; в восприятии своего действия он и балансирует между скукой и страхом; человек полностью сконцентрирован на том, что он делает; человек не боится ошибиться; чувства смущения и застенчивости в таком состоянии исчезают; восприятие времени изменяется: человек просто забывает о нем; сама деятельность становится целью деятельности. Сам исследователь считает, что его концепция сравнима с концепциями В. Тернера (коммунитас) и Э. Дюркгейма (коллективного подъема) [см. *Csikszentmihalyi M.* Beyond Boredom and Anxiety. — San Francisco: Jossey-Bass, 1975. — P. 30], однако если М. Чиксентмихали считает коммунитас явлением эмпирическим, то В. Тернер считал его явлением социальным, а его воздействие — символическим.

[58] См.: *Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society — Ithaca: Cornell University Press, 1974.

[59] См.: *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. — Ithaca: Cornell University Press, 1969.

[60] См.: *Геннеп ван А.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999.

[61] *Геннеп ван А.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. — С. 15.

его прошлым, ни с его будущим положением[62]. В ходе третьей фазы ритуальный переход завершается.	
Для самого Виктора Тернера наиболее интересная лиминарная фаза. Она, как уже было сказано, двойственна, человек в ее ходе как будто находится между двумя мирами, и именно по этой причине лиминарность часто связывают со смертью или временем до рождения. Эта фаза символизирует смешение смирения, святости, товарищества. Ритуалы этой фазы представляют моменты одновременно во и вне времени, положение одновременно в и вне социальной структуры, которое открывает некое символическое представление об общих социальных связях, которые уже перестали быть и одновременно должны будут фрагментироваться на множество структурных связей по окончании лиминарного периода. Связей, организованных по кастовому, классовому или любому другому иерархическому признаку. Ритуалы этого периода показывают, что существует две основные сопредельные модели человеческого сосуществования. Первая символизирует структурированное, дифференцированное и иерархическое общество, в котором существует множество способов оценки человека и постановки его в рамки определенной политико-экономической системы. Вторая возникает только во время лиминарных периодов и символизирует общество неструктурированное или относительно недифференцированную группу, общину или сообщество равных индивидов, которые подчинены власти ритуальных старейшин[63].	What is interesting about liminal phenomena for our present purposes is the blend they offer of lowliness and sacredness, of homogeneity and comradeship. We are presented, in such rites, with a "moment in and out of time," and in and out of secular social structure, which reveals, however fleetingly, some recognition (in symbol if not always in language) of a generalized social bond that has ceased to be and has simultaneously yet to be fragmented into a multiplicity of structural ties. These are the ties organized in terms either of caste, class, or rank hierarchies or of segmentary oppositions in the stateless societies beloved of political anthropologists. It is as though there are here two major "models" for human interrelatedness, juxtaposed and alternating. The first is of society as a structured, differentiated, and often hierarchical system of politico-legal-economic positions with many types of evaluation, separating men in terms of"more" or "less." The second, which emerges recognizably in the liminal period, is of society as an unstructured or rudimentarily structured and relatively undifferentiated *comitatus*, community, or even communion of equal individuals who submit together to the general authority of the ritual elders. **{Turner, 1969: 96}**
Собственно общество в лиминарные периоды В. Тернер и называет коммунитас. Термин «коммунитас», а не «общество» (в английском языке — «community») используется для того, чтобы разграничить модальности социальных отношений и «область совместного существования»[64]. Разделение между структурой и коммунитас	I prefer the Latin term "communitas" to "community," to distinguish this modality of social relationship from an "area of common living." The distinction between structure and communitas is not simply the familiar one between "secular" and "sacred"… this "sacred" component is acquired by the incumbents of positions during the rites de passage… It is

[62] *Turner V.* The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. — Ithaca: Cornell University Press, 1969. — P. 94.

[63] См.: *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. — Ithaca: Cornell University Press, 1969. — P. 96.

[64] *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. — Ithaca: Cornell University Press, 1969. — P. 96.

— это не просто деление на священное и секулярное. Этот тип священного — особого вида, поскольку приобретается только с моменты совершения обрядов перехода. Он, согласно мнению В. Тернера, раскрывает суть неотъемлемых и родовых связей человека с человеком, без которых невозможно бы было существование общества. Лиминарность показывает, что «высокое» общественное положение невозможно без существования «низкого», и тот, кто занимает первое, должен иметь представление о том, каково это — занимать второе.	rather a matter of giving recognition to an essential and generic human bond, without which there could be no society. Liminality implies that the high could not be high unless the low existed, and he who is high must experience what it is like to be low. **{Turner, 1969: 96–97}**
Коммунитас, таким образом, проявляет родовые узы человека, «включает» человека в поле отношений с другим человеком»[65]; является самой «живой» частью человеческих взаимоотношений[66], он лишен субъективности[67]: он обобщает равные, прямые и не рациональные связи между конкретными, историческими индивидами, которые являются равными в терминах общей всем человечности[68]; это способ взаимосвязи людей друг с другом[69]; «люди, лишенные основных статусных характеристик — просто люди как таковые, пытающиеся понять друг друга…»[70]. Опыт переживания коммунитас является глубоким и лежит в интуитивной или эмоциональной области человеческого сознания в противовес рациональной[71].	Communitas… is an essential and generic human bond;[126] "it involves the whole man in relation to other whole men," and is the "quick" of human inter-relatedness,[127] devoid of judgementality;[128] it is comprised of egalitarian, direct, non-rational bonds between concrete, historical, idiosyncratic individuals who are equal in terms of a shared humanity;[129] it is amodality of human interrelatedness,[130] "human beings stripped of status role characteristics – people 'just as they are,' getting through to each other…"[131] The experience of communitas is also usually a "deep" or intense one, and belongs in the intuitive or emotional realm, as opposed to the rational one.[132] **{Olaveson, 2001: 104}**
В. Тернер считал коммунитас фундаментально противоположным понятию «структуры». Как писал сам исследователь, под «структурой» он понимал в мертоновском смысле «устоявшиеся классификации ролевых наборов, статусных	Turner defined communitas as fundamentally opposed to what he called "structure." As he often reiterated, what he meant by structure was the Mertonian sense of " 'the patterned arrangements of role-sets, status-sets and status sequences' consciously recognized and regularly

[65] *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. — Ithaca: Cornell University Press, 1969. — P. 97; On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience. Ed. by *Turner V.* — Tucson. The University of Arizona Press, 1985. — P. 233.

[66] *Turner V.* The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. — Ithaca: Cornell University Press, 1969. — P. 127.

[67] On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience. Ed. by *Turner V.* — Tucson: The University of Arizona Press, 1985.-P. 124.

[68] *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. — Ithaca: Cornell University Press, 1969. — P. 131, 177; *Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. — Ithaca: Cornell University Press, 1974.-P. 47.

[69] *Turner V.* Process, Performance and Pilgrimage. -New Delhi: Concept Publishing, 1979. — P. 42, 126.

[70] *Turner V.* Variations on a Theme of Liminality // Secular Ritual. Ed. by Moore S, MyerhofF B. — Assen: Van Gorcum, 1977.-P. 36

[71] *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. — Ithaca: Cornell University Press, 1969. — P. 136ff; *Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. — Ithaca: Cornell University Press, 1974. — P. 46, 201, 205, 274.

комплексов и статусных последовательностей' осознанные и постоянно функционирующие в данном обществе и близко связанные с правовыми и политическими нормами и санкциями»[72]. Хотя многие считают, что В. Тернер принадлежит к школе структурного функционализма[73], сам ученый часто писал, что его модели ритуала и общества были реакцией и альтернативой традиционным функциональным и структурно-функциональным интерпретациям общества Он утверждал, что социологи и антропологи, которые приравнивают общество и социальную структуру, идут по неверному пути, и что он даже разочаровался в том упоре на согласованность и соответствие, который является общим для функционализма и структурализма[74]: «…слишком часто социологами и антропологами утверждается, что «социальное» всегда идентично «социально-структурному» и что человек — это всегда homo hierarchicus»[75].	operative in a given society and closely bound up with legal and political norms and sanctions."[133] Although Turner has been interpreted incorrectly by many as a structural functionalist,[134] he repeated many times in his writings that his models of ritual and society were reactions and alternatives to traditional functional and structural functional interpretations of society. He asserted that sociologists and anthropologists who equated society with social structure were on the wrong track, and even that he had become disillusioned with the stress on congruence and fit shared by functionalism and different types of structuralism:[135] "…[I]t is too often held by sociologists and anthropologists that "the social" is at all times identical with the "social-structural," that man is nothing but a homo hierarchicus."[136] **{Olaveson, 2001: 104}**
В действительности, по мнению В. Тернера, структура оказывает ограничивающее или негативное влияние на индивидов. Она вынуждает их «распыляться» на те роли, которые человек должен играть в обществе[76], она ограничивает индивидов и общество[77], разъединяет людей, определяет их различия	In fact, for Turner social structure has a limiting or negative impact upon people. It causes them to be segmented into roles they must play,[137] it ultimately limits individuals and society,[138] it holds people apart, defines their differences, and constrains their actions,[139] and it separates man from man, and man from absolute reality; it

[72] *Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. — Ithaca: Cornell University Press, 1974. — P. 201. При этом, как пишет В. Тернер [*Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. — Ithaca: Cornell University Press, 1974. — P. 237] под «ролевыми наборами» самМертон понимал «действия и отношения, происходящие от социальной структуры», под «статусными ролями» понимается согласованность различный позиций, занимаемых индивидом в обществе, а под «статусными последовательностями» понимается возможная последовательность занимаемых индивидом в обществе позиции за определенный промежуток времени.

[73] *Alexander B.* Correcting Misinterpretations of Turner's Theory: An African-American Pentecostal Illustration // Journal for the Scientific Study of Religion. — 1991. — № 30-1. — p. 26-40.

[74] *Turner V.* Process, Performance and Pilgrimage. — New Delhi Concept Publishing, 1979. — P 62.

[75] *Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. — Ithaca: Cornell University Press, 1974. — P 250. См также *Alexander B.* Correcting Misinterpretations of Turner's Theory: An African-American Pentecostal Illustration // Journal for the Scientific Study of Religion. — 1991. — № 30-1. — P 27; *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. — Ithaca: Cornell University Press, 1969. — P. 131; *Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. — Ithaca: Cornell University Press, 1974. — P. 269, *Turner V.* Process, Performance and Pilgrimage — New Delhi: Concept Publishing, 1979. — P. 43; On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience. Ed. by Turner V — Tucson: The University of Arizona Press, 1985 — P. 171.

[76] *Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. — Ithaca: Cornell University Press, 1974 -P. 234.

[77] *Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. — Ithaca: Cornell University Press, 1974.-P. 50.

и побуждает их действовать определенным образом[78], отдаляет людей друг от друга и от реальности, пытается описать конечное в терминах бесконечности[79]. В. Тернер считал, что те социологи и антропологи, которые придерживаются структурно-функциональной теории, могут рассматривать общество только как «систему правовых, политических и экономических позиций, статусов и ролей, в которой индивид заключен в рамки социальной персоны»[80]. Более того, исследователь писал, что другие мыслители, например, Мартин Хайдеггер, которые считали, что общество или социальное я сдерживает индивида и является источником фальшивого я, — ошибались, если принять во внимание концепцию коммунитас. По мнению В. Тернера, их проблема заключается в том, что они уравнивают понятия «общество» и «социальная структура»[81]. Однако существует две составные части общества, только одна из которых является социальной структурой.	attempts to describe the continuous in discontinuous terms.[140] Turner believed that sociologists and anthropologists who held the structural functional view of society could ultimately see it only as "a structure of jural, political, and economic positions, offices, statuses, and roles, in which the individual is only ambiguously grasped behind the social persona."[141] Further, he believed that previous thinkers and writers, such as Heidegger, who stated that society or the social self holds the individual back or is the root of the inauthentic self, were in error. Their problem was that they mistook "society" for social structure.[142] There are two parts to society, only one of which is social structure. **{Olaveson, 2001: 104}**
В. Тернер различал три типа коммунитас: экзистенциальный или спонтанный, который возникает во времена проявления контркультуры; нормативный, возникающий в периоды трансформации коммунитас в его спонтанную форму благодаря необходимости в социальном контроле; идеологический, наблюдаемый в утопических обществах[82]. Содержание последних двух типов в некотором смысле выхолощено, поскольку они уже связаны с социальной структурой. В. Тернер писал, что все коммунитас спонтанного типа тоже следуют этим путем. Исследователь использовал эту идею, чтобы представить модель развития и упадка милленаристского и харизматического	Turner distinguished between three different types of communitas: existential or spontaneous communitas, such as the type that occurs during a counter-culture "happening"; normative communitas, which occurs as communitas is transformed from its existential state due to the need for social control; and ideological communitas, such as found in utopian societies.[151] Normative and ideological communitas are in a sense diluted, as they are already imbued with social structure. Turner believed that all spontaneous communitas in the course of history would suffer this fate. He used this idea to present a model for the development and decline of millenarian and charismatic movements, and even of major religions, which

[78] *Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. — Ithaca: Cornell University Press, 1974 -P. 47

[79] *Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors' Symbolic Action in Human Society. — Ithaca: Cornell University Press, 1974.-P. 297

[80] *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure — Ithaca: Cornell University Press, 1969. — P. 177.

[81] *Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. — Ithaca: Cornell University Press, 1974.-P. 54.

[82] *Turner V.* The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. — Ithaca: Cornell University Press, 1969. — P. 132; *Turner V.* The Center out There: Pilgrim's Goal // History of Religions. — 1973. — № 12-3. — P. 193-194; *Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors Symbolic Action in Human Society. — Ithaca: Cornell University Press, 1974. — P. 169; *Turner V.* Process, Performance and Pilgrimage. — New Delhi: Concept Publishing, 1979. — P. 45-48; См. также *Alexander B.* Correcting Misinterpretations of Turner's Theory: An African-American Pentecostal Illustration // Journal for the Scientific Study of Religion. — 1991. — № 30-1.

движений и даже основных религий, модель, которая, по нашему мнению, очень напоминает предложенную Э. Дюркгеймом.	closely resembles the one proposed by Durkheim. **{Olaveson, 2001: 105}**
В том смысле, что «чистый» тип коммунитас — экзистенциальный еще не изменен структурой, он остается спонтанным и самообразующимся, что противопоставляет его специализированной и жестко структурированной природе социальной структуры[83]. Другое сходство с концепцией Э. Дюркгейма в том, что коммунитас не являются чисто инстинктивным или бессознательным объединением. Как уже говорилось, многие неверно критиковали концепцию коллективного подъема Э. Дюркгейма, поскольку считали, что она представляет собой одну из разновидностей теории психологии толпы, хотя в действительности она затрагивает и волю, и стремления человека То же верно и для комунитас: «Он не целиком инстинктивен, он касается и сознания и воления»[84]. Это не просто «стадный инстинкт»[85], и не «доставляющее наслаждение непринужденное содружество, которое возникает между друзьями и коллегами ежедневно»[86]. Это преобразующий опыт, переживаемый и поэтому близкий всем людям, благодаря которому человек ощущает себя частью общины.	In the sense that "pure," or existential communitas is not yet impinged by structure, it is spontaneous and self-generating, another feature which opposes it to the specialized and constructed nature of social structure.[152] Sharing another similarity with Durkheim's notion of collective effervescence, Turner's communitas does not, however, refer to a purely instinctual or unconscious process. As we saw with Durkheim, he was incorrectly criticized for proffering collective effervescence as nothing more than a type of crowd psychology. In actuality, he demonstrated that collective effervescence involved will and intention. The same is true for communitas: "Communitas is not merely instinctual; it involves consciousness and volition."[153] It is not just the "herd instinct,"[154] nor is it simply the "pleasurable and effortless comradeship that can arise between friends, co-workers, or professional colleagues any day." It is a transformative experience that goes to the heart of each person's being and finds in it something profoundly communal and shared.[155] **{Olaveson, 2001: 105}**
В. Тернер также говорил о связи коммунитас и святости или священного, как и Э. Дюркгейм говорил о связи священного и времени коллективного подъема. Благодаря тому, что коммунитас отделен от социальной структуры, он часто обладает сакральными характеристиками, особенно если он представляется как свойство ритуала. В. Тернер пишет о нищенствующих орденах, паломничествах и обрядах перехода в качестве примера священного коммунитас. Однако, по его мнению, он не должен приравниваться к священному, а социальная	Turner also made the link between holiness or sacredness and communitas, as did Durkheim between sacredness and collective effervescence. In that it is set apart from social structure and the regular workings of society, it often possesses a sacred character, especially when it occurs as a feature of ritual. Turner discusses mendicant orders, pilgrimages, and rites of passage as examples of sacred communitas. However, he cautions that it should not simply be equated with the sacred, nor should social structure simply be equated with the profane. **{Olaveson, 2001: 105–106}**

[83] *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. — Ithaca: Cornell University Press, 1969. — P. 188.

[84] *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. — Ithaca: Cornell University Press, 1969. — P. 188.

[85] *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. — Ithaca: Cornell University Press, 1969. — P. 128.

[86] *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. — Ithaca: Cornell University Press, 1969. — P. 138.

структура не должна приравниваться к профанному[87].	
Последний аспект концепции коммунитас, который релевантен феномену общественного подъема в описании Э. Дюркгейма, — это его созидательная функция. В. Тернер утверждал, что пока коммунитас может функционировать, поддерживая передачу познавательных «правил» в нормах и ценностях определенной культуры посредством определения сакрального[88], он также может быть разрушительным для социального порядка[89]. В т.н. «пороговых» состояниях, в которых собственно и появляются коммунитас, культура анализируется согласно различным факторам и свободно рекомбинитуется[90]. «Новичков учат, что все, что, как им кажется, они знают — на самом деле они не знают. Под внешней структурой обычая находится еще одна, о которой они и узнают, несмотря на парадоксы и шок»[91]. Скептицизм и инициатива поощряются[92], также как и пристальное внимание и оспаривание существующего морального порядка: «Человеческие взаимоотношения упрощены, пока мифы и ритуалы развиваются. Что это именно так, весьма просто понять: если «пороговое» состояние считается временем и пространством отхода от обычной модели социального действия, его потенциально можно рассматривать как период внимания и в какой-то мере	A final aspect of Turner's communitas relevant to a comparison with Durkheim's collective effervescence is its creative function. Turner stated that while communitas can function as an aid to the imparting of gnostic instruction in a culture's, norms, values, and axioms through the presenting of the sacra,[156] it can also be subversive of the social order.[157] In liminality, the state in which communitas occurs, culture is analyzed into factors and freely recombined and experimented with.[158] "The novices are taught that they did not know what they thought they knew. Beneath the surface structure of custom was a deep structure, whose rules they had to learn, through paradox and shock."[159] Skepticism and initiative are encouraged,[160] as well as scrutinization and questioning of the governing moral order: "We find social relationships simplified, while myth and ritual are elaborated. That this is so is really quite simple to understand: if liminality is regarded as a time and place of withdrawal from nominal modes of social action, it can be seen as potentially a period of scrutinization of the central values and axioms of the culture in which it occurs."[161] **{Olaveson, 2001: 106}**

[87] Может показаться, что автор чрезмерно увлекся работами В. Тернера, однако такое подробное обращение к его трудам вполне оправдано, поскольку, во-первых, В. Тернер является весьма значимой фигурой в рамках англоязычной антропологии и социологии религии, а во-вторых, тщательное выявление параллелей с идеями Э. Дюркгейма необходимо как доказательство нашей точки зрения, что труды французского социолога играют заметную роль в современной социологии религии, тем более, что сам В. Тернер достаточно редко напрямую отсылает читателя к Э. Дюркгейму.

[88] *Turner V.* The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. — Ithaca: Cornell University Press, 1967. — P. 102ff; *Turner V.* Process, Performance and Pilgrimage. — NewDelhi: Concept Publishing, 1979. — P. 20.

[89] Эта часть теории В. Тернера была широко воспринята другими авторами. См., например, Alexander B. Pentecostal Ritual Reconsidered: Anti-Structural Dimensions of Possession // Journal of Ritual Studies. — 1989. — № 3. — P. 109-28; *Alexander B.* Correcting Misinterpretations of Turner's Theory: An African-American Pentecostal Illustration//Journal for the Scientific Study of Religion. — 1991. -№ 30-1.

[90] См.: *Turner V.* The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. — Ithaca: Cornell University Press, 1967. — P. 106; *Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. — Ithaca: Cornell University Press, 1974. — P. 255; *Turner V.* Comments and Conclusions // The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society. Ed. by *Babcock B.* — Ithaca: Cornell University Press, 1978. — P. 295; *Turner V.* Process, Performance and Pilgrimage. — New Delhi: Concept Publishing, 1979.

[91] *Turner V.* Process, Performance and Pilgrimage. — New Delhi: Concept Publishing, 1979. -P. 38.

[92] *Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. — Ithaca: Cornell University Press, '1974.-P. 256.

переоценки основных ценностей и аксиом данной культуры»[93].	
Антиструктура, таким образом, может играть позитивную роль[94] и служить тем условием, в которых возникают мифы, ритуалы, философия и искусство, которые являются основой для периодических реструктуризаций реальности и взаимоотношений человека и общества, природы, культуры. Вторя Э. Дюркгейму, В. Тернер пишет: «Но они являются больше, чем просто классификациями, поскольку они побуждают человека к действию и мышлению»[95]. Таким образом, В. Тернер утверждает, что коммунитас[96] порождает новые символы и мифы, которые часто продолжают формировать утопические и альтернативные модели или новую символическую основу для общества[97]. Фактически В. Тернер говорит, что вся структура культуры, воплощенная в символах, может возникнуть на основании творческих сил коммунитас[98].	Anti-structure can thus be a positive and generative force,[162] and is a condition in which myths, symbols, rituals, philosophy, and art are generated, which are templates for the periodical reclassification of reality and man's relationship to society, nature, and culture. And strongly echoing Durkheim, Turner continues, "But they are more than classifications, since they incite men to action as well as to thought. …each is capable of moving people at many psychological levels simultaneously."[163] Turner thus stated, as did Durkheim, that communitas (collective effervescence) produces new symbols, myths, and other mythopoeia, which often go on to form utopian or alternative models, or new symbolic bases for societies.[164] In fact, Turner states that a whole cultural structure, embodied in symbols, may suddenly emerge from the creativity of communitas.[165] **{Olaveson, 2001: 106}**
В итоге можно говорить о том, что и Эмиль Дюркгейм, и Виктор Тернер признавали социальную структуру, хотя и необходимой для физического выживания общества, все же в своей сущности чуждой индивидам. Опыт переживания коллективного подъема или коммунитас является фундаментальной необходимостью для человека, чтобы уравновесить это отчуждение. Общество существует только в диалектическом противоречии между феноменами коллективного подъема и коммунитас и социальной структурой, а достижение гармонии между ними являлось основной целью существования общества в истории и представляет модель развития и упадка религиозных групп.	And finally, Durkheim and Turner both recognized that social structure, while necessary to facilitate the physical survival of a society, is in its intrinsic nature alienating. The experience of collective effervescence/communitas is a fundamental human need which acts to counterbalance this alienation. Society cannot exist but in a dialectical tension between collective effervescence/communitas and social structure, and in fact the achievement of a harmonious balance between the two has been the goal of all societies throughout history, and presents a model for the rise and fall of religious groups… **{Olaveson, 2001: 107–108}**
Получается, что концепции авторов эквивалентны не только с функциональной точки зрения. Как было указано, Э.	Not only are Durkheim's collective effervescence and Turner's communitas functionally equivalent… As we noted earlier,

[93] *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. — Ithaca: Cornell University Press, 1969. — P. 167.

[94] *Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. — Ithaca: Cornell University Press, 1974.-P. 273.

[95] *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. — Ithaca: Cornell University Press, 1969. — P. 128-129.

[96] Собственно, о том же говорит и Э. Дюркгейм, когда описывает состояния коллективного подъема)

[97] *Turner V.* Process, Performance and Pilgrimage. — New Delhi: Concept Publishing, 1979. — P. 21,27, 40.

[98] *Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. — Ithaca: Cornell University Press, 1974.-P. 110.

Дюркгейм и В. Тернер говорили о двойственной природе человека. С одной стороны, для функционирования общества и обеспечения материальных нужд должны существовать специализация и разделение труда. В развитых обществах это разделение весьма широко и сложно: ни одно общество не может ни функционировать, ни даже существовать без социальной структуры. Но, с другой стороны, в ходе такого структурирования и специализации ролей и задач получается, что нужды общества часто противопоставляются нуждам индивида Чтобы служить нуждам общества, которые также могут оказаться и нуждами индивидов, люди должны быть ограничены в следовании эгоистичным желаниям и побуждениям. Такое прочтение Э. Дюркгейма и В. Тернера принимается всеми.	both Turner and Durkheim posited a dual nature of humanity. On one hand, they recognized that if society is to function, if material needs are to be met, there must be a division of labour and specialization of tasks. And in complex societies, those divisions and specializations multiply and increase in complexity. All societies, and especially complex societies, cannot function without social structure… In the course of this structuring and specialization of roles and tasks, society's needs are often pitted against those of the individual. <…> To serve the needs of society, which in turn serves some of their needs, individuals must be constrained, must be checked in the fulfillment of egoistic drives and desires. This reading of Durkheim, and of Turner, is commonly accepted. **{Olaveson, 2001: 108}**
Более того, Тим Олавсон также находит фундаментальные аналогии между концепциями коллективного подъема и коммунитас[99], и некоторые его идеи будет нелишним привести в нашем исследовании. Итак, во-первых, оба термина весьма неточно определены их создателями, а существующие определения весьма идеологичны и в каком-то смысле метафизичны. Выработанные концепции имеют точки соприкосновения с понятиями моральной силы, интенсивных эмоциональных волн и коллективного экстаза. Во-вторых, и коллективный подъем и коммунитас — это социальные реалии в работах авторов, а не эпифеномены. В-третьих, основополагающая черта обеих концепций — это их социальная сущность, они получили развитие при исследовании ритуала авторами[100], и оба приписывали им уравнивающие свойства. В-четвертых, оба феномена связываются с глубокими эмоциональными переживаниями. Кроме того, и Э. Дюркгейм, и В. Тернер связывали механизм, посредством которого связаны эмоции и естественные биологические функции, с высшими познавательными	First, both terms are defined vaguely by their creators, and what definitions exist are ideological, almost metaphysical, in quality. At times collective effervescence/communitas refers to a moral force, an intense emotional surge, and a type of collective delirium or ecstasy. Second, both collective effervescence and communitas are social realities in the writings of both men. Rather than epiphenomena… Third, the fundamental character of both concepts is their collective nature. Durkheim and Turner both developed them in the study of ritual,[166] and both attributed to them a… equalizing nature. Fourth, both phenomena are associated with intense experiences, and especially with intense emotional content. In addition, both Durkheim and Turner recognized the mechanism through which emotions and natural biological functions were linked with higher cognitive processes, such as the formation of norms, values, axioms, and other cultural content – the bipolar symbol.

[99] *Olaveson T.* Collective Effervescence and Communitas. Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner // Dialectical Anthropology. — 2001 — № 26 — P. 106-10

[100] Хотя, как утверждает В. С. Ф. Пикеринг, *[Pickering W.S.F.* Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories — London Routledge and Kegan Paul, 1984. — P. 382], Э. Дюркгейм мог заимствовать концепцию «подъема» в работе М. Мосса и А. Бушо [*Mauss M., Beuchat H.* Essai Sur Les Variations Saisonnières Des Sociétés Eskimos: Etude De Morphologie Sociale // L'Année sociologique. — 1906. — № EX. — P. 39-132.]

процессами, такими как формирование норм, ценностей и другого культурного содержания, а также биполярных символов. В-пятых, оба автора считали, что концепции существуют вне нормальных условий существования социальной группы, а также разрешают тип поведения, неприемлемый в нормальных условиях. Более того, обе концепции считаются изменчивыми и сиюминутными, поскольку существуют только в моменты проведения ритуалов. В-шестых, В. Тернер и Э. Дюркгейм говорили о созидательной сущности этих феноменов. Они считали их и средствами обновления мифологического и морального характера общества, и средствами создания новых идей, ценностей, норм, мифов. В-седьмых, оба автора говорили о двойственном характере этих феноменов, которые могут быть и созидающими, и разрушительными.	Fifth, both saw the concepts as existing outside of the normal social existence of a group, and also as permitting behaviour not normally accepted within normal social existence. Further, both recognized the crucial point that collective effervescence/communitas is immediate, spontaneous, and of the now; it can only possess a temporary existence. <…> Sixth, both Durkheim and Turner saw the intrinsically creative side of collective effervescence/communitas. They recognized it as both a tool in the re-enactment function of ritual – renewing the mythological and moral charter of a society – and also in the revitalizating function – the creation of new ideas, values, norms, myths… Seventh, both writers recognized the ambiguous character of collective effervescence/communitas. While it can be an enormously creative force, it can be destructive also. **{Olaveson, 2001: 107}**
Таким образом, по нашему мнению, можно утверждать, что, несмотря на общеизвестные интерпретации Э. Дюркгейм и В. Тернер в своих работах говорят о процессуальных моделях ритуала и общества. Принимая проблему социального порядка, оба исследователя согласны с тем, что проблема социального гораздо шире, чем просто вопрос порядка. Кроме того, они считали, что общество основывается на символизме, и рассматривали символы как своеобразные закрепители, хранилища и передатчики опыта, получаемого индивидом во время периодов общественного подъема, будущим поколениям. Исследователи также рассматривали социальную структуру с точки зрения отчуждения от индивида и разработали модели, в которых происходит смешение человечности, равенства и созидания в форме периодов общественного подъема. Общество не может существовать без диалектической связи социальной структуры и феномена коллективного подъема. Кроме того, оба ученых считали, что определенные классы ритуала оказывают восстанавливающее действие на общество посредством феномена коллективного подъема[101].	Thus, contrary to their popular interpretations, Emile Durkheim and Victor Turner both posited processual models of ritual and society in their writings. Although concerned with the problem of social order, they both knew there was more to the social than simply order. They also both saw society as resting on symbolism, and they saw symbols as essentially constituting and making durable the experiences had in collective effervescence/communitas, so that their ethos and wisdom could be stored and transmitted to future generations. They also saw social structure as essentially alienating, and posited models whereby it is infused with doses of humanity, intimacy, creativity, and equality, in the form of effervescent- or communitas-laden performances and events. Without the healthy dialectic between collective effervescence/communitas and social structure, social existence could not be. <…> Finally, both men saw certain classes of ritual as having a revitalizing force or function upon society, and as involving states of collective effervescence/communitas.[191] **{Olaveson, 2001: 111}**
По нашему мнению, критические работы об	The critical works on Durkheim written by

[101] *Ramp W.* Effervescence, Differentiation and Representation in the Elementary Forms // On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life. Ed. by *Allen N.J., Pickering W.S.F., Miller W.* — London: Routledge, 1998. — P. 141.

Эмиле Дюркгейме, написанные социологами и философами, не привносят большей ясности в дискуссию о феномене коллективного подъема и его роли в ритуале и формировании новых идей и идеалов. Происходит это скорее всего из-за того, что авторы по большей части игнорируют символический и трансперсонально-антропологический подходы к изучению ритуала и символических феноменов. Кроме того, этому может быть и другая причина, как указывает В.С.Ф. Пикеринг: «считалось, что такой феномен [коллективный подъем] не может рассматриваться в рамках научного подхода к изучению социальных изменений и религии»[102]. Тем не менее, привлечение символического и трансперсонального подходов к исследованию «Элементарных форм» проливает свет на темноту предыдущих дискуссий о природе и роли феномена коллективного подъема.	sociologists and philosophers provide little clarity or precision in the discussion of collective effervescence and its role in ritual and the formation of new ideals and social creativity. Perhaps this is because sociology for the most part ignores symbolic and transpersonal anthropological approaches to the study of ritual and symbolic phenomena. It could also be because, as Pickering states in the introduction to *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, "it was thought that such a phenomenon [as collective effervescence] could not be fitted into a scientific approach to social change in society as well as religion."[197] However, engaging symbolic and transpersonal approaches in an examination of Durkheim's *The Elementary Forms* sheds light on the murkiness of previous discussions of the nature and role of collective effervescence… **{Olaveson, 2001: 111}**
§ 2.1.2. Дюркгеймианскнй подход к исследованию общественной морали К. Шиллинга и Ф. Меллора.	
Естественно, что, с одной стороны, проблематика состояний общественного подъема напрямую связана с проблемами морали, а с другой — с проблемой возникновения религии и ее решением Э. Дюркгеймом, Ведь, как уже было указано в главе 1 данной диссертации, понятие «моральный» для французского социолога является почти синонимом понятию «социальный»[103], одновременно с этим понятие «религиозный» также весьма близко к понятию «социальный», поскольку религия для Э. Дюркгейма — это способ самопознания общества. Таким образом, в рамках религиоведческой проблематики невозможно говорить о состояниях общественного подъема, не затронув тему морали.	
В современных социологических исследованииях размышления о том, что устанавливает «мораль» и что побуждает человека избегать действовать в «аппетитной	In subsequent sociological analysis, however, the consideration of what constitutes 'morality', and of what enables humans to avoid acting purely in terms of 'appetitive or expedient

[102] *Pickering W.S.F.* Introduction // On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life. Ed. by *Allen N.J., Pickering W.S.F., Miller W.* — London: Routledge, 1998. — P. 2.

[103] См. сноску 57 настоящего исследования.

или целесообразной манере», маргинализуются[104]. Эта маргинализация была усилена движениями конца XX века, направленными на фрагментацию социологии, движениями, которые подвергают сомнению саму возможность обобщенных концепций морального действия[105]. Такая ситуация подвергает социологию опасности отказа от возможности предложить хоть какое-то авторитетное объяснение природы человеческого опыта.	dispositions', became marginalized (Levine 1995: 100, 284-97). This marginalization was reinforced by movements in the late twentieth century towards the fragmentation of sociology; movements which cast doubt on the very possibility of generalized conceptions of moral action (Horowitz 1993; see also Eisenstadt and Curelaru 1976; Ossowska 1970; Gouldner 1970). For commentators such as Levine (1995: 2), this situation left sociology in danger of relinquishing the possibility of offering any authoritative insights into the nature of human experience. **{Shilling, Mellor, 1998: 193–194}**
Несмотря на эти тенденции, вопрос морали обсуждается в последнее время с повышенной тщательностью в среде социологов, заинтересованных в современных целях дисциплины и амбивалентном характере современности[106].	Despite these tendencies, the issue of morality has been subject to increased scrutiny in recent years from sociologists interested in the contemporary purpose of the discipline and in the ambivalent character of (post)modernity (e.g. Selznick 1992; Stivers 1994; Smart 1996).[1] **{Shilling, Mellor, 1998: 194}**
Были, например, исследованы моральные опасности, связанные с «великими нарративами» и было исследовано, как рационализированные бюрократии могут освободить человека от ответственности за последствия их действий[107]. Эти исследования были дополнены вниманием к упадку морали в американском обществе[108], варварству, присущему «цивилизационным процессам»[109], способности современных СМИ представить жестокость как самое банальное качество человека[110] и «нечеловеческим» основаниям технологий, угрожающих поглотить человека своей механизированной логикой[111]. Многие из этих работ наполняет дух пессимизма, о	Theorists have, for example, examined the moral dangers associated with 'grand narratives', and have investigated how rationalized bureaucracies can remove people from 'face to face' contact with the consequences of their actions (Bauman 1989; Lyotard 1984). These studies have been complemented by a focus on the decline of morality within the American polity (Hanson 1996); on the barbarism inherent within 'civilizing processes' (Burkitt 1996); on the ability of modern media to make evil acts appear banal (Baudrillard 1993); and on the 'inhuman' foundations of technologies which threaten to absorb people into their mechanized 'logics' of existence (Lyotard 1984; 1991). An air of pessimism

[104] *Levine D.* Visions of the Sociological Traditioa — Chicago: University of Chicago Press, 1995. — P. 100, 284-297.

[105] См.: *Horowitz I.* The Decomposition of Sociology. — Oxford: Oxford University Press, 1993; *Eisenstadt S; Curelaru* M The Form of Sociology — Paradigms and Crises. — New York: John Wiley and Sons, 1976; *Ossowska M.* Social Determinants of Moral Ideas. — Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1970; *GouldnerA.* The Coming Crisis of Western Sociology. — New York: Basic Books, 1970.

[106] См.: *Smart B.* Facing the body — GofTman, Levinas and the Subject of Ethics ¡*1* Body and Society. — 1996. — № 2-2. — P 67-78; *Selznick P.* The Moral Commonwealth. — Berkeley: University of California Press, 1992; *Stivers R.* The Culture of Cynicism. — Cambridge: Blackwell, 1994.

[107] См.: *Лиотар Ж.* Состояние посмодерна. СПб.: Алетейя, 1998; *Bauman Z.* Modernity and the Holocaust — Cambridge. Polity, 1989.

[108] *Hanson J.* The political sociology of cold war American morality // International Journal of Sociology and Social Policy. — 1996. -№ 16-1,2 -P. 88-101.

[109] *Burkitt I.* Civilisation and ambivalence // British Journal of Sociology. — 1996. -№ 47-1. — P. 135-50.

[110] См.: *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. -М.: Добросвет, 2000.

[111] См.: *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние посмодерна. СПб.: Алетейя, 1998; *Lyotard J.* The Inhuman. Reflections on Time. — Stanford: Stanford University Press, 1991.

котором написал социолог Ричард Стиверс[112], что этот современный академический интерес соседствует с исчезновением морали на социальном уровне. Тем не менее, наиболее оптимистичные авторы высказали надежду, что моральный анализ станет частью «выработанного социального разума» и что социологи сыграют в этом случае роль «катализатора для людей серьезно обдумать многие моральные и социальные вопросы»[113]. Одна из наиболее интересных черт этих комментариев в том, что пока их внимание направлено на такие темы, как «бесчеловечность»[114], «этика постмодернизма»[115], «диалогическая демократия»[116] и «расцивилизовываюгцие процессы»[117], и они пытаются выйти за пределы классической социологии, все это возвращает науку к вопросам морали.	pervades many of these writings which is summed up by Stivers's (1996: 12) suggestion that this renewed academic interest is coterminous with the social disappearance of morality. Nevertheless, authors have, at their most optimistic, expressed the hope that moral analysis will become part of an 'elaborated social reason' and that sociologists will act as a 'catalyst for the public to think seriously about moral and social concerns' (Seidman 1994: 137; Lash 1996a). **{Shilling, Mellor, 1998: 207}** One of the most interesting features of these commentaries is that while their concern with such matters as 'inhumanity' (Lyotard 1991; Tester 1995), 'postmodern ethics' (Bauman 1993), 'dialogical democracy' (Giddens 1994a), and 'decivilizing processes' (Burkitt 1996) attempts to move beyond classical sociology, it also returns sociology to the moral questions… **{Shilling, Mellor, 1998: 194}**
Британские исследователи-религиоведы Крис Шиллинг и Филипп Меллор считают, что «Элементарные формы религиозной жизни» предоставляют многомерный подход к изучению морали[118] на основе понимания конструкции моральных императивов, опосредованных коллективами индивидов, когнитивно и эмоционально сопряженными с их социальным миром, и что такой взгляд на проблему был затемнен как раз современными работами и нуждается в «очищении», если социология вообще и социология религии в частности претендует на сколько-нибудь убедительный анализ морали[119]. В свете такой поддержки подхода Э. Дюркгейма, мы обратимся к работам двух самых влиятельных современных исследователей места морали в современном (или постмодернистском) обществе:	It is our argument that The Elementary Forms provides a multidimensional approach towards morality, by understanding the construction of moral orders as mediated by collectivities of embodied individuals both cognitively and emotionally engaged with their social world, and that this complexity has been lost in the most influential recent writings on the subject, and needs to be recaptured if sociology is to provide convincing analyses of morality. In light of this endorsement of Durkheim's approach, we turn to two of the most influential contemporary commentators on relationships between (post)modernity and morality, Bauman and Giddens, and highlight the partiality of their accounts. **{Shilling, Mellor, 1998: 194}**

[112] *Stivers R.* Towards a sociology of morality // International Journal of Sociology and Social Policy. — 1996. -№16- 1,2.-P. 12.

[113] *Seidman S.* Introduction // The Postmodern Turn. Ed. by *Seidman S.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1994. — P. 137; *Lash S.* Introduction to the ethics and difference debate // Theory, Culture and Society. — 1996 — №, 13- 2.-P. 75-77.

[114] См.: *Lyotard J.* The Inhuman. Reflections on Time. — Stanford: Stanford University Press, 1991; *Tester K.* The Inhuman Condition. — London: Routledge, 1995.

[115] См.: *Bauman Z.* Postmodern Ethics. — Cambridge: Polity, 1993.

[116] См.: *Giddens A.* Beyond Left and Right — Cambridge: Polity, 1994.

[117] *Burkitt I.* Civilisation and ambivalence//British Journal of Sociology. — 1996.-№47-1.-P. 135-150.

[118] При этом само понятие морали для них лежит в общепринятом русле, мораль определяется ими как один из основных способов нормативной регуляции действий человека. Тем не менее, важность подхода Э. Дюркгейма для них как раз лежит в привлечении социального и его первостепенностн в вопросах морали

[119] *Shilling C., Mellar P.* Durkheim, Morality and Modernity. Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action // The British Journal of Sociology. — 1998. — № 49-2. — P. 194-195.

Зигмунда Баумана и Энтони Гидденса.	
По нашему мнению, идея Э. Дюркгейма о том, что мораль ведет свое происхождение из периодов общественного подъема очень близко связана с его понятием homo duplex. Суть его в том, что индивид внутренне руководствуется как своими эгоистическими импульсами, так и желанием выйти за их пределы и обратиться к области концептуальной мысли и моральной деятельности, которых придерживается общество[120]. Э. Дюркгейм обращается как к асоциальным способностям индивидов, так и к их потенциалу на коллективном уровне. То, что делает людей моральными существами, не избегает эмоций, но предоставляет индивидам то материальное соединение, которое отсутствует в современных работах о морали. Именно общественный подъем, простимулированный социальной группой, направляет человеческие эмоции в русло символического порядка общества. Этот эмоциональный опыт производит такой эффект на основании структуризации хаоса чувственных впечатлений и позволяет индивидам взаимодействовать на основании общих концептов, защищенных от посягательств со стороны чувственных впечатлений личности[121].	Durkheim's understanding of the effervescent origins of morality is closely related to his conceptualization of homo duplex; the idea that embodied individuals are internally divided between their egoistic impulses and their capacity for 'reaching beyond' these asocial passions to the realm of conceptual thought and moral activity held in common by a society (Durkheim 1973 [1914]: 151; 1995 [1912]: 223, 438). <…> Durkheim is concerned, then, with both the asocial capabilities of the embodied individual, and the potentialities of embodied humans at the collective level. The means by which people become moral does not eschew bodily emotions, but provides us with a sensual link frequently missing in contemporary discussions of morality. <…> This emotional experience does this by structuring those sense representations in 'perpetual flux', and allowing individuals to interact on the basis of concepts shared and 'shielded' from the 'disturbance' characteristic of individual sensory impressions (Durkheim 1995 [1912]: 434). **{Shilling, Mellor, 1998: 196}**
Дюркгеймовская точка зрения на периоды коллективного подъема достаточно ценна, поскольку говорит об идее социальной «силы» с момента ее рождения, когда индивиды чувствуют на себе ее влияние, трансформирующее их. Как указывает профессор Лондонской школы экономики Майк Гейн, теория Э. Дюркгейма делает «периоды коллективного подъема основными формирующими элементами в социальном развитии»[122]. Влияние этой силы переживается и на ментальном, и на физическом уровнях, она привязывает людей к идеалам определенной социальной группы, что было описано Э. Дюркгеймом в работах, посвященных исследованию религии[123],	Durkheim's account of collective effervescence is valuable as it captures the idea of social 'force' at its birth; when embodied humans *feel* themselves and *are* transformed through an emotional structuring of their sensory and sensual being. As Gane (1988: 5) notes, Durkheim's theory makes 'collective effervescences the decisive formative moments in social development'. This force is experienced mentally and physically, and binds people to the ideals valued by their social group; a process examined in most detail in Durkheim's (1995 [1912]) study of religion, but which is also central to his study of moral education (Durkheim 1961 [1925]) and his writings on professional ethics and civic morals (Durkheim

[120] *Durkheim E.* The dualism of human nature and its social conditions // Emile Durkheim on Morality and Society. Ed. by *Bellah R.* — Chicago: University of Chicago Press, 1973. — P. 151, *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 223,438.

[121] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 434.

[122] *Gaite M.* On Durkheim's Rules of Sociological Method. — London: Routledge, 1988. — P. 5.

[123] См.: *Durkheim E.* The Elementary Forms ofReligious Life. — New York: Free Press, 1995.

морального образования[124] и профессиональной этики и общественной морали[125]. Следствия такой «привязки» могут быть совершенно противоположными. Во времена революций люди «находятся под влиянием весьма интенсивных эмоций и поэтому могут удовлетвориться только жестокими и экстремальными действиями: или сверхчеловеческим героизмом, или кровавым варварством»[126]. Даже в процессе менее драматичных ежедневных взаимодействий индивиды испытывают некие «приливы энергии», очевидные в действиях, «которые выражают понимание, уважение и привязанность»[127], необходимые для существования общества.	1958). The consequences of this 'binding' can be dramatic or mundane (Durkheim 1982: 53). In revolutions, people are 'stirred by passions so intense that they can be satisfied only by violent and extreme acts: by acts of superhuman heroism or bloody barbarism' (Durkheim 1995 [1912]: 215). During less dramatic day-to-day interactions, however, people still experience a certain 'rush of energy' evident in acts 'that express the understanding, esteem and affection' characteristic of positive neighbourly relations (Durkheim 1995 [1912]: 215). **{Shilling, Mellor, 1998: 196–197}**
Сфера влияния, интенсивность и границы состояния коллективного подъема варьируются благодаря взаимоотношениям и деятельности социальных групп[128]. Более того, результаты воздействия этого укорененного в эмоциональной сфере состояния характеризуются определенной эфемерностью и должны быть восполнены, если они играют такую роль в обществе. С точки зрения Э. Дюркгейма, современность характеризуется «умерщвлением» общества из-за невнимания к его основаниям[129]. Такой взгляд отражается в анализе разделения труда Э. Дюркгеймом, социолог описывает, что ослабление интенсивности коллективных чувств, ведет к распространению аномии[130], а расширение контрактных отношений в обществе делает моральное поведение индивида всего-навсего вероятным, а не обязательным[131].	The incidence, intensity and scope of collective effervescence varies according to the relationships and activities characteristic of social groups (Collins 1988). Furthermore, the effects of collective effervescence are, since they are rooted in emotion, characterized by a certain ephemerality and must be recharged if they are to have enduring social significance. Durkheim's view of modernity, however, is characterized by a 'devitalization' of society arising from a neglect of its effervescent basis (Nisbet 1993 [1966]: 300). This is reflected in Durkheim's analysis of the division of labour which suggests a weakening of collective sentiments leading to a proliferation of anomie and suicide (Durkheim 1984 [1893]: 294), and in the spread of contractual relationships within modernity; a phenomenon with only a contingent connection with morality (Durkheim 1984 [1893]: 302). **{Shilling, Mellor, 1998: 197}**
Разрушительный в социальном и моральном планах потенциал таких условий подчеркивает предупреждение Э. Дюркгейма, что «если идея общества уничтожается в сознании индивида, а верования, традиции и стремления группы	The socially and morally destructive potential of these conditions highlights Durkheim's (1995 [1912]) warning that sIf the idea of society were extinguished in individual minds, and the beliefs, traditions and aspirations of the group were no longer felt and shared by the

[124] См.. *Durkheim E.* Moral Education — Glencoe: Free Press, 1961.
[125] *Durkheim E* Professional Ethics and Civic Morals. — Glencoe. The Free Press, 1958.
[126] *Durkheim E* The Elementary Forms ofReligious Life. — New York: Free Press, 1995 — P. 215
[127] *Durkheim E* The Elementary Forms ofReligious Life -New York: Free Press, 1995. -P. 215
[128] См.: *Collins R.* The Durkheimian tradition in conflict sociology // Durkheimian Sociology: Cultural Studies Ed by *Alexander J.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1988
[129] *Nisbet R.* The Sociological Tradition. — Heinemann: London, 1993. — P. 300.
[130] *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. — М.: Наука, 1991. — С. 331-332.
[131] *Дюркгейм Э. О* разделении общественного труда. Метод социологии. -М.: Наука, 1991. — С. 339-340.

больше не переживаются индивидами, общество погибнет»[132]. Важность этого вывода, по нашему мнению, в том, что если разлагается структура общества, то индивиды больше не связаны моральными требованиями в отношениях друг с другом[133].	individuals, society would die' (Durkheim 1973 [1914]: 149). The significance of this is that once the structure of society dissolves, people are no longer forced to pay morally binding attention to others (Durkheim 1984 [1893]:331). **{Shilling, Mellor, 1998: 197}**
Зигмунт Бауман одобряет дюркгеймовскую критику моральной хрупкости современного общества и указывает на связь, которую создает французский социолог, между этой хрупкостью и состояниями коллективного подъема. Для него современность характеризуется «беспощадными атаками профанного на священное, разума на чувства, норм на спонтанность, структуры на антиструктуру»[134]. Как и Э. Дюркгейм, З. Бауман критически относится к кантианскому главенству долга, которое сублимирует эмоциональное измерение человеческого опыта, что становится очевидным благодаря рационалистическому акценту на большей значимости долга по сравнению со «спонтанными чувствами»[135]. Однако З. Бауман по другому, нежели Э. Дюркгейм, определяет источники морального действия. Э. Дюркгейм считает, что таким источником является соприкосновение коллективности и чувственных и когнитивных способностей индивидов[136], З. Бауман же считает, что современное общество не может быть источником морального действия и говорит об эмоциональности индивида как об оплоте против аморальных и рациональных импульсов тотализирующего социального порядка.	Bauman (1993: 135) approves of Durkheim's critique of the moral fragility of modern society and notes the connection Durkheim makes between this fragility and the loss of 'creative effervescence'. For Bauman (1993: 135), modernity involves 'the ruthless assault of the profane against the sacred, reason against passion, norms against spontaneity, structure against counter-structures, socialisation against sociality'. Like Durkheim, Bauman is critical of the Kantian 'law of duty', which sublimates the emotional dimensions of human experience evident in its rationalistic emphases on the importance of duty above 'spontaneous sentiment' (e.g. Alberoni and Veca 1990: 77). Bauman departs from Durkheim, however, in his identification of the sources of moral action. While Durkheim (1995 [1912]: 209) locates the source of morality in society's collective engagement with the sensory and cognitive capacities of people, Bauman(1993: 13, 35) rejects modern society as a source of moral action and posits the individual's sensual, emotional body as a bulwark against the immoral, rationalizing impulses of totalizing social orders. **{Shilling, Mellor, 1998: 197–198}**
З. Бауман и Э. Дюркгейм пишут о ненадежности морали в современном обществе, и в то же время обладают совершенно разным пониманием условий поддержки моральных действий. Анализ Э. Гидденсом «секвестра морали»[137] в современном обществе также касается этой ненадежности, но предлагает третий вариант источника морального действия:	Bauman and Durkheim recognize the precariousness of morality within modernity, but possess markedly divergent understandings of the conditions which support moral actions. Giddens's (1991, 1994, 1995) analysis of the 'sequestration of morality' in modernity is also aware of this precariousness, but offers a third model of the sources of moral action… rationality's ability to construct totalizing,

[132] *Durkheim E.* The dualism of human nature and its social conditions // Emile Durkheim on Morality and Society. Ed. by *Bellah R.N.*- Chicago: University of Chicago Press, 1973. — P. 149.

[133] *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. -М.: Наука, 1991. — С. 367-370.

[134] *Bauman Z.* Postmodern Ethics. — Cambridge: Polity, 1993. — P. 135.

[135] См.: *Alberoni F; VecaS.* Altniismeet la morale. — Paris: Ramsay, 1990. — P. 77.

[136] *Durkheim K* The Elementary Forms of Religious Life — New York: Free Press, 1995. — P. 209

[137] *Giddens A.* Modernity and Self-Identity. — Cambridge: Polity, 1991; *Giddens A.* Beyond Left and Right. — Cambridge: Polity, 1994.

рациональную способность человека к созданию глобальных этических систем.	globalizing ethical systems. **{Shilling, Mellor, 1998: 199}**
Социолог Энтони Гидденс утверждает, что современное общество основано на контроле и рефлексивности и отодвигает вопросы морали в другие области жизни[138]: это не моральный порядок в дюркгеймовском смысле. Это ограничение связано с присущей современности референтностью, новый порядок обходится без традиций и порождает ситуации, в которых притязания на «моральную власть» возникают только «в крайнем случае»[139]. Как говорил Э. Гидденс, «прямые контакты с событиями и ситуациями, связывающими жизнь индивида с более фундаментальными вопросами морали, весьма редки переменчивы»[140].	Giddens argues that modernity is based on control and reflexivity and sequestrates moral questions into the back-regions of life (Giddens 1991: 202): it is not a moral order in the sense highlighted by Durkheim. This sequestration is associated with the internally-referential character of modernity; an order which has 'dispensed' with tradition and ultimate truths, and promoted circumstances in which claims to 'moral authority' are held only 'until further notice' (Giddens 1994: 79, 87, 93). As Giddens argues, 'direct contact with events and situations which link the individual lifespan to broad issues of morality and finitude are rare and fleeting' (Giddens 1991: 8-9, 169). **{Shilling, Mellor, 1998: 199–200}**
К. Шиллинг и Ф. Меллор критикуют З. Баумана и Э. Гидденса, поскольку они пытаются, во-первых, рассматривать чувственные импульсы как одновременно индивидуальные и благотворные, а во-вторых — обособить значимость чувственного опыта для индивидов[141]. В контексте работ Эмиля Дюркгейма, Э. Гидденс отдает предпочтение когнитивной роли концепции homo duplex и имплицитно девальвирует социологическую значимость эмоционального опыта З. Бауман, напротив, отдает должное эмоциональной сфере в противопоставлении современному рационализму и именно в ней видит моральный импульс, хотя и связывает его начало с индивидуальной, а не коллективной жизнью. Следовательно, по мнению З. Баумана, общество может выражать или сдерживать моральные импульсы индивидов, но оно не может их создавать или трансформировать. Таким образом, в работах обоих авторов не фигурирует ни собственно социологических объяснений происхождения морали, ни объяснений, основанных на коллективизме, что, как следствие, вызывает маргинализацию роли религии в их концепциях.	We have criticized Bauman and Giddens because of their respective tendencies to view sensual impulses as both individual and necessarily beneficent, and to marginalize the sensual significance of humans. In the context of Durkheim's writings, Giddens prioritizes the cognitive pole of *homo duplex* and implicitly devalues the sociological significance of emotional experience. Bauman, in contrast, values these dimensions against the rationalism of modernity, and sees within them a moral impulse, but associates their origins within individual rather than collective life. Consequently, for Bauman, a society might express or repress the moral impulses of individuals, but it does not create and transform such an impulse. In the work of both writers, then, the collective, effervescent and inherently *sociological* origins of morality are absent; an absence also reflected in the marginal role of religion in their accounts. **{Shilling, Mellor, 1998: 201}**
Каковы же существующие альтернативы	If there are problems with these influential

[138] *Giddens A.* Modernity and Self-Identity. — Cambridge: Polity, 1991. — P. 202.
[139] *Giddens A.* Beyond Left and Right. — Cambridge: Polity, 1994. — P. 79,87, 93.
[140] *Giddens A.* Modernity and Self-Identity. — Cambridge. Polity, 1991.-P. 8-9,169.
[141] *Shilling G., Mellor P.* Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action // The British Journal of Sociology. — 1998 — № 49-2. — P. 201-205.

такому индивидуалистическому взгляду? Некоторые исследователи социологи религии взяли на вооружение мысль Э. Дюркгейма об амбивалентном характере последствий периодов общественного подъема Эти авторы создают свои системы, основываясь на трех основных аспектах работы Э. Дюркгейма Во-первых, они развивают идею социолога, что современность требует от индивида еще больших жертв самоконтроля[142]. Эту точку зрения поддерживали Зигмунд Фрейд[143], Норберт Элиас[144] и Герберт Маркузе[145]. Во-вторых, система была построена на идее противоречия между постоянной природой священного и морального и их угасания в современном обществе[146]. В-третьих, делается попытка построить концепцию на введенных Э. Дюркгеймом в «Элементарных формах» различиях между церковью и культом. Основной здесь является идея, что, когда состояния общественного подъема очевидно проявляются в обществе, они скорее вызовут жестокий конфликт, чем консолидацию группы. Как нам кажется, все эти попытки имеют тенденцию не замечать по крайней мере некоторых амбивалентностей, характеризующих дюркгеймовский анализ последствий интеракции индивидов в периоды общественного подъема.	analyses of the relationship between (post)modernity and morality, what are the alternatives? Several sociologists have utilized aspects of Durkheim's attention to the ambivalent social consequences of effervescent emotions. These writers build in different ways on three central aspects of Durkheim's work. First, they develop his suggestion that modernity appears to be demanding ever greater sacrifices of self-control (Durkheim 1973 [1914]: 163); a point supported indistinctive ways by the later writings of Freud (1961 [1930]), Elias (1978, 1982 [1939]) and Marcuse (1962). Second, they build on a tension in Durkheim's (1995 [1912]) work between the permanent nature of the sacred, and thus of the moral, on the one hand, and on the devitalization of these within modernity on the other (Moscovici 1993; Durkheim 1995 [1912]; cf. 1984 [1893]). Third, they seek to develop the analytical difference Durkheim (1995 [1912]) introduces between the Church and the cult to support the idea that when effervescent manifestations of the sacred are manifest within sectional groups, they can result in virulent conflict rather than overall social cohesion.[6] It is our argument, however, that these contemporary developments of Durkheim tend to overlook at least some of the ambivalences that characterize his analysis of the outcomes of effervescent… socialities. **{Shilling, Mellor, 1998: 201}**
Профессор социологии Техасского университета Степан Местрович фокусируется на рассмотрении тех возможностей, которые дает современность для распространения проявлений состояний общественного подъема в страхе или ненависти[147]. Анализ С. Местровича основывается на системе взглядов Э. Дюркгейма, но С. Местрович утверждает, что чувственный и когнитивный опыт	…Mestrovic (1991, 1993, 1994) has focused on the opportunities modernity has provided for the spread of effervescent manifestations of fear and hatred. …Mestrovic's (1991, 1993) analysis is rooted in a Durkheimian framework, but Mestrovic argues that the sensual and cognitive experience of effervescence in modern societies is bound up with ethnic and racial conflict (Mestrovic 1993,1994) or with the individualized experience of emotions which

[142] *Durkheim E.* The dualism of human nature and its social conditions // Emile Durkheim on Morality and Society. Ed. by *Bellah R. N.* — Chicago: University of Chicago Press, 1973.-P. 163.

[143] Cm.: *FreudS.* Civilisation and Its Discontents. — London: Hogarth, 1961.

[144] Cm.: *Elias N.* The History of Manners The Civilising Process Vol. 1. — New York: Pantheon Books, 1978; *Elias N.* State Formation and Civil isation. The Civilising Process, Vol. 2. — Oxford:BIackwell, 1982.

[145] Cm.: *Marcuse H.* Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud. — New York: Random House, 1962.

[146] Cm.: *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995; *Moscovici S.* The Invention of Society. — Cambridge: Polity, 1993.

[147] См.: *Mestrovic S.* The Coming Fin de Siecle: An Application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernity. — London: Routledge, 1991; *Meslrovic S.* The Barbarian Temperament. — London: Routledge, 1993; *Mestrovic S.* The Balkanization of the West. — London: Routledge, 1994.

состояний подъема в современных обществах связан с этническими и расовыми конфликтами[148], или с индивидуальным эмоциональным опытом, переживаемым людьми, которые не могут направить свои эмоции «в позитивное русло»[149]. И здесь С. Местрович описывает сценарий, не ограниченный только Северной Америкой: «расовые выступления, распространившиеся из Лос-Анджелеса в множество других городов США в апреле 1992 года, побудили многих комментаторов заметить… что Америка внезапно оказалась похожей на Балканы… они не могли поверить, что США могут раздирать этнические конфликты даже после стольких лет исторического развития страны»[150].	'bubble up' around the bodies of people lacking the resources to make 'positive sense' of their feelings (Mestrovic 1997). In this respect, Mestrovic (1994: 2) observes a scenario which is not confined to North America when he notes "the race riots that spread from Los Angeles to many other cities in the USA in April 1992 led many commentators to remark… that America suddenly seemed like the Balkans… they could not believe that the U S of A could be racked by ethnic conflict this late in its historical development." **{Shilling, Mellor, 1998: 204}**
Такие события могут усиливать страхи людей и вести к интенсификации попыток достичь «изолированных пространств»[151] в терминах Дэниела Белла. Такое распространение страхов означает, что эти «изолированные пространства» должны быть повсюду и что они никогда не будут эффективными. В таких условиях маргинальные в культурном и расовом отношении группы могут сейчас формально считаться полноценными членами общества, но могут дискриминироваться со стороны тех институтов и символов, которые продолжают их считать осквернеными[152].	Events like these may heighten people's fears and lead to an intensification of efforts to achieve what Bell terms 'insulating spaces' (Bell 1973: 314). The pervasiveness of emotional fears, however, means that insulating spaces have to be everywhere, and can never be entirely effective. <…> In these conditions, previously culturally and racially marginalized groups may now be deemed formally full members of society, but can still suffer discrimination from those institutions and symbols that continue to define them as corporeally polluted (Mestrovic 1994; Pateman 1988). **{Shilling, Mellor, 1998: 204}**
Степан Местрович приходит к выводу, что такие феномены показывают нам, что рационализм неверно понял силу человеческих эмоций и что сейчас мы должны признать, что «просвещение не может нести в себе черты варварства»[153]. Он, таким образом, критикует модернистские предположения таких авторов, как Э. Гидденс, которые не могут объяснить причин описанного варварства[154].	Mestrovic (1993:278) concludes that such phenomena show us that modern rationalism has misunderstood the power of human emotions, and that we must now recognize that 'enlightenment cannot contain the forces of barbarism'. He therefore criticizes the modernist, cognitive assumptions of writers such as Giddens who are unable to account satisfactorily for the upsurge of this barbarism (Mestrovic 1993: 70). **{Shilling, Mellor, 1998: 204}**
К. Шиллинг и Ф. Меллор считают, что дюркгеймовские понятие homo duplex и	…Durkheim's notions of homo duplex and collective effervescence are significant not only

[148] См.: *Mestrovic S.* The Barbarian Temperament. — London: Routledge, 1993; *Mestrovic S.* The Balkanization of the West.-London: Routledge, 1994.

[149] См.: *Mestrovic S.* Postemotional Society. — London: Sage, 1997.

[150] *Mestrovic S.* The Balkanization of the West. — London: Routledge, 1994. — P. 2.

[151] *Bell D.* The Coming of Post-Industrial Society.-New York: Basic Books, 1973.-P. 314.

[152] См.: *Mestrovic S.* The Balkanization of the West. — London: Routledge, 1994; *Pateman C.* The Sexual Contract. — Cambridge: Polity, 1988.

[153] *Mestrovic S.* The Barbarian Temperament. — London: Routledge, 1993. — P. 278.

[154] *Mestrovic S.* The Barbarian Temperament. — London: Routledge, 1993. — P. 70.

коллективного подъема являются значимыми не только потому, что они говорят об огромной роли коллективного опыта и эмоций в трансформации социальной жизни, но и потому, что они разъясняют амбивалентность последствий человеческого объединения[155]. Здесь необходимо вспомнить о внимании Э. Дюркгейма к двойственной природе священного. Несмотря на связь священного с развитием социальной и моральной солидарности, социолог обращает внимание, что священное может изменять форму с благотворной на недоброжелательную с различными социальными последствиями не изменяя свою природу. Контакт со священным объектом может освободить энергию, которая распространяется как вирус во враждебный объект: «зараженный субъект… поражен опасной и пагубной силой, угрожающей всему, что контактирует с индивидом, соответственно, он внушает остальным отвращение, как будто на нем лежит клеймо дьявола»[156]. Иначе говоря, состояния коллективного подъема могут высвобождать как позитивное, созидательное начало в человеке, так и разрушительное.	because they highlight the immense sociological significance of collective experiences of emotion for the transformation of social life, but because they illuminate the ambivalent sociological consequences of human embodiment. Durkheim's attention to the ambivalent nature of the sacred itself is of particular note in this respect. Despite his association of the sacred with the development of social and moral solidarity, he observes that the sacred can pass from a benevolent to a malevolent form, with different social consequences, without changing its essential nature. Contact with what is sacred can release a rush of energy that spreads like a virus into the object of its hostility: "the infected subject is… invaded by a virulent and noxious force, threatening to all that comes near him; thereafter he inspires nothing but distance and repugnance, as though he was marked with a taint or stain." (Durkheim 1995 [1912]: 416) **{Shilling, Mellor, 1998: 206}**
Таким образом, можно утверждать, что современные исследования ритуала таких исследователей, как Тим Олавсон, Вильям Пикеринг, Степан Местрович, Крис Шиллинг и Филипп Меллор продолжают начатое еще Э. Дюркгеймом направление исследований, несмотря на его критику такими видными социологами религии, как Зигмунт Бауман и Энтони Гидденс. Можно заметить, что акцент современных исследований смещается от персонализма к изучению происходящих в группе процессов, оказывающих влияние на индивида во время проведения ритуала.	
§ 2.2 Теория ритуала Д. Маршалла в контексте современного дюркгеймиеведения.	
В рамках современной англоязычной социологии религии делается попытка подытожить большинство исследований роту	

[155] *Shilling C., Mellor P.* Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action // The British Journal of Sociology. — 1998. — № 49.2. — P. 206.

[156] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 416.

ала и выработать основанную на работе Эмиля Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» теорию ритуала. Доказывается, что ритуалы порождают в участниках верования путем активации множества социально-психологических механизмов, которые во взаимодействии создают характерные для ритуала результаты, а также, что отличительные элементы ритуальной практики порождают альтернативные субъективные эмоциональные состояния и аномальное поведение, которые впоследствии неверно атрибутируется, в результате такого неверного отношения создаются верования, фокусирующиеся как будто бы вокруг ритуала.	It is argued that ritual practices generate belief and belonging in participants by activating multiple social-psychological mechanisms that interactively create the characteristic outcomes of ritual. Specifically, the distinctive elements of ritual practice are shown to induce altered subjective states and effortful and0or anomalous behaviors, which are subsequently misattributed in such a way that belief and belonging are created or maintained around the focus of ritual attention. **{Marshall, 2002: 360}**
Согласно Дугласу Маршаллу, ритуальная практика имеет два следствия — верование и причастность[157]. В данном случае верование — это альтернативный способ выразить уверенность, доверие и убежденность, которые являются следствием ритуала[158]. Знание само по себе недостаточно для познавательных нужд индивидов, наше доверие к устоявшимся моделям мышления неизбежно влечет за собой основание для верования, которое является целостным, безусловным и надежным в противоположность порождающим сомнения аномалиям, которые содержат все социально выработанные институты[159]. О том, что ритуалы играют роль в процессе возникновения верований, говорит и их уже указанная способность разрешать парадоксы и несообразности[160], и то, в какое время они совершаются: в периоды таких угроз для человека, как смерть, неудача и заблуждение[161].	The practice of ritual produces two primary outcomes—*Belief* and *Belonging*. Here, "belief" is an alliterative way to express the certainty, credulity, and confidence that are the familiar result of rituals (Collins 1988; Durkheim [1912] 1995). Mere knowledge is insufficient for human epistemic needs; our reliance on constructed mental models necessitates a foundation of *beliefs* that are integral, unconditional, and secured against the doubt-producing anomalies that all socially constructed nomi contain (Berger 1967).[1] That rituals play a part in the production of this belief is suggested both by their noted capacity to resolve paradox and inconsistency (Homans 1941; Berger 1967; D'Aquili and Laughlin 1975) and by their timing, occurring as they do in the wake of epistemically threatening events such as death, defeat, and aberration (Durkheim [1912] 1995; Malinowski 1974; Baumeister 1991). **{Marshall, 2002: 360}**
Причастность также является условным	"Belonging," too, is alliterative shorthand for a

[157] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. - № 20-3. -P. 360.

[158] См.: *Collins R* Theoretical Sociology. — San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1988; *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995.

[159] См.: *Berger P.* The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. — Garden City: Anchor Books, 1969.

[160] См, например: *Berger P.* The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. — Garden City: Anchor Books, 1969; *Homcrns G.* Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and RadclifFe-Brown // American Anthropologist. — 1941. — № 43. — P. 164-71; *D'Aquili E; Laughlin C-Jr.* The Biopsychological Determinants of Religious Ritual Behavior // Zygon. — 1975. — № 10. — P. 32-58.

[161] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995; *Малиновский Б.* Магия, религия, наука. -М.: Рефл-бук, 1998; *Baumeister R.* Escaping the Self: Alcoholism, Spirituality, Masochism, and Other Flights from the Burden of Selfhood.-New York: Basic Books, 1991.

обозначением для более глобальной идеи, в нашем случае, обладающей свойствами притягательности, опознавания и единства. Как верование является шагом на другую сторону знания, так и причастность — это шаг по ту сторону принадлежности. Членство в какой-либо группе возникает в результате комбинации случайности и сознательного выбора, которые в каждом случае являются внешними по отношению к индивиду фактами, положением, к которому никто не может быть принужден. Социальная независимость человека делает необходимым, что по крайней мере часть таких принадлежностей какой-либо группе становится весьма значимым и безопасным явлением, коротко говоря — причастностью[162]. Роль ритуала в процессе возникновения причастности становится очевидной на примере таких фактов, что социальная интеграция и чувство единения являются самыми важными следствиями и функциями ритуала[163] и что существуют отологические свидетельства использования ритуалов как средств объединения индивида с обществом[164].	larger idea, in this case one composed of attraction, identification, and cohesion. Just as belief is a step beyond knowledge, belonging is a step beyond membership. Group memberships arise via some combination of chance and choice, but in every case they are an external fact, a status that one may not be committed to or desirous of. Human social interdependence necessitates that at least some of these memberships become solidified into something potent and secure—in short, belonging.2 The role of rituals in the creation of belonging is suggested by the fact that social integration and a sense of unity are among the most noted outcomes and functions of ritual (Durkheim [1912] 1995; D'Aquili and Laughlin 1975; Lex 1976; Ornstein 1977; Csikszentmihalyi 1990; Baumeister 1991; Baumeister and Leary 1995), and the ethological evidence that the use of rituals is a means of social bonding common to many social species (Lorenz 1966; D'Aquili and Laughlin 1975). **{Marshall, 2002: 360}**
Большинство посвященных исследованию ритуала современных работ фокусируется на его символическом содержании и придерживается позиции, что ритуал — это всего лишь одно из средств символического выражения, передачи и подкрепления идей. Однако, по нашему мнению, такой подход не может объяснить, почему выражаются именно эти идеи именно таким образом, или почему, если действительно ритуал прежде всего является средством передачи идей, участники ритуала часто или не уверены, или попросту не знают, каково их значение[165]. Продолжая проблематику Э. Дюркгейма, что	Most thinking about rituals in recent years has focused on their symbolic content, maintaining that ritual is merely one more medium in which ideas are symbolically expressed, transmitted, and reinforced. But such an approach cannot explain why *these* particular messages are expressed in *this* particular way; or why, if ritual is primarily a means of communicating messages, participants are so often uncertain, conflicted, and ignorant of what those meanings are (Lewis 1980). In keeping with Durkheim's contention that symbolism and ideas are secondary to behavior and sentiments in the origins and understanding of religion (Durkheim

[162] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theoiy of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. 20-3. -P. 360-361.

[163] См.: *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York. Free Press, 1995; *D'Aquili E., Laughlin C.Jr.* The Biopsychological Determinants of Religious Ritual Behavior // Zygon. — 1975. — № 10. — P. 32-58; *Lex B.* Physiological Aspects of Ritual Trance // Journal of Altered States of Consciousness. — 1976. — № 2. — P. 109-22; *Ornstein R.* The Psychology of Consciousness. — New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977; *Csikszentmihalyi M.* Flow: The Psychology of Optimal Experience. — New York. Harper and Row, 1990; *Baumeister R.* Escaping the Self: Alcoholism, Spirituality, Masochism, and Other Flights from the Burden of Selfhood. — New York: Basic Books, 1991; *Baumeister R., Leary M.* The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation // Psychological Bulletin. — 1995. — № 117. — P.497-529.

[164] См.: *Lorenz K.* On Aggression. — New York: Harcourt Brace and World, 1966; *D'Aquili E., Laughlin C.Jr.* The Biopsychological Determinants of Religious Ritual Behavior // Zygon. — 1975. — № 10 — P. 32-58.

[165] *Lewis G.* Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual. — Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

символизм и идеи являются вторичными по отношению к поведению и эмоциям в процессе рождения и понимания религии[166], работа Д. Маршалла предполагает, что наилучший способ понимания эпистемологической и интегративной функций ритуала — это начать с его более распространенного и яркого аспекта — осуществления его на практике. Цель исследования, как пишет Д. Маршалл, — предложить полную, эмпирически правдоподобную и способную к развитию в теоретическом плане теорию того, каким образом ритуальные действия трансформируют знания в верования, а принадлежность в причастность[167].	[1887] 1972, [1912] 1995), the current paper assumes that the best way to understand ritual's epistemic and integrative functioning is to begin with its most universal and salient aspect—its practices. The goal of this paper is to propose a comprehensive, empirically credible, and theoretically fertile theory of how ritual practices transform knowledge into belief and membership into belonging. **{Marshall, 2002: 361}**
Как указывали как Э. Дюркгейм, так и другие исследователи, под воздействием «мощных коллективных потрясений… социальные взаимодействия становятся гораздо более частыми и активными… индивиды более активно ищут способа объединения»[168]. Этот импульс является независимым от намерения провести какой-то конкретный ритуал и даже в стороне от ритуального процесса вообще, и оказывает сильное влияние на членов группы, автор называет его со-присутствием[169].	As Durkheim noted and others have subsequently confirmed (Schachter 1959; Wrightsman 1960), under "great collective shock… social interactions become much more frequent and active… individuals seek one another out and come together more" (Durkheim [1912] 1995:212–13). This impulse to assemble is independent of any intention to engage in ritual practice, and even apart from the larger ritual process, it has a profound influence over those assembled. **{Marshall, 2002: 361}**
Д. Маршалл считает, что самый значительный результат со-присутствия — это деиндивидуация[170]. Деиндивидуация и ритуальные действия достаточно близки друг другу в терминах причины и следствия[171]. Как очевидно следует из самого термина, суть этого процесса состоит в потере чувства Я, которое, по мнению исследователей, имеет три последствия: во-первых,	Probably the most significant result of co-presence for our purposes is deindividuation (Festinger, Pepitone, and Newcombe 1952; Zimbardo 1970). Deindividuation and ritual practice converge in terms of both cause and effect.4 As the name implies, the gist of deindividuation has to do with the loss of a sense of self, resulting in three important effects: (1) a strong sense of unity with and liking for the

[166] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life — New York: Free Press, 1995; *Durkheim E.* Review of Guyau's L'irréligion de L'avenir // Durkheim Emile: Selected Writings. Ed. by *Giddens A.* — New York: Cambridge University Press, 1972. — P. 219-222.

[167] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. 20-3 -P. 361.

[168] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 212-213; см. также: *Schachter S.* The Psychology of Affiliation — Stanford: Stanford University Press, 1959; *Wrightsman L.* Effects of Waiting with Others on Changes in Level of Felt Anxiety // Journal of Abnormal and Social Psychology. — 1960. — № 61.-P. 216-222.

[169] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice// Sociological Theory. — 2002. -№ 20-3. -P. 361.

[170] *Festinger L; Papitone A; Newcombe T.* Some Consequences of Deindividuation in a Group // Journal of Abnormal and Social Psychology. — 1952, — № 47. — P.382-89; *Zimbardo P.* The Human Choice: Individuation, Reason, and Order versus Deindividuation, Impulse, and Chaos // Nebraska Symposium on Motivation, 17, 1969. Ed by *Arnold W., Levine D.* — Lincoln: University of Nebraska Press, 1970. — P. 237-307.

[171] См., например: *Diener E.* Deindividuation: The Absence of Self-Awareness and Self-Regulation in Group Members //Journal of Personality and Social Psychology. — 1979. -JV« 37. -P. 1160-1171.

интнисивное переживание единения и связи с группой и ее членами, во-вторых, раскрепощенное и свободное от нормативных и моральных ограничений поведение, в-третьих, прямое и позитивное влияние на субъективное состояние участников ритуала посредством затемнения самосознания[172].	group and its members, thus contributing directly to belonging; (2) behavior that is disinhibited and free from the normative and moral constraints that usually constrain it; and (3) a direct and positive impact on the participant's subjective state via its ability to reduce self-awareness (Diener 1979). **{Marshall, 2002: 362}**
Со-присутствие также стимулирует общее психологическое возбуждение у многих биологических видов, включая человека[173]. Это возбуждение имеет несколько значимых результатов. Оно напрямую влияет на субъективные состояния индивидов, способствует более интенсивной и более продолжительной активности и — что более интересно — ее результатом является социальная поддержка[174], которая означает, что в случае существования повторяющихся заданий, присутствие других индивидов будет улучшать качество выполнения этого задания индивидом.	Co-presence with conspecifics also fosters a generalized physiological *arousal* in many species, including humans (Durkheim [1912] 1995:217; Zajonc, Heingartner, and Herman 1969). This arousal has several relevant implications. It directly affects subjective states, facilitates more intense and more prolonged activity, and most interestingly, results in social facilitation (Zajonc 1965), which means that in the case of well-learned or repetitive tasks, the presence of others improves one's performance on that task. **{Marshall, 2002: 362}**
Наконец, со-присутсвие влияет как на поведение, так и на субъективное состояние индивида на основании конформизма и заражения, повсеместность которых хорошо известна. Под их влиянием люди часто ведут себя так, как в других условиях не повели бы, причем индивиды часто не знают ни причин такого поведения, не осознают *что* именно они делают[175].	Finally, co-presence influences both behavior and subjective state via *conformity* and *contagion*, the ubiquity of which are well established. Under their influence, people enact behaviors they may not otherwise have, often without even knowing why, or even that they are doing so (Langer 1989). **{Marshall, 2002: 362–363}**
Конформизм в моменты со-присутствия может иметь очень большое влияние: люди могут согласовывать свое поведение настолько, что принимают одинаковые позы, имеют одинаковый мышечный тонус и выражение лица[176]. Такие поведенческие	Conformity extends beyond the overt level during co-presence, as interactants conform to each other on a long list of subtle behaviors, from conversational rhythms to posture, muscle tone, and facial expressions (Hatfield, Rapson, and Cacioppo 1994). This behavioral

[172] *Diener E.* Deindividuation: The Absence of Self-Awareness and Self-Regulation in Group Members // Journal of Personality and Social Psychology. — 1979. — № 37. — P. 1160-1171. Это важно, поскольку исследования, посвященные самосознанию [см.: *Duval S., Wicklund R.* A Theory of Objective Self-Awareness. — New York: Academic Press, 1972; *Carver C., Scheier M.* Attention and self-regulation: A control-theory approach to human behavior. — New York: Springer-Verlag, 1981], показывают, что направленное на себя внимание может вызывать отвращение, особенно в преддверии аномальных пли угрожающих событии [см.: *Baumeister K.* Escaping the Self: Alcoholism, Spirituality, Masochism, and Other Flights from the Burden of Selfhood. — New York: Basic Books, 1991]. Фокусируя внимание участника ритуала на чем-то внешнем, процесс деиндивидуации освобождает «Я» от себя, предлагая таким образом «передышку» от рефлексии.

[173] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 217; *Zajonc R., Heingartner A., Herman E.* Social Enhancement and Impairment of Performance in the Cockroach // Journal of Personality and Social Psychology. -1969. -№ 13. — P. 83-92.

[174] *Zajonc R.* Social Facilitation // Science. — 1965. — № 149. — P. 269-274.

[175] *Longer E.* Minding Matters: The Consequences of Mindlessness-MIndfulness // Advances in Experimental Social Psychology. — 1989. -№ 22. — P. 137-174.

[176] См.: *Hatfield E., Cacioppo J., Rapson R.* Emotional Contagion. — New York: Cambridge University Press, 1994.

увлечения говорят о двух аспектах влияния со-присутствия. Первый — это эмоциональное заражение. Общеизвестно, что определенное аффективное поведение (например, смех) заразительно[177], но, по мнению Д. Маршалла[178], влияние на аффективные состояния других гораздо глубже, чем показывается в приведенных данных. В больших группах: под воздействием эффекта со-присутствия определенные настроение и аффекты станут распространяться весьма быстро, как об этом говорят исследования[179]. Таким образом, каким бы ни было его реальное содержание, настроение группы, обладая свойством обратной связи, пытается достичь единого направления, передаваясь всем членам группы. Еще одним следствием такого увлечения является взаимопонимание. Поскольку эта синхрония обычно достигается плавно и равномерно, ее результатом является не только сближение настроений, но также и чувство единения и связи[180].	entrainment contributes to at least two relevant effects of co-presence. The first is *emotional contagion* (Hatfield, Rapson, and Cacioppo 1994). It is well known that certain affect-laden behaviors (laughing, yawning) are socially contagious (Provine 1996), but our influence on each other's affective states is much more pervasive than these examples imply. In large co-present groups, certain moods and affects are likely to become shared and widespread, as the field data on hysterical contagions attests (Kerckhoff and Back 1968). Thus, whatever its actual content, the mood of assembled groups is likely to converge and feedback, intensifying and spreading to all assembled members. A further result of entrainment is *rapport*. To the extent that this synchrony occurs smoothly, the result is not only mood convergence but also a sense of bonding and liking (i.e., belonging) among those entrained (Hatfield, Rapson, and Cacioppo 1994). **{Marshall, 2002: 363}**
Однако, несмотря на множество следствий, со-присутствие само по себе еще не порождает ритуала[181]. Когда люди собираются вместе перед лицом опасности или, например, во времена переселения, они обычно *делают* что- либо. И, невзирая на внешние отличия, то, что они делают, является комбинацией небольшого числа общепринятых действий. Как подчеркивал в «Элементарных формах» Э. Дюркгейм, один из основных показателей, объединяющих ритуальные действия, состоит в том, что все они пытаются контролировать внимание[182]. Так, по мнению Рэндалла Коллинза, концентрация внимания — это основной и	Despite its myriad effects, co-presence alone does not a ritual make. When people come together in the face of anomaly or during transitions and renewals, they typically come together and do something. And, despite superficial differences, what they do is ultimately some combination of a mere handful of common practices. As Durkheim ([1912] 1995), among others, has emphasized, one of the principal underlying themes uniting ritual practices is that they all exert some form of control on attention (Goffman 1967). Indeed, for Collins, the focusing of attention is the primary and essential factor in creating ritual effects (Collins 1988:193). **{Marshall, 2002: 363}**

[177] *Provine R.* Contagious Yawning and Laughter: Significance for Sensory Feature Detection, Motor Pattern Generation, Imitation, and the Evolution of Social Behavior // Social Learning in Animals: The Roots of Culture. Ed. by *Heyes C., Calef B.* — San Diego: Academic Press, 1996. -P. 179-208.

[178] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. - Jfe 20-3. -P. 363.

[179] См.: *Kerckhoff A., Back K.* The June Bug: A Study of Hysterical Contagion. — New York: Appleton-Century-Crofts, 1968.

[180] См.: *Hatfield E., Cacioppo J., Rapson R.* Emotional Contagion. — New York: Cambridge University Press, 1994.

[181] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. - № 20-3. -P. 363-365.

[182] См.: *Goffman E.* Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior. — New York: Pantheon Books, 1967.

необходимый фактор для создания ритуального эффекта[183].	
В случае с позитивными и общественными ритуалами общее средство задержания внимания — какое-либо зрелище. Зажженные костры, пышные наряды, выставление на обозрение священных объектов — все это делает ритуал максимально ярким. Более того, сами ритуалы, иногда включающие кровавые жертвоприношения или имитацию полового акта, сами по себе зрелище яркое. Ритуал также приковывает внимание структуризацией деятельности. Согласно некоторым мнениям, ритуал синонимичен любой структурированной (даже стереотипной) деятельности[184].	In the case of positive and public rites, a common means of arresting attention is via spectacle. The fires are lit, the finery put on, and the sacred objects displayed, with the effect of making the ritual focus as salient as possible. Moreover, ritual practices—including, at times, bloody sacrifices or simulated sex acts—are themselves a kind of spectacle. Ritual participation further orders attention via the *structured activity* that proper observance requires. By some accounts, ritual is synonymous with structured, even stereotyped, activity (D'Aquili and Laughlin 1975; Lewis 1980)… **{Marshall, 2002: 363–364}**
Вне ритуального контекста экстатические субстанции являются общепринятым средством бегства от своего Я[185]. По этой причине не должно вызывать удивления, что, начиная с использования мескалина индейцами Америки и заканчивая ритуальным употреблением кофе моравами, применение подобных веществ — это распространенный элемент ритуала. Естественно, эти вещества также весьма способствуют накоплению ритуального опыта, напрямую воздействуя на субъективное состояние индивида[186].	Outside the ritual context, *ecstatic substances* are a common means of escape from the self (Baumeister 1991). It should therefore not be surprising that, from the ritual use of peyote among certain North American Indian tribes to the ritual use of coffee among Moravians, not to mention the widespread use of communion wine, the consumption of such substances is a widely practiced element of ritual. Of course, such substances also significantly contribute to ritual experience via their direct effects on subjective state. **{Marshall, 2002: 364}**
Хотя ритуал чаще всего и интерпретируют в терминах символизма, ролевые и статусные инверсии[187], по мнению Д. Маршалла, часто встречающиеся во многих ритуалах, можно рассматривать как еще одно средство убежать от своего Я и тем самым способствовать состоянию эмоционального подъема. Такая интерпретация опирается на тот факт, что во многих случаях в ритуале участвуют только индивиды, обладающие высоким социальным статусом[188]. Вождя	Though it is most often interpreted along symbolic lines, the *role and status reversal* common to many rituals can also be understood as yet another means of escaping the self and thereby contributing to effervescence. This interpretation is supported by the fact that in many cases, only high-status participants fully engage in it. The chief may be berated by his subjects, but no subject gets to be chief. Marie Antoinette plays peasant girl in her *hameau*, but no peasant girl wears the crown jewels, and it is

[183] *Collins R.* Theoretical Sociology. — San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1988. — P. 193.

[184] *D 'Aquih E; Laughlin CJr.* The Biopsychological Determinants of Religious Ritual Behavior *It* Zygon. — 1975. — № 10. — P. 32-58; *Lewis G.* Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual. — Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

[185] См.: *Baumeister R.* Escaping the Self: Alcoholism, Spirituality, Masochism, and Other Flights from the Burden of Selfhood. -New York: Basic Books, 1991.

[186] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. - № 20-3. -P. 364.

[187] В этом случае ритуальные действия проигрывают какую-либо сцену или роль человека в противоположность той роли, которую индивид играет в обыденной жизни.

[188] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. 20-3. -P. 364.

могут бранить подчиненные ему люди, но сами они не становятся вождями. Мария Антуанетта разыгрывает из себя крестьянскую девушку в своей деревушке, но ни одна крестьянская девушка не носит золотую корону. Д. Маршалл ссылается на книгу Роя Бауместера, где изучаются параллели между ритуальными статусными инверсиями и сексуальным мазохизмом[189]. Д. Маршалл подчеркивает, что мазохизм, в рамках которого характерна ритуальная феминизация, очень часто практикуется успешными мужчинами с высоким социальным статусом и что только сексуальные элементы в этом случае менее важны, чем потеря независимости и унижение. Вполне возможно, что статусные инверсии публичного ритуала играют ту же роль освобождения-от-своего-я для членов общества, обладающих высоким положением.	the ancient shellbacks, not the lowly pollywogs, who cross-dress during equatorial transits. This last example highlights the parallels between ritual status reversal and the practice of sexual masochism as studied by Baumeister (1991). He notes that masochism, of which ritual feminization is a common feature, is almost exclusively indulged in by successful, individualistic, high-status males, and that the strictly sexual elements of the practice are of secondary importance to the loss of autonomy and derogation that accompanies it. It is entirely possible that public ritual status reversals play much the same relief-from-self role for high-status members of the group. **{Marshall, 2002: 364}**
Наиболее характерная и универсальная особенность позитивных ритуалов — это включение в их состав ритмических движений и звуков. Ритмические движения в форме барабанного боя, пения, хлопанья в ладоши и танца фигурируют в абсолютном большинстве известных ритуалов[190]. Как замечал Роберт Маретт, «религия аборигенов не сколько мыслится, сколько вытанцовывается»[191].	The most characteristic and universal feature of positive rites is their incorporation of *rhythmic movement*. In the form of drumming, singing, clapping, swaying, and dancing, rhythmic movement figures prominently in almost all accounts of ritual (Durkheim [1912] 1995:218). As Marrett comments, “Savage religion is not so much thought out as danced out” (Marrett 1914:xxxi). **{Marshall, 2002: 364}**
Здесь нужно немного оговориться, что подобное понимание ритуала характерно не только для социологов. В качестве примера приведем книгу «Красота и мозг»[192], в которой авторы из различных научных дисциплин — нейрофизиологии, психологии, антропологии, философии, эстетики, биологии — попытались заложить основы новой дисциплины, находящейся на стыке перечисленных сфер знания. Нам интересны главы этой книги, написанные профессором Массачусетского технологического института Давидом Эпстайном и немецким этологом Волтером Зигфридом. Оба автора убедительно показывают в своих статьях, что	

[189] *Baumeister R.* Escaping the Self: Alcoholism, Spirituality, Masochism, and Other Flights from the Burden of Selfhood. -New York: Basic Books, 1991.

[190] *Durkheim E.* The Elementary Forms ofReligious Life.-New York: Free Press, 1995. -P. 218.

[191] *Marrett R.* The Threshold of Religion. — London: Methuen, 1914. — P. Xxxi.

[192] См.: Красота и мозг. Биологические аспекты эстетики: Пер. с англ. / Под ред. И. Ренчлера, Б. Херцбергер, Д. Эпстайна. — М.: Мир, 1995.

многие ритуальные действия укоренены в биологической природе человека.	
Так, для Д. Эпстайна очевидно, что соотношения темпов в музыке повторяются от культуры к культуре, более того: «Музыкальный ритм и темпы исполнения имеют под собою биологическую основу, затрагивающую и нашу психику, притом очень глубоко. Сам ритм и все, что с ним связано — это могучая объединяющая сила, которая участвует и в организации самого произведения, и в передаче его слушателям»[193], и далее «Это позволяет нам заключить, что интересующая нас особенность музыки, по-видимому, универсальна. Но если это так, то неизбежно возникает предположение, что у нее должна быть какая-то биологическая основа. Точность, с которой выдерживаются соотношения темпов, — еще один довод в пользу существования такой основы. Трудно себе представить, чтобы подобная точность определялась чисто культурной традицией, даже самой развитой, вне связи с глубинными свойствами какой-то физиологической системы организма»[194].	
Исследование же В. Зигфрида говорит нам о танце — еще одном элементе ритуального действия. Автор приходит к выводу, что групповой танец в процессе его исполнения формирует т.н. пространственно-временную группу (ЛВС): «Групповой танец — это такое поведение, при котором исполнители создают, поддерживают и видоизменяют некую общую для них пространственно-временную структуру (ЛВС), а эта структура, будучи создана, подчиняет себе всех танцоров»[195]. И здесь совершенно очевидны параллели как с концепцией «коммунитас», так и с теорией ритуала Д. Маршалла. Еще более убеждают нас в этом выводы работы В. Зигфрида, которые очень точно приложимы к ритуальным действиям: «Групповой танец открыл нам иное: творчество здесь	

[193] *Эпстайн Д.* Соотношения темпов в музыке: везде и всюду одни и те же? // Красота и мозг. Биологические аспекты эстетики: Пер. с англ. / Под ред. И. Ренчлера, Б.Херцбергер, Д. Эпстайна. — М.: Мир, 1995. — С. 101.

[194] *Эпстайн Д.* Соотношения темпов в музыке: везде и всюду одни и те же? // Красота и мозг. Биологические аспекты эстетики: Пер. с англ. / Под ред. И. Ренчлера, Б. Херцбергер, Д. Эпстайна. — М.: Мир, 1995. — С. 121.

[195] *Зигфрид В.* Танец-искусство движения: красота как свойство поведения // Красота и мозг. Биологические аспекты эстетики: Пер. с англ. / Под ред. И. Ренчлера, Б. Херцбергер, Д. Эпстайна. — М.: Мир, 1995. — С 128.

невозможно как акт сугубо личный, ибо для группового танца необходимо единодушное согласие всех его участников. Это согласие выражается в виде пространственно-временной структуры, которую можно считать чем-то вроде объединяющей нормы… Сказанное особенно верно в применении к небольшим группам. Когда группа чересчур многочисленна, движения отдельных участников подпадают под диктат общего ритма и уже не могут сами на него влиять»[196]. Иными словами ритуальный танец как таковой являет собой принудительную силу, которой независимо от личных предпочтений подчиняются все участники, представляет событие, выходящее из ряда вон и в какой-то степени закрепляет эмоциональный фон ритуала в целом.	
Тем не менее, очевидно, что сами по себе такие ритуальные действия не являются чем-то необычным, поскольку физическая активность сама по себе это средство и привлечения внимания[197], и выработки адреналина для поддержания состояния эмоционального подъема[198]. Как указывает Д. Маршалл, в данном случае важно то, что в ритуал включены не просто движения, а движения ритмические[199]. Различные исследования говорят, что эти движения несут в себе нечто фундаментальное, создающее и эмоциональный подъем (например, экстаз, галлюцинации) и причастность[200]. Исследования подтверждают, что посредством множества механизмов ритмические раздражители оказывают мощное воздействие на функционирование мозга, благодаря которому могут возникать все описанные эффекты[201]. Наконец, таким же средством	What stands out, however, is the way that rituals feature not just movement, but *rhythmic* movement. A diverse body of research suggests that there is something fundamental and profound about rhythmic movement itself that creates both belonging and effervescence (i.e., ecstasy, hallucinations, analgesia, energy) (McNeill 1995). Via multiple mechanisms, rhythmic stimuli have been found to significantly impact brain functioning and to produce these very effects (Walter andWalter 1949; Neher 1962; Lex 1976; Ornstein 1977; Prince 1982), while the music accompanying this rhythmic action in itself is known to produce changes in brain functioning, attentional focus, and subjective state (Jourdain 1997). Finally, group singing and dancing are also an effective means of producing unified movement (i.e., behavioral entrainment), thereby creating rapport and its subsequent sense of belonging (Hatfield, Rapson, and Cacioppo 1994).

[196] *Зигфрид В.* Танец-искусство движения, красота как свойство поведения // Красота и мозг. Биологические аспекты эстетики: Пер. с англ. / Под ред. И. Ренчлера, Б. Херцбергер, Д. Эпстайна. — М.: Мир, 1995. — С. 154.

[197] *Baumeister R.* Escaping the Self: Alcoholism, Spirituality, Masochism, and Other Flights from the Burden of Selfhood — New York: Basic Books, 1991; *Csikszentmihalyi M.* Flow: The Psychology of Optimal Experience — New York: Harper and Row, 1990.

[198] *Lex B.* Physiological Aspects of Ritual Trance // Journal of Altered States of Consciousness. — 1976. — № 2. — P. 109-122.

[199] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. — № 20-3. — P. 364.

[200] *McNeill W.* Keeping Together in Time: Dance and Drill in Human History. — Cambridge: Harvard University Press, 1995.

[201] См.: *Walter V., Walter G.* The Central Effects of Rhythmic Sensory Stimulation // Electroencephalography and Clinical Neurophysiology. — 1949. — № 1. — P. 57-86; *Neher A.* A Physiological Explanation of Unusual Behavior in Ceremonies Involving Drums // Human Biology: A Record of Research. — 1962. — № 34. — P. 151-60;

являются групповое пение и танцы, в результате которых возникают хорошее взаимопонимание в группе и чувство причастности[202].	**{Marshall, 2002: 364}**
Относительно негативных ритуалов Д. Маршалл считает, что их можно охарактеризовать в терминах противоречия своим желаниям или же просто воздержания от чего-либо[203]. Такие ритуалы могут принимать формы обетов бедности или целомудрия, но большинство ритуальных институтов также требует от большинства верующих хотя бы временного воздержания. Самые сложные виды воздержания нарушают работу основных гомеостатических механизмов, такие как голод, жажда и усталость, однако воздержание может быть направлено на любое поведение, избегать которого неудобно, невыгодно или сложно, об этом же писал и Эмиль Дюркгейм[204].	Negative rites involve the effortful thwarting of desire, or, as it is more commonly known, abstinence. Such rites can take the form of the vows of poverty, chastity, and hunger so common among religious virtuosi, but most ritual institutions also require at least occasional and mild forms of such abstinence from most believers. The most effortful abstinences contravene strong homoeostatic drives such as hunger, thirst, and fatigue, but abstinence can be applied to any behavior the avoidance of which is inconvenient, unprofitable, or difficult (Durkheim [1912] 1995:395, 316). **{Marshall, 2002: 365}**
Французский социолог совершенно уверен, что, несмотря на абсолютную разницу в форме, позитивные и негативные ритуалы приводят к одному итогу. При помощи описываемой модели мы сможем увидеть, что именно их сущность, которая состоит в том, что для выполнения ритуала нужно затратить много сил, объединяет их на каузальном уровне. Позитивные ритуалы требуют огромных затрат человеческой энергии, отнимают много времени у других занятий и часто для их совершения необходимо изготовление соответствующей атрибутики, которую нужно воссоздавать для каждой церемонии[205]. Несмотря на экстаз, часы, а то и дни песнопений, танцев и игры на барабанах, забирают множество сил у участников, что является очень важным элементом в любом ритуале: любое положительное достижение можно получить лишь через жертвы, тяжелый труд и старания. Точно так же и умилостивительные	Durkheim ([1912] 1995) is adamant that despite what look like unbridgeable differences in form, positive, piaculur, and negative rites produce similar outcomes. With the aid of the present model, we can see that it is their effortful nature that unites all these forms at the causal level. Positive rites involve the expenditure of tremendous quantities of effort. They take time and energy away from other pursuits and often require the construction of ritual paraphernalia that must be recreated anew for each ceremony (Durkheim [1912] 1995:301). However ecstatic, hours or days of singing, dancing, and drumming take a considerable toll on participants, and to the extent that positive rites involve sacrifice, this too is effortful in that hard-won or painstakingly constructed resources are surrendered. Likewise, piacular rites require the effortful infliction and tolerance of aversive states, as elaborated above. Overlapping both positive and piacular rites, negative rites involve the effortful abstinence from desirable

Lex B. Physiological Aspects of Ritual Trance // Journal of Altered States of Consciousness. — 1976. — № 2. — P. 109-22; *Ornstein R.* The Psychology of Consciousness. — New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977; *Prince R* Shamans and Endorphins: Hypothesis for a Synthesis // Ethos. — 1982. — № 10. — P. 409-423; *Jourda'm R.* Music, the Brain, and Ecstasy. -New York: William Morrow and Company, 1997.

[202] См.: *Hatfield E., Cacioppo J., Rapson R.* Emotional Contagion. — New York: Cambridge University Press, 1994.

[203] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. 20-3. -P. 365-366.

[204] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life -New York: Free Press, 1995. — P. 395, 316.

[205] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life -New York: Free Press, 1995. — P. 301.

ритуалы требуют ослабления наказания и толерантности к чему-либо, вызывающему отвращение. Совмещая позитивные умилостивительные ритуалы, негативный культ имеет целью воздержание от желаемого поведения. Во всех формах ритуала эта его «страдательная» составляющая является основной в процессе рождения верования и причастности[206].	behaviors. In all its various forms, the effortful nature of ritual practices is fundamental to the creation of belief and belonging. **{Marshall, 2002: 365}**
В противоречие с современной западной концепцией человеческой деятельности, утверждающей, что люди поступают преднамеренно и сознательно, эмпирические свидетельства очевидно оказывают, что достаточно часто люди действуют бессмысленно или автоматически, под влиянием подсознательных социальных и эмоциональных факторов, о существовании которых они не подозревают и контролировать которые они не могут[207]. Следовательно, хотя ритуал и оказывает огромное влияние, его рядовой участник вряд ли может корректно соотнести изменение своего субъективного состояния с тем, что происходит вокруг. Э. Дюркгейм говорит по этому поводу: «Простой человек не может видеть, откуда именно идет влияние общества. Оно идет по замутненным и обходным каналам и использует психические механизмы, слишком сложные для того, чтобы их можно было обнаружить и проследить до источника»[208].	Contrary to the modernWestern conception of human action as considered, purposive, and conscious, empirical evidence makes it clear that much of the time people act mindlessly or automatically, under the influence of preconscious social and emotional forces of which they are unaware and that they are unable to control (Nisbett and Wilson 1977; Zajonc 1980; Langer 1989; LeDoux 1996; Wegner and Bargh 1998). Consequently, though very much affected by the ritual experience, the participant is unlikely to correctly attribute these changes to the causes traced above. Durkheim puts it this way: “[T]he ordinary observer cannot see where the influence of society comes from. It moves along channels that are too obscure and circuitous, and uses psychic mechanisms that are too complex, to be easily traced to the source” (Durkheim [1912] 1995:211). **{Marshall, 2002: 366}**
Ироническим контрапунктом в данном случае в дополнение к недостатку точных знаний о причинах наших психических состояний и поведения является наша настойчивость в поиске их объяснения. Человек пытается понять причинно-следственные отношения, управляющие миром, чтобы сделать его якобы	The ironic counterpoint to our lack of accurate knowledge about the causes of our states and behaviors is our insistence on seeking explanations for them.We try to understand the causal relationships that populate our world in order to make it seem predictable and controllable, especially when faced with atypical behavior, states, or events (Zillman 1978). When

[206] О том, что важна именно «страдательная» составляющая этого воздержания, говорит, например, небольшая распространенность кастрации как средства поддержашш сексуальной чистоты, требуемой многими религиозными орденами. Так, христианская церковь долгое время говорила, что те люди, которые таким образом подавляют желание, на самом деле совсем не целомудренны и что именно акт сопротивления желанию говорит о пути спасения. [См.: *Griffin J.* The linkindest Cut: Castration in Histoiy // The New York Review of Books. -2001. — November 1. — P. 36.]

[207] *Nisbett R., Wilson T.* Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes // Psychological Review. — 1977. — № 84 — P. 231-259; *Zajonc R.* Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences // American Psychologist. — 1980. — № 35. — P. 151-175; *Longer E.* Minding Matters: The Consequences of Mindlessness-Mindfulness // Advances in Experimental Social Psychology. — 1989. — № 22. — P. 137-174; *LeDowc J.* The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life. — New York. Simon and Schuster, 1996; *Wegner D., Bargh J.* Control and Automaticity in Social Life // The Handbook of Social Psychology, vol. 1. Ed. by *Gilbert D., Fiske S., Lindzey G.* — New York: McGraw-Hill, 1998 — P. 446-496.

[208] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 211.

предсказуемым и управляемым, особенно если мы встречаемся с атипичными событиями или поведением[209]. Когда эта необходимость в объяснении наталкивается на недостаток понимания, человек, согласно Д. Маршаллу[210], старается локализовать причину этого опыта посредством комбинации следующих трех эвристик:	this need to understand collides with our lack of insight, we attempt to locate the cause of our experience via some combination of three heuristics: **{Marshall, 2002: 366}**
1) Каузальные теории культуры. Как деятели, так и наблюдатели в процессе каузальной атрибуции деятельности в большой степени основываются на предсуществующих, коллективных и размытых схемах и предположениях[211]. Коротко говоря, мы обычно воссоздаем те причинно-следственные связи, которые были установлены в процессе нашей социализации.	*Cultural causal theories.* Actors and observers both draw upon preexisting, socially shared, and culturally diffused schema and expectations in making causal attributions about actions (Nisbett and Wilson 1977). In short, we tend to make the causal connections that our socialization predisposes us to see. **{Marshall, 2002: 366}**
2) Социальное сравнение. Деятели обращаются к со-присутствующим индивидам за информацией и проверкой достоверности определений и поведения[212].	*Social comparison.* Actors look to co-present others for information and validation concerning the definition and attribution of ambiguous affect and behavior (Festinger 1954; Schachter 1959; Schachter and Singer 1962). **{Marshall, 2002: 366}**
3) Особенности восприятия. Процесс атрибуции следует за вниманием и по этой причине в каузальные модели более вероятно будут включены более заметные элементы окружающего мира, чем менее заметные, но потенциально более вероятно подходящие на выполнение этой функции[213]. А это возвращает нас ко второму пути, на котором внимание играет основную роль: оно не только влияет на субъективное состояние, но и направляет атрибуцию к тотему.	*Perceptual salience.* Attribution follows attention in that salient elements of the environment are more likely to be integrated into causal models than less salient but potentially causal factors (Heider 1958; Jones and Nisbett 1972; Dutton and Aron 1974). This returns us once again to the second way in which attention is of primary importance: it not only affects subjective states, but also channels attribution toward the totem. **{Marshall, 2002: 366}**
Между недостатком верной каузальной интроспекции и необходимостью нести ответственность за свое поведение мы можем заключить, что участники ритуала скорее	Between the lack of accurate causal introspection and the need to account for affect and behavior, we can conclude that ritual participants will probably not attribute the

[209] *Zillman D.* Attribution and Misattribution of Excitatory Reactions // New Directions in Attribution Research. — 1978. 2-P.335-370.

[210] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. -№ 20-3. -P. 366.

[211] *Nisbett R., Wilson T.* Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes // Psychological Review. — 1977. — № 84. — P 231-259.

[212] *Festmger L.* A Theory of Social Comparison Processes // Human Relations. -1954. — № 7. — P. 117-140; *Schachter S.* The Psychology of Affiliation. Stanford: Stanford University Press, 1959; *Schachter S., Singer J.* Cognitive, Social, and Physiological Determinants of Emotional States // Psychological Review. — 1962. -№ 69. — P. 379-399.

[213] *Heider F.* The Psychology of Interpersonal Relations — New York: Wiley, 1958; *Jones E., Nisbelt R.* The Actor and the Observer: Divergent Perceptions of the Causes of Behavior // Attribution: Perceiving the Causes of Behavior. Ed by *Jones E., Kanotise D., Kelly H., Nisbett R., Vahns S., Weiner B.* — Morristown: General Learning Press, 1972. — P. 79-94; *Dution D., Aran A.* Some Evidence for Heightened Sexual Attraction under Conditions of High Anxiety // Journal of Personality and Social Psychology. -1974. -№ 30. -P. 510-517.

всего не смогут приписать следствия своего участия действительным причинам, а скорее всего припишут свой опыт тому источнику, который принят в их культуре, который разделяют окружающие индивиды и который является фокусом ритуального внимания. Этот недостаток понимания и следующая за ним неверная атрибуция являются в теории Д. Маршалла той точкой, вокруг которой вращаются четыре основных механизма рождения верования и причастности.	effects of participation to their actual causes, and probably will ascribe their experiences to a source that is primed by their culture, is shared with their co-participants, and is the focus of ritual attention. This lack of insight, and consequent misattribution, is the hinge around which the four core mechanisms of belief and belonging creation swing. **{Marshall, 2002: 366}**
В данном случае имеется ввиду, что под воздействием описанных механизмов субъективные эмоциональные состояния участников ритуала представляют собой смешение возбуждения, экстаза, потери своего Я и галлюцинации — состояния, которое Э. Дюркгейм называл подъемом (effervescence). Дюркгеймовская модель ритуала основывается на описании неверной атрибуции этого субъективного состояния чему-либо яркому и материальному и доступному восприятию в данный момент. Таким образом, тотем буквально «пронизан», в терминологии Э. Дюркгейма, «маной» — объективированной абстрактной энергией общества. Результатом такого процесса является создание бога. Такой *подход* достаточно хорошо сочетается с пониманием процесса атрибуции в современной психологии. Как лабораторные, так и полевые исследования показывают, что те субъекты, аффективное состояние которых регулируется вызванными данной ситуацией поведением, отвращением или сексуальным возбуждением, более склонны к неверной атрибуции своего состояния целому спектру альтернативных причин, заранее выбранных экспериментатором, — от приятной музыки и чувства юмора до эмпатии, страха или агрессии[214]. Созданное ритуалом аффективное состояние прикрепляется к познавательным структурам участника ритуала, создавая верование. Способность тотема влиять на состояние участника ритуала — это знак его могущества в глазах индивида.	Via the mechanisms described above, the subjective state of ritual participants is a complex admixture of arousal, ecstasy, analgesia, loss of self, and hallucination, a state Durkheim would recognize as “effervescence.” Durkheim’s model of ritual emphasizes the misattribution of this subjective state to whatever salient and tangible source is available to a participant’s senses. Thus, a totem becomes imbued with mana, the abstract power of society becomes objectified, and God is created. This account accords remarkably well with current psychological understandings of the attribution process. Both laboratory and field studies have demonstrated that subjects whose affective state is manipulated by situationally induced exercise, disgust, or sexual arousal are very easily led to misattribute that state to any one of a number of alternative causes chosen ahead of time by the experimenter, ranging from the enjoyment of music and the appreciation of humor to the experience of empathy, anger, or aggression (Zillman 1978). The affect created by the ritual thereby gets attached to the participants’ knowledge structures about the focal entity, creating belief in its efficacy and sacredness. The totem’s apparent ability to profoundly affect the participant is a most persuasive sign of its power over the larger world. **{Marshall, 2002: 366–367}**
Ритуал влияет на поведение участника с точки зрения степени, интенсивности и направления. В таких условиях человек	The participant’s behavior is affected in degree, direction, and intensity by the ritual situation. Put another way, in these circumstances, she is

[214] *Zillman D.* Attribution and Misattribution of Excitatory Reactions //New Directions in Attribution Research. — 1978. -№2.-P. 335-370.

может поступать так, как в обычной жизни он никогда бы не поступил или не смог поступить. Как показали Даниэль Вегнер и Талия Уэтли в своем исследовании[215], воля индивида зависит от установленных в данный момент причинно-следственных отношений. Поскольку такое поведение не ожидаемо, оно будет воспришшаться как нежелательное и приписываться внешней силе, связанной с направлением внимания во время проведения ритуала. Таким образом, участник ритуала способен совершить такое, чего в обычной жизни он просто боится. Вера, созданная в процессе ритуала, побуждает индивида совершать различные поступки, которые выглядят более опасными, чем являются на самом деле, и поскольку они выполняются успешно, — это является еще одним доказательством «работы» тех самых сил. Получается, что ритуал, как, например, хождение по раскаленным углям, является одновременно и следствием веры, и доказательством веры, и средством создания веры.	likely to both do things she otherwise *would* not and things she otherwise *could* not. As Wegner and Wheatley (1999) demonstrate, the sense of will is variable and orthogonal to actual causation. Because it is unexpected, such ritually induced behavior is in both cases likely to be experienced as unwilled, and attributed to an external force associated with the focus of ritual attention. <…> Finally, the ritual participant can do things she is otherwise too fearful to do. The confidence produced by the ritual situation inspires the participant to do amazing things that look more dangerous than they actually are. Once she safely and successfully performs them, these actions serve as mighty testament to the powers at work. Thus, ritual practices like fire-walking and snake-handling are simultaneously an outcome of confidence, proof of confidence, and a means of creating confidence. **{Marshall, 2002: 367}**
Как было показано, в теории Д. Маршалла основная черта ритуала состоит в сложности и «страдательности» его исполнения. По этой причине в дополнение к субъективному состоянию и новизне или аномальности поведения, деятель также должен объяснить сам факт включения в подобную деятельность. Такое положение, по мнению Д. Маршалла[216], характеризует одна из составляющих теории когнитивного диссонанса — недостаточное оправдание[217], суть которой состоит в том, что впоследствии такой сложной деятельности человеку необходимо придать ей смысл, оправдать и примирить со своим мировоззрением. Но в том случае, когда побуждающие причины являются амбивалентными, а очевидного оправдания нет, человек вынужден изменять свои внутренние познавательные установки и ценности, чтобы поддерживать чувство целостности и сократить неприятное	We have seen that a significant common feature of ritual practices is that they are effortful. Thus, in addition to her subjective state and the novelty or anomaly of what she did, the actor must also explain the fact that she engaged in this effortful behavior at all. This gets at a major facet of cognitive dissonance theory known as *insufficient justification* (Festinger and Carlsmith 1959), the gist of which is that in the aftermath of effortful activity, we feel the need to make sense of our actions—to justify them and to reconcile them with our beliefs and values. When the actuating reasons are ambiguous or transparent and no obvious external justification presents itself, we are forced to change our internal cognitions and beliefs in order to maintain a sense of consistency and reduce our aversive state of dissonance. In the ritual situation, this mechanism produces both belonging and belief. **{Marshall, 2002: 367–368}**

[215] *Wegner D., Whealley T.* Apparent Mental Causation: Sources of the Experience of Will // American Psychologist. — 1999. -№ 54. — P. 480-492.

[216] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. 20-3. -P. 368.

[217] *Festinger L., Carlsmith J.* Cognitive Consequences of Forced Compliance // Journal of Abnormal and Social Psychology. — 1959. — № 58. — P. 203-211.

ощущение диссонанса. В случае с ритуалом такой механизм производит и верование, и причастность.	
Другая составляющая теории когнитивного диссонанса — диссонанс после выработки решения[218] — оказывает влияние на верование как результат ритуала[219]. Если поведение согласуется с нашими верованиями, то после мы должны подтвердить нашу приверженность тому, во что мы верим. Один из способов, каким индивиды обычно это делают, — это изменение субъективных возможностей, связанных с той или иной альтернативой. Поэтому, когда, например, человек делает ставку, он говорит о большой вероятности выигрыша того, на кого он поставил[220], избиратели уверенно говорят о шансах своего кандидата победить после того, как проголосуют[221]. Схожим образом и участники ритуала оправдывают свои действия «раздуванием» своей веры в эффективность ритуала и той сущности, которая стоит за ним. Кроме того, часто индивиды занимаются сложной деятельностью перед лицом неопределенности, чтобы уменьшить эту неопределенность[222].	Another variant of cognitive dissonance theory, postdecision dissonance (Brehm 1956) affects the belief component of ritual outcomes. After behaving in a way consistent with a belief, we must justify our apparent commitment to it. One way individuals can and do accomplish this is by changing the subjective probabilities associated with the chosen and unchosen options. Thus, bettors escalate the likelihood of their horse winning after they have placed their bets (Knox and Inkster 1968; Stevick, Martin, and Showalter 1991), voters become more confident of their candidate's chances after voting (Regan and Kilduff 1988)… In the same way, ritual participants engaging in effortful practices similarly justify their actions by inflating their subjective confidence in the efficacy of the rite and the entity behind it. Interestingly, evidence exists that individuals spontaneously engage in effortful, binding action in the face of uncertainty as a means of reducing it (Festinger, Riecken, and Schachter 1956; Cialdini 1993). **{Marshall, 2002: 368}**
Теория самовосприятия[223] предполагает, что деятели в действительности мало знают о причинах их собственного поведения и что наши представления о себе составлены таким же образом, что и представления о других: путем наблюдения за нашим поведением и использования наших собственных теорий в его интерпретации. С этой точки зрения, участники ритуала будут склонны выбирать такие типы поведения, которые они потом смогут инкорпорировать в свое мировоззрение по принципу: «Я говорил на	Self-perception theory (Bem 1972) assumes that actors have little actual insight about the causes of their own behavior, and that our self-images are largely constructed in the same ways our images of others are: by observing our behavior and using our implicit personality theories to interpret them and discover who we are. From this perspective, the ritual participant would be induced by the ritual situation to enact behaviors that she would later incorporate into her self-schema along the lines of "Well, I was speaking in tongues, so I must be a believer," thereby

[218] *Brehm J.* Postdecision Changes in the Desirability of Alternatives // Journal of Abnormal and Social Psychology. — 1956.-№52.-P. 384-389.

[219] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice// Sociological Theory. — 2002. -№ 20-3. -P. 367-368.

[220] *Knox R., Inkster J.* Postdecision Dissonance at Post Time // Journal of Personality and Social Psychology. — 1968 — № 8. — P 319-323, *Slevick R., Martin K., Showalter L.* Importance of Decision and Postdecision Dissonance. A Return to the Racetrack //Psychological Reports. -1991. — № 69. — P. 420-422.

[221] *Regan D., Kilduff M.* Optimism About Elections: Dissonance Reduction at the Ballot Box // Political Psychology. — 1988.-№9.-P. 101-107.

[222] См.: *Festinger L., Riecken H., Schachter S.* When Prophecy Fails — New York: Harper and Row, 1956; *Ctaldmi R.* Influence: Science and Practice. -New York: HarperCollins, 1993.

[223] *Bern D.* Self-Perception Theoiy // Advances in Experimental Social Psychology. Ed by *Berkowitz L.* — New York: Academic Press, 1972. — P. 1-61.

разных языках, поэтому я, скорее всего, верующий», таким образом укрепляя свою причастность группе через укрепление своей идентификации с ней[224].	fortifying belonging by bolstering her identification as such… **{Marshall, 2002: 368}**
Напомним, что работа Д. Маршалла пытается продвинуть вперед понимание ритуала, интегрируя социологическое и психологическое понимание человеческого поведения. Результатом является новая социологическая теория ритуала, которая иллюстрирует преимущества такой комбинации. Но до того, как рассмотреть, к чему такая комбинация привела, необходимо сказать, чего она достичь не хотела и не пыталась: редукции социологии к психологии. Хотя она и использует психологические механизмы для объяснения, однако и начала, и результаты ритуалов остаются социальными. Ритуал совершается как общий ответ на общие всей группе условия. Его механизмы запущены и опосредованы обществом, его специфические формы также определены обществом, и даже если ритуал совершается в изоляции, он является частью социальной системы верований и действий. И что более важно, здесь поддерживается дюркгеймовская модель, поскольку считается, что за религией стоит реальность общества. Использование психологических моделей — попытка проверить теорию социолога.	This paper has attempted to advance the understanding of ritual practice by integrating sociological and psychological understandings of human behavior. The result is a newly invigorated sociological theory of rituals that exemplifies the advantages of such a combination. Before examining just what this combination has accomplished, it may be useful to briefly consider what it has neither achieved nor attempted—the reduction of sociology to psychology. Though it utilizes psychological mechanisms to connect them, both the antecedents and the consequences of ritual practice remain patently social. Ritual occurs as a socially shared response to socially shared conditions. Its mechanisms are socially instigated and mediated, its specific forms are socially determined, and even when practiced in isolation, it is as part of a socially transmitted system of belief and practice. Most significantly, the essential thrust of Durkheim's model is maintained, since the external and coercive facticity of society remains the reality behind religion. This infusion of psychological research is less an usurping of Durkheim's sociological insight than a validation of it. **{Marshall, 2002: 368–369}**
В настоящей модели каждый тип поведения: собрание, фокус внимания и сложное действие — это спонтанный, но действенный ответ на неопределенность и кризис. Даже не имея намерения совершить ритуал, более вероятно, что индивиды и группы последуют хотя бы одному из типов поведения, чтобы получать от него какую-либо выгоду. Просто представить, что совершенно случайно эти элементы повторяются со временем и что влияние на группу целиком приведет впоследствии к повторению, усложнению и формализации их собраний. В социологическом плане весьма важно, что следствием этих собраний является возникновение социально значимых верования и причастности, однако, то же самое является второстепенным и даже	In the current model, each of the key constituent behaviors—assembly, attentional focus, and effortful action—is an apparently spontaneous and independently efficacious response to uncertainty and crisis. Even without the intention of performing a ritual per se, individuals and groups facing epistemic threat are likely to engage in one or more of these behaviors and to thereby obtain some of the benefits of ritual participation. It is no great leap to imagine that simply by chance, these elements have repeatedly co-occurred over time, and that the resulting synergistic effects on those assembled led to the repetition, elaboration, and formalization of their enactment. That these palliative effects at the individual level are accomplished by endowing the participants with socially functional belief and belonging is

[224] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice// Sociological Theory. — 2002. - № 20-3. -P. 368.

незначительным для самих участников ритуала.	sociologically significant, but incidental—and probably invisible—to the participants themselves. **{Marshall, 2002: 369}**
Р. Коллинз назвал такие непреднамеренные ритуалы «естественными»[225], а на основании факта их существования можно построить некоторые предположения. Так, Д. Маршалл говорит, что после возникновения такого ритуала, обязательно последуют результаты. Таким образом, взяв за основу теорию Эмиля Дюркгейма, Дуглас Маршалл попытался проверить ее при помощи современных исследований в области психологии. Результатом проделанной работы явилась модель теории ритуальных действий, основные положения которой можно свести к следующим:	Collins (1988) has termed such unintended rituals "natural" rituals, and their occurrence suggests some interesting predictions and speculations. For example, we can predict that when ritual elements spontaneously occur, ritual outcomes will follow: **{Marshall, 2002: 369}**
1. *Любой вид поведения, связанный с выполнением сложных задач, которые вызывается и поддерживается обществом, весьма вероятно повлечет квазирелигиозное изменение в первоначальных взглядах*[226].	*(1.1) Any sort of effortful behavior that is instigated or maintained via social influences is likely to produce a quasireligious hardening of the initial or associated beliefs.* **{Marshall, 2002: 369}**
Этот тезис позволяет объяснить, почему социальные движения, в которых поддерживается добровольное воздержание от, например, употребления мяса или курения так часто и легко становятся морализаторскими. С более теоретической точки зрения, теория Д. Маршалла указывает, что посредством создания крупномасштабных «естественных» ритуалов, то есть, созывая большое число людей в одно место, занимая их какой-либо деятельностью и давая им какое-либо непростое, но не утилитарное задание, например, возведение таких монументов как Стоунхендж или пирамиды в Гизе играет основополагающую роль в превращении этих групп из микро- в макро- общества. Создавая и поддерживая общее чувство веры и причастности, необходимые для объединения небольших групп в единое общество, эти монументы отражают не только величие создавших их обществ, но и сами были в какой-то мере инструментами в создании этих обществ.	This lets us make sense of why social movements involving voluntary abstinence, such as temperance, smoking cessation, and vegetarianism, so often and easily become moralized. More speculatively, the current theory suggests that by creating large-scale "natural" rituals (i.e., by bringing large numbers of people into one place, engaging them in skillful occupations, and providing them with an effortful but nonutilitarian task), the construction of great monuments such as those at Stonehenge, Giza, and Easter Island played a crucial role in helping those societies make the transition from micro- to macrosocieties. By creating and elevating the shared senses of belief and belonging necessary to forging small disparate tribes into a true society, these monuments not only reflected the greatness of the societies that erected them, but were perhaps instrumental in creating it. **{Marshall, 2002: 370}**
Кроме того, теория Д. Маршалла основывается на предположении, что определенные следствия ритуала можно	From the beginning, this theory has been developed with the assumption that the distinctive outcomes of ritual could be

[225] См.: *Collins R.* Theoretical Sociology. — San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1988.

[226] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. 20-3. -P 369-370.

объяснить через характерные ритуальные действия, не прибегая к символическим механизмам[227]. Получившаяся модель подтверждает эту гипотезу, однако первенство деятельности не должно восприниматься в том смысле, что символизм — это лишняя вещь для понимания ритуала[228]. Тем не менее, описываемая модель фокусируется на практической деятельности и утверждает:	accounted for via the distinctive practices of ritual without recourse to symbolic mechanisms. The resulting model confirms this assumption, but the primacy of practices should not be taken to imply that symbolism is superfluous to understanding ritual.[10] Nevertheless, the present model focuses on practice over symbols, and in doing so, it suggests that: **{Marshall, 2002: 370}**
2. *Внутри религиозной традиции изменений верований обычно больше, чем изменений поведения. Религиозные традиции чаще всего искажаются посредством изменений ритуалов, чем содержания самих верований.*	(*2.1) Within a religious tradition, there will be more variation and change among beliefs than among behaviors.* *(2.2) Religious traditions are at greater risk from contaminations of their practices than from contaminations of the content of their beliefs.* **{Marshall, 2002: 370}**
Она также помогает объяснить стойкость религиозных традиций перед лицом гибельного для нее размывания и искажения, к которым склонно верование. Мощная традиция определенного типа поведения предоставляет центростремительную силу в противовес центробежным силам всевозможных изменений:	Likewise, it also helps explain the persistence of religious traditions in the face of the destructive forces of dilution and distortion to which belief is prone. A strong behavioral tradition provides a centripetal counterforce to the centrifugal forces of heterodoxy. We can therefore predict that: **{Marshall, 2002: 370}**
3. *Старые и гиироко распространенные религиозные традиции демонстрируют больше ортопраксии, чем ортодоксии*[229].	*(2.3) Long-lived and widespread religious traditions will exhibit more orthopraxy than orthodoxy.* **{Marshall, 2002: 370}**
И хотя это утверждение не является «равенством» в полном смысле этого слова, оно, на наш взгляд, предлагает краткий и эвристически полезный способ введения в действие модели Д. Маршала. Оно делает очевидным источник любого числа	While this statement is not intended as an "equation" in the truest sense of the word, it does provide a succinct and heuristically useful way to operationalize the model and derive predictions. To begin with, the statement makes the derivation of any number of simple

[227] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. - № 20-3. -P. 370.

[228] В действительности, невозможно понять ритуал, не принимая во внимание его символизм. Порожденные ритуалом верование и причастность имеют общественный характер Однако чтобы стать верующим во что-то или причастным чему-то, этому чему-то необходимо внутреннее содержание, предоставляемое символизмом. Не просто фокусируя внимание, но фокусируя его на определенной вещи — символе — ритуал направляет атрибуцию в другое русло. Нужно также указать, что простое привлечение внимания не определяет процесс атрибуции, поскольку в нем еще участвуют и предсуществующие культурные ценности, и формирующееся согласие внутри группы. По этой причине, некоторые объекты более вероятно будут являться фокусом внимания во время ритуала. Более того, хотя содержание символа изначально устанавливается на практике, но после создания символа, он сам по себе является источником ритуального возбуждения. Но человек также может манипулировать символами и таким образом направлять процесс атрибуции. В исследованиях демонстрируется [*Sinclair R., Hoffman C., Mark M., Marim L., Pickering T.* Construct Accessibility and the Misattribution of Arousal. Schachter and Singer Revisited // Psychological Science. — 1994. — № 5. — P. 15-19], что возбуждение достаточно просто может бьгть приписано и идеям, и физическим объектам, и персонам. Наконец, отождествление последствий ритуала и символических представлений играет большую роль в поддержке верования и причастности. Символы материальны, тогда как опыт — нет, и поэтому они помогают участникам поддерживать верования и причастность в периоды между проведением ритуала.

[229] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002 - № 20-3. -P. 370.

родственных утверждений, которые исследователь и предлагает далее:	relational propositions self-evident. For example: **{Marshall, 2002: 371}**
4. *Сила веры и (или) причастности увеличивается пропорционально сложности ритуальной деятельности. При измерении значение веры и (или) причастности, порожденных ритуалом напрямую связано с интенсивностью эмоционального подъема участников.*	*(3.1) The strength of Belief/Belonging created by a ritual increases with the Effortfulness its practice entails.* *(3.2) The amount of Belief/Belonging generated by a ritual is directly related to the degree of Effervescence it induces in the participants.* **{Marshall, 2002: 371}**
Однако эти утверждения также включают тезис о том, что, например, независимые и случайные отношения между различными каузальными факторами определяются так:	But these statements also contain concise and specific hypotheses about, for example, the independent and contingent relationships between various causal factors identified here: **{Marshall, 2002: 371}**
5. *На веру и причастность позитивное влияние оказывает со-присутствие, независимо от наличия или отсутствия других факторов*[230]*. Чтобы породить верование или причастность, фокус внимания должен поддерживаться эмоциональным подъемом, сложностью действий или аномальным поведением и наоборот.*	(*3.3) Belief and Belonging are positively affected by Co-Presence, independent of the presence or absence of any other factors.* *(3.4) In order to produce Belief and/or Belonging, Attentional Focus must be accompanied by either Effort, Effervescence, or Anomalous Behavior, and vice versa.* **{Marshall, 2002: 371}**
Кроме того, модель Д. Маршалла направлена на разработку теории ритуала, включающей весь спектр ритуальных форм.	In addition to focusing on practices over symbolism, the present model was developed with an eye toward creating a comprehensive theory of rituals, encompassing the full spectrum of ritual forms… **{Marshall, 2002: 371}**
6. *Генерирование верования или причастности в процессе ритуала пропорционально степени фиксации внимания, вызванной ритуалом*[231]*.*	*(4.1) The ritual generation of Belief/Belonging is proportional to the degree of Attentional Focus induced by the ritual situation.* **{Marshall, 2002: 372}**
Поэтому, в описываемой модели может быть проанализирована любая форма ритуала — религиозная или секулярная, медитативная или негативная — с точки зрения верования и причастности.	Thus, any form of ritual—religious or secular, meditative or negative—can be understood, analyzed, and evaluated for its Belief and Belonging potential via the same model. **{Marshall, 2002: 372}**
Рано или поздно полнота становится экстенсивностью: теория не только объясняет определенные формы ритуала, но также может быть применена к другим, менее очевидным случаям. Социальный мир полон «естественных» ритуалов, которые создают некоторые или все элементы ритуальных действий для как будто бы не ритуальных целей. Например, Э. Дюркгейм считает, что феномен ритуала перерастает свою только религиозную сторону, в	At some point, comprehensiveness becomes extensiveness. That is, the theory not only accounts for recognized forms of ritual, but also becomes applicable to other, less obvious instances. The social world is filled with “natural” rituals and quasirituals that create some or all of the elements of ritual practice for ostensibly nonritual purposes. For example, Durkheim argues that ritual phenomena extend beyond the religious domain and into festivals and other social events (Durkheim [1912]

[230] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory — 2002. - № 20-3. -P. 371.

[231] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. - № 20-3. -P. 372.

результате появляются секулярные ритуалы и другие социальные мероприятия[232]. Применяя модель Д. Маршалла, можно рассмотреть, что такие мероприятия, как концерты, спортивные состязания или рейв вечеринки являются прототипами ритуальных действий и включают в себя со-присутствие, концентрацию внимания, ритмические движения, использование экстатических субстанций в различных комбинациях.	1995:386–87). With this model, we can see how social events such as concerts, sporting events, and raves are, to varying degrees, facsimiles of more prototypic rituals, incorporating co-presence, attentional focus, rhythmic movement, effort, and ecstatic substances in various combinations. **{Marshall, 2002: 372}**
7. *Если взаимодействия индивидов являются частью ритуального действия, то более вероятно, что они повлекут за собой возникновение причастности, чем верования. Деятельность достаточно старых добровольных организаций и движений очевидно включает такие элементы, как регулярные собрания, воздержание или жертвование чем-либо. Организации, требующие высоких показателей верования и причастности, также требуют особенно сложного ритуального поведения: жестоких инициации или воздержания*[233].	*(4.2) To the extent that they are forms of ritual activity, Interactions are more productive of Belonging than of Belief. ...* *(4.3) Enduring voluntary organizations and movements will consistently and prominently feature elements such as regular ritual assembly and ongoing effortful behavior such as abstinence and sacrifice.* *(4.4) Organizations that require high degrees of Belonging and Belief from their members will exhibit and demand particularly high degrees of ritual behavior from those members, including severe initiation and significant ongoing feats of Effort and/or abstinence.* **{Marshall, 2002: 372–373}**
Модульная структура описываемой теории позволяет нам говорить о роли функционального замещения в ритуале. Было показано, что с точки зрения модели Д. Маршалла, различные способы достижения состояния подъема могут играть такую же роль в порождении последствий ритуала, как и сам ритуал, и с этой стороны они являются взаимозаменяемыми. Таким образом, мы можем ожидать, что когда обстоятельства делают «работу» одного из ритуальных механизмов невозможной, то для достижения необходимых результатов этот механизм будет заменен на функционально эквивалентный из целого ряда альтернатив, описанных в модели. Например, на микро уровне деиндивидуация рассматривалась как продукт со-присутствия, но она также может достигаться при помощи темноты или использования, например, масок[234]. Значит:	The modularity of this model invites consideration of the role of functional substitution in ritual practice. We have just seen that from the perspective of this model, different techniques of achieving effervescence (for instance) can play the same role in producing ritual outcomes and are in this sense interchangeable. Thus, we can expect that when circumstances make one ritual mechanism unavailable, successful rituals will substitute a functional equivalent from the finite set of alternatives indicated by the model. For example, at the most micro level, deindividuation has thus far been considered only as a product of co-presence, but it is also produced by darkness or the use of masks, disguises, or uniforms (Diener 1979; Prentice-Dunn and Rogers 1989). Accordingly, we can predict that: **{Marshall, 2002: 373}**

[232] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 386-387.

[233] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. - № 20-3. -P. 372-373.

[234] *Diener K.* Deindividuation. The Absence of Self-Awareness and Self-Regulation in Group Members // Journal of Personality and Social Psychology. — 1979. — № 37. — P. 1160-1171; *Prentice-Dunn S., Rogers R*

8. *Ритуалы в основном должны проводиться ночью или в затемненных комнатах, и в ходе их проведения также часто используются маски. Чем меньше число участников ритуала, тем более вероятно использование масок или проведение ритуала в темноте. Если какая-либо подгруппа участников ритуала особенно выделяется, то эта группа скорее всего будет носить маски или унифицированную одежду*[235].	*(5.1) Rituals will often take place at night or in darkened rooms, and will often involve the use of various forms of disguise.* *(5.2) The smaller the number of persons participating, the more likely the use of darkness and disguise are.* *(5.3) When some subgroup of the participants is especially salient in the ritual situation, that group will likely be equipped with masks, disguises, or uniforms.* **{Marshall, 2002: 373}**
Таким образом, процесс деиндивидуации, о котором подробнее говорилось ранее, помогает понять, почему ритуалы обычно проводятся ночью[236], для чего нужно изменение своего внешнего вида во время проведения инициаций и других важных обрядов[237], почему некоторые участники ритуала, например, священники или хор, одеты в одинаковую одежду.	Thus, deindividuation helps us understand why rituals are typically carried out in darkness (Durkheim [1912] 1995:218), why the alteration of appearance is such a major part of initiation and other ceremonies (van Gennep 1908; Durkheim [1912] 1995:220; Turner 1969), and why some ritual participants (e.g., the clergy and the choir) are robed while others are not. **{Marshall, 2002: 373}**
Модель Д. Маршалла характеризуется способностью не только описывать все виды ритуалов; но и делать важные качественные и количественные различия между ними. Таким образом, с количественной стороны мы можем утверждать:	The comprehensiveness of the current model lies in its ability not only to be inclusive and integrative of all kinds of ritual, but also to make important quantitative and qualitative distinctions among them. On the quantitative side, we can see that: **{Marshall, 2002: 374}**
9. *Последствия ритуала аддитивны. Чем больше различных способов достижения веры и причастности используется во время ритуала, тем быстрее и эффективнее будут достигнуты необходимые результаты. Использование сексуальных или болевых ощущений будет более вероятно в ритуалах, относящихся к серьезным жизненным кризисам. Например, это особенно хорошо иллюстрируют ритуалы погребения.*	*(6.1) Ritual effects are additive. All else being equal, the more different routes to belief and belonging that a ritual makes use of, the more effectively it will produce them. …* *(6.2) The use of strong physical sensation such as pain or sex will be especially pronounced in rituals and behavior surrounding the most threatening crises, such as death or catastrophe.* **{Marshall, 2002: 374}**
Ритуальные методы также различаются тем, как они воздействуют на участников. Общественные ритуалы, могут быть «естественными», могут управлять вниманием и их исполнение может контролироваться, тогда как ритуалы меньшей общественной значимости основываются на свободной кооперации участников и имеют меньшую силу. Личные	Ritual techniques also differ in the extent to which they can be externally imposed upon, or require the initiative of, participants. Public rituals can occur “naturally,” can command attention and participation, and are subject to surveillance, while less public forms of rituals rely more upon the active and voluntary instigation and cooperation of participants and are less socially enforceable. Private rituals are

Deindividuation and the Self-Regulation of Behavior // Psychology of Group Influence. Ed. by *Paulus P.* — Hillsdale: Erlbaum, 1989. — P. 87-109.

[235] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. - № 20-3. -P. 373.

[236] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 218.

[237] См.: *Геннеп ван А.* Обряды перехода. — М.: Восточная литература, 2002; *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 220; *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. – Chicago: Aldine, 1969.

ритуалы также менее сложны, чем общественные. Следовательно:	also more portable and less logistically cumbersome than the more public varieties. It follows that: **{Marshall, 2002: 374–375}**
10. *Использование методов личных ритуалов, например, медитации — в большинстве случаев является делом религиозных «виртуозов». Использование методов личных ритуалов всегда связано и является дополнением к методам общественных ритуалов. Личные ритуалы более распространены в том случае, если участники ритуала находятся в меньшинстве, подвергаются гонениям или находятся друг от друга на большом расстоянии*[238].	*(6.3) The use of private ritual techniques such as meditation will most commonly be the province of religious virtuosi.* *(6.4) The use of private forms of ritual techniques will occur in conjunction with, and as an optional supplement to, more public ritual forms.* *(6.5) Private rituals will be more common when and where participants in a ritual are a minority, are persecuted, and/or are widely dispersed and weakly concentrated.* **{Marshall, 2002: 375}**
Можно также разделить ритуальные методы на основании баланса вызываемых ими последствий. Хотя автором была предложена только одна гипотеза для описания отношений верования и причастности с их составными механизмами, но существует большая разница в том, какой вклад привносят различные механизмы верованию и причастности. Например, причастность — это прямое следствие процесса со-присутствия, а также следствие процессов оправдания поведения и самооценки, и в меньшей степени — процессов эмоционального подъема и усилия в достижении цели — основных в процессе рождения верования. Поэтому, согласно Д. Маршаллу, можно утверждать:	We can also differentiate ritual techniques in terms of the balance of outcomes they produce. Though I have used one statement to describe the relationships of both belief and belonging to their constituent mechanisms, there are real differences in the relative contributions of various mechanisms to belief and belonging. For instance, belonging is a direct outcome of co-presence, aided by the justification of behavior and self-perception, but is less affected by the effort and effervescence that are central to the creation of belief. Therefore: **{Marshall, 2002: 375}**
11. *Личные, умилостивительные и негативные ритуальные методы порождают в большей степени верование, а не причастность. Ритуальные методы, направленные на взаимодействие участников порождают в большей степени причастность. Позитивные общественные ритуалы порождают и верование, и причастность.*	(*6.6) Private, piacular, and negative ritual methods produce relatively more Belief than Belonging.* *(6.7) Interactive ritual methods produce relatively more Belonging than Belief.* *(6.8) Positive, public rituals are the most likely to produce both Belonging and Belief.* **{Marshall, 2002: 375}**
Это основание деления ритуалов можно распространить и на микро уровень, на котором принятие психологических механизмов делает возможным использование богатой исследовательской традиции в дополнение к представленной в теории абстрактной системе. Например, связывая переменную со-присутствия с	This kind of distinction-making extends to the microlevel as well, where the explicit admission of psychological mechanisms makes it possible to draw on a large and robust research tradition to supplement the theoretical framework presented here and make distinctions within variables. For example, by linking the co-presence variable to the extant research literature

[238] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. - № 20-3. -P. 370-375.

обширным корпусом исследований социального сравнения[239] и теорией социального воздействия[240], можно усовершенствовать гипотезы об эффективности со-присутствия во время проведения ритуала.	on social comparison (Festinger 1954; Schachter 1959) and social-impact theory (Latane 1981), we can refine our predictions about its efficacy in ritual situations: **{Marshall, 2002: 375}**
12. *Ритуальные последствия со-присутствия зависят от числа, и схожести восприятия других участников ритуала*[241].	*(6.9) The ritual effects of Co-Presence increase with the number, proximity, importance, and perceived similarity of the Co-Present others.* **{Marshall, 2002: 375}**
Кроме того, благодаря включению психологических механизмов в модель Д. Маршалла, можно говорить о новых промежуточных переменных. Это не только позволяет более полно понять ритуал, но также указывать на новые направления в исследовании. Одно из таких направлений касается роли ритуала в предоставлении средств ухода от своего Я. Указывая на проявления мазохизма в высших слоях западного общества как радикального средства побега от своего Я, Р. Баумейстер указывает[242], что при современном развитии общества Я становится более заметным и обременительным.	Among the most significant contributions of the explicit inclusion of psychological mechanisms in the model is the recognition of new and heretofore unnoticed mediating variables. These not only allow for fuller understanding but also suggest new research directions and predictions. One such new direction concerns the role of ritual in providing a means of escape from the self. Pointing to the relatively recent, Western, and upper-class emergence of sexual masochism and other radical means of escape from self, Baumeister (1991) argues that the self becomes more salient and burdensome with the rise of modernity. **{Marshall, 2002: 375}**
Исследователь также находит, что если раньше необходимость уйти от своего Я была эпизодической и была связана со специфическими событиями, то на современном этапе она становится хронической, а способы постепенно превращаются из незаконных в нормальные. Э. Дюркгейм указывает, что то же самое верно и применительно к религиозным ритуалам, говоря, что ритуальное поведение людей является обычным и ежедневным для развитых обществ, чем для примитивных[243].	Accordingly, he finds that where the need to escape from the self was once episodic and tied to specific threatening events, it becomes an increasingly chronic condition in modernity, and the techniques of escape from self go from being irregular and event-driven to being regular and calendar-driven. Durkheim indicates that the same holds true for religious rituals, noting that ritual behaviors are a daily occurrence in "advanced" societies, but are much less frequent among the Australian "primitives" (Durkheim [1912] 1995:220). **{Marshall, 2002: 376}**
13. *Чем более модернизированным и урбанизированным является общество, тем более вероятно, что его ритуалы будут регулярными, повторяющимися и запланированными, а не проводиться спонтанно*[244].	*(7.1) The more modernized, urbanized, and Westernized a group is, the more likely its rituals are to be regular, recurrent, and scheduled, and the less likely they are to be spontaneous responses to current events.* **{Marshall, 2002: 376}**

[239] *Festinger L.* A Theory of Social Comparison Processes // Human Relations. — 1954. — № 7. — P. 117-140; *Schachter S.* The Psychology of Affiliation. — Stanford: Stanford University Press, 1959.

[240] *Lafcate B.* The Psychology of Social Impact // American Psychologist. — 1981. — № 36. — P. 343-356.

[241] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. - № 20-3. -P. 375.

[242] См.: *Batimeisfer R.* Escaping the Self: Alcoholism, Spirituality, Masochism, and Other Flights from the Burden of Selfhood. — New York: Basic Books, 1991.

[243] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 220.

[244] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. - № 20-3. -P. 376.

Можно сказать, что самым важным для модели Д. Маршалла является выработка новой переменной: альтернативной атрибуции[245]. Определение психологических механизмов, при помощи которых ритуал порождает верование или причастность, как атрибутивных, гарантирует повышение значимости потенциально соперничающих объяснений. Предположим, что можно найти правдоподобную внешнюю причину чьего-либо поведения или внутреннего состояния, тогда участники ритуала не будут фокусировать внимание на других вещах, и значит, будет невозможно возникновение верования или сопричастности. Объяснить ритуал в рамках описываемой теории можно несколькими способами. Одно из определений ритуала называет его бесцельной деятельностью[246]. Очень часто это определение считается унизительным, однако с точки зрения Д. Маршалла, это определение верно. Ритуальное поведение наиболее эффективно, если оно не имеет утилитарной составляющей.	As should be obvious from the formal statement of the model, the most important and nonobvious contribution of this model to the understanding of ritual is its prominent inclusion of the new variable Alternative Attributions. Identifying the psychological mechanisms by which ritual creates belief and belonging as essentially attributional ensures that the significance of potentially competing explanations comes to the fore. Put simply, if a plausible external cause of one's state or behavior can be found, then participants will not attribute these things to the ritual focus, and the ritual's ability to create both belief and belonging will be severely compromised. This observation has multiple explanatory and predictive implications. For starters, one definition of "ritual" is an action that is pointless (Homans 1941; Lewis 1980). While this sense of ritual is often meant in a derogatory way, from our perspective it is spot-on and hardly accidental. Ritual behavior is most effective when it has no utilitarian purpose… **{Marshall, 2002: 376}**
14. *Ритуальное поведение не является утилитарным по природе. Полезные объекты или животные вряд ли могут стать священными объектами или тотемами. Ритуалы отделены от утилитарных предприятий во времени и пространстве*[247].	*(7.2) Ritual behaviors will be distinctly nonutilitarian in nature.* *(7.3) Useful objects or animals are unlikely to become sacred objects or totems.* *(7.4) Ritual practices will be separated from utilitarian endeavors in space and time.* **{Marshall, 2002: 376}**
Конечно же, здесь можно вспомнить о т.н. промысловых тотемах, иначе говоря, о культе животных, которые составляли значительную часть меню какого-либо племени, культе, которые не попадают в описываемую нами картину. Однако в данном случае можно привести два возражения. Первое: как пишет А. Н. Красников[248], употребление в пищу тотемических животных на постоянной основе существовало, скорее всего, только на ранних стадиях развития этой формы религии, о существовании которых	

[245] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief. A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. 20-3. -P. 376.

[246] *Hornaus G.* Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and RadclifFe-Brown // American Anthropologist. — 1941. — № 43. — P. 164-171; *Lewis G.* Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual. — Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

[247] *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. — № 20-3. — P. 376.

[248] *Красников А.Н.* Тотемизм // Религиоведение. Энциклопедической словарь. — М.: Академический проект, 2006.

свидетельствуют лишь весьма древние предания. Д. Маршалл же говорит о достаточно развитой ритуальной системе. Второе: в описываемом нами случае необходимо различать тотемический культ и промысловый культ. Если видное место животного (хотя и совсем не основное) в первом случае определяется через его восприятие в качестве кровного родственника той или иной группы, а также попытками систематизировать окружающий мир, то во втором — необходимостью добывания пищи[249]. Следовательно, эти ритуалы движимы различными интенциями, и их не нужно смешивать.	
Теория Д. Маршалла, по нашему мнению, открывает новые горизонты в разграничении сакрального и профанного. Эмиль Дюркгейм указывает, что «деятельность — это исключительная форма профанной активности», которую нельзя смешивать со священной[250]. С точки зрения модели Д. Маршалла такое запрещение приобретает глубокий смысл. Однозначно разделяя сакральное и профанное во времени и пространстве, можно быть уверенным в недостатке внешнего оправдания своим поступкам, благодаря чему ритуал будет эффективным. Запрещая любой вид деятельности в шаббат, ортодоксальный иудаизм поддерживает свою монополию на процесс ритуальной атрибуции. Схожим образом, мы можем придать смысл тому, что продукты и атрибуты ритуала, включая рисунки на песке индейцев Навахо, скульптурные изображения Ганеши и ванинга, о котором пишет Э. Дюркгейм[251], будут разрушены после проведения ритуала.	The current model thereby contributes a new explanatory wrinkle to the venerable distinction between the sacred and the profane. Durkheim argues that “work is the preeminent form of profane activity” and cannot be mixed with the sacred (Durkheim [1912] 1995:311). From the point of view of our model, such a prohibition makes perfect sense. By clearly separating the sacred and profane in space and time, the lack of a competing, external justification is assured, and the ritual remains effective. By forbidding any kind of even marginally productive effort on the Sabbath, orthodox Judaism provides a hard and fast monopoly on ritual attributions. Similarly, we can make sense of the widespread requirements that the products and paraphernalia of ritual—including Navajo sand paintings, effigies of Ganesh, and the *waninga* (ceremonial pole) of which Durkheim writes (Durkheim [1912] 1995:124)—be destroyed after use. **{Marshall, 2002: 376}**
Теория Д. Маршалла также может пролить свет на то, почему религия обычно вытесняет магию. Как известно, магические ритуалы проводятся с конкретной практической целью, хотя религиозные — менее прагматичны. Можно предположить, что непрактические аспекты религиозных ритуалов означают, что они способны породить более сильные верования и причастность, чем магические, а поэтому более способны к выживанию на длительном	The model can also shed light on why religion typically supercedes magic. As Malinowski (1974) notes, magic rituals are performed with a particular, practical end in mind, but religious rituals are less pragmatic. We can surmise that the impractical aspects of religious ritual means that they are more capable of inducing strong belief and belonging than are magical rituals, and thus, in the long run, are probably more enduring. **{Marshall, 2002: 376–377}**

[249] *Токарев С.А.* Ранние формы религии — М.: Политиздат, 1990. — С 65-66, 227-231.
[250] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 311.
[251] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life — New York: Free Press, 1995 — P. 124.

промежутке времени.	
Несмотря на ее важность, утилитарность — это всего лишь одна из многих атрибуций ритуального поведения. Поскольку эти соперничающие атрибуции обычно внедрены в культуру и с ее же помощью передаются, мы можем увидеть, что теория не только оставляет место для влияния культуры на ритуал, но также предлагает характерные способы их возникновения. Выделяя одну атрибуцию перед лицом другой, культура очень сильно влияет на сакральность той или иной вещи. Так, например, В. Макнил считает, что танец, хорошо характеризующий социальный ритуал как таковой, не имеет такого влияния на современную западную культуру, в которой, по его мнению, преобладают атрибуции к романтическим или сексуальным мотивам, чем к религиозным или социальным[252]. В современном обществе, несмотря на то, что танцор может находиться под влиянием танца и также может быть жертвой неверной атрибуции его последствий, его культура направляет его атрибуции от религиозности в романтическую сферу, которая может стать новым уровнем сакрального.	Although important, utility is only one among many competing attributions for ritual behavior and affect. As these competing attributions are usually embedded in and transmitted by culture, we can see that the model not only leaves room for cultural influences on ritual, but also suggests specific means by which they occur. By providing and privileging *this* attribution over *that* one, culture profoundly influences the imbuing of *mana*. For instance, William McNeill (1995) argues that the dancing so characteristic of social rituals has little of its former impact in the modern West because our culture privileges attributions to romantic or sexual forces, rather than religious or social ones. Though the dancer is affected by the dance, and she too misattributes its effects, her culture guides her attributions away from the religious and into the romantic sphere—which is thereby imbued with new levels of sacredness. **{Marshall, 2002: 377}**
Кроме того, схожий пример касается музыкальных вечеринок в стиле рейв — это одно из современных музыкальных направлений, — которые считаются самым ярким примером современного ритуализма[253]. Рейв не только использует весь арсенал ритуальных методов, но они также порождают схожие результаты: сильное чувство причастности и верования в т.н. идеологию PLUR (Peace (мир), Love (любовь), Unity (единение), Respect (уважение).	A related example concerns what is likely the closest approximation to a prototypic ritual in the modern world—the rave. Not only do raves make use of the full armory of ritual techniques, but they produce the same results—a strong sense of communal belonging and belief in a nascent ideology (PLUR—Peace, Love, Unity, Respect). **{Marshall, 2002: 377}**
Исследователи считают, что происходящее на таких вечеринках можно рассматривать в качестве действий трансформирующих личность человека, действий духовных, тем самым создавая возможность рассматривать транс как новое религиозное движение[254], или, по словам профессора социологии университета Хильдесхайма Майкла	Scholars have begun to conceptualize raving as a transformational and spiritual practice, raising the possibility of viewing rave as a new religious movement (Tramacchi 2001) or, as Corsten suggests, a symbolic and proto-religious practice of a modern urban youth scene' (1999:91). **{Olaveson, 2004: 83}**

[252] См.: *McNeill W.* Keeping Together in Time: Dance and Drill in Human History. — Cambridge: Harvard University Press, 1995.

[253] Rave Culture and Religion. Ed by *Graham J.* — London: Routledge, 2004.

[254] См.: *Tramacchi D.* Chaos Engines: doofs, psychedelics, and religious experience // FreeNRG: Notes from the Edge of the Dance Floor. Ed *by John G. St.* — Altona, 2001.

Корстена, как «символические и прото-религиозные действия современной городской молодежи»[255].	
Некоторые работы, посвященные рейв-вечеринкам, в противовес большинству академических исследований, показали[256], что для многих молодых людей, принимающих участие в таких вечеринках, переживаемый ими опыт имеет огромное духовное значение[257], в отличие от посвященных вопросам здоровья медицинских работ[258], фокусирующихся на проблеме употребления наркотиков в ходе вечеринок, а также от исследований культурологических, часто посвященных гендерной динамике[259]. Эти исследования часто основываются на непосредственных этнографических данных, включающих интервью с самими участниками вечеринок. Здесь можно вспомнить имена двух ученых, которые воспринимают взгляды самих т.н. трансеров в качестве поля исследования, — это профессор университета Беркли Скот Хатсон[260] и социолог Бен Мэлбон[261].	A recent collaborative ethnography of the rave scene in central Canada in which the author participated (Takahashi and Olaveson 2003) demonstrated that, contrary to the majority of academic analyses of rave culture, *raving is a highly meaningful and spiritual practice for many ravers* (see also Fritz 1999; Reynolds 1999; Silcott 1999 for popular sources on rave as spirituality). By con trast to med ical health research largely focusing on harm reduction and the demographics of drug use at raves, and cultural studies and postmodern analyses tending to examine rave's politics and gender dynamics… (Melechi 1993; Pini 1997; Rierveld 1993)… These studies tend to be based on direct ethnographic evidence, including discussions with ravers themselves. Both Scott Hutson and Ben Malbon, two of the few researchers who have seriously solicited ravers' views and performed fieldwork at rave events… **{Olaveson, 2004: 84}**
Кроме того, современные исследования пытаются рассматривать транс-вечеринки в качестве ритуала перехода в среде евро-американской молодежи[262] или как пример формального ритуала[263]. Однако, несмотря на то, что в транс-вечеринках бесспорно присутствуют ритуальные элементы, нам кажется, что применять к ним термин «ритуал» все же не стоит из-за некоторой	Recent studies also tend to view the rave as a new rite of passage for Euro-American youth (Corsten 1999) or as an example of formal ritual (Becker and Woebs 1999; Gauthier and Menard 2002; Tramacchi 2000). While raves unquestionably contain ritual elements, I am disinclined to apply the term 'ritual' to all raves and rave-derived events, due to the usual variation of the elements comprising them.

[255] *Corsten M.* Ecstasy as "this worldly path to salvation": the techno youth scene as a proto-religious collective // Alternative Religions Among European Youth. Ed by *Tomasi L.* — Aldershot, 1999. — P. 91.

[256] *Takahashi M., Olaveson T.* Music, dance and raving bodies: raving as spirituality in the central Canadian rave scene // Journal of Ritual Studies. — 2003. — №17-2. — P. 72-96.

[257] См.: *Frit J.* Rave Culture: An Insider's Overview. — Canada, 1999; *Reynolds S.* Generation Ecstasy: Into the World of Techno and Rave Culture. — New York, 1999.

[258] См.: *Adlaf E., Smart R.* Party subculture or dens of doom? An epidemiological study of rave attendance and drug use patterns among adolescent students // Journal of Psychoactive Drugs. — 1997. — №29-2. — P. 193-8; *Pedersen I.K., Skrondal A.* Ecstasy and new patterns of drug use: a normal population study' // Addiction. — 1999. — №94-11. — P. 695706; *Shewan D., Dalgarno P., Reith G.* Perceived risk and risk reduction among ecstasy users: the role of drug, set, and setting// The Internation Journal of Drug Policy. — 2000. -№10. — P. 431-53.

[259] См.: *Melechi A.* The ecstasy of disappearance // Rave Off: Politics and Deviance in Contemporary Youth Culture. Ed. by *Redhead S.* — Aldershot, 1993; *Pini M.* Women and the early British rave scene // Back to Reality? Social Experience and Cultural Studies. Ed. by *McRobbie A.* — Manchester, 1997.

[260] *Hutson S.* Technoshamanism: spiritual healing in the rave subculture//Popular Music and Society fall. — 1999. — P. 53-77.

[261] См.: *Malbon B.* Clubbing: Dancing, Ecstasy and Vitality. — London, 1999.

[262] См.: *Corsten M.* Ecstasy as "this worldly path to salvation": the techno youth scene as a proto-religious collective // Alternative Religions Among European Youth. Ed by *Tomasi L.* — Aldershot, 1999.

[263] См.: *Becker T., Woebs R.* Back to the future: hearing, rituality and techno // World of Music. — 1999. — №41-1. -P. 59-71; *Tramacchi D,* Field tripping psychedelic communitas and ritual in the Australian bush // Journal of Contemporary Religion -2000. -№15-2.

вариативности составляющих частей этих вечеринок. В данном случае имеет, как нам кажется, смысл обратиться к подходу Рональда Граймза к категоризации этого феномена. Р. Граймз предлагает концептуализировать эти действия, основываясь на техниках только зарождающихся ритуалов, а не уже сформированных ритуальных действий. Плюсы такого структурирования в том, что здесь имеется возможность схватывания самого процесса их становления и определения их места в структуре всего здания социальных элементов[264]. Такой подход способствует теоретическому ознакомлению с «восстанавливающим» (revitalizing) последствиями этих вечеринок в социокультурном плане.	Rather, my approach approximates that proposed by Ronald Grimes in categorizing such phenomena. Grimes (1995) proposes conceptualizing practices experimenting with ritual techniques as instances of *nascent* or *syncretic ritualizing* rather than formal rituals. The advantage of framing raves in this way is that it captures their nascence, their self-conscious creativity and their definitive place on the (often stigmatized) margins of society-elements highlighted as characteristic of ritualizing phenomena (see Grimes 1990:10). This approach facilitates a theoretical engagement with the fluidity and creativity of raves and their socioculturally revitalizing effects. **{Olaveson, 2004: 84–85}**
Катализатором такого «восстанавления» как будто бы является феноменологический опыт, о котором постоянно говорят сами «трансеры», глубокого чувства личностной связи между участниками этих вечеринок, часто описываемого как «связанность» (connectedness), «единение» (unity) или «любовь» (love). Нечто похожее воочию можно наблюдать в фильме Матрица, когда перед атакой роботов все люди собираются в Храме и танцуют под ритмичные звуки. Естественно, что часто исследователи это чувство «единения» связывают с концепциями «коллективного подъема» (collective effervescence) Э. Дюркгейма и «коммунитас» В. Тернера. Например, в исследовании о транс-вечеринках как о духовной и в какой-то степени лечебной деятельности социолог Скот Хатсон считает[265], что чувство «связанности» «трансеров» напоминает состояние «коммунитас» и способствует возникновения чувства «излечения» данной социальной группы от недуга разобщенности.	The catalyst for such revitalization appears to be the phenomenological experience most consistently reported by ravers of an intense sensation of interpersonal and sometimes universal connection between participants, often described as ‘connectedness’, ‘unity’ or ‘love’. **{Olaveson, 2004: 85}**
Э. Дюркгейм и В. Тернер — не единственные авторы, которые писали о ритуале, опыте «связанности» и социокультурном «восстановлении». Антрополог Энтони Уоллес[266], специализировавшийся на	Durkheim and Turner were not the only writers co think about ritual, the connectedness experience and sociocultural revitalization. Anthony Wallace (1956, 1966), a psychological anthropologist who specialized in North

[264] *Grimes R.* Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory. — Columbia, 1990. -P.10.

[265] См.: *Hutson S.* The rave: spiritual healing in modern western subcultures // Anthropological Quarterly. — 2000 — №73-1.

[266] См.: *Wallace A.F.C.* Revitalization movements // American Anthropologist. — 1956. — №53. — P. 264-81, *Wallace A.F.C.* Religion: An Anthropological View. -New York. 1966.

исследовании культур Северной Америки, развил концепцию движения социального «восстановления». Это движение он рассматривал как сознательные и преднамеренные попытки создания новой культуры, более удовлетворяющей запросам общества, и считал мессианские движения и образования новых религиозных сект примерами такого движения[267]. Э. Уоллес указывал, что эти движения «восстановления» возникают в той ситуации, когда культура или религия больше не может адекватно удовлетворять потребности членов того или иного общества. Они, таким образом, указывают на рост индивидуального напряжения или же на постепенное разложение или угасание мощи религиозных символов и ритуалов. Без ритуалов «восстановления» общество, согласно Уоллесу[268], дезинтегрируется.	American native cultures, formally developed the concept of the revitalization movement. Like the former theorists, Wallace saw religions and entire cultures following patterns of alternating states of religious and cultural intensity and innovation, and routinizarion and stagnation. He viewed revitalization movements as conscious and deliberate efforts to construct a more satisfying culture, and saw such objects of social scientific study as cargo cults, messianic movements, new religious seers and revolutions as examples (Wallace 1956:265). Wallace argued that revitalization movements occur when a culture or religion no longer adequately meets the needs of its members, a phenomenon that could manifest itself as increased individual stress, decay or decrease in the efficacy of religious symbols and rituals… Without such revitalizing rituals, he wrote, a society is apr co disintegrate as a system (Wallace 1966: 160). **{Olaveson, 2004: 95}**
Концепция «восстановления» также привлекает в последнее время внимание исследователей новых религиозных движений. Например, Эйлин Баркер утверждает[269], что одной из причин такого распространения НРД — это своего рода «пустоты» в современной культуре того или иного общества. Об этом же говорят и другие исследователи. Так, профессор Джордж Криссидес указывает, что люди, становящиеся членами НРД обычно «недовольны» или «отчуждены» от общих норм своего общества[270], а теория НРД и религии Родни Старка и Уильяма Бэйнбриджа в основном основывается на предположении, что как только религия и культура секуляризуются и впадают в состояние стагнации (это неизбежный эволюционный процесс, по их мнению), индивиды или стараются присоединиться к какой-либо секте или создать свою в поиске более живых и стойких «сверхъестественных компенсаторов»[271].	Wallace's ideas, along with those of Durkheim and Turner, have also found their way into new religious movement (NRM) theory. For example, Eileen Barker states that one of the reasons why NRM s are significant is that… they show us the 'gaps' in cultures. This same point has been made by a number of other scholars of NRMs. George Chryssides, among others, notes that people who join NRMs are usually those who are 'disaffected' or 'alienated' from the generally accepted norms of their society (Chryssides 1999:5). Similarly, Rodney Stark and William Bainbridge's theory of NRMs and religion in general is based upon the premise that as religions and cultures begin to secularize and stagnate (a perennial, evolutio nary process), individuals seek out or form sects and cults in the search for more vivid and consistent 'supernatural compensators' (Bainbridge 1997; Stark and Bainbridge 1985, 1987). **{Olaveson, 2004: 95–96}**
Таким образом, современное общество	…modern consumer cultures are therefore ideal

[267] *Wallace A.F.C.* Revitalization movements // American Anthropologist — 1956. — №53 — P. 265

[268] *Wallace A.F.C.* Religion: An Anthropological View. -New York. 1966. -P 160.

[269] *Barker E.* New religious movements: their incidence and significance // New Religious Movements: Challenge and Response Ed. by Wilson B., Cresswell J. — London, 1999. — P. 26.

[270] Chryssides 1999:5

[271] См.: *Bainbridge W.* The Sociology of Religious Movements. — New York, 1997; *Stark It, Bainbridge W.* A Theory of Religion. — New York, 1987.

потребителей — это почти идеальная среда для развития НРД. То общее, что объединяет все эти движение заключается в попытках придать смысл жизни, попытках сформировать действенную культуру, попытках ресакрализовать или «заколдовать» мир[272]. По этой причине рейв-вечеринки также вполне могут быть описаны как попытки заполнить пустоту потребительского общества, танцевальные культуры могут быть типичным примером социокультурного «восстановления».	hosts for the formation of sects, cults and other NRMs. <…> What these experimental cultural exercises have in common is an attempt to make sense of life, an attempt to formulate efficacious cultures, an attempt at a re-sacralizarion or reenchantment of the world (Maffesoli 1996: xiv; Mellor and Shilling 1997). …Melechi is right in describing rave as symptomatic of the void of consumer cultures… Dance cultures are examples par excellence of the sociocultural revitalization and innovation stirring within consumer cultures. **{Olaveson, 2004: 97}**
Профессоры М. Корстен и Д. Трамаччи по этой причине и считают, что «трансеры» должны быть включены в номенклатуру НРД. Они вполне могут быть правы. Транс и другие танцевальные культуры обладают некоторыми признаками, свойственными НРД: культурная и социальная неудовлетворенность членов этих движений; возникновение в рамках культур с угасающими религиозной символикой, ритуалами и институтами; возникновение в культурах, где главенствуют религиозный и социальный плюрализм, при этом развиты технологии и межкультурные связи; религиозная иконография перенимается у других культур и традиций (в нашем случае — у буддизма); экстатической опыт воплощается во внутреннем эмоциональном состоянии; на основании этого состояния происходит радикальная перестройка личности; формирование идеальных или утопических социальных программ; появление харизматического лидерства и его воплощение в культовой фигуре диск-жокея и его последователей; оппозиция существующей власти и порядкам.	Corsten (1999) and Tramacchi (2001) have recognized this, suggesting that ‘youth techno scenes’ and ‘doofs’ should be included in the category of NRMs. They may be right. To varying degrees, rave and dance cultures contain several features common to NRMs: cultural and social dissatisfaction and disaffection by potential members; occurrence within host cultures with decaying and declining religious symbols, rites and institutions; occurrence within host cultures of religious and social pluralism and accelerated intercultural communications and technology; religious iconography appropriated syncretically from other traditions;.. ecstatic… experiences transpiring in… visceral and emotional states; radical personality transformation as a result of such ecstatic experiences; the creation of ‘surrogate’ family and community units and support mechanisms; the formation of ideal or utopian social visions and programmes; charismatic leadership and the development of cultic formations in the form of the DJ and his/her followers; and opposition and resistance from existing authorities, social institutions and power structures… **{Olaveson, 2004: 97}**
Однако некоторые черты транс-культуры не позволяют назвать ее новым религиозным движением. Несмотря на то, что рейв-культура сегодня достаточно широко распространена и в некоторой степени является частью евро-американской поп-культуры, большинство рейв-сообществ не имеют формальной социальной структуры и скорее лписываются в терминологии нового	On the other hand, certain features of rave cultures seem to defy the label ‘NRM’. For example, while ‘ rave’ as a practice is now universally recognized and has certainly transformed Euro-American popular culture, most rave ‘communities’ possess little to no formal social structures and are perhaps more accurately characterized as collectives or ‘neo-tribes’ (Bennett 1999; Gibson 1999; Maffesoli

[272] См.: *Maffesoli M.* The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society. — London, 1996. — P. xiv; *Mellor P.A., Shilling C.* Re-forming the Body: Religion, Community, and Modernity. — London: 1997.

трибализма Маффесоли. Далее, говорить о рейв-культуре как о культе[273] можно только с очень большой натяжкой, поскольку экстатический опыт и опыт откровения, хотя и присутствует в рамках транс-вечеринок, но не становятся неким жестким ядром для формирования единой системы верований. Кроме того, танец на транс-вечеринке призван в принципе понизить значимость вербальной коммуникации. Как следствие, здесь практически невозможно возникновение некоего единого сообщества с харизматическим лидером на вершине пирамиды.	1996). Applying the term 'cult' (in the sociological sense of the term) to rave cultures is thus a bit of a stretch. In relation to this, while revelatory and ecstatic experience, such as pervades rave practices, is certainly instrumental in the formation of NRMs… Raving as a practice tends to deemphasize verbal and linguistic communication… In addition, the likelihood of dance culture, or even dance cultures, congregating around a single charismatic leader with a unique message, is low. **{Olaveson, 2004: 98}**
Таким образом, хотя рейв-культуру и нельзя на 100% назвать новым религиозным движением, но можно достоверно утверждать, что в ее рамках что-то действительно серьезное происходит с человеком как на индивидуальном, так и на социальном уровнях. Так, наиболее заметная черта всех современных танцевальных культур — переживание «единения» — часто интерпретируется как религиозное. Более того, этот опыт «единения» всегда рассматривался в качестве ключевого элемента как ритуального действия в широком смысле или действия религиозного, так и социокультурного «восстановления» Э. Дюркгеймом, В. Тернером и другими исследователями религии. С этой точки зрения рейв-культура как раз и представляется примером такого социокультурного «восстановления», которое является базой развития религии и культуры на протяжении всей истории человечества.	While it may not be entirely accurate to call rave culture(s) NRMs, there is clearly something important happening at both individual and societal levels. In particular, one of the central features of the rave experience—the experience of connectedness—is often interpreted by ravers as a religious experience. Further, the experience of connectedness is a key element in ritual performances and religious and sociocultural revitalization as these have been modelled by Emile Durkheim, Victor Turner and other prominent scholars of religion. When viewed in this light, the development and primary characteristics of rave cultures should nor surprise us. Rave is just the latest example in the process of sociocultural revitalization that underlies the development of all religions and the health and regeneration of cultures throughout human history. **{Olaveson, 2004: 98}**
Из всего сказанного совершенно очевидно, что теория Э. Дюркгейма играет заметную роль в современной социологии религии для исследования ритуала. Как было показано, социологи религии Тим Олавсон и Уильям Пикеринг продолжают начатую еще Эмилем Дюркгеймом линию исследования ритуалов, обращаясь в дополнение к работам Э. Дюркгейма к трудам антрополога Виктора Тернера и его концепции коммунитас. Более того, можно говорить о том, что оба автора признавали, что опыт переживания коллективного подъема или коммунитас	And finally, Durkheim and Turner both recognized that social structure, while necessary to facilitate the physical survival of a society, is

[273] Англоязычному термину «cult» в российской действительности скорее соответствует неакадемический термин «деструктивная секта».

необходим человеку, чтобы уравновесить его отчуждение, поскольку социальная структура для них — это хотя и необходимой для физического выживания общества, все же в своей сущности чуждый индивидам феномен. Общество функционирует в диалектическом противоречии между феноменами коллективного подъема и коммунитас и социальной структурой, а достижение гармонии между ними — это основная цель существования общества в истории. Получается, что концепции авторов эквивалентны не только с функциональной точки зрения. Э. Дюркгейм и В. Тернер говорили о двойственной природе человека. Во-первых, для «работы» общества и обеспечения материальных нужд должны существовать специализация и разделение труда. В развитых обществах это разделение весьма широко и сложно: ни одно общество не может ни функционировать, ни даже существовать без социальной структуры. Но, во-вторых, в ходе этого процесса получается, что нужды общества часто противопоставляются нуждам индивида Чтобы служить нуждам общества, которые также могут оказаться и нуждами индивидов, люди должны быть ограничены в следовании эгоистичным желаниям и побуждениям.	in its intrinsic nature alienating. The experience of collective effervescence/communitas is a fundamental human need which acts to counterbalance this alienation. Society cannot exist but in a dialectical tension between collective effervescence/communitas and social structure, and in fact the achievement of a harmonious balance between the two has been the goal of all societies throughout history, and presents a model for the rise and fall of religious groups… **{Olaveson, 2001: 107–108}** Not only are Durkheim's collective effervescence and Turner's communitas functionally equivalent… both Turner and Durkheim posited a dual nature of humanity. On one hand, they recognized that if society is to function, if material needs are to be met, there must be a division of labour and specialization of tasks. And in complex societies, those divisions and specializations multiply and increase in complexity. All societies, and especially complex societies, cannot function without social structure… In the course of this structuring and specialization of roles and tasks, society's needs are often pitted against those of the individual. <…> To serve the needs of society, which in turn serves some of their needs, individuals must be constrained, must be checked in the fulfillment of egoistic drives and desires. **{Olaveson, 2001: 108}**
Британские исследователи-религиоведы Крис Шиллинг и Филипп Меллор, не соглашаясь с индивидуалистической концепцией морали Зигмунта Баумана и Энтони Гидденса, также в поисках альтернативы обращаются к работе «Элементарные формы религиозной жизни» и показывают состоятельность социальной концепции морали, так же очень близко связанной с ритуалом.	
Известный социолог Дуглас Маршалл, со своей стороны, пытается сблизить огромный корпус современных исследований в рамках психологи религии и разработанную Э. Дюркгеймом теоретическую базу для исследования ритуальных практик, чтобы выстроить современную концепцию ритуала.	

Глава 3. Проблема здоровья человека и общества и теория религии Э. Дюркгейма	
В данной главе мы рассмотрим, каким образом теория Эмиля Дюркгейма используется в исследованиях социологических проблем, касающихся тем здоровья человека и общества. Здесь, как нам кажется, можно выделить три основные темы. Во-первых, исследования о стрессе и социальной поддержке. Основная проблема здесь — социологическое исследование стрессообразующих факторов в жизни человека, в рамках которой С. Местровичем дается попытка выдвинуть социологическую теорию «концептуализации травмы», напрямую связанную с эпистемологической проблематикой и коллективными представлениями. Во-вторых, попытки выявить корелляцию между религиозностью и физическим и ментальным здоровьем человека. Основной интерес для нас здесь сосредоточен в работах Эллен Идлер и Станислава Касла, как наиболее ярких и наиболее известных. В-третьих, работы, продолжающие выдвинутую Э. Дюркгеймом проблематику «культа человечества», «культа индивида»: «здоровье нации» и действия, направленные на его достижение (Кевин Дью).	
§ 3.1 Стресс и религиозность: религиозность как фактор терапии стресса.	
Для того чтобы конкретно обратиться к проблематике соотношения между религиозностью и физическим и ментальным здоровьем человека, нам кажется, необходимо описать проблемное поле для всего корпуса исследований явления стресса и влияния на него религиозности. Необходимо рассказать о теоретических сложностях этой области социологии религии. Эта тема интересна нам, поскольку она снова обращает наше внимание на дгоркгеймовскую проблематику социальной интеграции и роли религии в ней, а также к вопросу об обществе как о системе представлений, который — в рамках теории Э. Дюркгейма — неразрывно связан с религией.	

Степан Местрович[1] указывает на достаточно серьезные исследования, показывающие, что основные стресообразующие факторы: смерть супруга, развод, раздельное проживание супругов, тюремное заключение, смерть близкого члена семьи, болезнь, женитьба, увольнение с работы, восстановление отношений между супругами и уход на пенсию одновременно являются и катализаторами в развитии болезней человека[2], и задается вопросом: какие выводы в социологическом плане можно извлечь из этих результатов? Дело здесь в том, что большинство исследований фокусируются исключительно на индивидуальном опыте переживания стресообразующих событий и таким образом игнорируют социологический смысл теорий исследователей, которые считаются основателями этого направления[3]. Современные исследования ориентированы в сторону субъективизма, позитивизма и прагматизма, С. Местрович пытается, во-первых, доказать, что в рамках дюркгеймовской теории религии все эти исследования приобретут значимость в социологическом контексте, а во-вторых, — предложить теоретическую среду, в которой возможно социологическое изучение психологической травмы.	First off, what are the stressful events that lead to illnesses? Consider the ten most stressful items, as listed on the best known scale [6]: death of spouse, divorce, marital separation, jail term, death of a close family member, personal injury or illness, marriage, being fired at work, marital reconciliation and retirement. **{Meštrović, Glassner, 1983: 1315}** Why does current stress research ignore the sociological import of the theories of the thinkers it regards as pioneers of such research [12]? Current research focuses almost exclusively on individual experiences of stressful events and social support. In addition, why has the current paradigm wed itself to a subjectivist, positivistic, pragmatist orientation… The aim of this paper is to answer these questions and to offer a theoretical account of how one may study trauma in a sociological manner. **{Meštrović, 1985: 835}**
Чтобы все это стало возможно, исследователь говорит о связи показателей социальной поддержки личности и стресса. Причем связь эту нельзя назвать ни прямо, ни обратно пропорциональной, поскольку, согласно исследованиям, и невысокий уровень социальной поддержки, и чрезмерный — приводят к стрессу. В посвященных исследованиям стресса работах С. Местрович критикует современный подход в изучении этой проблемы с социологической точки зрения, которая предполагает считать происходящие с индивидом события фактами, тогда как современные исследователи придерживаются	

[1] *Mestrovic S., Glassner B.* A Durkheimian hypothesis on stress// Social Science and Medicine. — 1983. -№17-18. — P. 1315.

[2] См, например, *Selye H.* The Stress of Life. — New York: McGraw-Hill, 1978; *Dohremvend B.P.L. Dohremvend B.S.* Stressful Life Events: Their Nature and Effects. — New York: Wiley, 1974; *Rabkin J.G., Struening K.L.* Life events, stress, and illness // Science — 1976. — № 194. — P. 1013-1026; *Turner R.J., Noh S.* Class and psychological vulnerability among women // Presented to the Society for the Study of Social Problems. 1981.

[3] *Backman G.* Psychosocial Environment and Health. — Abo: Abo Akademi Foundation, 1984.

точки зрения, что все происходящее — это именно событие, собственно и сам подход называется подходом жизненных событий (life events).	
Обзоры посвященных изучению стресса работ предполагают, что «хотя большинство исследований находят положительные корреляции между напряженностью событий жизни и симптоматологией, но результаты этих исследований несостоятельны и корреляции в большинстве случаев или низкого или среднего уровня»[4]. Исследователями поднимались также и другие вопросы: валидность и надежность всех использовавшихся в исследовании переменных[5], противопоставление стресса и рефлексии о событиях жизни[6], смешение стрессообразующих факторов и трудности с симптомами патологии[7], воспоминание испытуемыми стрессовых ситуаций их жизни[8]. Кроме того, проблематичным также является отсутствие единого определения понятия «социальная поддержка»[9]. В дополнение можно сказать, что множество аномальных результатов указывает, что социальная поддержка иногда способствует развитию болезни, или по крайней мере не всегда улучшает стрессовое состояние[10].	Recent reviews of stress research suggest that, as Aro and Hanninen put it, “although most studies have found a correlation between life event scores and symptomatology, the results are not consistent and the correlations are mostly only low or moderate” [13]. Other issues that researchers typically consider have been raised, namely, the validity and reliability of all the variables involved [12, 14, 15]; the issue of treating events versus a stress process [16, 17]; the confounding of stressful life events and ‘hassles’ with symptoms of pathology [18]: and the questioning of the recall and memory of stressful life events by subjects [19-23]. The role of social supports and the lack of consensus in defining them are particularly problematic [24, 25]. In addition, many anomalous findings suggest that social supports sometimes actually contribute to illness, or at least do not always ameliorate the stress process [26-66]. **{Meštrović, 1985: 835–836}**
Однако, не менее интересными и важными проблемами, чем описанные выше, по мнению С. Местровича, являются связанные с ними эпистемологические сложности: что подразумевается под «наблюдением» за «событием»? Что есть само «событие» в противоположность факту, феномену,	As interesting and important as these seemingly conventional concerns are, they have not confronted the severe epistemological difficulties of explaining what is meant by ‘observing’ an ‘event’ or any non-object. What is an ‘event’ as opposed to a fact, phenomenon, symbol or representation? To what extent is any

[4] *Aro S., Hanninen V.* Life events or life processes as determinants of mental strain? A 5-year follow-up study // Social Science and Medicine. — 1984. — №18. — P. 1037.

[5] См.: *Backman G.* Psychosocial Environment and Health. — Abo: Abo Akademi Foundation, 1984; *Thoits P.* Undesirable life events and psychological distress: a problem of operational confounding // American Sociological Review. — 1981. — №46. — P. 97-109; *Thoits P.* Conceptual, methodological and theoretical problems in studying social support as a buffer against life stress //Journal of Health and Social Behavior. — 1982. -№23. -P. 145-159.

[6] *Pcarlin L.* The stress process // Journal of Health and Social Behavior. — 1981. -№22. -P. 337-356.

[7] *Dohrenwend B. S.* Symptoms, hassles, social supports, and life events: problem of confounded measures // Journal of Abnormal Psychology. -1984. — №93. — P. 222-230.

[8] *Monroe S.* Assessment of life events // Archives of General Psychiatry. — 1982. — №39. — P. 606-610; *Jenkins C.* Life changes: do people really remember? // Archives of General Psychiatry. — 1979. — №36. — P. 379-384; *Flinch D., Marshall J.* Measuring life stress: factors affecting fall-ofTin the reporting of life events *II* Journal ofHealth and Social Behavior. — 1984. — №25. — P. 453-464; *Brown G., Harris T.* Fall-off in the reporting of lite events // Social Psychiatry. -1982.-№17.-P. 23-28.

[9] *Jung J.* Social support and its relation to health: a critical evaluation // Basic and Applied Social Psychology. — 1984. — №5. — P. 143-169.

[10] См, например, *Sandier L., Lakey B.* Locus of control as a stress moderator: the role of control perceptions and social support // American Journal of Community Psychology. — 1982. — №10. — P. 65-80; *Wells J.* Objective job conditions, social supports and perceived stress among blue collar workers // Journal of Occupational Behaviour. — 1982. — № 3. — P. 79-94; *Henderson S.* Neurosis and the Social Environment. — New York: Academic Press, 1981.

символу или представлению? До какой степени любое «событие» является индивидуальным или коллективным феноменом? До какой степени оно сознательно или бессознательно?[11]	'event' an individual or collective phenomenon? To what extent is it conscious or unconscious? **{Meštrović, 1985: 836}**
Для доказательства своей точки зрения С. Местрович обращается к работам классиков исследования стресса: Клода Бернара, Ганса Селье и Эмиля Дюркгейма. По мнению С. Местровича[12], К. Бернар достаточно точно указал на отличия в переживании какого-либо феномена и наблюдении за ним сознательно или бессознательно, пассивно или активно, однако все исследования не обращаются к работам К. Бернара. С. Местрович отмечает также, что в исследованиях К. Бернара основной упор делается на факт, а не на событие: «экспериментальный метод является ничем иным как умозаключением, с помощью которого мы методично предоставляем наши идеи опыту фактов»[13]. Хотя методологическое движение Томаса Холмса и Ричарда Раха[14] по конкретизации стресса в «событиях» часто описывается как продолжение работы Г. Селье, оно само по себе весьма замечательно. Г. Селье определял стресс-фактор как нечто, производящее стресс[15], стресс вообще, в абстрактном смысле[16], и его рабочее определение стресса гласило, что стресс — это состояние, проявляющееся специфическим синдромом, который состоит из неявно простимулированных изменений в биологической системе. Таким образом, стресс имеет свою собственную характерную форму и композицию, но не имеет определенной причины[17].	Claude Bernard, especially, made fine distinctions among experiencing vs observing *phenomena* (not events) consciously or unconsciously, passively or actively, experimentally or otherwise [6]—but current research has nothing like Bernard's classic as theoretical support, and has not incorporated Bernard's teachings. Note also the overwhelming emphasis by Bernard on *facts*, not events [6, p. 2]: "the experimental method is nothing but reasoning by whose help we methodically submit our ideas to the experience of facts". Though the methodological move by Holmes and Rahe [68] to concretize stress into 'events' is often depicted as an extension of Selye's work, it is actually a radical departure. Recall that Selye defined a stressor as anything that produces stress [4, p. 78], stress as an abstraction [4, p. 61], and that his 'operational definition' of stress was the thought-provoking claim that: "Stress is the *state* manifested by a specific syndrome which consists of all the *nonspecifically-induced* changes within a biologic system. Thus stress has its own characteristic form and composition but no particular cause" [4. p. 64] (emphasis added). **{Meštrović, 1985: 836}**
С другой стороны, С. Местрович указывает, что посвященные исследованию стресса работы и основывающиеся на	By contrast, stress research today that relies on the methodological move by Holmes and Rahe (as well as the most recent focus by

[11] *Mestrovic S.* A sociological conceptualization of trauma// Social Science and Medicine — 1985. — №21-8. — P. 836

[12] *Mestrovic S.* A sociological conceptualization of trauma // Social Science and Medicine. — 1985. — №21-8 — P. 836.

[13] *Bernard C.* An Introduction to the Study of Experimental Medicine. — New York: Dover, 1957. — P 2.

[14] *Holmes T.H., Rahe R.H.* The social readjustment rating scale // Journal of psychosomatic research. — 1967. — №11. — P. 213-218.

[15] *Selye H.* The Stress of Life. — New York: McGraw-Hill, 1978. — P. 78.

[16] *Selye H.* The Stress of Life. — New York: McGraw-Hill, 1978. — P. 61.

[17] *Selye H.* The Stress of Life. — New York: McGraw-Hill, 1978. — P. 64.

методологическом движении Т. Холмса и Р. Раха (также как и на «препятствиях»[18], описанных в работах Барбары Доренвенд), состоят в основном в том, что Чарльз Миллз называет «абстрактным эмпиризмом»[19]. Стресс определяется здесь в основном через просьбы респондентов вспомнить некое «событие» и оказанную им «поддержку», которая обычно выражается просто в перечислении самых близких для человека людей[20]. В результате исследователь приходит к выводу, что не существует различия между фактом социальной поддержки и социальной поддержкой — событием[21].	Dohrenwend *et al.* on 'hassles' [18]) consists almost entirely of what Mills called 'abstracted empiricism' [69]. Stress is determined largely by asking subjects to recall 'events' and 'support' determined mostly by counting friends and loved ones [70]. No distinction is made between the *fact* of social support vs social support as an *event*. **{Meštrović, 1985: 836}**
Таким образом, по нашему мнению, существующие исследования лежат в другой парадигме, чем работы Г. Селье, ее можно охарактеризовать как «несовершенный эгоизм», поскольку здесь люди рассматриваются в качестве средств для предоставления поддержки. Здесь нет представления ни о взаимной компенсации, ни о дуализме человеческой природы. Кажется, что существующая парадигма невольно использует модель переносчика инфекции, которую критиковали и Г. Селье, и К. Бернар, не принимавшие позитивистскую методологию[22].	…the current paradigm… To distinguish it from Selye's philosophy, one might characterize the social philosophy of current research as 'raw egoism', since persons are seen as objects to be used as supports, and there is no notion of reciprocal giving, or of a dualism of human nature. The current paradigm seems to make unwitting use of the host-pathogen model of disease, which was the very model Selye, Bernard and other forerunners of the stress concept criticized. It is clearly positivistic in orientation, but all of the forerunners of stress research were critical of positivistic methodology… **{Meštrović, 1985: 836}**
Мы считаем, что эпистемологическая бедность этой парадигмы выражается в недостатке ее теоретической поддержки. Например, в ее рамках используются некоторые мысли Эмиля Дюркгейма, но в основном вне контекста, и практически нет прямых ссылок на работы социолога Утверждается, что «дюркгеймовская теории аномии предполагает, что психологическое здоровье поддерживается социальной интеграцией»[23] и что интеграция как совокупность социальных норм, контактов и ресурсов в любом случае благотворна[24].	The epistemological poverty of this paradigm is betrayed by its lack of solid theoretical scaffolding. For example, bits and pieces of Durkheim are typically invoked, usually out of context, never resulting in theoretical unity, and rarely using verbatim quotes from Durkheim (rather, Parsons and Merton are usually quoted as to what Durkheim allegedly meant). Thus, it is typically alleged that "Durkheimian anomie theory assumes that psychological well-being is maintained by social integration" [15, p. 154] and that integration, as social norms, contacts and resources, is always beneficial [38].

[18] *Dohrenwend B. S.* Symptoms, hassles, social supports, and life events: problem of confounded measures // Journal of Abnormal Psychology. — 1984 -№ 93. — P. 222-230.

[19] *Mills C. W.* The Sociological Imagination. -New York: Oxford University Press, 1959.

[20] *Hansell S.* Adolescent friendship networks and distress in school // Social Forces. — 1985. — № 163. -P. 699.

[21] *Mestrovic S.* A sociological conceptualization of trauma // Social Science and Medicine. — 1985. -№21-8. — P. 836

[22] *Hirst P. O.* Durkheim, Bernard, and Epistemology. — London: Routledge & Kegan Paul, 1975

[23] *Thoits P.* Conceptual, methodological and theoretical problems in studying social support as a buffer against life stress // Journal ofHealth and Social Behavior. — 1982. 23. -P. 154.

[24] *Williams A.* A model of mental health, life events, and social supports applicable to general populations // Journal of Health and Social Behavior. — 1981. — № 22. — P. 324-336.

Степан Местрович и Барри Гласснер показали[25], что на самом деле для Э. Дюркгейма «интеграция» общества или группы не является «прикреплением» индивидов к этой группе, что слишком сильная интеграция может быть пагубной и что он использует концепцию интеграции как часть тезиса о дуализме человеческой природы. (Понятие Г. Селье об альтруистическом эгоизме и концепция Э. Дюркгейма о «двойственном человеке» очень схожи).	Mestrovic and Glassner [72] have demonstrated that, in fact, for Durkheim, 'integration' referred to the state of a society or group, not the attachment of individuals to groups; that too much integration can be harmful; and that his use of integration is part of his thesis of the dualism of human nature (Selye's notion of altruistic egoism and Durkheim's concept of *homo duplex* are amazingly similar). **{Meštrović, 1985: 836}**
Тем не менее, согласно С. Местровичу, исследователи или продолжают вверять Э. Дюркгейму чересчур социализированную версию его теории, или используют слишком упрощенные аналогии с процессом гомеостаза, утверждая, что «организм изначально неприемлет никаких изменений, как это можно проследить в работах В. Кенона[26] и Г. Селье[27]»[28]. Однако сами родоначальники исследований стресса ничего подобного не утверждали. Напротив, они говорили о стрессе как о монотонности и недостатке изменений. Представляя концепцию гомеостаза, В. Кенон пишет: «Это понятие не обозначает чего-то неизменного, немобильного, стагнации. Оно подразумевает состояние, которое может изменяться, но в тоже время оставаться относительно постоянным»[29]. Г. Селье в свою очередь пишет: «Как мы часто утверждали, живые организмы созданы для работы, и если у них нет выхода накапливаемой энергии, они должны будут пытаться адаптироваться к такой нефизиологичной неактивности, называемой «стрессом депривации»[30].	Nevertheless, researchers continue to 'credit' Durkheim with the false, over-socialized version. Or consider the simplistic references to homeostasis as the allegation that "the organism is fundamentally intolerant of change, an assumption rooted in the pioneering laboratory studies of Cannon (1935) and Selye (1956)" [16, p. 339]. The forerunners of the concepts of stress and homeostasis never said anything like that. On the contrary, they were mindful of the stress of monotony and lack of change. Immediately after he introduces the concept of homeostasis. Cannon writes: "The word does not imply something set and immobile, a stagnation. It means a condition which may vary, but which is relatively constant" [1, p. 24]. And Selye wrote: "As we have often said, living beings are constructed for work and if they have no outlet for their pent-up energy, they must make extreme efforts at adaptation to this unphysiologic state of inactivity which has been named 'deprivation stress'… **{Meštrović, 1985: 836}**
Как пишет С. Местрович[31], история социологии знает множество атак на т.н. здравый смысл или наивный эмпиризм и позитивизм, однако, несмотря на атаки, такие доктрины существуют до сих пор и даже обладают определенным влиянием в	The history of sociology has witnessed many attacks on what might be called common-sense or naive empiricism and positivism. but these doctrines miraculously survive the onslaughts. Consider Georg Simmel's ferocious attack on historical realism in *The Problems of the*

[25] *Mestrovic S., Glassner B.* ADurkheimian hypothesis on stress // Social Science and Medicine. — 1983. -№17-18. -P. 1315-1327.
[26] *Cannon W.* The Wisdom of the Body. — New York: Norton, 1963. — P. 305.
[27] *Selye H.* The Stress of Life. pp. 427-457. New York: McGraw-Hill, 1978.
[28] *Pearlin L.* The stress process//Journal of Health and Social Behavior. — 1981. -№22 -P. 339.
[29] *Cannon W.* The Wisdom of the Body. -New York: Norton, 1963. — P. 24.
[30] *Selye H.* The Stress of Life. — New York: McGraw-Hill, 1978. — P 386.
[31] *Mestrovic S.* A sociological conceptualization of trauma // Social Science and Medicine. — 1985. -№21-8. — P. 837.

бихевиоризме. Достаточно вспомнить работы Георга Зиммеля «Проблемы философии истории»[32] и его критику исторического реализма, Макса Вебера[33] и его критику позитивизма и критику позитивизма Эмилем Дюркгеймом в работе «Прагматизм и социология»[34].	*Philosopiy of History* [73], Max Weber's major critique of positivism in Roscher and Knies [74] and Durkheim's outright dismissal of pragmatism as an unscientific attack on reason in *Pragmatism and Sociology* [75]. **{Meštrović, 1985: 837}**
Необходимо учесть, что интеллектуальной средой первых исследователей стресса был не прагматизм или бихевиоризм, а то, что Э. Дюркгейм называл обновленным рационализмом. Исследователи старались найти способ вырваться из нео-кантианских дебатов о субъекте и объекте. Таким образом, они считали индивидов и общество системами «идей» или «представлений». Их внимание к представлениям как абстрактным, а не фактическим сущностям своего рода — в противоположность повышенному вниманию к «событиям» — необходимо рассматривать в контексте философского наследия их, а не нашей, интеллектуальной среды. Андре Лаланд — автор «Технического и критического философского словаря» — указывает[35], что хотя термин «представление» и можно перевести на английский язык как «идея», однако такой перевод нельзя будет назвать корректным. Понятие несет в себе свою собственную эпистемологию, выстроенную В. Кеноном, К. Бернаром, Г. Селье, которые в своих системах анализировали абстрактные понятия как факты, а не события[36].	Consider that the intellectual milieu of the pioneers of the stress research was not pragmatism and behaviorism, but a complicated stance Durkheim came to call renovated rationalism. They sought to break out of the neo-Kantian subjectivism-objectivism debate. That is… they conceived of individuals *and* societies as systems of 'ideas' or 'representations'. Their focus on 'representations' as *abstract* yet *fatual* phenomena *sui generis*—in contradistinction to the current emphasis on 'events'—must be considered in the context of the philosophical legacy of their milieu, not ours. Lalande [76] (with regard to Durkheim) and Laplanche and Pontalis [77] (with regard to Freud) have indicated that though the concept of 'representation' may be translated into English literally as 'idea', it ultimately defies translation. It carries with it an unfamiliar epistemology… Cannon, Bernard. Selye and Dubos also treated the basic unit of analysis in their theorizing as abstract ideas which they nevertheless regarded as facts, not events. **{Meštrović, 1985: 837}**
Согласно Алану Джанику и Стивену Тулмину, французская концепция «представления» и ее немецкий эквивалент «к 1910 году стали общим местом во всех областях культурных дебатов в Вене»[37]. Они объясняют это кантовским влиянием на философию: «Вместо того чтобы предпринять свой собственный анализ проблемы знания, начиная с чувственного опыта, как это сделали эмпирики, мы	According to Janik and Toulmin, the French concept 'representation' and its German equivalent 'Vorstellung' had "by 1910 become a commonplace in all fields of Viennese cultural debate" [78]. They explain that because of Kant's impact on philosophy, "instead of beginning our philosophical analysis of knowledge with raw sense impressions—as the empiricists have done—we must now treat the basic data of experience as comprising

[32] *Зиммель Г.* Проблемы философии истории // Зиммель Г. Избранное. Том 1. Философия культуры. — М,: Юрист, 1*996.-С.* 530-532.

[33] *Weber M.* Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics. — New York: Free Press, 1975.

[34] *Durkheim E.* Pragmatism and Sociology. — Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

[35] *Lalande A.* Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophic. — Paris: Presses Universitaires de France, 1980.

[36] *Mestrovic S.* A sociological conceptualization of trauma// Social Science and Medicine. — 1985. — №21-8. — P. 837

[37] *Janik A., Toulmm S.* Wittgenstein's Vienna. — New York: Simon & Schuster, 1973. — P. 31.

должны считать, что базовые данные опыта обобщают упорядоченные чувственные «представления»[38]. Мыслители XIX века в рамках многих дисциплин использовали эту концепцию в попытке найти альтернативу кризису, поразившему европейскую мысль после И. Канта. А. Лаланд подчеркивает важность этой концепции для Э. Дюркгейма, исследователь считает, что концепция «представления» основывается на двух основных, но антагонистических идеях, во-первых, объективного существования и ощущения какой-либо вещи и, во-вторых, замены этой вещи в сознании наблюдателя в качестве образа[39]. Этот дуализм уходит корнями еще в платоновскую философию и христианский символизм. Важно отметить, что коллеги и учителя Эмиля Дюркгейма рассматривали это движение как составную часть богатого философского наследия. Э. Дюркгейм писал, что психология оформилась как наука, когда поняла, что «ментальные факты» нельзя изучать, если не рассматривать их как «вещи» или, иначе говоря, «отличными от своих индивидуальных воплощений»[40].	structured sensory 'representations', or *Vorstellungen*" [78, p. 121]. Nineteenth century thinkers in many disciplines made routine use of these concepts in an attempt to find alternatives lo this crisis of thought following Kant. Lalande [76] emphasizes the importance of this concept for Durkheim… Lalande [76. p. 489] emphasizes that the concept of representation rests on two fundamental but opposing ideas, that of something actually present and sensible versus its replacement in the mind of the observer as an image. The term has been traced back to Plato's 'Ideas' and the Christian notion that various symbols, such as the Eucharist, can represent the body and blood of Christ. It is important to note that Durkheim's teachers and colleagues, in particular, saw this move as part of a long philosophical inheritance… Durkheim felt that psychology became established as a science when it accepted that 'mental facts' may not be studied scientifically unless they are considered to be like 'things', which is to say, *permanent realities distinct from their appearances* [80]… **{Meštrović, 1985: 837}**
Схожим образом Э. Дюркгейм подчеркивает в «Методе социологии», что «социальная жизнь состоит из… представлений»[41]. Это движение опирается на его утверждение, что «рационализм, который является неизбежным в социологической теории знания, находится посередине между эмпиризмом и априоризмом»[42]. По мнению С. Местровича[43], Э. Дюркгейм не был позитивистом — он это совершенно ясно показывает, например, во втором предисловии к «Методу социологии», но, он также не был и эмпириком или рационалистом. Сам Э. Дюркгейм называл себя «новым рационалистом». Это движение позволило социологу избежать совершенной редукции «общества» и «индивида» к	Similarly, Durkheim emphasized in his *Rules* and elsewhere that… "social life was made up entirely of representations" [80, p. 34]. This move rests on his thoughtful assertion that "the rationalism which is imminent in the sociological theory of knowledge is thus midway between empiricism and apriorism" [81]. Durkheim was *not* a positivist—he makes that explicit in the second preface to *The Rules,* and elsewhere. He was neither an empiricist nor rationalist… Durkheim preferred to call himself a 'renovated rationalist'. <…> This move enabled both thinkers to avoid the reduction of 'society' and 'individual' to material *stuff* or events, and to preserve these entities as *phenomena*, i.e. as psychic constructs that may nevertheless be regarded as facts. **{Meštrović,**

[38] *Janik A., Toulmin S.* Wittgenstein's Vienna. -New York. Simon & Schuster, 1973. — P 121.

[39] *Lalande A.* Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophic. — Paris: Presses Universitaires de France, 1980. —P. 489.

[40] *Дюркгейм Э.* Метод социологии // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. — М.: Канон, 1995.-С 35.

[41] *Дюркгейм Э.* Метод социологии // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. —М.: Канон, 1995.-С. 10.

[42] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 17.

[43] *Mestrovic S.* A sociological conceptualization of trauma // Social Science and Medicine. — 1985. — №21-8. — P. 837.

материальному или «событиям», а воспринимать эти объекты как феномены, то есть как психические конструкты, которые можно рассматривать и как факты.	**1985: 837}**
Несмотря на эти кажущиеся рационалистические утверждения, все первоначальные исследователи проблемы стресса считали свой вклад в науку эмпирическим. Все они пришли к заключению, что представления не являются просто эпифеноменами их основ, но являются феноменами своего рода, которые ведут себя и должны исследоваться как факты. И несмотря на то, что они основываются на экспериментальном методе, он не говорит об их позитивизме[44]: в этом отношении «Метод социологии» Э. Дюркгейма и «Введение в изучение экспериментальной медицины» К. Бернара весьма схожи. Один из учеников Э. Дюркгейма М. Мосс отмечал некоторое сходство между дюркгеймовским использованием «представлений» и символическим интеракционизмом: «позиция Маргарет Мид по поводу символической активности сознания совпадает во многих пунктах с теорией значимости ритуала, мистических, лингвистических и т.д. символах, представленной Э. Дюркгеймом и мной»[45]. В данном случае, согласно С. Местровичу[46], основной пункт совпадения взглядов состоит в том, что «события» не сами по себе являются стрессорами, или являются девиантными, нормальными или не нормальными, а только посредством социальной интеракции и значения, однако это требует еще эмпирического уточнения.	Despite these seemingly rationalist stands, all of these pioneers perceived their contributions to science as empirical. All of them arrived at the conclusion that these representations are not mere epiphenomena of their substrata but are phenomena sui generis that behave and ought to be treated as facts. True, they relied on the experimental method, but experimentation did not denote positivism for them [84]—in this regard, Durkheim's *Rules* and Bernard's *Introduction to the Study of Experimental Medicine* are remarkably similar. One of Durkheim's disciples, Marcel Mauss, had suggested some affinities between Durkheim's use of 'representations' and symbolic interactionism: "Mead's classic position on the symbolic activity of the mind agrees entirely with the theory of the importance of ritual, mythical. linguistic etc. symbol proposed jointly by Durkheim and myself' [85]. The basic point of agreement is that no 'event' is stressful, deviant, normal, abnormal or anything else in and of itself. but by virtue of social interaction and meanings. but it can still be studied empirically as a fact. **{Meštrović, 1985: 837}**
Э. Дюркгейм подчеркивал, что представления всегда гораздо шире, чем сознание индивида. Представления могут быть совершенно замутнены	Durkheim emphasized that representational life extends beyond our present consciousness. Representations may be obscured wholly or in part by the unconscious and therefore escape the

[44] *Fleming D., Walter B.* Cannon and homeostasis // Sociology Research — 1984. — № 51. — P. 609-640; *Hirst P.Q.* Durkheim, Bernard and Epistemology. — London: Routledge & Kegan Paul, 1975; *Mestrovic S., Glassner B.* A Durkheimian hypothesis on stress// Social Science and Medicine. — 1983. — № 17-18. — P. 1315-1327. Так П. Хирст [*Hirst P. Q.* Durkheim. Bernard, and Epistemology. — London: Routledge & Kegan Paul, 1975. — P. 5] пишет: «Работы Э. Дюркгейма весьма важны, поскольку они предлагают новую антисубъективистскую и непозитивистскую научную социологию».

[45] Цит. по: *Besnard P.* The Sociological Domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology. — Cambridge. Cambridge University Press, 1983. — P. 150. Более полно см.: *Mestrovic S.* Rationalism and the Durkheimians // Review of Educational Research. — 1983. — № 9. — P. 193-196.

[46] *Mestrovic S.* A sociological conceptualization of trauma // Social Science and Medicine. — 1985. — №21-8. — P. 838.

бессознательным и, следовательно, быть неосознанными человеком или коллективным сознанием[47]. Другими словами, из-за вмешательства бессознательного события всегда являются несколько другими, чем наши представления о них. Именно этот пункт, по нашему мнению, и не заметили критики в работах Э. Дюркгейма. Э. Дюркгейм предполагал, что если объяснять коллективное сознание, то «сознательные факты необходимо объяснять также как и бессознательные»[48], и совершенно не из-за представлений самой личности, как предполагали Стивен Люкс и Толкотг Парсонс[49], а именно из-за бессознательного. Э. Дюркгейм писал: «Мы должны, следовательно, считать сами по себе социальные феномены отличными от сознательно сформированных представлений о них в сознании»[50]. В работе «Социология и философия» социолог добавил, что даже «сознание, которым может обладать общество и которое выражается в общественном мнении, может быть неадекватным воззрением создающей его реальности [поскольку] определенные принципы могут на время быть низведены до бессознательного и казаться несуществующими»[51].	full awareness of agents, witnesses and the collective conscience itself [93]. In other words. because of the unconscious, events are always factually something other than our perceptions of them. This point is passe for Freud, but it has generally been overlooked in Durkheim's thought. Durkheim asserted that if one is going to explain the collective conscience, then "conscious *facts* must be included and explained as well as unconscious *facts*" [94] (emphasis added). Far from being the representations *of* agents (as Lukes and Parsons maintain [95]). Durkheim concluded in *The Rules* that because of the unconscious. "We must, therefore, consider social phenomena in themselves as distinct from the consciously formed representations of them in the mind" [96]. In *Sociology and Philosophy* he added that even "the consciousness which society may have of itself which is expressed in general opinion may be an inadequate view of the underlying reality [because]… certain principles… may for a time be relegated to the unconscious and so appear not to exist" [97]. **{Meštrović, 1985: 838}**
В итоге, акцент Э. Дюркгейма на представлениях как феноменах, которые простираются за пределы человеческого сознания, весьма сильно удален от наивного эмпиризма современных исследований, посвященных исследованиям стрессовых жизненных ситуаций, в которых все, что является событием, является одновременно и фактом. Представления могут быть бессознательными, целиком или частично, но они могут изучаться научно как факты. Все родоначальники подобных исследователей принимали это движение. В. Кенон, Г. Селье, К. Бернар никогда не удалялись в	In sum, the emphasis by… Durkheim on representational life as *phenomena* which extend beyond human consciousness is far removed from the naive empiricism of current research in stressful life events in which whatever passes for an event is assumed to be a fact. Representations may be unconscious, wholly or in part, but they can still be studied scientifically as facts. All of the pioneers in this field accepted this move. Cannon, Selye, Bernard and Dubos never resort to subjectivist explanations of stress on the level of conscious accounts of events. **{Meštrović, 1985: 838}**

[47] *Mestrovic S.* Durkheim's concept of the unconscious // Current Perspectives in Social Theory. — 1984. — № 5. — P. 267-288. Ж.П. Жене и Э. Дюркгейм были одноклассниками, поэтому связь между бессознательным З. Фрейда и Э. Дюркгейма весьма существенна.

[48] *Durkheim E.* Remarks in "L'inconnu et l'inconscient en histoire" // Bulletin de la Société française de philosophie. — 1908. — № 8. — P. 238.

[49] *Mestrovic S.* Durkheim's concept of the unconscious // Current Perspectives in Social Theory. — 1984. — № 5. — P. 267-288.

[50] *Durkheim E.* Remarks in "L'inconnu et l'inconscient en histoire" // Bulletin de la Société française de philosophie. — 1908.- №8. P. 238.

[51] *Durkheim E.* Sociology and Philosophy. — New York: Free Press, 1974. — P. 38.

субъективистские объяснения стресса на уровне сознательно отношения к событиям[52].	
В качестве исходных данных своей дискуссии С. Местрович рассматривает этимологию слова событие (event), латинское eventus[53]. Слово означает результат, эффект или исход. В философском смысле — это слово означает временное проявление, отличное от факта[54]. Событие подразумевает процесс, изменение свойств чего-либо. В самом традиционном смысле стрессовое событие — это событие, симптомы которого выливаются в стресс. Если вспомним Ганса Селье: стресс — это результат действия стрессора[55], которым может стать все, что угодно, вызывающее стресс, а сам стресс — это абстракция, то есть факт, а не событие.	As background for this segment of the discussion, consider the etymology of the word 'event', the Latin *eventus*. It meant result, effect, or issue. In philosophical usage, it is a temporary appearance distinguished from a fact [99]. An event involves a process, a change in the properties of something. In the most traditional meaning of 'event'. a 'stressful life event' would be the symptomatology that is the *result* of stress. Recall that for Selye, stress is the 'resulting condition' of a 'stressor' [4. p. 51], a stressor is anything that produces stress, and stress is an abstraction (fact), *not an event*. **{Meštrović, 1985: 839}**
Степан Местрович указывает[56], что если перевести это на философский язык, то получается, что Г. Селье отказывается принять, что стресс необходимо понимать как событие и как последствие других событий. Противоположной точки зрения придерживаются Брюс и Барбара Доренвенды, если принять во внимание введение к сборнику их статей «Стрессовые события жизни». Они считают, что Г. Селье пришел к выводу, что стресс — это часть нашей жизни и побочный продукт всех наших действий, вторя Лоренсу Хинклу, который полагает, что «быть живым — это значит подвергаться стрессу»[57]. Они продолжают: «хотя мы не оспариваем истинность этого вывода, это все-таки весьма абстрактное заключение. Даже если каждое событие в жизни является в каком-то смысле стрессором, из этого не следует, что все события жизни должны быть стрессорами в одинаковом смысле…»[58].	Translated into philosophical terminology, Selye refuses to admit that stress should be understood as an event that is the outcome of certain other events. By contrast, consider the introduction by the Dohrenwends to their collection of papers entitled *Stressful Life Events*. They observe that Selye concluded that stress is a part of life that is a natural by-product of all our activities. and that Hinkle suggests that "to be alive is to be under stress" [100, p. 4]. They continue: "Although we do not doubt the truth of this generalization, it is nevertheless a highly abstract truth. Even if every *life event* is stressful to some degree. it does not follow that all *life events* must be stressful to the same degree…" (emphasis added). **{Meštrović, 1985: 839}**

[52] *Mestrovic S.* A sociological conceptualization of trauma// Social Science and Medicine. — 1985. — №21-8. — P. 838.

[53] *Mestrovic S.* A sociological conceptualization of trauma// Social Science and Medicine. — 1985. — №21-8. — P. 839.

[54] *Lacey A.H.* A Dictionary of Philosophy. — London: Routledge & Kegan Paul, 1976 — P. 62-69.

[55] *Selye H.* The Stress of Life. — New York: McGraw-Hill, 1978. — P. 51.

[56] *Mestrovic S.* A sociological conceptualization of trauma // Social Science and Medicine. — 1985. — №21-8. — P. 839.

[57] *Dohrenwend B.S., Dohrenwend B.P.* Stressful Life Events: Their Nature and Effects. — New York: Wiley, 1974. — P. 4

[58] *Dohrenwend B.S., Dohrenwend B.P.* Stressful Life Events: Their Nature and Effects. — New York: Wiley, 1974. — P. 4.

Однако Доренведы, как указывает С. Местрович[59], изменяют смысл понятия «стресс» у Г. Селье и сближают или даже делают его эквивалентным понятию «события жизни». Однако для Г. Селье «стресс» — это фактуальный, хотя и абстрактный феномен, который является результатом действия стрессоров (которые также не являются событиями), тогда как у Доренвендов события смешиваются с фактами. Г. Селье никогда ничего не говорил о том, что любое событие жизни является в какой-то степени стрессором. Он говорил, что любой инцидент может потенциально стать стрессором.	Note how the Dohrenwends distort Selye's use of 'stress' into a 'life event—the two are implied to be equivalents of each other. But for Selye, 'stress' is a factual, albeit abstract phenomenon which is the result of stressors (which are also not events) while the Dohrenwends confound 'events' with facts. Selye never said anything like the claim that every life event is stressful to some degree. He said that any occurrence could potentially become a stressor. **{Meštrović, 1985: 839}**
Таким образом, для современных исследований стресса, факты — это не то же самое, что события. Факты — это не то же самое, что и истинные утверждения или суждения, несмотря на то, что логический позитивизм и считает их таковыми. Они переросли дилемму объекта-субъекта и внешне напоминают концепции «представлений» в том виде, в котором они использовались родоначальниками исследований стресса.	Facts are not the same as events. <…> Facts are *not* the same as true statements or judgments, even though logical positivists treat them as such. They are far removed from our raw experience of events. They straddle the object-subject dilemma and obviously resemble the concept of 'representation' as used, implicitly or explicitly, by the pioneers of stress research. **{Meštrović, 1985: 839}**
С другой стороны, нам кажется, что предположения школы жизненных событий о том, что события вызывают другие события, хотя и приемлемы в смысле Давида Юма, но являются весьма проблематичными. Это утверждение, которое несет в себе нерешенные вековые споры относительно причинности, которые напрямую относят нас к ответу И. Канта Д. Юму[60]. Дискуссии о фактах, с другой стороны, несмотря на их сложность, не такие проблемные. Невозможно отвергнуть, что факты производят эмпирические эффекты, которые, тем не менее, не рассматриваются или описываются как события. По мнению С. Местровича[61], родоначальники исследований стресса имплицитно (Г. Селье и В. Кенон) и эксплицитно (К. Бернар, Э. Дюркгейм) уже хотели говорить в своих исследованиях о фактах, а не на событиях. По этой причине	By contrast, the life events school's assumption that events cause other events, though acceptable in the Humean sense, is extremely problematic. It is a claim that carries with it unsettled arguments of hundreds of years of debate concerning causality that are typically traced back to Kant's reply to Hume [102]. Discussions about facts, on the other hand, though complex, are not as problematic. It is undeniable that facts produce empirical effects, but these are not 'observed' or described like events, though they are proven or challenged. The pioneers of stress research, implicitly (Selye and Cannon) or explicitly (Bernard, Durkheim and Freud) wanted to rely on explanations based on facts rather than events. For this reason, their experimental methodology does nor rely on positivistic replication (the Humean focus on events does) but on the *one* 'well-designed' or crucial experiment. <…> Therefore, Durkheim

[59] *Mestrovic S.* A sociological conceptualization of trauma // Social Science and Medicine. — 1985. — №21-8. — P. 839.

[60] *Archie L.C.* Hume, Kant, and contemporary analyses of causation // University of Arkansas: Doctoral dissertation, 1977.

[61] *Mestrovic S.* A sociological conceptualization of trauma // Social Science and Medicine. — 1985. — №21-8. — P. 839.

их экспериментальная методология не основывается на позитивистском повторении, а на одном ключевом эксперименте. Следовательно, как писал Э.Дюркгейм в работе «Неизвестное и неосознанное в истории», социолог не должен заниматься событиями, и что когда мы полагаем факт А и факт Б, вопрос: «Насколько часто возникают отношения между А и Б?», — не настолько важен для рассмотрения. Если это закон, то его достаточно для существования возможности отношений[62].	said in “L’inconnu et l’inconscient en histoire” that the sociologist should not be concerned with events, and that when we consider fact A and fact B, the matter of how frequently the relationship of A-B is established is not the important point to consider. If it is a law, it is enough that there is a potential for the relation to be repeated. **{Meštrović, 1985: 839}**
Здесь можно предположить, что если стрессовые события жизни в том виде, как они используются приверженцами модели событий жизни, являются истинными событиями, то тогда они имеют дату и место в пространстве, и их можно описать, но описания не всегда будут фактуальными. Более того, философы соглашаются, что «запомненное событие не может быть причинно связано с памятью об этом событии»[63]. Это означает, что, например, невозможно доказать, что развод логически связан с памятью о разводе, поскольку невозможно доказать логическую связь событий. Но в этом случае, как нам кажется, можно, и философы так и делают, следовать аргументации Д. Юма до бесконечности.	If ‘stressful life events’ as used by proponents of the life events model are truly events, then they are dated, located in space, and can be described, but the descriptions will not always be factual. <…> Moreover, philosophers agree that “the event remembered cannot be causally connected to the memory of that event” [105]. <…> This means that, for example, one can never prove that the divorce is logically related to the memory of the divorce because one can never prove that events are logically connected. One could, and philosophers do, carry this Humean line of reasoning on ad infinitum. **{Meštrović, 1985: 839–840}**
Наиболее сложные из всех событий с позитивистской точки зрения — события с обратной причинной связью. Как написал Б. Доренвенд, «наиболее разрушительным было предположение, что основная часть событий из списка Т. Холмса и Р. Раха может быть симптомами физической или ментальной болезни, и таким образом исследование стресса и исследование здоровья человека во многом совпадает»[64]. В ответ они утверждают, что «в настоящее время внимание начинает более уделяться маленьким событиям, которые происходят чаще, чем более крупным событиям жизни… эти меньшие происшествия, если они негативны, называются термином	Most problematic of all, from a positivistic point of view, events are subject to reverse causality. Thus Dohrenwend *et al.* recently conceded that “most damaging was the suggestion that a substantial portion of the events on the Holmes and Rahe list could be symptoms of physical or mental illness, thus confounding the measurement of stress with measurement of health outcomes” [18, p. 2231. In response, they claim that “at present, attention is beginning to be paid as well to small events that occur more frequently than do major life events… these smaller occurrences, when negative, have recently been described as *hassles*”. But ‘hassles’ are as philosophically unsound as events because they, too, are not facts, and they

[62] *Durkheim E.* Remarks in "L’inconnu et l’inconscient en histoire" // Bulletin de la Société française de philosophie. — 1908,-№8. P. 238.

[63] *Gean W. D.* The logical connection argument and de re necessity // American Philosophical Quarterly. — 1975. — № 12.-P. 349.

[64] *Dohrenwend B.S.* Symptoms, hassles, social supports, and life events: problem of confounded measures // Journal of Abnormal Psychology. -1984. — №93. — P. 223.

«препятствия». Но «препятствия» также не «звучат» в философском смысле, поскольку они также не факты, и они также смешиваются с симптомами. Тем не менее, Доренвенд заключает: «Все это не значит, что без этого должны обходиться концепты стрессовых событий жизни, социальной поддержки и препятствий. Скорее, больше внимания нужно уделять тому, как они концептуализуются, измеряются и используются в исследованиях и при анализе результатов»[65].	are also confounded with symptoms! Nevertheless, Dohrenwend *et al.* conclude: "All this is not to say the concepts of stressful life events, social supports, and hassles should be dispensed with. Rather, considerably more care needs to be paid to how they are conceptualized, measured, and employed in the design of research and in analysis of results" [18, p. 228]… **{Meštrović, 1985: 840}**
Это заключение, с точки зрения приверженцев подхода событий жизни, считает философский вопрос использования «событий» или «препятствий» решенным, как будто они при проведении исследований являются фактами. Однако, по мнению С. Местровича[66], события не факты. Более того, события не могут заранее оформляться как стрессоры, даже в случае противопоставления «больших» событий «маленьким». Что такое «противопоставления «больших» событий «маленьким»? Каким образом исследователи серьезно говорят об использовании такой общей и темной концепции как концепция «препятствия»? Нет ничего необычного в философском смысле в том, что два события имеют разнонаправленную причинную связь — это известно еще со времен Д. Юма — на уровне событий. Но очевидно, считает С. Местрович[67], что Б. Доренвенд стремится говорить о стрессовых событиях жизни как о фактах, результатом действия которых являются симптомы. В этом случае он совершает категориальную ошибку (факты не могут порождать события и наоборот).	This conclusion begs the philosophical issue of using 'events' or 'hassles' as if they were facts in research. Events are not facts. Furthermore, events cannot come pre-packaged as stressors, nor as small versus large events. What is a 'small event' as opposed to a 'large event"? How can researchers seriously propose to operationalize a concept as common-sensical and murky as a 'hassle'? There is nothing philosophically unusual about two events being subject to reverse causation—that has been known since Hume—on the level of events. But it is obvious that Dohrenwend *et al.* want to regard stressful life *events* as *facts* which result in symptoms. As such, they commit a categorical mistake (facts cannot cause events, and vice versa). **{Meštrović, 1985: 840}**
Частью этой проблемы является предположение позитивистской методологии, что факты, особенно «тяжелые», поддающиеся количественному измерению, не сложны для понимания и атеоретичны. С этим контрастирует,	Part of the problem is that positivistic methodology has assumed that facts, particularly 'hard', quantifiable facts, are easily accessible to consciousness and atheoretical. Contrast that with, for example, Foulquie's superb analysis of 'fait' in *Dictionnaire de la Langue*

[65] *Dohrenwend B.S.* Symptoms, hassles, social supports, and life events: problem of confounded measures // Journal of Abnormal Psychology.-1984 -№93.-P 228.

[66] *Mestrovic S.* A sociological conceptualization of trauma // Social Science and Medicine. — 1985. — №21-8. — P. 840.

[67] *Mestrovic S.* A sociological conceptualization of trauma // Social Science and Medicine. — 1985. — №21-8. — P. 840.

например, исследование Поля Фулкие «Словарь философского языка»[68]. Он указывает, что факты существуют только в связи с теорией: «факты не могут существовать в науке, по крайней мере начиная с определенного уровня точности, пока они не функционируют в рамках теории или группы теорий, которые и способны придавать им какое-либо значение»[69]. Приводятся цитаты из работ Бертрана Рассела, чтобы показать, что факты существенны только в отношении совокупности теорий или представлений. Не существует чистых фактов в науке, которые могут говорить сами за себя, однако именно это и пытается доказать школа «жизненных событий».	*Philosophique* [106]. He points out that facts exist only in relation to a theory, citing Le Roy's dictum that "facts cannot exist in science, at least starting from a certain level of precision, unless they are a function of a theory or of a group of theories that alone are capable of giving them meanings" [106, p. 269]. Bertrand Russell is also cited to the effect that facts are significant only in relation to an ensemble of theory or representations. There are no pure, brute facts in science that can speak for themselves. But that is precisely what the life events school attempts to achieve. **{Meštrović, 1985: 840}**
Здесь снова стоит вспомнить известную проблему определения социальной поддержки. Только потому, что субъект переживает якобы поддерживающее его событие, не означает, что это событие на самом деле таковым и является. Сколько людей страдают от совершенного одиночества, несмотря на то, что они женаты, посещают множество вечеринок, ходят к родственникам? Вдобавок ко всему, субъективное восприятие поддержки подвержено многим иллюзиям, изменениям сознания и другим искажениям, которые препятствуют его восприятию как факта. Социальная поддержка как и, «жизненные события» происходят из т.н. здравого смысла, а не из доказанной теории[70]. Прямо противоположное понимание жизненных событий социальной поддержки мы находим в работах Э. Дюркгейма, посвященных социальной интеграции как стандартного свойства какой-либо группы, а не привязанности индивидов к другим индивидам или группе (и здесь можно говорить об еще одном факте непонимания теории Э. Дюркгейма)[71]. Э. Дюркгейм считал интеграцию фактом, а не событием.	Consider again the well-known problem of defining 'social supports'. Just because a subject experiences an allegedly supportive event does not necessarily mean it is factually supportive. How many persons suffer icy loneliness despite marriage, going to many parties, visiting many kin and other allegedly supportive events? In addition, the subjective perception of the support is subject to illusions, changes of mind and other irregularities that preclude its consideration as a fact. 'Social supports', like 'life events', are derived from 'common sense', not theory. Contrast the life events treatment of social supports with Durkheim's theoretical treatment of social integration as a fixed property *of groups*, not the attachment of individuals to other individuals or groups (still a common misunderstanding of Durkheim [72]). Durkheim treated integration as a fact, not an event. **{Meštrović, 1985: 840}**
С. Местрович рассказывает о попытках	While we have examined efforts by the

[68] См.: *Foulquie P.* Dictionaire de la Langue Philosophique. — Paris: Presses Universitaires de France, 1978.

[69] *Foulquie P.* Dictionaire de la Langue Philosophique. — Paris: Presses Universitaires de France, 1978. — P. 269.

[70] *Mestrovic S.* A sociological conceptualization of trauma // Social Science and Medicine. — 1985. — №21-8. — P. 840841.

[71] *Mestrovic S., Glassner B.* A Durkheimian hypothesis on stress // Social Science and Medicine. — 1983. - №17-18. -P. 1315–1327.

Барбары Доренвенд объяснить природу этих феноменов в качестве иллюстрации, поскольку они весьма часто цитируются в научной литературе, однако, критика С. Местровича относится к целому пласту исследований, которые полагаются на философски не выверенное использование концепций стрессовых событий жизни и социальной поддержки.	Dohrenwends to explain the nature of these phenomena as illustration because they are so frequently cited in the stress literature, we feel that our critique applies to the bulk of the research that relies upon a philosophically uninformed use of the concepts of stressful life event and social supports. **{Meštrović, 1985: 840}**
На самом деле в цели нашей работы не входит анализ экспериментальных методов родоначальников исследований стресса в общем и Э. Дюркгейма в частности. Очевидно, что классики ищут способ избежать опасной философской проблемы — полагаться на объяснения событий, основываясь на фактах, в особенности на «социальных фактах» в случае с Э. Дюркгеймом, и что их методология лежит совершенно вне наивного эмпиризма, доминирующего в посвященных стрессу исследованиях. Ганс Селье избегал утверждения, что некоторые события порождают другие симптомы стресса. Э. Дюркгейм сознательно не давал определения суициду как событию в понятиях субъекта и, естественно, отказался от причинных связей в терминах событий: «Наиболее разнородные и даже наиболее противоречивые события жизни могут также быть поводом для самоубийства. Это показывает, что ничего из них не является основной причиной»[72]. Можно не соглашаться с тем, что В. Кенон или К. Бернар полагаются на объяснения событий, вызывающих другие события, однако тот, кто преодолел спор Д. Юма и И. Канта, может оценить, почему они искали выхода из этого нео-юмианского тупика.	It is entirely beyond the scope of this essay to analyze the experimental method of the pioneers of stress research in light of the foregoing. All that we wish to establish is that they sought to avoid the nightmarish philosophical quagmire of relying on explanations of events by relying on facts, particularly 'social facts' in Durkheim's case, and that their methodology is something different from the naive empiricism that dominates stress research today. Selye avoided the claim that specific events cause other specific symptoms (events) of stress. Freud treated the phantasy or representation of seduction as a fact which had causal effects without much concern for seduction as a specific, dated, verifiable event. Durkheim deliberately chose not to define suicide as an event in terms of the agent's intentions, and consistently denied causal links in terms of events: "The most varied and even the most contradictory events of life may equally serve as pretexts for suicide. This suggests that none of them is the specific cause" [107]. One does not find that Cannon, Dubos or Bernard rely on explanations of events causing events. Anyone who has struggled through the Hume-Kant debate can appreciate why they sought to avoid these neo-Humean dilemmas. **{Meštrović, 1985: 840}**
Если философское наследие Запада подчеркивает важность жизни представлений в противоположность «рассмотрению» «событий», то как можно вообще говорить о связи между происшествием и болезнью?	If the orthodox philosophical legacy of the West emphasizes the importance of representational life as opposed to the 'observation' of 'events', how then shall one conceive of the relationship between occurrences and illness? **{Meštrović, 1985: 841}**
Травма — это абстракция, эффект которой может быть проверен эмпирически — что весьма похоже на то, как Г. Селье определял стресс и как говорил Зигмунд Фрейд: «не	Trauma is an abstraction whose effects may be verified empirically-which is similar to how Selye defined stress-so that, as Freud put it, "it is not the experiences themselves which act

[72] *Дюркгейм Э.* Самоубийство: Социологический эпод. -М.: Мысль, 1994. — С. 277-280.

опыт сам по себе травмирует, но воспоминание о нем в памяти человека…»[73]. Если сформулировать это по другому: травма — это более факт, чем событие. Травмы не имеют дат и не локализуются в пространстве (они влияют на организм целиком).	traumatically but their revival as a memory…" [108]. To put it another way. a trauma is more like a fact than an event. Traumas are not dated and are not localized in space (they affect the entire organism). **{Meštrović, 1985: 841}**
Все родоначальники посвященных стрессу исследований использовали концепцию травмы достаточно часто. В. Кенон не исключение: его аналогии между «травматическим шоком» войны и схожей с военной травмой, вызванной цивилизацией, весьма напоминает концепцию Э.Дюркгейма[74]. В их работах невозможно найти ссылки на определенное событие, как на начало болезни. З. Фрейд пишет: «Любое впечатление, с которым нервная система имеет сложности распознавания, является физической травмой»[75]. Кроме заявления, что невротики страдают от чрезмерного числа стрессовых событий (или эквивалентных им, с точки зрения З. Фрейда), З. Фрейд утверждает, что они страдают «в основном от реминисценций»[76]. Это происходит потому, что «память о впечатлении достигает важности травмы»[77].	Though Freud used the concept of trauma most frequently and explicitly, all of the pioneers of stress research at least implied it. Cannon also used it explicitly, and his analogies between the 'traumatic shock' of war and the war-like trauma caused by civilization is extremely Freudian and Durkheimian [1, 2]. It is impossible to find any of them referring to specific events as causes of illness. Freud writes: "Any impression which the nervous system has difficulty in disposing of, becomes a psychical trauma" [109]. Rather than claim that neurotics suffer from too many stressful life events (or the equivalent of that in Freud's milieu). Freud concludes that they "suffer mainly from reminiscences" [110]. This is because "the memory of the impression attains the importance of a trauma" [111]. **{Meštrović, 1985: 841}**
З. Фрейд остается верен заявлению, которое он сделал еще в 1893 году, что «физическая травма связана с увеличением возбуждения нервной системы»[78]. Необходимо понимать тот факт, что З. Фрейд использовал материалистическую терминологию, отличающуюся от той, которую использовали такие материалисты, как Джеймс Стрэчи[79], Жан Лапланш и Жан Понталис[80] и многие другие[81]. Так, в одной из поздних работ «Недовольство культурой»,	Freud remains consistent to the claim he made in 1893 that 'this psychical trauma 'is linked with an increase in the sum of excitation in the nervous system" [112] in all his subsequent works. One must be sensitive to the fact that Freud used materialist terminology differently from the materialists. As Strachey [13]. Laplanche and Pontalis [77, pp. 127-130], and many others have observed [9]. Thus, in one of his mature works, *Civilization and its Discontents*, he makes the argument that

[73] *Freud S.* Further remarks on the neuropsychoses of defence // Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Ed. by Strachey J. — London: Hogarth Press, 1964, Vol. 3. — P. 164.

[74] *Camion W.* The Wisdom of the Body. — New York: Norton, 1963. — P. 305; *Fleming D., Walter B.* Cannon and homeostasis // Sociology Research. — 1984. —№51. — P. 609-640.

[75] *Freud S.* Preliminary communication // Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Ed. by *StracheyJ.* — London: Hogarth Press, 1964, Vol. 1. — P. 154.

[76] *Freud S., Breuer J.* Studies on hysteria // Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Ed. by *Strachey J.* — London: Hogarth Press, 1964, Vol. 2. — P. 244

[77] *Freud S.* Comparative study of organic and hysterical motor paralyses // Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Ed. by *StracheyJ.* — London: Hogarth Press, 1964, Vol. 1. — P. 171.

[78] *Freud S.* On the psychical mechanism of hysterical phenomena // Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Ed. by *StracheyJ.* — London: Hogarth Press, 1964, Vol 3. — P. 37.

[79] *Strachey J.* The nature of Q // Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Ed. by *StracheyJ.* — London. Hogarth Press, 1964, Vol 1. — P. 392.

[80] *Laplanche J., Pontalis J. B.* The Language of Psychoanalysis. -New York: Norton, 1974. — P. 127-130.

[81] Подробнее см. *Mestrovic S.* In the shadow of Plato: Durkheim and Freud on suicide and society // Syracuse University: Doctoral dissertation, 1982.

он утверждает, что цивилизация является одним из нескольких причинных факторов, вызывающих коллективные неврозы, поскольку она создает условия, в которых человеку очень сложно избавиться от «возбуждений», сбросить хотя бы на время груз проблем, что впоследствии вызывает психологические травмы[82]. С того времени, когда он признал свою ошибку относительно роли «действительного» искушения в неврозе в его последней зрелой работе, З. Фрейд придерживался позиции, что любое происшествие может стать травмой и что травмы могут вызвать симптомы, влияющие на весь организм в контексте сложных психо-социальных взаимодействий.	civilization is one of several causal factors in collective neuroses because it makes it difficult for one to dispose of 'excitations' which thereby sometimes accumulate into traumas [114]. From the time he admitted his mistake concerning the role of 'actual' seduction in neurosis to the last of his mature writings. Freud holds to the position that *any* occurrence may *become* a trauma and that traumas may lead to symptoms affecting the entire organism in the context of complicated psycho-social interactions. **{Meštrović, 1985: 841}**
Здесь, как пишет С. Местрович[83], очень не сложно найти параллели с работами Э. Дюргейма, особенно в свете его печального заключения 1914 года, что напряжение (слово, которое несет некоторые этимологические связи с происхождением стресса, латинское strictere), основанное на концепции homo duplex «увеличится вместе с ростом цивилизации»[84]. Это утверждение не что иное, как эхо его утверждения 1893 года, что счастье общества уменьшается по мере развития цивилизации[85]. (Многие социологи все еще почитают Э. Дюркгейма как апологета прогресса, несмотря на то, что при таком прочтении его работы весьма непонятны и в некотором смысле являются даже фрейдистскими).	It is not difficult to find parallels in Durkheim's thought. especially in the light of his gloomy conclusion in 1914 that the *tension* (a word that bears some etymological resemblance to the origins of stress, the Latin *strictere*) based on *homo duplex* will "increase with the growth of civilization" [115]. This is but an echo of his conclusion in 1893 that the general happiness of society is *decreasing* with the advance of civilization [116]. (Many sociologists still misread Durkheim as an apologist for progress though he is actually very gloomy and Freudian in his assessments). **{Meštrović, 1985: 841}**
Э. Дюркгейм считает индивида «системой идей»[86], такое понимание схоже с его концепцией, что общество — это система представлений. Эти представления должны быть «ограничены», иначе они затеряются «в бесконечности»[87]. На самом деле Э. Дюркгейм считает аномию «заболеванием бесконечности» (фр. *«ce mal de l'infini»*)[88], например, в эссе о социализме он пишет: «на	Durkheim regards the individual as a 'system of ideas' [97, p. 1] in a manner similar to his conceptualization of society as a system of representations. These representations must be 'constrained' or they will become lost 'in the infinite' [117]. In fact, Durkheim refers to anomie as a 'malady of infiniteness' (in French, *ce mal de l'infini* [118])… For example, he writes in his essay on socialism that: "in fact it is

[82] См.: *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. — М., 1992.

[83] *Mestrovic S.* A sociological conceptualization of trauma// Social Science and Medicine. — 1985. -№21-8. — P. 841.

[84] *Durkheim E.* The dualism of human nature and its social conditions // Emile Durkheim on Morality and Society. Ed. by *Bellah R.*-Chicago: University of Chicago Press, 1973.-P. 163.

[85] *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. — М.: Наука. 1991. — С. 288.

[86] *Durkheim E.* Sociology and Philosophy. — New York: Free Press, 1974. — P. 1.

[87] *Durkheim E.* Moral Education. — Glencoe: Free Press, 1966. — P. 73.

[88] *Дюркгейм Э.* Самоубийство: Социологический этюд. — М.: Мысль, 1994. — С. 269, *Durkheim E.* Moral Education. — Glencoe: Free Press, 1966. — P. 70-74; *Durkheim E.* Socialism and Saint-Simon. — Yellow Springs: Antioch Press, 1958. -P. 197.

самом деле — это общее правило для всех живых существ, что нужды и необходимости нормальны только в условии внешнего контроля. Бесконечные нужды противоречат сами себе, поскольку нужда определяется той целью, которой она хочет достигнуть, а поскольку бесконечность цели не имеет, то нет и ограничения»[89]. Кроме того, он считает общество живым существом, а это совпадает со сложными эпистемологическими взглядами на общество В. Кенона, К. Бернара и Г. Селье. Это классическая идея содержится еще в работах Платона, Цицерона и многих других философов древности, как показал Б. Саймон[90] и другие[91].	a general law of all living things that needs and appetites are normal only on condition of being controlled. Unlimited need contradicts itself. For need is defined by the goal it aims at, and if unlimited has no goal—since there is no limit" [119]. Note that he regards society as a living being, but this is consistent with the complicated epistemological views of society by Cannon, Bernard and Selye. <…> It is a classical idea easily found in the writings of Plato, Cicero and a host of ancient philosophers, as Simon [120] and others have pointed out [121]. **{Meštrović, 1985: 841}**
Очевидно, что основные принципы устойчивости, равновесия, саморегуляции, гомеостаза, стабильности внутренней среды, которые использовались В. Кеноном, Г. Селье, Э. Дюркгеймом, З. Фрейдом, К. Бернаром, напоминают друг друга, и совершенно очевидно, что их лексикон абсолютно не похож на тот, которым пользуются современные исследователи школы «событий жизни», для которых гомеостаз — это недостаток изменений.	Obviously, the terms principle of constancy, equilibrium, self-regulation, homeostasis, stability, constancy of the internal milieu, cybernetics and other terms used by Cannon, Selye, Durkheim, Freud. <…> It is beyond the scope of this essay to delve into an analysis of all the similitudes. But it is clear that their vocabulary is unlike the current life events school's focus on homeostasis as lack of change. **{Meštrović, 1985: 841}**
С. Местрович указывает[92], что связанные с медициной социологи многие годы говорили, что западный человек скорее умирает от того, что живет «не правильно», чем от действия естественных причин. Наставления В. Кенона как раз такого морализаторского типа, и это необходимо подчеркнуть: все первоначальные исследователи проблемы стресса были моралистами. Их решения проблемы стресса, как и современные предостережения, не говорят ни о чем другом, кроме как о способах избегать стрессоров и выстраивать механизмы поддержки. Их морализм — это своего рода научное преломление проблемы коллективных представлений относительно психических расстройств и греха, происхождение которых можно проследить	Medical sociologists have been telling us for years that Western man dies from living improperly more than from natural causes. Walter Cannon's admonitions are just as moralistic. This must be emphasized: the pioneers of stress research were all moralists. Their solutions to stress were nothing like current admonitions to avoid stressors and build up supports. Their moralism is a scientific refraction of collective representations concerning derangement and sin that one can trace back to Plato. **{Meštrović, 1985: 843}**

[89] *Durkheim E.* Socialism and Saint-Simon. — Antioch Press, Yellow Springs, 1958. — P. 197.

[90] См.: *Simon B.* Mind and Madness in Ancient Greece: The Classical Roots of Modern Psychiatry. — Cornell University Press: Ithaca, 1978.

[91] См. также: *Gernet L.* The Anthropology of Ancient Greece. — Harper & Row. New York, 1981; *Mestrovic S.* In the shadow of Plato: Durkheim and Freud on suicide and society // Doctoral dissertation: Syracuse University, 1982

[92] *Mestrovic S.* A sociological conceptualization of trauma // Social Science and Medicine. — 1985. — №21-8. — P. 843.

еще до Платона.	
Однако, работы первоначальных исследователей проблемы стресса интересны не только с точки зрения истории. Они, по мнению С. Местровича, ушли далеко вперед относительно своего времени, и, как кажется нам, даже по сравнению с нашим временем. Применение теории систем и кибернетики, изучение представлений в исследованиях искусственного интеллекта весьма популярно сейчас во многих областях знания, но не в решении проблем стресса. Идея, которая связывает всех первоначальных исследователей, состоит в том, что любое происшествие может стать травмой и вылиться в стресс, зависящий от порядка или беспорядка индивидуальных и коллективных представлений. Их требование социологического анализа социального порядка, который положительно скажется на личном гомеостазе, основывается исключительно на традиционных философских заключениях, особенно на том, что мы не можем познать мир как вещь-в-себе, а только как представление. Представления, которые частично являются бессознательными, не являются просто субъективным восприятием объектов окружающего мира, не являются они и грубыми эмпирическими объектами. Они представляют собой факты в контексте сложной эпистемологической альтернативы субъектно-объектной проблемы. Все это напоминает философию Эрнста Кассирера, в которой символы рассматриваются не как отображения объективного мира, но как феномены, составляющие его основу. Э. Касирер очевидно связывает свои попытки пойти дальше И. Канта в его использовании символов, и схожие цели сторонников школы Э. Дюркгейма, которая использовала концепцию представлений[93].	The insights of the forerunners of the stress concept are of more than historical interest. They were far ahead of their time, and, I would venture to say, ahead of our time. Systems theory, cybernetics and the study of representations *vis-a-vis* artificial intelligence are in vogue today in many disciplines, but not stress research. The idea that binds all of the forerunners is that any occurrence may become a trauma and result in stress depending upon arrangements and disarrangements of individual and collective representations. Their call for a sociological analysis of social arrangements that will contribute to individual homeostasis rests solidly on orthodox philosophical moves, especially the one that we can never know the world as a thing-in-itself, but as representation. Representations, which are unconscious in part, are not just subjective perceptions of objects in the world, nor are they just brute empirical objects. They are facts in the context of a complicated epistemological alternative to the object-subject debate. This move resembles Ernst Cassirer's philosophy in which symbols are treated not as mirrors of an objective world, but as phenomena constitutive of it. Cassirer makes an explicit link between his attempt to go beyond Kant by his use of symbols and the Durkheim School's similar goal using the concept of representation [133]. **{Meštrović, 1985: 843}**
Школа жизненных событий, напротив, конкретизировала понятие стресса в концепциях «стрессовых событий жизни» или «препятствий». Предполагается, что эти события должны быть очевидны для сознания, даже несмотря на то, что исследования показывают достаточно	By contrast, the life events school has concretized the notion of stress into 'stressful life events' or 'hassles' like some laundry list. These events are supposed to be obvious to consciousness, even though research shows that considerable distortion occurs. A host of other unorthodox moves and fallacies are committed

[93] См. *Кассирер Э.* Философия символических форм. — М.. Университетская книга. 2002; *Кассирер Э.* Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. — М.: Гардарика, 1998.

большие искажения. Множество других не общепринятых заключений и ошибок было сделано этой школой: была предложена модель специфической этиологии заболевания, наблюдается частое совпадение причин и следствий, основные термины (как, например, социальная поддержка) не стандартизованы и являются событиями, а не фактами, вопросы датировки, локализации и индивидуации событий игнорируются, предполагается, что события можно рассматривать и изучать как факты. В результате на социологическое видение этих проблем обычно не обращают внимание.	by the school: the model of the specific etiology of illness is assumed: cause and effect are often confounded; key terms (like social supports) are not standardized and seem to be events, not facts; the issues of dating, localizing, and individuating events are ignored; it is assumed that events can be 'observed' and treated as facts; and the world is treated as a thing-in-itself, as if Kant had never lived. The sociological dimension is generally ignored. **{Meštrović, 1985: 843–844}**
Исследования предшественников игнорируются или искажаются, поскольку их эмпиризм был достаточно сложным для понимания явлением. Сегодня исследования основываются на прагматистской парадигме, которая в результате вылилась в наивный и абстрактный эмпиризм. Прагматизм и позитивистские теории истины, с точки зрения С. Местровича[94], несостоятельны.	The insights of the forerunners of stress research have been ignored or distorted because their empiricism was a complicated one, difficult to comprehend. Today, research is informed by pragmatism, which has resulted in naive and abstracted empiricism. From a philosophical point of view, pragmatism and positivistic theories of truth are untenable, if not dead issues. **{Meštrović, 1985: 844}**
Одно из определений говорит, что «жизнь» — это организованная система представлений, производящая феномены, которые возможно изучать научно. Как и биологическая жизнь не может быть редуцирована до химических процессов, составляющих ее основу, социальная жизнь не может быть сведена к индивидуальным событиям. В этом состоит истинный смысл вклада К. Бернара в науку, которая, по его мысли, будет «объединять все условия существования всего живого», включая общества[95]. Э. Дюркгейм последовал тем же путем, приложив это философское предположение к социальной жизни. А. Лаланд в дискуссии о концепции «соперничества» с философской точки зрения также подчеркивает это видение «социального соперничества» Э. Дюркгеймом, Г. Спенсером, Г. Зиммелем и другими социологами[96]. На самом деле, на первой странице работы «Социология и философия» Э. Дюркгейм пишет, что «как и	Simply put, 'life' is an organized system of representations that produces phenomena which can be studied scientifically. Just as biological life should not be reduced to chemical processes which form its substratum, social life should not be reduced to individual events. That is the gist of Claude Bernard's contribution to science which he thought would "embrace the whole of the conditions of existence of all living beings", including societies [7, p. 45]. Durkheim pursued this path opened by Bernard, simply applying this philosophical move to social life, though he continues to be misunderstood. Lalande, in his discussion of the concept of 'vie' from a philosophical point of view also emphasizes this view of 'la vie sociale' for Durkheim, Spencer, Simmel and other sociologists [76, pp. 1204-1209]. Indeed, on the opening page of *Sociology and Philosophy*, Durkheim wrote that "like the individual, the collective life is composed of representations…" [97, p. 2]. This philosophical move makes it possible to appreciate and continue the *sociological* insights of Bernard,

[94] *Mestrovic S.* A sociological conceptualization of trauma // Social Science and Medicine. — 1985. — №21-8. — P. 841844.

[95] *Bernard C.* Lectures on the Phenomena of Life Common to Animals and Plants. — Springfield: Charles Thomas, 1974.-P. 45.

[96] *Lalande A.* Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophic. — Paris: Presses Universitaires de France, 1980. — P. 1204-1209.

индивидуальная, коллективная жизнь состоит из представлений»[97]. Это философское движение делает возможным оценку социологических исследований К. Бернара, В. Кенона и Г. Селье и их продолжение.	Cannon and Selye. **{Meštrović, 1985: 844}**
Понятие «стрессовое событие жизни» в дополнение к его философским сложностям необходимо огранивает исследования проблем стресса только психологическими. На основании дефиниции события социологи не должны изучать его. Традиционное философское определение «представления» делает возможным изучение стресса как факта, даже социологического факта, на микро- и макро-уровнях (в этом случае сюда должны быть включены некоторые варианты символического интеракционизма). Травмы как беспорядок в представлениях являются фактами в большем смысле, чем событиями, и, следовательно, могут изучаться с научной и социологической точек зрения, а это в свою очередь означает, что теория Э. Дюркгейма достаточно плодотворно может использоваться в подобных исследованиях.	The notion of 'stressful life event', in addition to its philosophical difficulties, necessarily limits one to a psychological study of stress. By virtue of the definition of an event, sociologists should not study events. By contrast, the philosophically orthodox notion of 'representation' makes it possible to study stress as a fact, even a social fact, in a genuinely sociological and philosophically orthodox manner, on macro and micro levels (some variation of symbolic interactionism ought to be included in such an agenda). Traumas, as disarrangements of representations, are more like facts than events and can therefore be studied scientifically and sociologically. **{Meštrović, 1985: 844}**
Описанные теоретические построения имплицитно используются в эмпирических исследованиях, посвященных взаимоотношениям религиозности и здоровья человека. Для нас первостепенное значение имеет не сама дискуссия в рамках теоретической психологии, а те выводы, которые позволяют использовать теорию Дюркгейма для решения ряда актуальных для современной социологии религии вопросов. Следующие параграфы дают пример такого использования на практике.	
§ 3.2 Религиозность и здоровье человека в интерпретации Э. Идлер и С. Касла.	
Второе направление, в котором за основу исследования берется теория Эмиля Дюркгейма, пытается проследить влияние религиозности на физическое и ментальное здоровье человека вообще и время смерти пожилых людей в частности, чему, собственно, и посвящены работы Эллен Идлер и Станислава Касла. Мы остановились на работах этих исследователей потому, что	

[97] *Durkheim E.* Sociology and Philosophy. -New York: Free Press, 1974 -P. 2.

это самая яркая и самая известная попытка обратиться к решению поставленной проблемы с использованием дюркгеймовской эвристики. Кроме того, существует немало исследований, рассматривающих какое-либо отдельные стороны вопроса взаимоотношения религии и здоровья[98], однако в работах Э. Идлер и С. Касла делается, пусть и скромная, попытка систематизации наработанного опыта.	
Существует три способа рассуждать о соотношении религии и здоровья. Первый способ — способ Э. Дюркгейма[99]. Религия оказывает благотворный эффект на социальную жизнь человека и его индивидуальное благополучие, поскольку она регулирует поведение и интегрирует индивида в социальные круги, которые о нем заботятся. Она предоставляет стабильность и поддержку, систему и близкие отношения. Религиозные ритуалы в особенности оказывают такое влияние, а религиозная вера с большим числом ритуалов в богослужениях и религиозные действия личности имеют тенденцию влиять на снижение уровня самоубийств[100] и улучшение здоровья стариков[101]. Системы религиозных верований могут включать запреты на определенное поведение или действия, например, курение, чрезмерное употребление алкоголя или сексуальные эксперименты, снижая таким образом процент заболеваний в религиозной группе[102]. Менее явно религиозные верования могут формировать когнитивые структуры для интерпретации событий или «структуры правдоподобия», которые предоставляют индивидам значения как для оценки небольших событий в течение жизни, так и для крупных исторических событий[103]. Эти механизмы иногда называли связующей	One way to think about religion and health is the way Durkheim ([1897] 1951; [1915] 1965) did. Religion has a beneficial effect on human social life and individual well-being because it regulates behavior and integrates individuals in caring social circles. It provides stability and support, structure and intimacy. Ritual religious practices especially provide these benefits, and religious faiths with high levels of ritual in their worship and private devotional practices tend to benefit more from lower suicide rates (Durkheim [18971 1951) and better health among the elderly (Idler & Kasl 1992). Even more directly, religious belief systems may include prohibitions against certain behaviors such as smoking, excessive alcohol use, or sexual experimentation, lowering the incidence among religious group members of diseases for which these behaviors are risk factors (Levin & Schiller 1987). Less directly, religious beliefs may provide an overarching cognitive framework for interpreting events," plausibility structures" that are readily available to individuals to provide coherent meaning for both the small events of the life course and the large events of history (Berger 1967).These mechanisms have sometimes been called the health behavior, social cohesiveness, and sense of coherence hypotheses (Idler 1987; see also

[98] См ссылки 100-115.

[99] См.: *Дюркгейм Э.* Самоубийство: Социологический эпод. — М.: Мысль, 1994; *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. -New York: Free Press, 1995.

[100] См.: Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд. — М.: Мысль, 1994.

[101] *Idler E., Kasl S.* Religion, Disability, Depression, and the Timing of Death // American Journal of Sociology. — 1992. -№97.-P. 1052-1079.

[102] *Levin J., Schiller P.* Is There a Religious Factor in Health? // Journal of Religion and Health. — 1987. — № 26. P. 9–36.

[103] *Berger P.* The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Doubleday, 1967.

общество способностью и тезисом «о чувстве сцепления»[104]. Благодаря своей многомерности, религиозное вовлечение может иметь несколько каузальных направлений, по которым происходит воздействие на физическое здоровье.	Idler 1993a). Because of its multidimensionality, religious involvement could have multiple causal pathways for its effect on physical health. **{Idler, 1995: 684}**
Второй способ представляет собой оценку религии в состоянии болезни и страдания человека. В этом случае также религиозное вовлечение является многомерным. На языке социальных исследований повышенное внимание к религии является одним из видов стратегии эмоционального обмена, роль которой особенно эффективна в сокращении показателей страдания и восстановления надежды на будущее[105] среди стариков[106] или людей, переживающих боль потери[107]. Религия легитимирует маргинальные ситуации болезни и смерти, давая им место в священном пространстве человека[108]. Религиозная вера, осуществляемая индивидом, — это когнитивный и эмоциональный ресурс, непосредственно доступный больным или нетрудоспособным людям[109], социальная поддержка, получаемая от других людей[110], также доступна, несмотря на серьезность и разнообразие ситуаций. В этом случае эмпирически мы должны видеть данные, в которых религиозное вовлечение связано с худшими показателями здоровья и даже на коротком промежутке времени[111]. В этом способе рассмотрения связь негативна, и каузальный порядок инвертирован: проблемы здоровья предшествуют религиозному вовлечению.	**View 2: Religion in Illness and Suffering** … Here too, religious involvement is multidimensional. In the language of social research, turning to religion is a kind of emotional coping strategy, one that is especially effective at reducing distress and restoring hope (Kaplan, Munroe-Blum & Blazer 1993) among the elderly (Koenig, George & Siegler 1988) and those experiencing illness or loss (Mattlin, Wethington & Kessler 1990). Religion legitimates the marginal human situations of illness and death by giving them a place in a single sacred reality (Berger 1967). Religious faith, exercised as private prayer, is a cognitive and emotional resource immediately accessible to the sick or disabled (Koenig 1993); the "social" support received from divine others (Pollner 1989) is similarly available, whatever the situation of need. Empirically, then, we should see data in which religious involvement is associated with poorer health cross-sectionally, and even over short followup periods (for examples, see Idler & Kasl 1992; King, Speck & Thomas 1994). In this view, the sign of the association is negative, and the causal order is reversed: health problems precede religious involvement. **{Idler, 1995: 685}**
Третий способ оценки связи религии и	A third way of thinking about religion and

[104] *Idler K.* Religious Involvement and the Health of the Elderly: Some Hypotheses and an Initial Test // Social Forces. 1987. — № 66. — P. 226-38, *Idler E.* Cohesiveness and Coherence: Religion and the Health of the Elderly. — New York: Garland, 1994

[105] *Kaplan B., Munroe-Blum H., Blazer D.* Religion, Health, and Forgiveness // Religion in Aging and Health Survey. Ed. by *Levin J.* — 1993. — P. 52-77.

[106] *Koenig H.* Religion and Hope for the Disabled Elder // Religion in Aging and Health Survey. Ed. by *Levin J.* — 1993. -P. 18-51

[107] *Matilin J., Wethington E., Kessler R.* Situational Determinants of Coping and Coping Effectiveness // Journal of Health and Social Behavior. — 1990. № 31. — P. 103-122

[108] См.: *Berger P.* The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. — Garden City Doubleday, 1967.

[109] *Koenig H.* Religion and Hope for the Disabled Elder//Religion in Aging and Health Survey. Ed. by *Levin J.* — 1993. -P. 18-51.

[110] *Pollner M.* Divine Relations, Social Relations, and Well-Being // Journal of Health and Social Behavior. — 1989. — №30.-P. 92-104

[111] *Idler E., Kasl S.* Religion, Disability, Depression, and the Timing ofDeath // American Journal of Sociology. — 1992. — № 97. — P. 1052-79, *King M., Speck P., Thomas A.* Spiritual and Religious Beliefs in Acute Illness — Is This a Feasible Area for Study? // Social Science and Medicine. -1994. — № 38. — P. 631-636.

здоровья основывается на том, как здоровье определяется и измеряется. Он включает в себя самодиагностику, которую люди предоставляют в ответ на вопрос различных анкет: «Как Вы охарактеризуете состояние своего здоровья, как отличное, нормальное, среднее или плохое?». Ответы респондентов, которые часто рассматриваются как чрезмерно субъективные, чтобы их можно было использовать в эпидемиологических исследованиях, учитываются для прогноза смертности на коротких и долгих периодах даже после установления действительного состояния здоровья респондентов[112].	health hinges on the way health is defined and measured. It involves the self-ratings of health that people give as responses to the survey question, "Would you rate your health as excellent, good, fair, or poor?" Their responses, often considered too subjective to be of use in epidemiological studies, have been shown repeatedly to predict mortality over both short- and long-term periods of followup, even after adjusting for the respondent's medical condition (Mossey & Shapiro 1982; Schoenfeld et al. 1994). **{Idler, 1995: 686}**
В то время как значение этих самооценок остается неопределенным, они, очевидно, отражают понимание респондента о здоровье, которое заключает в себе больше, чем просто статус заболевания, по крайней мере в том виде, как он описывается в исследованиях, медицинских карточках или стандартных освидетельствованиях у терапевта[113]. На самом деле, когда людей просят описать, какими критериями они руководствуются при такой самооценке, они говорят о своей способности работать, о своих страданиях, о хороших или плохих привычках, о своем здоровье в прошлом или здоровье других людей в дополнение к их боли или существующему заболеванию[114]. Исследователи когнитивных аспектов анкетирования весьма заинтересовались множественными значениями, которые респонденты дают в ответ на этот, казалось бы, простой вопрос[115].	While the meaning of these self-ratings of health remains uncertain, they apparently reflect a respondent's definition of health that encompasses more than just disease status, at least as it has been measured by surveys, medical records, or standard exams by a physician (Idler 1992). In fact, when asked about the meanings attached to their ratings ("When you answered the last question about your health, what did you think of?"), people offer answers citing their ability to work, their feelings of distress, their good or bad health habits, their own health in the past, or the health of others, in addition to their pain and present illness or injury (Groves, Fultz & Martin 1992). Students of the cognitive aspects of survey design have recently become very interested in the multiple meanings respondents assign to their answers to this apparently simple question (Feinberg, Loftus & Tanur 1985; Schechter 1994). **{Idler, 1995: 686}**
Гипотеза для интересующего нас исследования Эллен Идлер и Станислава Касла[116] была составлена, как нам кажется, из двух последних способов. Во-первых, относительно религиозного ответа на	The hypotheses for this study are derived from the latter two ways of thinking about religion and health. First, with respect to the religious response to illness and suffering, we expect to see that respondents with poorer health or

[112] *Mossey J., Shapiro K.* Self-rated Health: A Predictor of Mortality among the Elderly // American Journal of Public Health. — 1982. — № 72. — P. 800-808; *Schoenfeld D., Mahnrose L, Blazer D., Gold D,, Seaman T.* Self-Rated Health and Mortality in the High-Functioning Elderly — A Closer Look at Healthy Individuals: MacArthur Field Study of Successful Aging//Journal of Gerontology: Medical Sciences. — 1994. 49. — P. 109-115.

[113] *Idler E.* Self-Assessed Health and Mortality: A Review of Studies // International Review of Health Psychology. — 1992. -№ l.-P. 33-54.

[114] *Groves R., Fultz N., Martin E.* Direct Questioning about Comprehension in a Survey Setting // Questions about Questions: Inquiries into the Cognitive Bases of Surveys. Ed. by *TanurJ.* -New York: Russell Sage Foundation, 1992. -P. 49-61.

[115] *Feinberg S., Loftus E., Tanur J.* Cognitive Aspects of Health Survey Methodology: An Overview // Milbank Memorial Fund Quarterly. — 1985. — Jfe 63. — P. 547-564; Proceedings of the 1993 NCHS Cognitive Aspects of Self-Reported Health Status. Ed. by *Schechter S.* — 1994.

[116] *Idler K., Kasl S.* Religion, Disability, Depression, and the Timing of Death // American Journal of Sociology. — 1992. — №97 —P 1052-79.

болезнь и страдание, ожидалось увидеть, что респонденты с худшим состоянием здоровья или большей нетрудоспособностью с большей вероятностью скажут, что искали помощи в обращении к своим религиям. Во-вторых, относительно религиозного самосознания, ожидался результат, что респонденты с более развитыми религиозными чувствами самосознания и лучшими показателями самодиагностики будут иметь более сильное чувство нефизического самосознания.	greater disability are more likely to say they have sought help from their religion. Second, with respect to religious and nonphysical senses of self, we expect to see that respondents with stronger religious senses of self-identity and better self-ratings of health will have a stronger nonphysical sense of self. **{Idler, 1995: 687}**
Благодаря важности темы влияния религии на здоровье и благополучие в работах Э. Дюркгейма, она нередко обсуждается в современных социологических исследованиях. В статье Э. Идлер и С. Касла доказывается, что религиозная приверженность оказывает сильный положительный эффект на здоровье пожилых людей, что этот эффект варьируется и зависит от религиозной группы и пола, что укрепление своего здоровья, социальные контакты, оптимизм членов религиозной группы могут объяснить часть связей, но не все, что некоторые аспекты религиозного опыта: участие в ритуале и приобретение смысла жизни благодаря религии могут также играть большую роль.	Despite its importance in Durkheim's work, the subject of religion's influence on health and well-being is rarely addressed in contemporary sociological research. <…> The article concludes that religious involvement exerts a strong positive effect on the health of the elderly; that this effect varies by religious group and by sex; that the health behaviors, social contacts, and optimistic attitudes of religious group members may explain part but not all of this association; and that several aspects of religious experience, such as participation in ritual and religion's provision of meaning play a role. **{Idler, Kasl, 1992: 1052}**
Обычно, когда делают ссылки на работы Э. Дюркгейма в связи с темой связи здоровья человека или группы и религии, то вспоминают «Самоубийство», а не более позднюю и зрелую работу «Элементарные формы религиозной жизни». В «Самоубийстве»[117] Э. Дюркгейм утверждает, что жизнеохраняющие функции религии необходимо отделять от таковых же функций семьи, профессиональной группы или любой другой небольшой социальной группы, которая в состоянии заполнить лакуны между сферами общественных институтов и личности. Исследователи обычно считают рабочей описанную в «Самоубийстве» модель: конкретная и материальная поддержка, которую могут предложить члены той или иной религиозной группы понимается как социальный ресурс, особенно	When reference is made to Durkheim's interest in the link between religion and individual or group well-being, the source is nearly always Suicide, and rarely the later and more mature *Elementary Forms of the Religious Life*. In *Suicide*, Durkheim ([1897] 1951) considers the life-preserving functions of religion to be indistinguishable from those of the family, of community groups or workers' organizations, or any other small-scale social structure that has the ability to bridge the gap between the private sphere of the individual and the public sphere of the anonymous institutions of mass society. Researchers typically find support for the *Suicide* model: the concrete and material support that can be offered by members of a religious congregation is increasingly being recognized as a social resource, particularly for the elderly and those in poor health (Taylor and Chatters 1986;

[117] См.: *Дюркгейм Э.* Самоубийство: Социологический этюд. — М.: Мысль, 1994.

среди престарелых и людей с плохим состоянием здоровья[118]. Религиозные группы предлагают и «слабые связи», выражаемые в возможности общения в большой социальной сети, и в то же время близкие, почти интимные «сильные связи», которые легко проникают в приватную сферу, хотя такие связи и могут варьироваться от группы к группе[119]. Членство в религиозной группе может также предоставлять стимул для реабилитации и выздоровления, поскольку оно предлагает взамен возможно обособленной социальной роли пенсионера некую общественную роль, к которой человек может вернуться. По мнению Э. Дюркгейма, ни одна такая роль не принадлежит самому религиозном сообществу, ведь «религия защищает, поскольку она — это общество»[120].	Pargament 1982; McGuire 1985). Religious groups offer both the "weak ties" and communication capabilities of large social networks and, at the same time, the intimacy of close ties that can easily penetrate the private sphere, though these benefits may vary from one religious group to another (Pescosolido and Georgianna 1989). Religious-group membership may also provide an incentive for rehabilitation and recovery because it offers to otherwise possibly disengaged elderly a public role to return to. But none of these functions is unique to religious congregations; "religion protects… because it is a society" (Durkheim 1951, p. 170). **{Idler, Kasl, 1992: 1052–1053}**
Оценка сложности религиозного опыта Э. Дюркгеймом претерпела значительные изменения за 18 лет, прошедшие после публикации «Самоубийства», до работы «Элементарные формы религиозной жизни»[121]. В последней работе идея религиозной вовлеченности перерастает простые контакты с социальной средой и включает разделение времени и пространства на сакральное и профанное, использование символов как коллективных представлений, определение структурных черт совместных поклонений, то есть ритуала, или манифестации коллективной эмоциональности.	Durkheim's appreciation of the complexity of religious experience apparently increased during the 18 years between *Suicide* and *The Elementary Forms of the Religious Life* (Durkheim [1915] 1965). In his later writings the idea of religious involvement extends beyond simple contact with a social network to include the division of time and space into the sacred and the profane, the use of symbols as collective representations, and the defining structural feature of congregational worship services, that is, ritual, or the manifestation of collective sentiments. **{Idler, Kasl, 1992: 1053}**
Системе идей, изложенной в «Элементарных формах религиозной жизни», присуща дихотомия сакрального (душа) и профанного (тело), что весьма созвучно проблемам болезни и физического страдания в современных исследованиях. Религиозные импульсы обычно направлены на отделение тела с его физическими хрупкостью и ограниченностью от души как искры божественного света. Взгляд на тело как на	The relevance of what in *The Elementary Forms of the Religious Life* has become a "system of ideas" to problems of illness and physical suffering is inherent in the Durkheimian dichotomy of the sacred (the soul) and the profane (the body). The religious impulse is to separate the body, with its physical frailties and limitations, from the soul, with its spark of the divine. Seeing the body as simply a material envelope, the temporary profane location of the

[118] *Taylor R., Chatters L.* Patterns of Informal Support to Elderly Black Adults: Family, Friends, and Church Members // Social Work. — 1986. — № 31. — P. 432-38; *Parlament K.* The Interface among Religion, Religious Support Systems, and Mental Health // Community Support Systems and Mental Health. Ed. by *Biegel D., Naparstek A.* — New York: Springer, 1982, *McGuire* M Religion and Healing // The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion. Ed. by *Hammond P.* — Berkeley: University of California Press, 1985.

[119] *Pescosolido B., Georgianna S.* Durkheim, Suicide, and Religion. Toward a Network Theory of Suicide // American Sociological Review. — 1989. -№ 54. — P. 33-48.

[120] *Дюркгейм Э.* Самоубийство. Социологический этюд. — М Мысль, 1994. — С. 142.

[121] См.. *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York. Free Press, 1995.

простую материальную оболочку, временное профанное жилище души, может быть весьма и весьма комфортным восприятием для людей с ухудшающимся здоровьем. В самом деле, способность ценить телесное в меньшей степени часто преподносится как неизбежная ступень развития второй половины жизни[122]. Поэтому, по нашему мнению, любая проверка релевантности религии и здоровья должна рассматривать какую-либо определенную роль в ситуациях, когда человек серьезно болен, когда индивиды ограничены в своих возможностях и когда можно ожидать повышенного чувства религиозной интроспекции.	soul, could be an increasingly comforting perception to those in deteriorating health. Indeed, the ability to transcend the body is frequently cited as one of the necessary developmental achievements of the second half of life (Peck 1968). Thus any examination of the relevance of religion to health must consider its particular role in situations of serious illness and suffering, when individuals are restricted in their activities and one might expect a heightened sense of religious introspection. **{Idler, Kasl, 1992: 1053–1054}**
В «Самоубийстве» нет такого подробного исследования ритуала, другого аспекта религиозного опыта, хотя он имеет важное значение для жизни членов религиозного сообщества. Ритуал предоставляет социо-временную ориентацию индивида в привычных недельных, сезонных или годичных циклах, он позволяет людям оценивать, «когда» они находятся в данный момент времени. Эвиатар Зерубавель[123] утверждает, что со времен Античности слежение за временем всегда было частью религиозной сферы жизни иудеев. Еженедельное соблюдение субботы и ежегодное соблюдение основных праздников сохраняет коллективную память какой-либо группы, периодичность этих празднеств напоминает членам общества об их едином прошлом и подчеркивает связь с предшествующими поколениями, которые так же совершали те же самые ритуалы.	Ritual observance, another crucial aspect of religious experience not considered in Suicide, has particular importance for the lives of religious-group members. Rituals provide a sociotemporal orientation for individuals within the nested circles of the week, the season, and the year; they let people know where they are in time. In fact, Eviatar Zerubavel (1981) argues that, since antiquity, timekeeping has always been a part of the religious sphere of life. The weekly observance of the Sabbath and the yearly observance of the major holidays preserve the collective memories of the participating group; the periodicity of these celebrations reminds the members of their shared past and emphasizes a continuity with the preceding generations that performed these same rituals in the same way. **{Idler, Kasl, 1992: 1054}**
Э. Дюркгейм создал теоретическую среду, в которой не только можно было задать вопрос: «Имеет ли религиозное вовлечение некий предохранительный эффект на здоровье человека?», но также сформулировать возможное объяснение такого эффекта[124]. Почему присоединение к	Thus, ever since Durkheim, the theoretical framework has been at hand, not only for asking the question, "Does religious involvement have some protective effect on human health?" but also for formulating a possible explanation for such an effect.[2] Why should religious affiliation be related to better health levels?

[122] *Peck R.* Psychological Developments in the Second Half of Life // Middle Age and Aging. Ed. by *Neugarien 3.* Chicago: University of Chicago Pres, 1968. — P. 88-92.

[123] См.: *Zerubavel E.* Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life. — Chicago: University of Chicago Press, 1981.

[124] Несмотря на солидный корпус литературы, посвященной исследованиям корреляции религии и физического и ментального здоровья человека [см; например, обзоры *Witter R., Stock W, Okun M., Haring M.* Religion and Subjective Weil-Being in Adulthood: A Quantitative Synthesis If Review of Religious Research. — 1985. — № 26. — P. 332-342; *Larson D.* Systematic Analysis of Research on Religious Variables in Four Major Psychiatric Journals, 19781982 // American Journal of Psychiatry. — 1986. — № 143. — P. 329-34; *Jarvis G., Northcott H.* Religion and Differences in Morbidity and Mortality // Social Science and Medicine. — 1987. — № 25. — P. 813-824,

какой-либо религии должно связываться с улучшением состояния здоровья? Эпидемиологические исследования в общинах мормонов и адвентистов седьмого дня, групп, которые показывают очень низкие показатели связанных с употреблением никотина или алкоголя болезней[125], убедительно демонстрируют регулятивную функцию религии, выраженную в социальном контроле[126]. Даже религиозные деноминации, которые не запрещают курение, употребление алкоголя или мяса, могут способствовать рекламе определенного стиля жизни (заботу о своем здоровье) среди членов общины просто потому, что на тех, кто живет «не так» будут «косо» смотреть[127].	Epidemiological studies of the Mormons and the Seventh-Day Adventists, groups that have very low rates of smoking- and alcohol-related diseases (see Jarvis and Northcott 1987), convincingly demonstrate the regulative or social control functions of religion (Umberson 1987). Even religious denominations that do not proscribe drinking, smoking, or eating meat may have the effect of promoting conventional (low health risk) life-styles among their members by frowning upon excess of any kind (Mechanic 1990). **{Idler, Kasl, 1992: 1054}**
Работа Э. Идлер и С. Касла говорит, что в рассматриваемых исследованиях о заболеваемости и смертности описывается больше, чем просто различия в том, *как* члены различных групп следят за своим здоровьем. Кроме того, часто предполагаются, что воздействие социальной и эмоциональной поддержки, интегративные функции религиозных групп весьма эффективны, но менее явно демонстрируются. Сам факт членства в религиозной группе обычно включают в исследования, направленные на изучение влияния социальных сетей на смертность. Тем не менее, достаточно часто выяснялось, что членство в группе оказывает независимые оградительные эффекты, являющиеся результатами основных	But there is a presumption in this work that more than just differences in health practices are involved in the observed effects on morbidity and mortality. In addition, the impact of social and emotional support, the integrative functions of religious groups, is widely assumed to be operative but remains less clearly demonstrated. Religious-group membership has usually been included in studies of the impact of social networks on mortality, and it has frequently been found to have independent protective effects net of baseline differences in health status and health practices (for a review of these studies see House, Landis, and Umberson [1988]). It is, however, considered, in the tradition of *Suicide*, as one of a number of possible sources of network contacts, all of which are equally "substitutable" in their

Levin J., Schiller P. Is There a Religious Factor in Health? // Journal of Religion and Health. — 1987. — № 26. — P. 9-36; только некоторые опубликованные исследования можно назвать методологически адекватными (некоторые примечательные примеры составляют: *Berkman L., Syma L.* Social Networks, Host Resistance, and Mortality: A Nine-Year Follow-up Study of Alameda County Residents // American Journal of Epidemiology. — 1979 — № 109. — P. 186-204; *Bouse J., Bobbins C., Metzner H.* The Association of Social Relationships and Activities with Mortality. Prospective Evidence from the Tecumseh Community Health Study // American Journal of Epidemiology. — 1982. — № 116. — P 123-140; *Schoenbach V., Kaplan B., Fredman L, Klembaum D.* Social Ties and Mortality in Evans County, Georgia // American Journal of Epidemiology. -1986. 123. -P 577-591; *Zuckerman D., Kasl S., Ostfeld A.* Psychosocial Predictors of Mortality among the Elderly Poor // American Journal of Epidemiology. — 1984. — № 119 — P. 410-423.) Эта область исследований все еще может быть охарактеризована скорее как вера, а не наука.

[125] *Janis G., Northcott H.* Religion and Differences in Morbidity and Mortality // Social Science and Medicine. — 1987 -№25.-P. 813-824.

[126] *Umberson D.* Family Status and Health Behaviors: Social Control as a Dimension of Social Integration // Journal of Health and Social Behavior. — 1987. -№ 28. — P. 306-319.

[127] Promoting Health. Ed. by *Smedley B., Syme L.* — Washington: National Academy Press, 2000. — P. 16-22.

различий в оценке состояния здоровья и его поддержке разных религиозных групп[128]. Однако в традиции «Самоубийства» считается, что один из числа возможных источников социальных контактов, как и все остальные равно взаимозаменяемы в своих функциях. Таким образом, ограничения эмпирического свидетельства уникальной ассоциации между религией и здоровьем достаточно значительны. Связь на основании привычного поведения, вероятно, редуцирует участие в ритуалах и верования к здоровому образу жизни, функции социальной поддержки религиозных объединений могут быть функционально неразличимыми в разных группах, а грубое измерение религиозных переменных делает невозможным установить, какое измерение религиозности релевантно здоровью (если вообще можно говорить о релевантности)[129].	functions. Thus the limitations of the empirical evidence for a unique association between religion and health are considerable. The linkage through health habits appears to reduce religious practices and beliefs to healthy life-styles, the social-support functions of religious groups may be functionally indistinguishable from those of other groups, and the crude measurement of the religion variable(s) makes it impossible to tell which dimensions of religiousness, if any, are relevant to health. **{Idler, Kasl, 1992: 1054–1055}**
Кроме того, некоторые направления развития мысли Э. Дюркгейма намекают на сложные и многомерные отношения религиозной приверженности и здоровья человека. Подразделение временного и физического на сакральное и профанное, периодическое повторение ритуалов, физическое переживание опыта, предоставление смысла в ситуациях болезни и страдания — все это грани религиозного опыта, который концептуализируется вне основных функций социальной интеграции и регуляции. Они предлагают обширную программу инновации как в измерении, как и в анализе до того, как многое из этой сложной ассоциации может быть осмыслено.	And yet the theoretical lines of Durkheim's thought hint at a complex and multidimensional relevance of religious involvement to health. The division of the temporal and physical into the sacred and the profane, the periodic observance of rituals, the physical experience of symbols, the provision of meaning in situations of illness and suffering-all are facets of the religious experience that move its conceptualization well beyond the fundamental functions of social integration and regulation. They suggest a broad agenda for innovation in both measurement and analysis before much more of this complicated association can be understood. **{Idler, Kasl, 1992: 1055}**
Система Э. Дюркгейма, в рамках которой работают исследователи, также, с нашей точки зрения, позволяет прогнозировать, что некоторые религиозные группы должны быть более защищены, чем другие, а именно: католики и иудеи с их сильными общинными связями, должны извлекать больше положительного эффекта, чем протестанты. Преимущества от вступления в какую-либо религиозную общину может также варьироваться в разных религиозных группах и зависеть от числа участников и	The Durkheimian framework within which we are working also allows us to predict that some religious groups should be more protected than others, that is, that Catholics and Jews, with their tightly integrated societies, should derive greater benefits than Protestants. The benefits of religious affiliation may also vary within religious groups, by participation levels, and according to the intensity of religious feelings of individual members. A highly committed Baptist, for example, may be more protected than a lapsed Roman Catholic. Our individual-

[128] *House J., Landis K., Umberson D.* Social Relationships and Health // Science. — 1988 -№ 241. — P. 540-545.

[129] *Idler E., Kasl S.* Religion, Disability, Depression, and the Timing of Death // American Journal of Sociology — 1992 -.№97.-P. 1054-1055.

интенсивности религиозного чувства членов сообщества. Глубоко верующий баптист, например, может быть более защищен, чем нерадивый в вопросах веры католик. Взятые из индивидуального уровня наблюдений данные, содержащие измерения публичного вовлечения в религиозную группу (посещение богослужений и других членов конгрегации, которых респондент знает лично) и глубину личного религиозного опыта (насколько глубоко верующими респонденты считают себя и насколько много сил и поддержки они получают от религии), позволяют Э. Идлер и С. Каслу задать вопрос об интеграции напрямую, не используя приверженность протестантской, католической или иудейской общине как пропуск для проверки спаянности группы[130].	level data, containing measures of public involvement with the religious group (attendance at services and the number of other congregation members the respondent knows personally) and the intensity of private religious experience (how deeply religious the respondents consider themselves to be and how much strength and comfort they receive from religion), allows us to ask the integration question directly, without using Protestant, Catholic, or Jewish affiliation as a proxy for how tightly the network is knitted. **{Idler, Kasl, 1992: 1055}**
Если вовлечение в жизнь какой-либо религиозной группы связано с улучшением здоровья, то какие переходные механизмы могут работать в этом случае? Во-первых, регулятивные функции религиозных групп без труда переводятся в установленные или запрещенные нормы поведения, направленные на здоровье. По мнению исследователей, существуют свидетельства, что правила о здоровом образе жизни внутри религиозных общин действительно положительно влияют на здоровье людей. Во-вторых, социальные контакты, предоставляемые группой, могут даровать даже больше, чем считается, что они предоставляют: членство в церкви или храме может расширить социальную сеть в общем или оно может увеличить пространство, из которого могут быть изгнаны близкие отношения. В третьих, религиозные чувства могут исходить от индивидов с более позитивным или оптимистичным взглядом на жизнь. Эти три механизма, как считают Э. Идлер и С. Касл[131], близки друг другу тем, что они не зависят от религии как таковой, поскольку они могут выступать посредниками в ассоциации религии и здоровья и могут объяснить все с секулярной точки зрения. Коротко говоря, членство в какой- либо религиозной группе, которое	If religious-group involvement is related to better health, what intervening mechanisms might be at work? First, the regulative functions of religious groups are readily translated as prescribed or proscribed health behaviors; as we have seen, there is some evidence that the better health habits of some religious group members do have an impact on health. Second, the network contacts provided by religious-group membership may confer more of the same benefits that such contacts are also known to provide: membership in a church or temple may expand the network overall, or it may enlarge the pool from which intimate contacts may be drawn. Third, religious feelings may spring from an individual's more general positive or optimistic outlook on life. These three mechanisms have in common their independence from religion; to the extent that they mediate the association of religion with health, they explain it as something secular. In short, religious-group membership that is conceived exclusively as integration and regulation leaves out that which is peculiarly religious. **{Idler, Kasl, 1992: 1055–1056}**

[130] *Idler E., Kasl S.* Religion, Disability, Depression, and the Timing ofDeath // American Journal of Sociology. — 1992. -№97 -P. 1055.

[131] *Idler E., Kasl S.* Religion, Disability, Depression, and the Timing ofDeath // American Journal of Sociology. — 1992. -№97.-P. 1056.

понимается только как интеграция и регуляция, исключает все, что является непосредственно религиозным.	
С другой стороны, пока эти переходные механизмы не элиминируют описанную связь, то, по мнению исследователей, остается защитный эффект, который кажется религиозным. Мы считаем, что это неизбежно должно повлечь за собой перемещение внимания с «Самоубийства» на «Элементарные формы религиозной жизни» с его более сложными умозаключениями о различных гранях религиозного опыта. А именно: дискуссия о регулярном повторении ритуалов в этой работе, которая и приводит к вопросу, не является ли более интенсивным влияние религии на здоровье во время религиозных праздников? Увеличение этого защитного эффекта в период до и во время этих церемониальных событий укажет, что участие в религиозных ритуалах формирует важную часть этого уникального религиозного вклада в здоровье человека[132]. Существует несколько статей[133], которые основываются на идеях Э. Дюркгейма относительно важности церемониальных событий и рассматривают распределение смертей в периоды важных личных и общественных событий, таких как дни рождения, выборы и некоторые религиозные праздники.	On the other hand, to the extent that these intervening mechanisms do not eliminate the association, we are left with a protective effect that would appear to be more uniquely religious. This would necessitate the move from *Suicide* to *The Elementary Forms of the Religious Life*, with its more complex consideration of the facets of religious experience. In particular, it is the discussion of ritual observances in that work that led us to ask if the impact of religion on health might not be intensified during periods of religious holidays. A heightening of the protective effect in the period before and during these ceremonial occasions would suggest that participation in religious rituals forms an important part of this unique religious contribution. Several articles by Phillips and others (Phillips and Feldman 1973; Phillips 1978; Phillips and King 1988; Phillips and Smith 1990), all of which draw on Durkheimian ideas regarding the significance of ceremonial occasions, have examined the distribution of deaths around individually and socially significant events such as birthdays, elections, and some religious holidays. **{Idler, Kasl, 1992: 1056}**
Основной результат отраженных в статьях исследований состоит в том, что вероятность смерти для людей, особенно известных людей, для которых данное событие является более официозным, в значительной степени меньше за шесть месяцев до дня их рождения, чем пять месяцев спустя. Исследователи отнесли это «уменьшение вероятности смерти» до церемониальных событий за счет глубокой заинтересованности общества заново подтвердить коллективные чувства, которые придают ему ощущение единства и	Phillips's well-known finding was that people, especially famous people for whom the event is more widely recognized, are considerably less likely to die in the six months before their birthday than in the five months after. He attributes this "death-dip" before ceremonial occasions to the powerful need of societies to reaffirm, periodically, the collective sentiments that give them their unity and identity and that remake the bonds uniting the individual with the group. These bonds can apparently be so strong that they cause a postponement of physical death and, simultaneously, a delay in the severing of

[132] *Idler E., Kasl S.* Religion, Disability, Depression, and the Timing of Death // American Journal of Sociology. — 1992. -N«97.-P. 1055-1056.

[133] Cm : *Phillips D., Feldmati K.* A Dip in Deaths before Ceremonial Occasions: Some New Relationships between Social Integration and Mortality // American Sociological Review. — 1973. 38. — P. 678-696; *PhillipsD.* Deathday and Birthday: An Unexpected Connection // Statistics: A Guide to the Unknown. Ed. by Tanur J. — San Francisco: Holden-Day, 1978. — P. 71-85; *Phillips D., King E.* Death Takes a Holiday: Mortality Surrounding Major Social Occasions // Lancet. — 1988. 24-2. — P. 728-732, *Phillips D., Smith D.* Postponement of Death until Symbolically Meaningful Occasions // Journal of the American Medical Association. — 1990. — № 263. — P. 1947-1951.

идентичности и которые снова организуют связи, объединяющие индивида и группу. Эти связи могут быть настолько сильными, что могут «откладывать» физическую смерть и одновременно задерживать разрывы социальных отношений. Исследование Э. Идлер и С. Касла добавляет новую систему интерпретации как общего влияния религии на здоровье человека, так и сроки смерти[134].	social relations. This analysis thus adds both a new framework for interpreting the general impact of religion on health and another health outcome—the timing of mortality. **{Idler, Kasl, 1992: 1056}**
Исследователи руководствуются следующими методологическими требованиями в своей работе. Прежде всего, чтобы показать влияние религиозного вовлечения, а не влияние доктрин какой-либо религиозной группы, вероятностная выборка должна представлять общества, являющиеся гетерогенными как в демографическом, так и в религиозном планах, а не просто гомогенные в религиозном смысле группы, среди которых лидируют мормоны, адвентисты седьмого дня и меннониты. Чтобы избежать избирательного эффекта или обратной причинной связи, которые неизбежно присутствуют в интерпретациях разнородных ассоциаций, например, посещаемости религиозных обрядов и недееспособности, план исследования, как пишут Э. Идлер и С. Касл, должен быть растянут во времени и все последующие периоды должны быть достаточной длины, чтобы определить изменения в состоянии здоровья, которые происходят после сбора основных базовых данных. Кроме того, для сокращения избирательного эффекта необходимы исчерпывающие и надежные измерения состояния физического здоровья до момента интерпретации данных. Чтобы адекватно измерить многомерность религиозности, базовые данные должны включать различные шкалы как общественных, так и приватных форм религиозного вовлечения. Этот вопрос особенно важен для исследователей при оценке пожилого поколения, которое имеет более высокий уровень хронических заболеваний, что может уменьшить уровень участия в публичных богослужениях, но не религиозных действий у себя дома. Чтобы сделать возможным более глубокое рассмотрение влияния религии на общее	The methodological requirements for studies that will extend our knowledge in this area are clear. To examine the effects of religious involvement, and not the effects of the doctrinal beliefs of any particular religious group, probability samples should represent communities that are heterogeneous demographically and religiously, not religiously homogeneous communities in which groups such as the Mormons, the Seventh-Day Adventists, or the Amish predominate. To avoid the selection effects or “reverse causation” inherent in the interpretation of cross-sectional associations of, for example, attendance at religious services and disability, study designs should be longitudinal, and follow-up periods must be of sufficient length to detect changes in health that occur after the collection of baseline data. Also necessary for the reduction of selection effects are extensive and reliable measures of physical health status at the baseline. To adequately assess the multidimensionality of religiousness, baseline data should include multiple measures of both public/social and private/subjective forms of religious involvement. This issue is particularly important in elderly populations where greater prevalence of chronic conditions may limit participation in worship services, but not affect devotional practices in the home. To permit a broader consideration of the impact of religion on overall health status, outcomes should include measures of mortality, morbidity, and mental health. To isolate the effects of religion from the often-correlated factors of income, race, education, sex, and age, sociodemographic factors should be controlled. Finally, to disentangle the components of religious involvement, measures of health practices, social networks, and attitudes should be introduced so that the influence of more purely

[134] Конечно же, в данном случае речь идет об исследованиях в США. Подобных работ в Росси просто не проводилось.

здоровье человека, выводы должны включать шкалы оценки смертности, состояния физического и психического здоровья. Чтобы изолировать влияние религии от часто кореллирующих с ней факторов: среднего заработка, расы, образования, пола и возраста, необходимо контролировать эти социодемографические факторы. В конце концов, чтобы ясно определить компоненты религиозного вовлечения, измерение действий на поддержание здоровья, социальные сети и отношения должны быть представлены так, чтобы влияние более чистого религиозного чувства и религиозных действий могло быть изолировано[135].	religious feelings and practices can be isolated. **{Idler, Kasl, 1992: 1057–1058}**
Результаты исследования[136] говорят, что религия действительно играет заметную роль в жизни и здоровье старшего поколения и что многие элементы в формулировках Э. Дюркгейма являются вполне релевантными. Большая и репрезентативная выборка, несколько шкал оценки как религиозного статуса, так и уровня здоровья, разработанный план исследования, консервативные методы анализа данных и диапазон рассмотренных контролируемых переменных говорят о том, что отмеченные воздействия религии в этом исследовании не являются следствием нашего сознательного выбора или неадекватной проверки других, связанных с ними, факторов. Далее мы хотим обратиться к теоретическим следствиям той модели, на которой основывается описываемое исследование.	These findings suggest that religion does play a profound and rather complicated role in the lives and health of the elderly people in this sample and that many of the elements in Durkheim's formulations appear quite relevant. Our large and representative sample, multiple measures of both religion and health status, prospective study design, conservative techniques for the analysis of data from stratified samples, and the range of control variables considered suggest that the observed effects of religion in this study are not due to selection or to inadequate controls for other confounding factors. Rather than dwelling on these methodological issues, however, we wish, in this concluding section, to address the theoretical import of the pattern that our findings take. **{Idler, Kasl, 1992: 1074}**
Вовлечение в публичную жизнь религиозного сообщества, а именно частые посещения религиозных церемоний и активное участие в социальной жизни конгрегации, было тесно связано с улучшением уровня функциональной дееспособности и способности как оказывать помощь самому себе, так и совершать более сложные физические действия. Оно также было связано с изменением в симптомах депрессии для функционально недееспособных мужчин за более чем трехлетний период. План исследования Э. Идлер и С. Касла позволял дублировать анализ функциональной недееспособности	Public religious involvement, meaning frequent attendance at religious services and active participation in the social life of the congregation, was strongly associated with improvements in functional ability levels and the capacity to perform basic self-care and more difficult physical performance activities. It was also associated with change in depressive symptoms for functionally disabled men over the three-year period. Our study design permitted a replication of the functional disability analysis for variable follow-up intervals, and the findings indicate that the effects of public religious involvement observed after one year last for a period of at least three

[135] *Idler E., Kasl S.* Religion, Disability, Depression, and the Timing of Death // American Journal of Sociology. — 1992. -№97.-P. 1057-1058

[136] См. Приложение 1.

для переменных временных интервалов в будущем, и результаты показывают, что действие фактора вовлечения в работу религиозного сообщества в течение одного года продолжается по меньшей мере три года[137]. С точки зрения возрастных исследований, — это весьма важный результат по нескольким причинам. Функциональная недееспособность — это основной индикатор состояния здоровья для пожилого человека, в выборке исследования он близко связан как со смертностью[138], так и с депрессией[139]. Функциональная недееспособность является также базисом для проецирования ожиданий активной жизни или оставшихся лет независимой жизни[140].	years. From an epidemiology of aging standpoint, this is a meaningful finding for several reasons. Functional disability is a central indicator of health status in the elderly; in this sample it is strongly associated with both mortality (Idler, Kasl, and Lemke 1990) and depression (Berkman et al. 1986). Functional disability is also the basis for projections of active life expectancy, or remaining years of independent living (Katz et al. 1983). **{Idler, Kasl, 1992: 1074}**
Измерение публичной религиозности предназначалось для того, чтобы можно было задействовать измерение религиозного вовлечения в конгрегации, «темных, но близких отношений»[141] этого сообщества, и религиозного опыта, возникающего в его рамках. Рассмотренные потенциально промежуточные переменные, включая здоровый образ жизни, число и близость социальных контактов и оптимизм вообще не оказывают никакого влияния на связь между публичной религиозностью и уменьшением нетрудоспособности. Таким образом, по мнению исследователей[142], результаты указывают, что ни стиль поведения, ни социальные сети, ни сами по себе отношения, а какие-то другие элементы религиозного опыта, переживаемого участниками публичных религиозных празднеств или богослужений, влияют на отношения религии и здоровья человека.	Our measure of public religiousness was intended to tap the congregational dimension of religious involvement, the "obscure but intimate relations" (Durkheim 1965, p. 257) of this society, and the religious experience that takes place in its midst. Our sequential models (not shown) indicated that the potential intervening variables examined, including health practices, numbers and closeness of social contacts, and optimism, did not account for any portion of the association between public religiousness and reduced disability. Thus the findings suggest that it is not behaviors, networks, or attitudes alone, but some other element of the religious experience felt by those who attend services frequently that makes the difference. **{Idler, Kasl, 1992: 1074–1075}**
Будущие исследования должны будут, скорее всего, сфокусироваться на духовной поддержке, которую предоставляют в качестве методов лечения и реабилитации	Future research should perhaps focus on the spiritual supports churches and synagogues offer for healing, recovery, and rehabilitation or on more multidimensional measures of the public,

[137] *Idler E., Kasl S.* Religion, Disability, Depression, and the Timing of Death// American Journal of Sociology. — 1992. -№97.-P. 1074

[138] *Idler E., Kasl S., Lemke J.* Self-Evaluated Health and Mortality among the Elderly in New Haven, Connecticut, and Iowa and Washington Counties, Iowa, 1982-1986 // American Journal ofEpidemiology. — 1990. -№ 131. -P. 91-103.

[139] *Berkman L.* Depressive Symptoms in Relation to Physical Health and Functioning in the Elderly // American Journal ofEpidemiology. — 1986. -№ 124. — P. 372-388.

[140] *Katz S.* Active Life Expectancy //New England Journal ofMedicine. — 1983. -№309.-P. 1218-1224.

[141] Cm.: *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995.

[142] *Idler E., Kasl S.* Religion, Disability, Depression, and the Timing of Death // American Journal of Sociology. — 1992. -№97. -P. 1075.

церкви и синагоги, или даже более многомерных средствах публичных, конгрегациональных или ритуальных аспектов религиозного вовлечения. Лежащие в основе механизмы этой поддержки ждут прояснения, тем не менее, поскольку исследователи говорят о публичном, а не личном вовлечении, в рамках которого и рассматривались описанные эффекты, то, можно сказать, Э. Идлер и С. Касл соглашаются с Э. Дюркгеймом, что «положительное влияние религии» в случае с функциональной недееспособностью возникает благодаря ее умению «поддерживать достаточно интенсивную коллективную жизнь», или проще говоря, потому, что «религия — это общество»[143].	congregational, and ritual aspects of religious involvement. The underlying mechanisms of this support await clarification; nevertheless, because it is in public and not private religious involvement that we see these effects, we feel we can concur with Durkheim (1951, p. 170) that "the beneficent influence of religion" in the case of functional disability is due to its capability of "supporting a sufficiently intense collective life," or, in other words, that "it is a society." **{Idler, Kasl, 1992: 1075}**
Результаты исследования относительно оценки себя как глубоко религиозного и получающего достаточную долю сил и поддержки от религии более сложные: личная религиозность показывает противоположный тип связи с недееспособностью, чем публичная, а депрессия не показывает такой же связи с приватной религиозностью, как это было с дееспособностью. Более того, было выяснено, что связь с депрессией зависит от пола. Единственное простое заключение состоит в том, что действительно важно иметь различные шкалы для измерения различных компонентов религиозного вовлечения. Исследователи в итоге выдвигают несколько гипотез[144].	The findings regarding the self-assessments of being deeply religious and receiving a great deal of strength and comfort from religion are more complicated: private religiousness shows an opposite association with disability than does public religiousness, and depression does not show the same association with private religiousness that is seen for disability. Furthermore,- the association with depression is sex specific. The only easy conclusion is that it is, indeed, important to have separate measures for different components of religious involvement. Beyond that, we can only offer a few speculations. **{Idler, Kasl, 1992: 1075}**
Относительно связи личной религиозности более высокого уровня и прогноза ухудшения здоровья в ближайшем будущем, напрашиваются по меньшей мере две тезиса. Один состоит в том, что существует сильный реактивный компонент личной религиозности, на который оказывает влияние плохие показатели здоровья человека, в результате люди, которые говорят, что получают «много» поддержки и сил из религии, возможно, просто имеют какую-либо причину, чтобы нуждаться в ней. Тот факт, что этого заключения нет у оставшихся в живых участников исследования в 1985 году, указывает, что	Regarding the association of greater private religiousness with poorer near-future prognosis for level of functioning, at least two areas of speculation suggest themselves. One is that there is an acute reactive component of private religiousness that is influenced by poor health status; in effect, people who say they receive "a great deal" of strength and comfort from religion are probably people who have a reason for needing it. The fact that this finding does not persist among the 1985 survivors indicates that the association was strongest among the portion of the sample whose disability was an (accurate) indication of the poorest prognoses. The difficulty with this speculation is that the

[143] См.: *Дюркгейм Э.* Самоубийство: Социологический этюд. — М.: Мысль, 1994. — P. 154.

[144] *Idler E., Kasl S.* Religion, Disability, Depression, and the Timing of Death // American Journal of Sociology. — 1992. — № 97. — P. 1075.

самая сильная связь была у той части выборки, чья недееспособность по прогнозам была самой сильной[145]. Сложность этой гипотезы в том, что анализ исследования был направлен прежде всего на базовые показатели плохого здоровья и недееспособности. Таким образом, гипотеза жизнеспособна только если реактивный компонент личной религиозности чувствителен к ухудшению здоровья, которое еще не успело отразиться в базовых показателях измерения уровня здоровья. Вторая область умозрения состоит в том, что приватная религиозность указывает на поворот человека внутрь, к себе, и поэтому целью является внутренний мир с самим собой, чем та социальная роль, которую играет тело, или социальная интеракция. Этот поворот может подрывать мотивацию к выздоровлению или поддержке функционирования.	analyses adjusted for baseline poor health and disability. Thus, the speculation is viable only if the reactive component of private religiousness is sensitive to deteriorating health that is not yet fully reflected in the health status and disability measures at baseline. A second area of speculation is that private religiousness indicates a turning inward so that the goal is the spirit's inner peace rather than the body's social role performance and social interaction with others. The turning inward could undermine motivation for recovery or for the maintenance of good functioning. **{Idler, Kasl, 1992: 1075}**
Что касается роли приватной религиозности как буфера в воздействии нетрудоспособности на депрессию, результат почти всегда представляет собой постановку вопроса о личной религиозности как источнике поддержки. Сложно объяснить то, что эффект просматривается только на примере мужчин. Зависящие от пола результаты повторяют межсекционные результаты как с этими[146], так и с другими данными[147]. Возможные объяснения этих результатов включают половые различия в концептуализации и измерении депрессии, различную оценку важности проблем (нетрудоспособности или утраты близкого человека) для мужчин и женщин или различные интерпретации значения личной религиозности.	With respect to the role of private religiousness as a buffer in the effect of new disability on depression, the finding is almost a face validation (but a prospective one) of the question on private religiousness as a source of comfort. What is hard to explain is that the effect is seen for men only. This sex-specific finding reiterates cross-sectional findings in these data (Idler 1987) and others (Siegel and Kuykendall 1990). Possible explanations for this finding include sex differences in the conceptualization and measurement of depression, a differential importance of troubles (disability or bereavement) for men and women, or differential interpretations of the meaning of private religiousness. **{Idler, Kasl, 1992: 1075–1076}**
Одна треть результатов имеет отношение к ритуальному элементу в дюркгеймианской концепции религии. Исследователи нашли[148], что время смерти среди пожилых христиан и иудеев было привязано к их религиозным праздникам, когда проводятся наиболее	Our third finding concerns the ritual element in the Durkheimian conception of religion. We found that the timing of mortality among elderly Christians and Jews was closely linked to their own religious holidays, when the most elaborate ritual preparations and enactments are made.

[145] *Idler E., Kasl S.* Religion, Disability, Depression, and the Timing of Death // American Journal of Sociology. -1992. -№97-P 1075.

[146] *Idler E.* Religious Involvement and the Health of the Elderly. Some Hypotheses and an Initial Test // Social Forces — 1987.-№66.-P. 226-238.

[147] *Siegel J., Kuykendall D.* Loss, Widowhood, and Psychological Distress among the Elderly // Journal of Consulting and Clinical Psychology — 1990. -№58. — P. 519-524.

[148] *Idler E., Kasl S.* Religion, Disability, Depression, and the Timing of Death *U* American Journal of Sociology. — 1992. 97. -P 1076.

значительные ритуалы. Все это можно интерпретировать двумя способами: это время является особенным и благодаря духовному подъему, и благодаря его значимости для этого сообщества в целом[149]. Духовная ценность возникает благодаря исполнению ритуалов и присутствию и обращению с символикой праздника, которая предстает перед глазами верующих нечасто, но играет основную роль в ключевых исторических, с точки зрения верующих, моментах. Причастие в Великий четверг перед Пасхой напоминает верующим о Тайной Вечери, на которой Христос преобразовал хлеб и вино в свои Тело и Кровь. Схожим образом пресный хлеб и горькие травы пасхального седера напоминают иудеям Исход из Египта. Аргумент Э. Дюркгейма состоит в том, что религиозные символы сохраняют свое специальное значение посредством сосредоточения смысла праздника на себе. Они являются более значимыми, чем вещи, которые они представляют в материальном смысле, поскольку так они проще запоминаются, особенно в периоды, когда индивиды оторваны от своих групп[150]. Но такие религиозные символы также затрагивают и тело и могут получать дополнительное значение посредством воскрешения в памяти физических ощущений. Духовная важность коллективных ритуалов, таким образом, может быть описана в изначально субъективных терминах.	One might interpret this finding in two ways: these times are special either because of their heightened spiritual or their heightened social significance. Their spiritual significance derives from the performance of rituals and the presence and manipulation of symbols that are seen infrequently but are central to key historical events in the faith. The celebration of Communion on the Thursday preceding Easter commemorates the Last Supper, at which Christ transformed the meaning of bread and wine into body and blood. Likewise, the unleavened bread and bitter herbs of the Passover seder commemorate the slaughter of the firstborn and the flight of the Jews from Egypt. The Durkheimian argument is that religious symbols hold their special power through a concentration of meaning. They are even more powerful than the things they are material expressions of, because they can more easily be held in the mind, especially at times when the individual is separated from the group (1965). But religious symbols such as these also involve the body and may derive additional power from their evocation of physical sensations, which provides an underpinning of bodily experience for the cognitive experiences of memory and understanding. The spiritual significance of these collective rites thus could be described as individual and primarily subjective. **{Idler, Kasl, 1992: 1076}**
Очевидно, что Э. Дюркгейм акцентирует внимание на социальном значении ритуала. Ожидание участия в этих ежегодных церемониях повышает чувство группы у индивида: «оно служит целям восстановления и нового утверждения морали»[151]. Элемент ритуала в чувстве соединяет социальный и когнитивный аспекты в мысли Э. Дюркгейма, социолог	Durkheim’s emphasis, however, is clearly on ritual’s social significance. The anticipation of and participation in these yearly ceremonies heightens the individual’s sense of membership in the group: "they serve to remake individuals and groups morally" (1965, p. 414). The element of ritual in a sense combines the social and cognitive aspects of Durkheim’s thought; it connects the inward-looking act of remembering

[149] Здесь нужно оговориться, что, конечно, способов объяснения поведения людей существует множество. Можно, например, предположить, что человек просто перенервничал и поэтому так реалирует на совершение ритуала, однако, во-первых, если мы, как и исследователи, будем следовать дюркгеймовской методологии, то должны будем объяснять социальное социальным же, а во-вторых, число участников ритуала, ощущающих эмоциональный подъем, и этот паттерн их поведения необъясним, если мы ищем ответа только в рамках личностной психологии. [см.: *Idler E., Kasl S.* Religion, Disability, Depression, and the Timing of Death // American Journal of Sociology. — 1992. -№ 97.]

[150] См.: *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995.

[151] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 374.

соединяет интроспективный акт воспоминания с направленным вовне актом физического действия.	with outward physical performance. **{Idler, Kasl, 1992: 1076}**
Ежегодное повторение событий, а, следовательно, и ежегодное обновление опыта, конечно же, остается в памяти, в результате пожилые люди с более богатым опытом участия в ритуалах видят их несколько по-другому, чем молодые. Для всех участников празднества ритуал соединяет прошлое и настоящее. Однако для стариков, которые помнят времена совершения этого ритуала, когда они были еще детьми, это возобновление также воссоединяет их со своими семьями и умершими друзьями. Таким образом, ритуалы обеспечивают существование социальных групп в течение многих поколений, поскольку у каждой группы существует собственная история такого возобновления. Ритм предвкушения таких праздников, несомненно, помогает существовать и индивидам.	The remaking of these bonds, year after year, accumulates in memory; older people with more experiences of rituals see them differently than the young. For all celebrants, rituals are links with the past, if only in that they are performed in consistent ways from one year to the next. But for the elderly, whose memory extends back through time to celebrations of the same ritual when they were children, the reenactment also renews links with family and friends who have died. Thus rituals ensure survival of the social group over generations, in that it is the group's own story that is reenacted. The rhythm of anticipation of these holidays evidently benefits the survival of the individual as well. **{Idler, Kasl, 1992: 1076–1077}**
Является ли значение этих различных аспектов религиозного вовлечения для пожилых отличным от значения для молодых и людей среднего возраста? Существует несколько предположений. Старики часто пользуются большим авторитетом в своих конгрегациях, после того, как уйдут на пенсию или удалятся от своих обычных социальных ролей. Материальная поддержка, которую предлагают члены конгрегации во времена кризиса, например, утраты близкого человека, может быть инициирована именно стариками. Необходимость в развитии для психологического роста тела может быть облегчена усилением духовной идентичности. Соблюдение ритуала также может быть более важным для стариков, повторения этих церемоний откладывается в памяти, выстраивая чувство целостности всей жизни в недельных и ежегодных циклах[152].	Is the meaning of these multiple facets of religious involvement likely to be different for the elderly than for the young or middle-aged? Several suggestions have been made thus far that it is. Older people frequently retain roles of authority in their congregations after they have retired or disengaged from other public roles. The material support offered by other members of the congregation in times of crisis such as bereavement may be more frequently called upon by the elderly. The developmental need for psychological transcendence of the body could be facilitated by a heightened spiritual identity. Ritual observances, too, could be more important for the elderly; the repetition of these ceremonies are sedimented in memory, building up a sense of continuity over the lifetime in weekly and yearly cycles. **{Idler, Kasl, 1992: 1077}**
Четвертая и последняя область результатов исследования снова относит нас назад к работам Э. Дюркгейма. Результаты исследования относительно различного влияния публичной религиозности как на	A fourth and final area of findings takes our work back to Durkheim. Our findings regarding the differential effects of public religiousness on both disability and the timing of mortality indicated that primarily Catholics and, to a

[152] *Idler E., Kasl S.* Religion, Disability, Depression, and the Timing of Death // American Journal of Sociology. — 1992. -№97. -P. 1077.

нетрудоспособность, так и на время смерти, по мнению Э. Идлер и С. Касла, указывает, что прежде всего католики и иудеи получают поддержку от своих религий[153]. Эти воздействия были минимальны среди «черных протестантов» и несущественными для «белых протестантов». Такая систематизация весьма близка той, которой руководствовался еще Э. Дюркгейм[154] и Бернис Пескосолидо и Шэрон Джорджиана в современных исследованиях о риске самоубийства[155].	certain extent, Jews benefit from their religious observance. These effects were minimal among black Protestants and nonexistent among white Protestants. This rank ordering is very similar to that given long ago by Durkheim (1951) and recently by Pescosolido and Georgianna (1989) in their studies of the risk of suicide. **{Idler, Kasl, 1992: 1077}**
Мнение Э. Дюркгейма об этих различиях фокусируется на «существовании определенного числа верований и действий, общих всем верующим, традиционных и, следовательно, обязательных»[156]. Б. Пескосолидо и Ш. Джорджиана немного изменяют теорию Э. Дюркгейма при помощи теории социальных связей, но, как и французский социолог, в результате обнаруживают, что протестанты как во времена Э. Дюркгейма, так и сейчас более подвержены риску самоубийства, поскольку они более открыты духу свободного исследования, условию, которое приводит к меньшей стесненности социальными связями, меньшему ритуализму в богослужениях, меньшему авторитету духовенства и церковной догмы, коротко говоря, в меньшей степени интегрированному обществу с недостаточно интенсивной коллективной жизнью.	Durkheim's account of these differences focuses on "the existence of a certain number of beliefs and practices common to all the faithful, traditional and thus obligatory" (1951, p. 170). Pescosolido and Georgianna (1989) recast Durkheim's work with network theory, but like Durkheim found that Protestants both then and now killed themselves more often because their social organizations were more open to a spirit of free inquiry, a condition that results in fewer constraints in social ties, less ritualistic practices in worship, less authority of clergy and church dogma, in short, a less integrated society with an insufficiently intense collective life. **{Idler, Kasl, 1992: 1077}**
Можно подытожить, что исследование Э. Идлер и С Касла показывает, что (1) выявленное положительное влияние католицизма и иудаизма на здоровье дополняет известные выводы Э. Дюркгейма относительно самоубийства и (2) что ключом к пониманию вариаций интенсивности коллективной жизни может служить понимание того, что именно является уникально религиозным для конкретных людей: а именно начала религиозной жизни, зарождающейся в ритуале.	Our work suggests (1) that the health benefits of Catholicism and Judaism extend beyond these well-known results regarding suicide and (2) that the key to understanding the varying intensities of these collective lives may be in understanding what is uniquely and particularly religious about them: the ritualistic enactment of their beliefs. **{Idler, Kasl, 1992: 1077}**
Таким образом, работа выявляет	In sum, we see a powerful phenomenon at work

[153] *Idler E., Kasl S.* Religion, Disability, Depression, and the Timing of Death // American Journal of Sociology. — 1992. — № 97. — P. 1076-1078.

[154] См.: *Дюркгейм Э.* Самоубийство: Социологический этюд -М.: Мысль, 1994.

[155] *Pescosalido B., Georgianna S.* Durkheim, Suicide, and Religion: Toward a Network Theory of Suicide // American Sociological Review. — 1989. -№ 54,- P. 33-48.

[156] *Дюркгейм Э.* Самоубийство: Социологический этюд. — М.: Мысль, 1994. — P. 142.

функционирование весьма значимого феномена. Учеными достаточно полно были проанализированы отношения, религиозное вовлечение как на уровне социума, так и на уровне индивида было связано с сохранением жизни и здоровья, как и утверждал Э. Дюркгейм. Способность совершать основные ежедневные действия для поддержания своей жизни, предотвращение чувств эмоциональной боли и даже способность контролировать время смерти человека — на все это влияет тот или иной аспект религиозного опыта группы пожилых людей.	here. In almost every way we examined the relationship, religious involvements on both private subjective and public behavioral levels were linked with the preservation of life and health, as Durkheim said they were. The ability to perform the fundamental activities of daily life, the prevention of feelings of emotional distress, and even the ability to control the timing of death all appear to be benefited by one or another aspect of the religious experience of this group of elderly people. **{Idler, Kasl, 1992: 1077–1078}**
§ 3.3 «Культ человека» и «культ человечества» в свете дюркгеймиеведческой проблематики.	
Наконец, третье направление исследований в современной англоязычной социологии религии, в котором исследователи также проявляют большой интерес в теории Э. Дюркгейма, продолжают выдвинутую социологом проблематику «культа человечества», «культа индивида»: «здоровье нации» и действия, направленные на его достижение. Исследователи концепции общественного здоровья всегда чувствовали на себе влияние ученых-дюркгеймианцев прежде всего со стороны понятия аномии, разработанного Э. Дюркгеймом в «Самоубийстве»[157], а также менее явно со стороны развертывания концепции социального капитала в отношении к интегративным механизмам внутри сообществ[158]. Работа Кевина Дью, которая в своем роде подводит некую черту в исследованиях такого рода, рассматривает еще одну дюркгеймианскую концепцию, которую можно обнаружить в его исследовании роли религии в обществе. Эта концепция называется культом человечества, человека, личности или индивида[159].	Public health researchers have been influenced by Durkheimian theorising in a number of ways, in particular the concept of anomie developed in his book *Suicide* (for example, Rhoades 2003), and also more indirectly with the deployment of the concept of social capital in relation to the integrative mechanisms in communities (for recent examples, see Whitley and McKenzie 2005, Razzell and Spence 2005). This paper explores another of Durkheim's concepts, but this time one that is found in his discussions on the role of religion in society… The concept is variously called a cult of humanity, of man, of the personality and of the individual. **{Dew, 2007: 100}**
К. Дью считает, что дюркгеймовская	In the analysis of public health itself and the

[157] *Rhoades E.* The health status of American Indian and Alaska native males // American Journal of Public Health. — 2003.-№93 -P. 774-778

[158] *Whitley R., McKenzie K.* Social capital and psychiatry: review of the literature // Harvard Review of Psychiatry. — 2005. — № 13. — P. 71-84; *Razzell* C., *Spence P.* Social capital and the history of mortality in Britain // International Journal of Epidemiology. — 2005. — № 34 — P. 477-478.

[159] *Dew K.* Public health and the cult of humanity: a neglected Durkheimian concept // Sociology of Health & Illness. — 2007 -№29.-P. 100-114.

концепция используется не в полную силу в современных исследованиях социального здоровья как такового и способов его концептуализации. Социологи и другие исследователи, которые анализируют общественное здоровье, в основном используют конфликтологические модели, которые фокусируются по большей части на непостоянстве здоровья, аспектах состояния и профессионального состояния и анализе в стиле Мишеля Фуко[160].	way it can be conceptualised in contemporary society Durkheimian concepts have not been explicitly drawn on. Sociologists and others who have analysed public health have tended to draw on conflict perspectives, which focus on health inequalities and aspects of state and professional power, and Foucauldian influenced analyses. **{Dew, 2007: 100}**
Анализ в стиле М. Фуко чаще всего обращается к анализу онтологического статуса заболевания и здоровья и эпистемологическими позициями, связанными с другими онтологиями. М. Фуко считал, что одно важное измерение власти над жизнью, которое эволюционирует с 17 века, — это т.н. биологические принципы поведения населения (bio-politics). Это измерение фокусируется на биологических процессах: рождении, смертности, здоровье, долголетии и процессах, которые могут тем или иным образом повлиять на них. Биологические процессы регулируются посредством серии вмешательств и средств регуляции. Целью является забота об укреплении здоровья населением[161]. В таком же стиле Дэвид Армстронг[162] считает, что возникновение наблюдающей медицины XX века базировалось на проблематизации нормального состояния, благодаря которому «все люди участвуют в формировании сети видимости»[163]. Понятие «сомнительной нормальности» показывает, что некоторые люди действительно здоровы, а за состоянием остальных необходимо наблюдать. Основное внимание здесь направлено на взаимоотношения между дискурсом и практикой[164]. С такой точки зрения, общественное здоровье — это одна из дисциплинарных техник, которая «постепенно вовлекается в наши жизни и	Foucauldian analyses have been more explicitly concerned with an examination of the ontological status of disease and health, and the epistemological positions associated with the different ontologies. Foucault argued that one important dimension of the power over life that has been evolving since the 17th century is that of a bio-politics of the population. This focuses on biological processes; birth, mortality, health, longevity, and all the conditions that can cause them to vary. These biological processes became regulated through a series of interventions and regulatory controls. The object is to take care of the population as, in this way, the state is strengthened (Foucault 1988: 153). In this vein Armstrong (1995) argues that the rise of surveillance medicine in the 20th century was based on the problematisation of the normal in that it 'brings everyone within its network of visibility' (1995: 395). A notion of 'precarious normality' positions few as truly healthy and everyone as open to surveillance, calculations of risk and intervention. Much of the focus here has been on the relationship between discourses and practices (Lupton 1994). In this framing, public health is one disciplinary technique that 'inveigles itself into our lives and identities' regulating our bodies and rendering us docile (Ryan 2005: 17). Petersen and Lupton (1996) encapsulate this position when they state that '[u]nder the imperatives of public health, personal/individual and public welfare are one and the same' (1996: 88). Coercive methods

[160] *Dew K.* Public health and the cult of humanity: a neglected Durkheimian concept // Sociology of Health & Illness. — 2007. — № 29. — P. 100-101.

[161] *Foucault M.* The political technology of individuals // Technologies of the Self: a Seminar with Michel Foucault. Ed. by *Martin., Gutman H., Hutton P.* — Amherst: University of Massachusetts Press, 1988

[162] *Armstrong D.* The rise of surveillance medicine // Sociology of Health and Illness. — 1995. -№ 17. — P. 393-404.

[163] *Armstrong D.* The rise of surveillance medicine // Sociology of Health and Illness. — 1995. — № 17. — P. 395

[164] См.: *Luplon D.* Medicine as Culture: Disease and the Body in Western Societies. — London: Sage, 1994.

личности», регулируя состояние наших тел и делая нас послушными[165]. Социологи Алан Петерсен и Дебора Лаптон[166] оформляют эту позицию, когда они утверждают, что «с точки зрения императивов социального здоровья, индивидуальное и общественное благополучие — это одно и то же»[167]. Насильственные методы, принуждающие к конформизму, могут существовать, но они в основном вытесняются методами саморегуляции. В таком прочтении социология больше не представляет оппозиции (которую может представлять с точки зрения конфликта, фокусируясь на социальных причинах заболеваний), но сама является аспектом процесса медикализации[168].	forcing conformity may still exist, but these have largely been replaced by self-regulation. From this perspective, the discipline of sociology itself no longer offers an oppositional stance (as it might from a conflict perspective where it could focus on the social causes of disease), but is an aspect of medicalisation itself (Gerhardt 1989). **{Dew, 2007: 100–101}**
По нашему мнению, и в стиле Мишеля Фуко, и с точки зрения конфликта, анализ функций социального здоровья говорит, что институты несут негативные качества и требуют сопротивления, а не направлены против социального неравенства или установления аутентичности. По мнению Э. Дюркгейма, все обстоит совершенно иначе.	Both the conflict and Foucauldian-inspired analyses of the function of public health position the institution as negative and demanding resistance, either to combat and overcome social inequity or to lay claim to authenticity. A Durkheimian reading positions public health differently. **{Dew, 2007: 101}**
Эмиля Дюркгейма представляют в социологической литературе как функционалиста. Исследователи Стив Тэйлор и Клайв Эшворт однако считают, что «пока функционалисты пытаются объяснить взаимоотношения между поддающимися наблюдению частями социальной системы, Э. Дюркгейм имел ввиду структуры, лежащие в основании этих феноменов» [169]. Другими словами, можно сказать, что Э. Дюркгейм позиционируется здесь как реалист. Социальные факты, о которых социолог писал в работах «Самоубийство» и «Элементарные формы религиозной жизни» были источниками морального авторитета в обществе.	Durkheim has been presented in much sociological literature as a functionalist. Taylor and Ashworth (1987: 39), however, argue that 'Whereas functionalists sought to explain relationships between observable parts of a social system, Durkheim was concerned with structures that lie behind observable phenomena'. In other words, Durkheim is positioned here as a realist. The social facts that Durkheim was concerned with in such works as *Suicide* and *The Elementary Forms of Religious Life* were sources of moral authority in society (Taylor and Ashworth 1987). **{Dew, 2007: 101}**
Для Э. Дюркгейма существует четыре противоборствующих моральных силы в	For Durkheim there are four contradictory moral forces in society, described as altruism (a

[165] *Ryan A.* Sociological perspectives on health and illness // Health and Society in Aotearoa/New Zealand. Ed. by *Dew K., Davis P.* — Melbourne: Oxford University Press, 2005. — P. 17.

[166] Cm : *Petersen A., Lupton D.* The New Public Health: Health and Self in the Age of Risk. — St Leonards: Allen and Unvvin, 1996.

[167] *Petersen A., Lupton D.* The New Public Health. Health and Self in the Age of Risk. — St Leonards: Allen and Unwin, 1996. — P. 88.

[168] См.: *Gerhardt U.* Ideas about Illness: an Intellectual and Political History of Medical Sociology. — London: MacMillan, 1989.

[169] *Taylor S., Asliworth C.* Durkheim and social realism: an approach to health and illness // Sociological Theory and Medical Sociology Ed by Scrambler G. — London: Tavistock, 1987 -P 39.

обществе: альтруизм (приверженность высшему порядку вне себя), эгоизм (индивидуальность), фатализм (неизбежная граница человеческих действий) и аномия (неопределенность, постоянное изменение). Современное общество характеризуется преобладанием эгоизма и аномии[170]. Без социальных механизмов, сдерживающих аномию и эгоизм, в обществе будут проявляться патологические последствия, например, самоубийство. Эти социальные механизмы, следовательно, необходимы для содействия альтруизму и, возможно, фатализму. Э. Дюркгейм рассмотрел несколько возможных способов ограничения эгоизма и аномии, такие как формирование групп по интересам и религия, которая в современном обществе принимает форму культа человечества.	commitment to a higher order outside the self), egoism (individuality), fatalism (inescapable limits to human action) and anomie (uncertainty, change). Modern society is characterised as one that has high levels of egoism and anomie (Taylor and Ashworth 1987). Without social mechanisms to constrain egoism and anomie, pathological consequences – such as suicide – will follow. These social mechanisms would then need to promote altruism, and possibly fatalism. Durkheim looked to a number of possible sources to constrain egoism and anomie such as occupational groupings. Another constraining force is found in religion, which in contemporary society takes the form of a cult of humanity. **{Dew, 2007: 101}**
Как пишет К. Дью[171], с точки зрения Э. Дюркгейма, новая религия будет действовать как трансцендирующий принцип. Религия была важной формой коллективного представления и выполняет функции связи и интеграции в обществе. Э. Дюркгейм недооценил его важность, считая, что это постоянная черта человеческого общества[172]. Вместе с социальными изменениями разовьется новая форма религии, и Э. Дюркгейм спрогнозировал, что в современном обществе, организованном согласно принципам органической солидарности, она примет форму культа человечества. Концепция органической солидарности описывает общество, в котором возрастающий уровень социальной дифференциации выражается в боле сложном разделении труда. Культ человечества в таком обществе воспримет функции традиционных религий, которые в предыдущих типах обществ, основанных на принципах механической солидарности, играли роль интегратора.	In Durkheim's view a new religion would act as such a transcending principle. Religion was an important form of collective representation and provided a function of cohesion and integration in society. Durkheim underscored its importance, arguing that it is a permanent feature of human society (Mellor 2004). With social change, new forms of religion would develop and Durkheim predicted that in a modern society organised around organic solidarity this would take the form of a cult of humanity. The concept of organic solidarity described a society where increasing levels of social differentiation occurred seen in a more complex division of labour. The cult of humanity in such a society would take over the functions of traditional religions, the latter having provided an integrative function in the more undifferentiated form of mechanical solidarity. **{Dew, 2007: 102}**
Как уже подчеркивалось нами в главе 1 данной диссертации, взаимоотношения между универсальным и частным Э.	The relationship between the universal and the particular in this quote points to Durkheim's dualist notion of the social. Durkheim deployed

[170] См.: *Taylor S; Ashworih C.* Durkheim and social realism: an approach to health and illness // Sociological Theory and Medical Sociology. Ed by *Scrambler G.* — London: Tavistock, 1987

[171] *Dew K.* Public health and the cult of humanity, a neglected Durkheimian concept // Sociology of Health & Illness. — 2007.-№29.-P. 103.

[172] *Mellor P.* Religion, culture and society in the «information age» // Sociology of Religion. — 2004. — № 65. — P. 357–371.

Дюркгейм выразил в понятии двойственного человека (homo duplex). Тем самым он проиллюстрировал напряженность в обществе между аномическим желанием, представленным индивидуальной волей, и единством и принуждением коллективных представлений, наблюдаемым в социальных институтах. Эта двойственность неизбежна. Нами движет индивидуальная воля, но она ограничена волей социальной[173]. Воля индивида иррациональна и основана на биологических мотивах, она находится в состоянии конфликта с обществом[174], для существования общества волю просто необходимо ограничивать[175].	the concept of *homo duplex* to illustrate the state of tension for humanity between anomic desiring represented by the individual will, and the cohesion and constraint of collective representations seen in societal institutions. This duality is inescapable. We are driven by our individual will but constrained by the social (Ramp 2003). The will is irrational and based on biological needs and is in conflict with society (Mestrovic 1988). The will needs to be restrained for social order to exist. **{Dew, 2007: 103}**
К. Дью обращается[176] к работам Стива Фуллера[177], который считает, что в начале XX столетия существовало три альтернативы концепции двойственного человека. Первая состояла в институционализации (сам С. Фуллер называет это рефлексией второго порядка или в более общем виде — мотивированным ответом воле) ролей известных интеллектуалов, которые представляли бы сознание общества. Вторым ответом, основанным на позиции З. Фрейда, было описание Супер-Эго, которое направляет в определенное русло самые худшие следствия импульсов первого порядка. Третьим, основанным на концепции морального образования все того же Э. Дюркгейма, ответом стало возникновение государства и других сил моральной регуляции, которые стали бы в оппозицию основным или «стандартным стремлениям в человеческом опыте»[178]. Патологии возникают из неспособности достичь равновесия. Э. Дюркгейм приложил эту	Fuller (2004) argues that there were three main responses at the turn of the century to the *homo duplex* nature of humanity. The first was to institutionalise what Fuller calls second-order reflection – perhaps summarised as a reasoned response to the will – in the role of public intellectuals who would be the conscience of society. The second response, derived from Freudian positions, was the introduction of the superego that channels the worst effects of the first-order impulses. The third was based on Durkheim's concept of moral education, where the State and other forces of moral regulation would stand in opposition to the basic or 'default tendencies in human experience' (Fuller 2004: 477). Fuller goes on to argue that Durkheim's response to homo duplex was based on the work of the 19th century experimental physiologist, Claude Bernard, whose position was that 'health amounts to the maintenance of equilibrium in the face of changes to the external environment' (Fuller 2004: 478). Pathology results from a failure to achieve this equilibrium. Durkheim

[173] *Ramp W.* Religion and the dualism of the social condition in Durkheim and Bataille // Economy and Society. — 2003. -№32.-P. 119-140.

[174] См.. *Mestrovic S.* Emile Durkheim and the Reformation of Sociology. — Totovva: Rowman and Littlefield, 1988

[175] Безусловно, в данном контексте невозможно не заметить схожести концепции «homo duplex» и фейербаховской мысли об объективации человеком самого себя *[Фейербах Л.* Сущность христианства. // Фейербах Л. Сочинания: В 2т. -М.: Наука, 1995. — С. 33-35] или идеи К. Маркса об отчуждении труда, [Маркс К. Философско-экономические рукописи 1844 года // Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения — Т. 42. — М.: Изд-во политической литературы, 1974. — С. 86-99.] однако тема нашей работы не позволяет настолько отклониться от темы. Попытка сравнить эти три концепции может стать отдельной темой исследования.

[176] *Dew K.* Public health and the cult of humanity: a neglected Durkheimian concept // Sociology of Health & Illness. — 2007. — № 29. — P 103-105.

[177] *Fuller S.* Intellectuals: an endangered species in the twenty-first century? // Economy and Society. — 2004. — № 33. — P. 463—483.

[178] *Fuller S.* Intellectuals: an endangered species in the twenty-first century? // Economy and Society. — 2004. — № 33. — P. 477.

концепцию к обществу и рассмотрел способы поддержания такого равновесия в современном обществе. С. Фуллер также утверждает, о чем мы писали в начале главы, что дюркгеймовская концепция двойственного человека была основана на работах психолога XIX века, Клода Бернара, который утверждал, что «здоровье — это поддержание равновесия перед лицом изменений окружающей среды»[179].	applied this concept to society itself and considered ways in which social equilibrium could be maintained in contemporary society. Fuller goes on to argue that Durkheim's response to *homo duplex* was based on the work of the 19th century experimental physiologist, Claude Bernard, whose position was that 'health amounts to the maintenance of equilibrium in the face of changes to the external environment' (Fuller 2004: 478). **{Dew, 2007: 103}**
Э. Дюркгейм со своей стороны часто использует медицинские аналогии при анализе общества, например, он считает: «Основным объектом исследования всех наук о жизни, как индивидуальных, так и социальных, является определение и объяснение нормального состояния и описание его отличий от противоположного»[180]. Э. Дюркгейм считал, что один из смыслов биологии — это ее практические следствия для медицины и терапии[181], а социологии — похожие практические следствия для общества.	Durkheim draws on medical analogies in his analysis of society, for example his view that "The principal object of all the sciences of life, whether individual or social, is to define and explain the normal state and to distinguish it from its opposite" (Durkheim 1938: 74). Durkheim viewed biology as having as its object its practical effect in medicine and therapy (Hirst 1975), and that sociology has as its object similar practical effects on society. **{Dew, 2007: 103}**
Э. Дюркгейм считает, что религия обладает функцией предоставления коллективной идентичности и создания солидарности. Американский религиовед Филипп Хаммонд интерпретирует слова социолога следующим образом: «общество интегрируется до такой степени, что люди, его составляющие, начинают обладать одной религией»[182]. Однако для П. Хаммонда именно благодаря факту единства, а не факту религии «феномен единства имеет религиозное свойство»[183]. Единство не проявляет себя, не из-за идеи религии, а благодаря участию всей общины в религиозных действиях и общем принятии религиозных верований. Как писал Э. Дюркгейм: «Чтобы они могли развивать людей в определенном направлении, которое является причиной их существования, необходимо, чтобы люди верили в них… эти	Durkheim sees religion as having a function in providing a collective identity and creating solidarity. Hammond interprets Durkheim as saying that 'a society is integrated to the degree that its members possess a common religion' (Hammond 1974: 116). But for Hammond it is with the fact of unity, rather than with the fact of religion, that Durkheim begins: 'the phenomenon of cohesion has a religious quality' (1974: 116). Unity does not manifest itself because of the idea of religion, but because of the communal participation in religious activity, and the communal acceptance of religious belief. As Durkheim argues: 'In order that they may exercise over our souls the useful direction which is their reason for existence, it is necessary that men believe in them… these beliefs are active only when they are partaken by many' (Durkheim 1915: 425). Hammond

[179] Цит. по: *Fuller S.* Intellectuals: an endangered species in the twenty-first century? // Economy and Society. — 2004. — № 33. — P. 478.

[180] *Дюркгейм Э.* Метод социологии // Дюркгейм Э Социология. Ее предмет, метод, предназначение — М: Канон, 1995. — С. 93.

[181] См.: *Hirst P.* Durkheim, Bernard and Epistemology. -London: Routledge, 1975.

[182] *Hammond P.* Religious pluralism and Durkheim's integration thesis // Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion. Ed. by *EislerA.* -New York: John Wile and Sons, 1974. -P. 116.

[183] *Hammond P.* Religious pluralism and Durkheim's integration thesis // Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion. Ed. by *Eister A.* — New York. John Wile and Sons, 1974. — P. 116

верования активны только в том случае, если их разделяют многие»[184]. П. Хаммонд считает, что религия, с точки зрения Э. Дюркгейма, «не столько направлена на строительство церкви, сколько на образы в мифах и теологии, которые люди используют для того, чтобы придать смысл своей жизни»[185]. Важность места религии в обществе для Э. Дюркгейма можно рассмотреть на примере его теории, что религия представляет собой не только источник; логической мысли, но и саму ее структуру[186]. Априорные категории И. Канта не являются таковыми для социолога, они возникают из среды социальных взаимодействий, основу которых составляет религия.	suggests that what Durkheim meant by religion was 'not so much labels on a church building but the imagery seen in such things as myths and theology that people use to make sense of their lives' (1974: 119). The importance of the place of religion in society for Durkheim can be seen in his theory that religion is not only the origin of thought, but of the very frame of thought (Nisbet 1965: 77). Kant's *a priori* categories of space and time are not *a priori* for Durkheim, but essentially derived from social interaction, and from religion. **{Dew, 2007: 103}**
Наука, естественно, посягает на области, которые ранее были полем действия религии[187], хотя религия и остается достаточно важным институтом в человеческом обществе. Сам Э. Дюркгейм был противоречив в этом вопросе: он считал, что наука останется подчиненной по отношению к религии, хотя и будет относиться к ней критически. Э. Дюркгейм рассматривает и религиозную, и научную мысль как попытки описать реальности природы, человечества и общества понятным языком. Отличаются же они тем, что наука привносит дух критицизма и пытается оставить в стороне чувства и субъективность: «Научная мысль — это только более совершенная форма религиозной мысли»[188]. Наука забирает себе когнитивные и интеллектуальные функции, которые ранее принадлежали религии. Однако: «Наука фрагментарна и незакончена, она развивается медленно, она никогда не полна, но жизнь не может ждать. Теории, которым суждено вселять в людей жизнь и жажду деятельности, должны, следовательно, преждевременно ее завершить… Таким образом, религии, даже самые рациональные и секулярные, никогда не смогут обойтись	Science would encroach upon the domain previously controlled by religion. Yet religion would still be important. Durkheim seemed ambivalent on this point as he argued that science would continue to be subordinate to religion, and yet will take a critical attitude to religion. <…> Durkheim sees both religious thought and scientific thought as attempts to translate the realities of nature, humanity and society into intelligible language. They differ in that science brings in a spirit of criticism and attempts to set aside passion and subjectivity: 'Scientific thought is only a more perfect form of religious thought' (Durkheim 1915: 429). Science takes over the cognitive and intellectual functions that were previously the domain of religion. But: "Science is fragmentary and incomplete; it advances but slowly and is never finished; but life cannot wait. The theories that are destined to make men live and act are therefore obliged to pass science and complete it prematurely… Thus religions, even the most rational and laicised, cannot and never will be able to dispense with a form of speculation which, though having the same subjects as science itself, cannot be really scientific" (Durkheim 1915: 431). Science exerts a critical control over religion. Religion cannot deny what

[184] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. -P. 384-385.
[185] *Hammond P.* Religious pluralism and Durkheim's integration thesis // Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion. Ed. by *Eisler A.* -New York: John Wile and Sons, 1974. -P. 119
[186] См. гл. 1. и, например: *Nisbet R.* Emile Durkheim. — Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1965. — P. 77.
[187] *Dew K.* Public health and the cult of humanity: a neglected Durkheimian concept // Sociology of Health & Illness. — 2007.-№29.-P. 104.
[188] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 387-388.

без определенной формы логического мышления, которая, тем не менее, никогда не сможет быть научной, даже если будет иметь тот же объект изучения, что и наука»[189]. Наука приобретает больший контроль над религией, которая не может отрицать то, что утверждает наука. Хотя Э. Дюркгейм говорит, что разделяемые коллективно научные концепции всегда в меньшинстве. Что может быть истиной, в это могут не верить, это может не согласовываться с коллективными представлениями и более того, сама «наука основывается на мнении»[190]. Однако, для Э. Дюркгейма и религия, и наука являются коллективными представлениями, которые фиксируют объективную истину[191]. Э. Дюркгейм не смог придать науке эпистемологически привилегированного положения над всеми остальными типами мысли, включая религиозную.	science affirms (Durkheim 1915). Yet Durkheim also states that scientific concepts that are held collectively are always in the minority. What may be true may not be believed as it does not fit in with other collective representations and, further, 'science rests upon opinion' (Durkheim 1915: 438). Although Durkheim is a rationalist and a believer in science, he is aware of problems of science and its socially constructed aspects. For Durkheim, however, both religion and science are collective representations that mark an objective truth (Hamnett 1984: 206). Durkheim was unable to give science a position of epistemological privilege over other types of thought, including religious thought. **{Dew, 2007: 104}**
Если религия — это отражение общества, продолжает К. Дью[192], а основа организации общества изменяется от опоры на механической к органической солидарности, то и основная форма религиозного выражения должна измениться[193]. Вместе с неизбежным развитием индивидуализма культ будет основываться на одной вещи, общей всем людям — их человечности[194]. Так, для В.С.Ф Пикеринга этот культ означает, что каждый будет следовать его собственным религиозным предпочтениям[195]. Но хотя религия и будет жить в сердце каждого индивида, она все же будет иметь некоторые социальные характеристики. Новая религия, по мнению К. Дью, будет выражать единство общества и освещать проведение периодических собраний общества, на которых будут заново подтверждаться его ценности. Наука будет	If religion is a reflection of society, and society has changed from one organised through mechanical solidarity to being organised through organic solidarity, then the dominant form of religious expression should also have changed (Wallis 1984: 57). With the irrepressible advance of individualism, worship would centre on the one thing that humans held in common, their humanity (Westley 1978). For Pickering this cult means that everyone will carry their own religious inclinations as they want (1984: 477). Although religion would be performed in the individual's 'own heart', it would still have a number of social characteristics. This new religion would express the unity of society and hold periodic meetings where the values of society would be affirmed. Science would determine references to 'objective knowledge' about social and personal worlds; therefore the new religion's faith would be based on reason.

[189] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 390-391.
[190] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 396.
[191] *Hamnett I.* Durkheim and the study of religion. // Durkheim and Modern Sociology. Ed. by *Fenton S.* - Cambridge: Cambridge University Press, 1984. — P. 206.
[192] *Dew K.* Public health and the cult of humanity: a neglected Durkheimian concept // Sociology of Health & Illness. — 2007.-№29 -P. 105
[193] *Wallis R.* The Elementary Forms of New Religious Life. — London. Routledge and Kegan Paul, 1984. — P. 57.
[194] *Westley F.* The cult of man. Durkheim's predictions and new religious movements // Sociological Analysis. — 1978. -№39 -P. 135-145.
[195] *Pickering W.S.F.* Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories. — London: Routledge and Kegan Paul, 1984.-P. 477.

определять отношения с «объективным знанием» о социальном и личном мирах, следовательно новая религиозная вера будет основываться на разуме. Божества новой религии будут рождены «слепыми психо-социальными силами»[196], которые будут проявляться в состояниях общественного подъема (collective effervescence). Сам Э. Дюркгейм комментирует действия этих «слепых» сил, обращаясь к времени французской революции: «В то время, на самом деле, под влиянием энтузиазма, вещи совершенно ничем не выделявшиеся, благодаря общественному мнению, стали сакральными: Отечество, Свобода Постепенно возникала новая религия со своими догмами, символами, алтарями и праздниками... Но этот эксперимент, хотя и недолгий, весьма интересен в социологическом плане. Остается истинным то, что в одном определенном случае мы видели, как общество и его основные идеи становились напрямую без каких-либо преобразований объектом настоящего культа[197].	The deities of the new religion, however, would be born from the 'blind psycho-social forces' that are made manifest during the 'effervescent gathering' (Pickering 1984: 478). Durkheim refers to the French Revolution to indicate how such a process could take place: "At this time, in fact, under the influence of the general enthusiasm, things purely laical by nature were transformed by public opinion into sacred things: these were the Fatherland, Liberty, Reason. A religion tended to become established which had its dogmas, symbols, altars and feasts… But this experiment, though short-lived, keeps all its sociological interest. It remains true that in one determined case we have seen society and its essential ideas become, directly and with no transfiguration of any sort, the object of a veritable cult" (Durkheim 1915: 214). **{Dew, 2007: 105}**
Культ человечества не почитает индивида, он устанавливает почитаемые универсальные качества и характеристики[198]. Ересью культа человечества является эгоизм, когда индивиды ставят себя с центр культа. Истинная религия такого типа «заключает в себе уважение свободы других, их прав и их понимания социальной и экономической справедливости»[199].	The cult of humanity does not worship the individual; it posits universal qualities and characteristics that are worshipped (Pickering 1984: 483). The heresy of the cult of humanity is egoism, where individuals place themselves at the centre of worship. The true religion of the cult of humanity 'implies commitment to the liberty of others, to their rights and to the notion of social and economic justice' (Pickering 1984: 486). **{Dew, 2007: 105}**
Э. Дюркгейм, согласно К. Дью[200], отделяет культ индивида от культа человечества: «Без сомнения, если достоинство индивида исходит от его персональных свойств, от тех особенностей, которые отличают его от остальных, мы можем опасаться, что из-за них человек может замкнуться на эгоизме, что сделает любую солидарность невозможной. Но в реальности достоинство	Durkheim distinguishes a worship of individuals from his cult of humanity: "Doubtless, if the dignity of the individual came from his personal characteristics, from the peculiarities which distinguish him from others, we might fear that it would shut him off in a sort of moral egoism which would make any solidarity impossible. But in reality he receives dignity from a higher source, one which he shares with all men. If he

[196] Цит. по: *Pickering W.S.F.* Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories. — London: Routledge and Kegan Paul, 1984. — P. 478.

[197] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995. — P. 188-189.

[198] *Pickering W.S.F.* Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories. — London: Routledge and Kegan Paul, 1984. — P. 484.

[199] *Pickering W.S.F.* Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories. — London. Routledge and Kegan Paul, 1984. — P. 484.

[200] *Dew K.* Public health and the cult of humanity: a neglected Durkheimian concept // Sociology of Health & Illness. — 2007. — № 29. — P. 107.

человека происходит из более высокого источника, которые он разделяет с другими людьми. Если он обладает правом на религиозное уважение, то это потому, что он часть человечества. Именно этот факт делает его достойным уважения и наделяет его священными свойствами»[201].	has a right to this religious respect, it is because he partakes of humanity. It his humanity which is worthy of respect and sacred" (Durkheim 1973: 48). **{Dew, 2007: 105}**
Эта «гуманность» анонимна и имперсональна «и совершенно вне любого индивидуального сознания»[202]. Э. Дюркгейм говорит, что эта форма индивидуализма: «берет начало не из эгоизма, но из общности всего человеческого, более глубокого сожаления всему человеческому страданию, более страстного желания уменьшить их, более сильной жажды справедливости»[203].	This humanity is anonymous and impersonal 'far above all individual minds' (Durkheim 1973: 48). Durkheim goes on to say that this form of individualism: "springs not from egoism but from sympathy for all that is human, a broader pity for all sufferings, for all human miseries, a more ardent need to combat them and mitigate them, a greater thirst for justice" (1973: 49). **{Dew, 2007: 105}**
Кевин Дью считает[204], что, согласно В. Г. Ф. Пикерингу, первая догма культа человечества — это автономия разума, а ее первый ритуал — это свобода мысли[205]. Гуманистическим ценностям необходимо существование авторитета, которому будет все подчиняться, и, Э. Дюркгейм увидел необходимость существования гуманистической религии. Права человека будут священными, и благодаря их защите структура общества будет тоже защищена. Индивид будет ограничен и управляем императивом уважения прав других индивидов[206]. Двусмысленность между свободой мышления и ограничениями могут быть снова связаны с внутренней двойственностью человеческой природы, homo duplex.	According to Pickering the first dogma of the cult of humanity is the autonomy of reason, and its first rite is freedom of thought (1984: 491). Humanist values require an authority that can be submitted to, and therefore Durkheim saw the necessity for the existence of a humanist religion. Human rights would be held sacred, and by the defence of these rights the fabric of society would be defended. The individual will be restricted and controlled by the imperative to respect the right of all other human beings (Westley 1978). The ambiguity between freedom of thought and the restrictions and controls on people can again be related to the inherent ambiguity in human nature – described in the notion of *homo duplex*. **{Dew, 2007: 106}**
На основании предположений Э. Дюркгейма о религии будущего, Ф. Уэстли делает некоторые прогнозы относительно культа человечества[207]. Он считает, что культ человечества будет основываться на	From Durkheim's assumptions about what will be required of the religion of the future, Westley (1978) makes a number of predictions about the cult of humanity. He argues that the cult of humanity will centre on the worship of common

[201] *Durkheim E.* Individualism and the intellectuals // Emile Durkheim on Morality and Society. Ed. by *Bellah R* — Chicago: University of Chicago Press, 1973. — P. 48.

[202] *Durkheim E.* Individualism and the intellectuals // Emile Durkheim on Morality and Society. Ed. by *Bellah R* — Chicago: University of Chicago Press, 1973. — P. 49.

[203] *Durkheim E.* Individualism and the intellectuals // Emile Durkheim on Morality and Society. Ed. by *Bellah R* — Chicago: University of Chicago Press, 1973. — P. 49

[204] *Dew K.* Public health and the cult of humanity: a neglected Durkheimian concept // Sociology of Health & Illness. — 2007.-№29.-P. 106.

[205] *Pickering W.S.F.* Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories. — London: Routledge and Kegan Paul, 1984.-P. 491.

[206] *Westley F.* The cult of man: Durkheim's predictions and new religious movements // Sociological Analysis — 1978. -№39.

[207] *Westley F.* The cult of man: Durkheim's predictions and new religious movements // Sociological Analysis. — 1978. — №39.

почитании общей всем человечности, а затем произойдет религиозная диверсификация, будет признанно, что сакральное заключается в индивиде, религия и наука объединятся, ритуалы станут приватными и будут фокусироваться на проблемах чистоты.	humanity; that there will be religious diversification; sacred power will be seen to reside within the individual; religion and science will combine; rituals will be skill-testing, and accomplishment will be related to authority; rituals will be private; and rituals will focus on the issue of purity. **{Dew, 2007: 106}**
По мнению В. Г. Ф. Пикеринга, Э. Дюркгейм писал, что новая религиозность возникнет в среде рабочих. Социолог Майкл Хилл[208], тем не менее, считает, что культ человечества начнется из среды тех, чей труд достаточно специализирован и кто достаточно мобилен, и, следовательно, более остро осознает, что имеет немного общего с остальными. Коллективное сознание, которое развивается в рамках культа человечества, поручит государству защищать и распространять права личности[209]. Э. Дюркгейм считал, что исторической рост государства был причиной возникновения культа индивида и что «чем сильнее Государство, тем более уважаемы индивиды»[210]. Больше прав будет дано угнетенным[211].	Pickering suggests that Durkheim saw this new religion initially as being located in the working classes. Hill (1987), however, locates the appeal of the cult of humanity in those whose occupations are specialised and who are mobile, and therefore are more acutely aware of having little in common. The collective conscience that develops in the cult of humanity would commit the State to protecting and expanding individual rights (Muller 1988: 145). Durkheim argued that the historical growth of the State was a cause of the rise of the cult of the individual, and that 'the stronger the State, the more the individual is respected' (from *Leçons de sociologie: physique des moeurs et du droit* cited in Lukes 1973: 270). More rights would be granted to the oppressed (Mestrovic 1991: 18). **{Dew, 2007: 106}**
Промежуточным группам между государством, и индивидом важно удостовериться, что «государство не будет подавлять индивидуальное»[212]. Индивиды же со своей стороны должны быть лояльны государству. Для Э. Дюркгейма эта лояльность не основывается на национальном патриотизме, но на «универсальном сознании»[213] человечества в терминах В. Тернера. Сам Э. Дюркгейм говорит о моральных силах: «все подтверждает наши верования, что цели общества в целом на вершине иерархии не могут быть ложными — это и есть	Secondary or intermediary groups between the State and the individual were important to ensure that the 'State is not to oppress the individual' (Durkheim 1957: 96). Individuals, for their part, would be required to be loyal to the State. For Durkheim this loyalty was not based on a straightforward nationalistic patriotism but what Turner describes as 'universal consciousness' of humanity (Turner 1992: xxxv). As Durkheim (1957: 73) says of moral forces: 'everything justifies our belief that national aims do not lie at the summit of this hierarchy – it is human aims that are destined to be supreme'. **{Dew, 2007: 107}**

[208] *Hill M.* The cult of humanity and the secret religion of the educated classes // New Zealand Sociology. — 1987. — № 2.-P. 112-127.

[209] *Müller H.* Social structure and civil religion: legitimation crisis in a later Durkheimian perspective // Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Ed. by Alexander J. — Cambridge: Cambridge University Press, 1988. — P. 145.

[210] *Durkheim E.* Leçons de Sociologie: Physique des Moeurs et du Droit. — Paris: Presses Universitaires de France, 1950. Цит. no: *Lukes S.* Emile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study. — London: Penguin, 1973. — P. 270.

[211] *Mestrovic S.* The Coming Fin De Siecle: an Application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernism. -London: Routledge, 1991. — P. 18.

[212] *Durkheim E.* Professional Ethics and Civic Morals. — London: Routledge, 1957. — P. 96.

[213] *Turner B.* Preface // *Durkheim E.* Professional Ethics and CivicMorals. -London: Routledge, 1957. — P. xxxv.

человеческие цели, которым предназначено быть высшими»[214].	
В итоге, государство, по мнению К. Дью[215], будет играть важную роль в отношении культа человечества, но само по себе не сможет такой культ установить, поскольку для объединения общества в моральную общину мало одной патриотической мотивации. Уже было предложено несколько теорий на роль культа человечества в современном обществе: гражданская религия, «структура объединяет значение»[216] и «продолжение роли традиционных религий»[217].	In sum, the State would appear to have an important role in relation to a cult of humanity, but in itself could not constitute such a cult, as a motivation beyond patriotism was required to unite society into a moral community. A number of candidates have been put forward as contenders for the role of the cult of humanity in contemporary society, including a civil religion where the state integrates meaning (Alexander 1988) and a continuing role for traditional religions (Mestrovic 1988). **{Dew, 2007: 107}**
К. Дью обращает внимание на исследования[218], в которых высказывалось мнение, что медицина заменила религию в качестве «основной моральной идеологии развитого капиталистического общества»[219]. Ирвинг Зола замечает, что медицина на сегодняшний день инкорпорирует традиционные институты религии и права как «хранилища истины» и «места, где делались абсолютные и окончательные суждения нейтральными с моральной точки зрения экспертами»[220].	It has been argued that medicine has replaced religion as the 'dominant moral ideology of advanced capitalist society' (Bull 1990). Zola (1977) claims that medicine now incorporates the traditional institutions of religion and law as a 'repository of truth' and 'the place where absolute and often final judgements are made by supposedly morally neutral and objective experts' (1977: 41). **{Dew, 2007: 107}**
Принимая во внимание, что медицинские институты играют важную роль в современном обществе, медицина — это возможный, по мнению К. Дью[221], кандидат на новую религию. На ее примере можно в действительности наблюдать многие факторы новой религии: священность прав человека, сильная научная рационализация, переход ритуалов в приватную сферу. Здоровье общества имеет множество характеристик, которые указывают, что оно выполняет роль религии в современном обществе. Забота о здоровье — это одна из	Given that the institution of medicine plays an important role in modern society, it is a possible candidate for fulfilling Durkheim's new religion. Many factors of the new religion identified by Westley can indeed be seen. These include the sacredness and centrality of humanity, the strong component of scientific rationalisation, skill-testing-for-authority claims, and the privatisation of rituals. <…> Public health, on the other hand, has many characteristics that suggest it fills the role of religion in contemporary society. A concern for health is one thing we can share in common. We all have

[214] *Durkheim E.* Professional Ethics and Civic Morals. — London[1] Routledge, 1957. — P. 73.

[215] *Dew K.* Public health and the cult of humanity, a neglected Durkheimian concept // Sociology of Health & Illness. — 2007.-№29.-P. 107.

[216] См.: Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Ed by *Alexander J.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

[217] См.: *Meitrovtc S.* Emile Durkheim and the Reformation of Sociology. — Totowa. Rowman and Littlefield, 1988

[218] *Dew K.* Public health and the cult of humanity: a neglected Durkheimian concept // Sociology of Health & Illness — 2007.-№29.-P. 108-110.

[219] *Bull M.* Secularization and medicalization // British Journal of Sociology. — 1990. -№41.-P. 245-261.

[220] *Zola I.* Healthism and disabling medicalization // Disabling Professions. Ed. by *Illicit /., Zola /., McKmght J., Caplan J., Shaiken H.*- London: Marion Boyars, 1977. — P. 41.

[221] *Dew K.* Public health and the cult of humanity: a neglected Durkheimian concept // Sociology of Health & Illness. — 2007 -№29.-P. 109.

вещей, общих для всех. Все мы имеем опыт борьбы с инфекциями, и определенное состояние здоровья позволяет индивидам участвовать в жизни общества.	experiences of disease and disability throughout our lives, and a particular state of health allows individuals to participate in society. **{Dew, 2007: 107–108}**
Более того, понятие социального отклонения, развитое в рамках социальной эпидемиологии, всегда подразумевает, что индивид должен быть поставлен в контекст коллектива. Идея состоит в том, что каждый член сообщества представляет какую-то степень социального отклонения, и, следовательно, такое неравенство отражается на всех[222], и это — достаточно глубокий взгляд на коллективность и мощный призыв к социальной справедливости.	Further, the notion of the social gradient developed by social epidemiologists has led to conceptual thinking that always places the individual within a collective context. The idea that everyone in the population is somewhere on the social gradient, and therefore inequalities affect everyone in society (Kawachi et al. 1999), is a profound vision of collectivity and a powerful call to social justice. **{Dew, 2007: 108}**
Здоровье общества — это, согласно К. Дью, своеобразный буфер против безумного капитализма Концепция «здорового общества» имеет достаточно мощный голос в дискуссии о необходимости регуляции экономики и ограничении размеров социального неравенства[223]. Оно также представляет собой буфер против аномии, поскольку регулирует постоянную жажду удовольствий индивида. Кампании по популяризации здорового образа жизни, которые основываются на допущении о возможности рационального руководства населением на основании «здорового выбора» индивида[224]. Основные цели таких кампаний — это борьба с курением, здоровое питание и занятия спортом[225]. В связи с этим можно вспомнить концепции «эпидемии ожирения», в рамках которой требуется ограничение в еде, и «среды, способствующей ожирению», в которой	Public health is, then, a buffer against rampant capitalism as it adds to the argument for a need to regulate the economy and limit the extent of social inequality. It is also a buffer against anomie as it regulates individuals and limits their endless pursuit of pleasures. Health-promotion campaigns, which are based on an assumption of the rational management of populations through the active intervention of individuals in making healthy choices (Fox 1998), exemplify this. Major common health-promotion campaigns have included the targeting of smoking, exercise and food consumption. The concept of the 'obesity epidemic' can be seen in this light, where calls for constraint in eating are made, and the concept of the obesogenic environment is deployed to critique the activities of multinational food manufacturing companies (Chopra and Darnton-Hill 2004). As such, the excesses of both individual behaviour and the

[222] См.: *Kawachi /., Wilkinson Я, Kennedy B.* Introduction // The Society and Population Health Reader: Volume 1, Income Inequality and Health. Ed. by *Kawachi /., Wilkinson R,Kennedy B.* — New York: The New Press, 1999.

[223] *Dew K.* Public health and the cult of humanity: a neglected Durkheimian concept // Sociology of Health & Illness. — 2007. -№29. -P. 108.

[224] См.: *Fox N.* Postmodernism and health // Health Matters: a Sociology of Illness, Prevention and Care. Ed. by *Peterson A., Waddell C.* — St Leonards: Allen and Unwin, 1998.

[225] Здесь будет уместным вспомшгть об Элпен Уайт — одном из основателей церкви Адвентистов седьмого дня. 6 нюня 1863 года во время посещения одной из групп адвентисто в штате Мичиган Эллен Уайт, по ее собственным словам, было видение, в котором ей открылось, что физическое здоровье и религиозность человека связаны напрямую, следовательно, чтобы быть настоящим христианином, необходимо следовать определенным принципам в диете и заботе о своем теле. В результате вопросы здорового образа жизни обрели весьма высокую значимость, благодаря чему в рамках церкви возникла посвященная здоровью человека образовательная программа. Примечательно, что знаменитые кукурузные хлопья «Corn Flakes» (Корн флейкс) били созданы как раз под влиянием этой программы. Кроме того, под эгидой церкви строились различные медицинские учреждения, которые в 1972 году объединились в целую сеть адвентистского здравоохранения (Adventist Health System).

развернута критика работы компаний по производству продуктов питания[226]. Невоздержанность как индивидов, так и капиталистических предприятий, являются мишенью для защитников здоровья общества. Концепция здоровой общественной политики иллюстрирует, как здоровье общества может быть использовано в качестве средства сдерживания деятельности других институтов[227].	behaviour of individual capitalist enterprises are targets for public health advocates. The concept of healthy public policy illustrates the way in which public health can be used as a tool to constrain other institutional activities. **{Dew, 2007: 108}**
Критика концепции здоровья общества как средства социального инжиниринга и сокращения свободы индивида, часто инициирована компаниями, против которых направлена концепция здоровой общественной политики, например, — табачными[228], но эта же критика и указывает, в чем ограничены индивиды с точки зрения императива уважения прав других. Это можно проследить на примере многих кампаний по поддержке здоровья нации: в политике контроля над курением, в рамках которой было ограничено число мест, где можно курить[229]. То, что ритуалы будут фокусироваться на чистоте, также можно проследить на примере курения: концепция пассивного курения эффективно используется, чтобы отделить курящих от некурящих во многих общественных местах[230], что можно интерпретировать как попытку отделить сакральное от профанного, используя внешние признаки.	The criticism of public health for being a tool of social engineering and curbing individual freedom, although often coming from the targets of public health policies such as tobacco companies (Blackstone 2005), indicates the way in which the individual is restricted and controlled by the imperative to respect the rights of other human beings. This can be seen in many public health campaigns, such as tobacco control policy that has limited where people can smoke (Bauer et al. 2005). The notion that rituals will focus on purity can also be applied to the domain of smoking, where the concept of second-hand smoke has been effectively used to separate out smokers from non-smokers in many public spaces. **{Dew, 2007: 109}**
Можно также проследить развитие коллективных ритуалов, в которых ценности общества утверждаются заново, на примере таких событий, как т.н. «бега для забавы» (fun runs). В данном случае совершенна очевидна цель: улучшение здоровья индивида через участие в коллективном действии того же направления. Например, в	We can also see the development of collective rituals in which the values of society are re-affirmed in such events as fun runs. The goal of improving the health of the individual through collective effort is apparent in these very popular gatherings. In New Zealand, the annual 8.4 km Round the Bays fun run in Auckland attracted 72,000 participants in 2005, and the

[226] *Chopra M., Darnton-Hill I.* Tobacco and obesity epidemics, not so different after all? // British Medical Journal. — 2004. — № 328. -P. 1558-1560.

[227] См.: *Petersen A., Lupton D.* The New Public Health. Health and Self in the Age of Risk — St Leonards: Allen and Unwin, 1996

[228] *Blackstone B.* U.S. anti-smoking plan is criticized // Wall Street Journal. — 9 June 2005. — P. 2.

[229] *Bauer J., HylandA., Li Q., Steger C., Cummings K.* A longitudinal assessment of smoke-free worksite policies on tobacco use // American Journal of Public Health. — 2005. — № 95. — P 6, 1024-1029, такие же примеры мы наблюдаем в жизни бизнес-сообщества сегодня и в России: компании в принципе запрещают курение в своих офисах.

[230] *Dew K.* Public health and the cult of humanity: a neglected Durkheimian concept // Sociology of Health & Illness. — 2007.-№29.-P. 110.

Новой Зеландии ежегодный забег на 8 километров[231]. В 2005 году привлек 72000 участников, а «Большой северный забег» в Англии в том же году — около 38000 участников[232].	annual 13 mile Great North Run in England attracted 38,000 participants in the same year. **{Dew, 2007: 109}**
К. Дью рассматривает[233] здоровье общества и как расширение регулятивных сил, и как сила эмансипации[234]. Риторический фокус на справедливости, доверии и мобилизации сообщества в концепциях здоровой общественной политики и нового здоровья общества сигнализируют об освободительном потенциале[235]. Роб Бэгготт считает, что коллективистское позиционирование здоровья общества «включает улучшение здоровья, вредные последствия индивидуализма и отслеживание социально-экономических причин слабого здоровья»[236]. Другими словами, концепция здоровья общества и умеряет эгоистические тенденции индивидуализма, и сдерживает аномические тенденции, вызванные капитализмом. Р. Бэгготт продолжает: «требование противостоять рынку на основании проблем здоровья является весьма сильной»[237].	The new public health has been viewed as both an extension of regulatory forces and a force for emancipation (Jones 2001). The rhetorical focus on equity, empowerment and community mobilisation in healthy public policy, and the new public health, signal the emancipatory potential (Jones 2001). Baggott (2000) argues that the collectivist positioning of public health 'includes ameliorating the health damaging consequences of individualism and tackling the socio-economic causes of ill health generated by capitalism' (2000: 3). In other words, public health tempers both the egoistic tendencies of individualism and restrains the anomic tendencies generated by capitalism. Baggott goes on to suggest that 'the appeal to resist the market on the grounds of health is a powerful one' (2000: 3). **{Dew, 2007: 110–111}**
Однако, с точки зрения Э. Дюркгейма, основной упор развития общественного здоровья, приходится на силы, уравновешивающие неограниченную бюрократию и рынок. Не сила эмансипации сама по себе, а механизм противоборства абсолютистским тенденциям в социальной сфере вне области здоровья. Общественное здоровье, следовательно, играет роль моральной силы во многих сферах,	But from a Durkheimian perspective, rather than focus on the notion of emancipation, the core feature of these developments in public health are the countervailing forces to unrestrained bureaucracy and markets. Not a force of emancipation as such, but a mechanism to provide some balance to the absolutist tendencies in social spheres outside the health domain. Public health then acts as a moral force in many spheres – at the institutional level in

[231] Можно также вспомнить о спортивных праздниках, ежегодно организуемых московской мэрией, о соревнованиях по сноуборду, проводившихся зимой 2008 года и т.д. Можно вспомшгть, что спорт сам по себе интерпретируется некоторыми исследователями как квазирелигиозная активность [см., например: *Chidesier D.* The Church of Baseball, the Fetish of Coca-Cola and the Potlatch of Rock-n-Roll: Theoretical Models for the Study of Religion in American Popular Culture // Religion and American Culture. Ed. by David G. Hackett. — New York: Routledge, 2003]. Скажем, если взять для примера футбол: болельщики — это церковь, сами игры — в некотором смысле богослужения, судьи и ключевые игроки — сакральные фигуры. Тем не менее, тема нашей работы не позволяет нам углубшъся в подобное исследование.

[232] *Dew K.* Public health and the cult of humanity: a neglected Durkheimian concept // Sociology of Health & Illness. — 2007. — № 29. — P. 109.

[233] *Dew K.* Public health and the cult of humanity: a neglected Durkheimian concept // Sociology of Health & Illness. — 2007.-№29.-P. 110-112.

[234] См.: *Jones I.* Health care decision making and the politics of health // Habermas, Critical Theory and Health Ed. by *Scrambler G.* — London. Routledge, 2001.

[235] См.: *Jones I.* Health care decision making and the politics of health // Habermas, Critical Theory and Health. Ed. by *Scrambler G.* -London: Routledge, 2001.

[236] *Baggoti R.* Public Health: Policy and Politics. — Basingstoke: Palgrave, 2000. — P. 3.

[237] *Baggoti R.* Public Health: Policy and Politics. — Basingstoke: Palgrave, 2000. — P. 3.

например, на индивидуальном уровне в отношении регуляции поведения индивида, которое ограничивает неумеренности консьюмеризма. Концепция общественного здоровья может позиционироваться как буфер против индивидуализма и капитализма. В таком ключе исследователи концепции и ее защитники имеют ясное понимание своих целей, и в этом случае можно объяснить существование потенциальной путаницы между политикой и наукой. Роль общественного здоровья в моральной регуляции можно рассматривать в качестве современного ответа ограничениям традиционных религий, но сама по себе эта концепция всегда будет иметь напряженные отношения с индивидуалистическими тенденциями в основании человеческой личности, представленной в концепции двойственного человека[238].	relation to such mechanisms as HIA, and at the individual level in relation to the regulation of individual behaviours that restrain the excesses of consumerism. Public health can be positioned as a buffer against both individualism and capitalism. With this understanding, public health researchers and advocates have a clearer view of their objectives, and the potential confusion between politics and science can be explained. The role of public health in moral regulation can be seen as a contemporary response to the limits of traditional religions, but, as such, public health will always be in tension with the individualistic tendencies at the foundation of the human condition, represented in Durkheim's use of the concept *homo duplex*. **{Dew, 2007: 111}**
Проблема, представленная здесь, также указывает на некоторые потенциально проверяемые гипотезы в описываемой области исследования. Если общественное здоровье играет определенную роль в процессе моральной регуляции в обществе, то можно сказать, что одни сообщества могут быть более открыты концепции, чем другие. Если мы вспомним мнение М. Хилла, что культ человечества будет иметь больше влияния в более дифференцированных и индивидуализированных группах, то можно ожидать, что такие люди будут более восприимчивы к данной концепции. Моральная регуляция общественного здоровья ограничит чрезмерное потребление. Таким образом, урбанизированный средний класс со своей историей социальной и географической мобильности будет наиболее вероятным кандидатом на то, чтобы последовать за описываемой концепцией в отношении курения, употребления алкоголя, занятий спортом. Другие группы, которые уже подвержены моральной регуляции могут не быть настолько восприимчивыми.	The argument put forward in this paper also suggests some potentially testable hypotheses and research areas. If public health plays a part in the moral regulation of society then it can be suggested that different population groups may be more open to public health responses than others. If we take Hill's view that the cult of humanity will take most hold in the more socially differentiated and individualised groups, then we would expect these people to be most responsive to public health messages. The moral regulation of public health would temper the potential for excessive consumption and 'endless desiring'. As such, the urbanised middle classes who have a history of social and geographical mobility would be the most likely candidates to conform to public health messages related to smoking, alcohol and food consumption and exercise. Other groups who are already morally regulated may not be so susceptible. **{Dew, 2007: 111}**
Например, таковыми могут оказаться подростки, которые имеют острое чувство идентичности с равными себе, а также группы, функционирующие на основании механической солидарности, с низким	For example, adolescents who have a strong sense of identity with peers may not be so responsive to public health messages. Groups that function along the lines of mechanical solidarity, with low levels of social

[238] *Dew K.* Public health and the cult of humanity, a neglected Durkheimian concept // Sociology of Health & Illness. — 2007. -№29 -P. 111-112.

уровнем социальной дифференциации и традиционными формами властвования. Можно принять во внимание тесно связанные группы рабочего класса. Ник Хиггинботам и его коллеги поддерживают эту точку зрения в своей работе о сложностях достижения целей общественного здоровья в среде рабочего класса в Австралии[239].	differentiation and traditional forms of authority, may not be so susceptible. We can consider here some tightly knit working class groups. Higginbotham and colleagues provide some support for this in their discussion of the difficulty in achieving public health goals in the working class Larrikin culture of the Hunter Valley in Australia (Higginbotham, Albrecht and Freeman 2001). **{Dew, 2007: 111}**
Основываясь на работах Э. Дюркгейма, можно, по мнению К. Дью[240], с которым нельзя не согласиться, говорить о роли концепции общественного здоровья с такой точки зрения, с которой она еще не рассматривалась в современной литературе. При использовании подхода Э. Дюркгейма, такие исследования можно рассматривать как инструмент определения патологического и нормального путем сравнения уровня смертности в различных группах в таких измерениях, как класс, тендер, этнос, сравнения уровня пользования услугами по повышению здоровья в различных группах. Концепция общественного здоровья очевидно связывает интерес Э. Дюркгейма к проблеме справедливости с го концепциями нормального и патологического. Социальная эпидемиология в этом случае формирует основы морали.	Drawing on Durkheimian insights, we can consider the role of public health in ways that have not been emphasised in the extant literature. From a Durkheimian perspective public health research can be seen as an instrument determining the pathological and the normal by comparisons of death rates between populations along such dimensions as class, gender and ethnicity, comparisons of health services utilisation between populations and so on. As such, public health explicitly links Durkheim's concern for justice with his concepts of the normal and the pathological. The descriptive science of social epidemiology then forms the foundation of a morality. **{Dew, 2007: 111–112}**
Таким образом, можно утверждать, что теория Э. Дюркгейма в современной социологи религии используется не только в чисто теоретических изысканиях о категориях мышления или попытке создать теорию ритуала. Можно с достоверностью утверждать, что работы социолога играют важную роль и на практическом уровне исследования в социологии религии. Так, Степан Местрович доказывает, что в рамках теории религии Эмиля Дюргкгейма исследования психологии травмы приобретут значимость в социологическом контексте и неизбежно будут востребованы социологией религии. Исследование Эллен Идлер и Станислава Касла, как одно из самых известных и значимых в рамках	

[239] *Higginbotham N., Albrechl G., Freeman S.* Heart disease in transdisciplinary perspective // Health Social Science: A Transdisciplinary and Complexity Perspective. Ed. by *Higginbotham N; Albrecht, G; Connor L.* — Melbourne: Oxford, 2001.

[240] *Dew K.* Public health and the cult of humanity: a neglected Durkheimian concept // Sociology of Health & Illness. — 2007. — № 29. — P. 111.

англоязычной социологии религии как раз и обращается к решению практической проблемы взаимоотношения религиозности и здоровья человека в целом, основываясь на теоретических разработках "Элементарных форм религиозной жизни". К. Дью считает, что дюркгеймовская концепция используется не в полную силу в современных исследованиях социального здоровья как такового и способов его концептуализации. Социолог Кевин Дью считает, что теория Э.Дюркгейма может использоваться с большой отдачей в современных исследованиях, посвященных темам социального здоровья как такового и способов его концептуализации. Он продолжает выдвинутую социологом проблематику «культа человечества», «культа индивида».	

Заключение	
В итоге проделанного нами исследования мы пришли к выводу, что социологическая теория религии Эмиля Дюркгейма занимает видное место в современной западной как социологии вообще, так и социологии религии. Мы показали, что заметный рост интереса к работам французского социолога во многом связан с повышением влияния постмодернизма в гуманитарных науках и с его попыткой «сломать» разработанные Иммануилом Кантом и господствующие по сей день эпистемологию и концептуальные рамки наук.	Both critics and supporters of postmodernism miss the most important aspect of the postmodern perspective: the attempt to break out of epistemology and the Kantian conceptual framework. **{Roberts, 2000: 681}**
Дальнейшее исследование показало, что, несмотря на определенное влияние идей И. Канта, Э. Дюркгейм не понимал категории в кантовском ключе, а скорее продолжал традиции Аристотеля и в некотором смысле Б. Спинозы. Следствием этого вывода можно считать признание легитимными попыток постмодернизма пересмотреть устоявшуюся точку зрения на Э. Дюркгейма как на кантианца и позитивиста. Эта проблема пересмотра достаточно активно обсуждается в современном дюркгеймиеведении, что было продемонстрировано на примерах работ Дэвида Блора, Джефри Александера, Рэндала Коллинза и Терри Гадлова.	
Было показано, что в американской социологии начала XX века выделяются четыре автора, писавших об Э. Дюркгейме, и впоследствии чаще всех цитируемых в критической литературе: Чарльз Гелке, Александр Голденвайзер, Эдвард Шауб и Вильям Деннес. Эти исследователи и создали определенного типа интерпретации работ Э. Дюркгейма. Работы этих ученых считались наиболее авторитетными, поскольку их критика со временем стала восприниматься как несомненный факт, и по непонятной причине такое представление никто из западных исследователей не перепроверял до последнего времени. В диссертации отмечается, что необходимость этой проверки ощущается в западной социологии религии, благодаря чему некоторые исследователи начинают осмыслять работы Э. Дюркгейма заново.	In the United States, four critics stand out from the others, evidenced by the regularity with which they have been cited, as defining the main points of the critique: Charles Elmer Gehlke (1915), A.A. Goldenweiser (1915), Edward Schaub (1920), and William Ray Dennes (1924). These four produced influential interpretations that are still heavily reproduced, citations to them appearing in almost every serious work on Durkheim. Having achieved the status of “canonical” texts, these criticisms have been treated as “fact” since the beginning and have not themselves undergone examination. **{Rawls, 1997: 113}}**
Оказалось, что фундаментальная ошибка критиков состояла в том, что они не смогли	The fundamental error lies in failing to distinguish Durkheim’s epistemology from his

отделить эпистемологию Э. Дюркгейма от его социологии знания. В результате основная религиоведческая работа социолога «Элементарные формы религиозной жизни» распадалась на две, не связанные (или связанные весьма опосредованно) друг с другом части: теоретическую, выраженную во введении, первой главе и заключении, и «антропологическую», воплощенную в центральных главах книги, в которых социолог пытался показать, что основные категории понимания являются эмпирически достоверными. В этом-то, на наш взгляд, и состоит основной пафос обращения к работам Э. Дюркгйема в современной западной социологии религии.	sociology of knowledge. Durkheim's epistemology, best represented by the central chapters of *The Elementary Forms*, deals explicitly with the question of whether the six categories of the understanding can be demonstrated to have empirical validity. **{Rawls, 1996: 438}**
Социология знания и эпистемология пытаются ответить на разные вопросы. Основной вопрос эпистемологии: каким образом индивид развивает систему из основных эмпирически достоверных основных идей, систему, которая является общей для всех индивидов данного общества и которая достаточна для развития космологии. Социология знания со своей стороны изучает отношения между концептами в космологических системах после возникновения основных категорий.	They deal with different questions. The epistemology asks how, in the first place, persons develop a framework of six empirically valid basic ideas in common such that any ideas could be shared to a degree sufficient to allow for the development of a cosmology… The sociology of knowledge studies the relations between concepts within cosmologies once the categories have developed. **{Rawls, 1996: 439}**
В исследовании было показано, что основная проблема состоит в том, что аргументация Э. Дюркгейма по сути эмпирическая. То есть, его доказательства не основываются на разъяснении концептуальных моделей социологов того времени. Истинность или ложность теории социолога зависит от того, «работают» ли предписанные обществом ритуальные действия именно так, как социолог их описал. К сожалению, данные, которыми обладал Э. Дюркгейм, были ограничены. Главный вопрос в этом случае относится не к «аккуратности» сбора данных и даже не в их интерпретации, а в степени детализации этих данных. Адекватное эмпирическое основание для теории Э. Дюркгейма требует очень подробных этнографических данных, которых просто не было в начале XX века (до начала распространения и использования в исследованиях современных методов наблюдения, включая видео и аудио технологии). Современные исследования во многом идут по пути, предложенном	In an important sense, Durkheim's theoretical argument was inherently empirical. That is, the… argument did not rest on the clarification of concepts or the construction of conceptual models familiar to contemporary sociologists. Durkheim's argument depends to an unusual extent on whether or not enacted practices actually work the way he says they do. Unfortunately, Durkheim… was limited by the data available at the time. The issue in this sense is not with the "accuracy" of the data itself nor with Durkheim's interpretation of it. The focus is, rather, on the degree of detail any data available at the time when Durkheim was writing could be made to exhibit. An adequate empirical demonstration of a theory of enacted social practice would have required data of a more detailed sort that was not available until the development of modem methods of participant observation and the advent of video and audio technology. Contemporary studies following Garfinkel's line of thought, which seek the details that render enacted practices recognizable to participants, promise to provide

Гарольдом Гарфинкелем: он состоит в поиске деталей, которые позволяют самим участником ритуала осмыслять этот ритуал, в этом случае детали являются не вехами на пути объяснения, а знаками, очевидно указывающими на тот или иной феномен.	the necessary detail: not as an interpretive matter but because the details exhibit the witnessable phenomena of order. **{Rawls, 1997: 138}**
В итоге мы утверждаем, что смешение понимания эпистемологии Э. Дюркгейма и эго социологии знания в результате привело к идеалистическим утверждениям критиков, что коллективные представления в теории Э. Дюркгейма являются основой для происхождения категорий сознания. Как следствие, собственно эпистемология социолога просто игнорировалась. Популярность же современных культурологических и социально-конструктивистских интерпретаций творчества Э. Дюркгейма основывается на некорректном провозглашенном Толкоттом Парсонсом понимании его работ как позитивистских.	Durkheim's sociology of knowledge… has been confused with his epistemology… This has led to an idealist or social constructivist interpretation of Durkheim's epistemology. As a consequence of this confusion… Durkheim's epistemology was never taken seriously and… has been almost entirely neglected. **{Rawls, 1997: 112}**
Это же «переоткрытие» текстов социолога, по нашему мнению, позволяет открывать новые грани для применения религиоведческого анализа социальных феноменов. В таком ключе мы можем рассматривать любой общественный институт в терминах, с одной стороны, подразделения мира на сакральную и профанную его часть, а с другой — на наш взгляд более ценной — терминах мифа и ритуала, что открывает широкие возможности как для анализа феномена т.н. квазирелигий, так и попыток прояснить вопрос о том, что составляет суть религиозного феномена, и тем самым теоретически прояснить различие религиозного и нерелигиозного.	
Анализ литературы — и это совсем не удивительно в свете уже сказанного — показал, что одной из главных тем современного дюркгеймиеведения является изучение состояний «общественного подъема» и как следствие ритуала. Исследователи пытаются выяснить, в чем состоит сущность ритуала, каковы его функции и последствия его воздействия, используя систему взглядов Э. Дюркгейма, а также находят параллели в работах социолога и современных исследователей ритуала. В диссертации мы описали, как	

именно теория Э. Дюркгейма используется в современных исследованиях ритуала и состояний общественного подъема. Было выделено несколько направлений исследования. Первое направление признает, что теории современных исследователей Виктора Тернера и Энтони Гидденса продолжают начатую еще Э. Дюркгеймом проблематику. Более интересен с этой точки зрения подход В. Тернера, который во много опирался на идеи Э. Дюркгейма при создании своей концепции «коммунитас». Для В. Тернера, как и для Э. Дюркгейма, общество функционирует в диалектическом противоречии между феноменами коллективного подъема и коммунитас и социальной структурой, а достижение гармонии между ними — это основная цель существования общества в истории. Таким образом, во-первых, для «работы» общества и обеспечения материальных нужд должны существовать специализация и разделение труда, а во-вторых, в ходе этого процесса получается, что нужды общества часто противопоставляются нуждам индивида. Чтобы служить нуждам общества, которые также могут оказаться и нуждами индивидов, люди должны быть ограничены в следовании эгоистичным желаниям и побуждениям.	Society cannot exist but in a dialectical tension between collective effervescence/communitas and social structure, and in fact the achievement of a harmonious balance between the two has been the goal of all societies throughout history <…> On one hand, they recognized that if society is to function, if material needs are to be met, there must be a division of labour and specialization of tasks. <…> In the course of this structuring and specialization of roles and tasks, society's needs are often pitted against those of the individual. <…> To serve the needs of society, which in turn serves some of their needs, individuals must be constrained, must be checked in the fulfillment of egoistic drives and desires. **{Olaveson, 2001: 108}**
В рамках второго делается попытка создания целой теории ритуала, используя как социологические, так и психологические методы исследования. Здесь наиболее интересным примером является теория Дугласа Маршалла. Она, как нам представляется, открывает новые горизонты в разграничении сакрального и профанного. Эмиль Дюркгейм указывает, что деятельность — это исключительная форма профанной активности, которую нельзя смешивать со священной. С точки зрения модели Д. Маршалла такое запрещение приобретает глубокий смысл. Однозначно разделяя сакральное и профанное во времени и пространстве, можно быть уверенным в недостатке внешнего оправдания своим поступкам, благодаря чему ритуал будет эффективным. Запрещая шобой вид деятельности в шаббат, ортодоксальный иудаизм поддерживает свою монополию на процесс ритуальной атрибуции. Схожим образом, мы можем придать смысл тому, что	The current model thereby contributes a new explanatory wrinkle to the venerable distinction between the sacred and the profane. Durkheim argues that "work is the preeminent form of profane activity" and cannot be mixed with the sacred (Durkheim [1912] 1995:311). From the point of view of our model, such a prohibition makes perfect sense. By clearly separating the sacred and profane in space and time, the lack of a competing, external justification is assured, and the ritual remains effective. By forbidding any kind of even marginally productive effort on the Sabbath, orthodox Judaism provides a hard and fast monopoly on ritual attributions. Similarly, we can make sense of the widespread requirements that the products and paraphernalia of ritual—including Navajo sand paintings, effigies of Ganesh, and the *waninga* (ceremonial

продукты и атрибуты ритуала, включая рисунки на песке индейцев Навахо, скульптурные изображения Ганеши и ванинга будут разрушены после проведения ритуала.	pole) of which Durkheim writes (Durkheim [1912] 1995:124)—be destroyed after use. **{Marshall, 2002: 376}**
Третье направление можно охарактеризовать как стремление выстроить альтернативу индивидуалистическому подходу к пониманию морали. Так, некоторые исследователи социологи религии взяли на вооружение мысль Э. Дюркгейма об амбивалентном характере последствий периодов общественного подъема. Эти авторы создают свои системы, основываясь на трех основных аспектах работы Э. Дюркгейма Во-первых, они развивают идею социолога, что современность требует от индивида еще больших жертв самоконтроля. Эту точку зрения поддерживали Зигмунд Фрейд, Норберт Элиас и Герберт Маркузе. Во-вторых, система была построена на идее противоречия между постоянной природой священного и морального и их угасания в современном обществе. В-третьих, делается попытка построить концепцию на введенных Э. Дюркгеймом в «Элементарных формах» различиях между церковью и культом. Основной здесь является идея, что, когда состояния общественного подъема очевидно проявляются в обществе, они скорее вызовут жестокий конфликт, чем консолидацию группы. Более того, профессор социологии Техасского университета Степан Местрович фокусируется на рассмотрении тех возможностей, которые дает современность для распространения проявлений состояний общественного подъема в страхе или ненависти. Степан Местрович приходит к выводу, что такие феномены показывают нам, что рационализм неверно понял силу человеческих эмоций и что сейчас мы должны признать, что просвещение не может нести в себе черты варварства. Он, таким образом, критикует модернистские предположения таких авторов, как Э. Гидденс, которые не могут объяснить причин описанного варварства.	If there are problems with these influential analyses of the relationship between (post)modernity and morality, what are the alternatives? Several sociologists have utilized aspects of Durkheim's attention to the ambivalent social consequences of effervescent emotions. These writers build in different ways on three central aspects of Durkheim's work. First, they develop his suggestion that modernity appears to be demanding ever greater sacrifices of self-control (Durkheim 1973 [1914]: 163); a point supported indistinctive ways by the later writings of Freud (1961 [1930]), Elias (1978, 1982 [1939]) and Marcuse (1962). Second, they build on a tension in Durkheim's (1995 [1912]) work between the permanent nature of the sacred, and thus of the moral, on the one hand, and on the devitalization of these within modernity on the other (Moscovici 1993; Durkheim 1995 [1912]; cf. 1984 [1893]). Third, they seek to develop the analytical difference Durkheim (1995 [1912]) introduces between the Church and the cult to support the idea that when effervescent manifestations of the sacred are manifest within sectional groups, they can result in virulent conflict rather than overall social cohesion. **{Shilling, Mellor, 1998: 201}** Mestrovic (1993:278) concludes that such phenomena show us that modern rationalism has misunderstood the power of human emotions, and that we must now recognize that 'enlightenment cannot contain the forces of barbarism'. He therefore criticizes the modernist, cognitive assumptions of writers such as Giddens who are unable to account satisfactorily for the upsurge of this barbarism (Mestrovic 1993: 70). **{Shilling, Mellor, 1998: 204}**
Теория религии Э. Дюркгейма представляет не только теоретический интерес для современной англоязычной социологии религии. Существует множество тем, находящихся на стыке социологии,	

социологии религии, психологии и даже психиатрии. В рамках западной социологической традиции очень непросто найти исследования, полностью посвященные теоретизированию. Абсолютное большинство работ, если выдвигает какую-то теоретическую идею, то старается подкрепить ее эмпирическими исследованиями, но даже если работа полностью посвящена теории, то и в этом случае она обобщает какие-либо уже сделанные эмпирические исследования.	
В итоге было рассмотрено, каким образом теория Э. Дюркгейма используется в исследованиях социологических проблем, касающихся тем здоровья человека и общества. В рамках исследования было выделено три основные темы. Первая — исследования о стрессе и социальной поддержке. Основная проблема в ней является социологическое исследование стрессообразующих факторов в жизни человека, в рамках которой исследователями дается попытка выдвинуть социологическую теорию «концептуализации травмы», напрямую связанную с эпистемологической проблематикой и коллективными представлениями. Вторая тема говорит о попытках выявить корреляцию между религиозностью и физическим и ментальным здоровьем человека. Третья тема продолжает выдвинутую Э. Дюркгеймом проблематику «культа человечества», «культа индивида»: «здоровье нации» и действия, направленные на его достижение.	
Таким образом, современные тенденции в западной социологии религии говорят о том, что интерес к работам Э. Дюркгейма лежит, во-первых, в чисто теоретической сфере поиска новых оснований для решения проблемы категорий, которая для французского социолога неразрывно связана с проблемой возникновения и развития религии. Во-вторых, в попытках создать новую теорию ритуального поведения человека, основываясь как на данных социологии религии, так и психологии. Здесь просматривается стремление осмыслить практические действия человека в обществе как ритуальные, следуя тезису Э. Дюркгейма о том, что все социальные институты в момент своего происхождения являются	

религиозными, а ритуал — это практическая форма самоосмысления этих институтов. В-третьих, интерес к трудам французского социолога проявляется в обращении к проблематике гражданской религии и попытках выявить новую религиозность человека, основанную на выросшей практически до культа заботе о собственном здоровье и здоровье общества.	
Два последних направления исследований пока еще являются совсем новыми, однако интерес к ним в рамках западного дюркгеймиеведения в частности и социологии религии в целом весьма обширен. Можно с уверенностью утверждать, что в сфере этих направлений будут появляться новые исследовательские работы. Именно по этой причине социологическая теория религии Э. Дюркгейма не потеряет своего внимания и в будущем. И на этот вопрос могут быть направлены новые исследования.	

Библиографический список

1. *Аристотель.* Категории // *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Т.2 — М.: Мысль, 1978.
2. *Аристотель.* Метафизика // *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Т.1-М.: Мысль, 1978.
3. *Аристотель.* Топика // *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Т.2 — М.: Мысль, 1978.
4. *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. — М., 1992.
5. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. -М.: Медиум, 1995.
6. *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. — М.: Добросвет, 2000.
7. *Боэций.* Утешение философией и другие трактаты. — М., Наука, 1996.
8. *Бубер М. Я* и Ты. — М., 1993.
9. *Букина.Т.Н.* Концепция религии Э.Дюркгейма и ее влияние на современную буржуазную социологию религии: Дис. … канд. филос. наук. — М., 1981.
10. *Витгенштейн Л.* Философские работы. Часть I. — М., Гнозис 1994.
11. *Геннеп ван А.* Обряды перехода. — М.: Восточная литература, 2002.
12. *Гараджа В. И.* Социология религии. — М.: Аспект Пресс, 1996.
13. *Гирц К.* Интерпретация культур. — М.: РОССПЭН, 2004.
14. *Гофман А. Б.* «Социологизм» как концепция: Эмиль Дюркгейм // Историко-философский сборник. — М., 1972.
15. *Гофман А. Б.* Классическое и современное. Этюды по социологии религии. — М.: Наука, 2003.
16. *Гофман А. Б.* Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма // Социологические исследования. — 1975. — № 4.
17. *Гофман А. Б.* Социология дюркгеймовской школы // История буржуазной социологии первой половины XX века. — М., 1979.
18. *Дюркгейм Э.* Метод социологии. // *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. — М.: Канон, 1995.
19. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии — М.: Наука, 1991.
20. *Дюркгейм Э.* Представления индивидуальные и представления коллективные // *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. -М.: Канон, 1995.
21. *Дюркгейм Э.* Самоубийство: Социологический этюд. — М.: Мысль,
22. *Дюркгейм* Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение М Канон
23. *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации / Общества. Обмен. Личность. М., 1996.
24. *Зигфрид В.* Танец-искусство движения: красота как свойство поведения // Красота и мозг. Биологические аспекты эстетики: Пер. с англ./Под ред. И.Ренчлера, Б.Херцбергер, Д.Эпстайна.-М.: Мир, 1995.
25. *Зиммелъ Г.* Проблемы философии истории // Зиммель Г. Избранное. Том 1. Философия культуры. — М.: Юрист, 1996. — С. 530-532.
26. *Кант И.* Критика чистого разума. // *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. —М: Чоро, 1994.-Т.4
27. *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука *Н Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. —М: Чоро, 1994. — Т.З.
28. *Кассирер Э.* Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры //Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. -М.: Гардарика, 1998.
29. *Кассирер Э.* Философия символических форм. — М.: Университетская книга, 2002.
30. *Кон И.С.* Позитивизм в социологии. — Л.: Изд-во ленинградского ун-та, 1964.
31. *Коржева Э.М.* Категория коллективного сознания и ее роль в концепции Э. Дгоркгейма // Вестник Московского ун-та. Серия «Философия». — 1968.- №4.

32. *Коржева Э.М.* Социологическая теория познания Э. Дюркгейма // Из истории буржуазной социологии 19-20 веков. — М., 1968.
33. *Красников А.Н* Методологические проблемы религиоведения: учебное пособие. -М.: Академический проект, 2007.
34. *Красников А.Н.* Тотемизм // Религиоведение. Энциклопедической словарь. — М.: Академический проект, 2006.
35. *Кун Т.* Структура научных революций — М.: АСТ, 2002.
36. *Лееи-Брюлъ Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. — М.: Педагогика-Пресс, 1999. С. 9.
37. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. — М.: Наука, 1985.
38. *ЛиотарЖ.* Состояние посмодерна. СПб.: Алетейя, 1998.
39. *Малиновский Б.* Магия, религия, наука. -М. : Рефл-бук, 1998.
40. *Николаев Ю. Н.* Эмиль Дюркгейм как социальный философ // Социологические исследования. — 1978. — № 2.
41. Новая философская энциклопедия. — М.: Мысль, 2000.
42. *Остова Е.В.* Социология Эмиля Дюркгейма. — М.: Алетейя, 2001.
43. *Остова Е.В.* Идейная борьба вокруг социологии Э. Дюркгейма // Социологические исследования. -№2. —1976.
44. Основы религиоведения. Под ред. *Яблокова И.Н.* — М.: Высшая школа, 1998.
45. Основы религиоведения: Учеб. / Ю.Ф. Борунков, И.Н. Яблоков, К.И. Никонов и др.; Под ред. И.Н. Яблокова. — М.: 2001.
46. *Парсонс Т.* О структуре социального действия. — М. : Академический Проект, 2000.
47. Рорти Р. Философия и зеркало природы. — Новосибирск: Новосибирский университет, 1997.
48. *Рэдклифф-Браун А.* Структура и функция в примитивном обществе. — М.: Восточная литература, 2001.
49. Социология религии. Реферативный сборник. -М., 1978.
50. *Спиноза Б.* Письма // *Спиноза Б.* Избранные произведения в двух томах. Т. 2.-СПб.:Наука, 1999.
51. *Спиноза Б.* Этика // *Спиноза Б.* Избранные произведения в двух томах. Т. 1.-СПб.: Наука, 1999.
52. *Тележников Ф. Е.* Дюркгейм о предмете и методе в социологии // Вестник коммунистической академии. — 1929. — № 30.
53. *Токарев С.А.* Ранние формы религии. — М.: Политиздат, 1990.
54. *Трофимов С. В.* Социология религии Эмиля Дюркгейма: Дис. … канд. социол.наук. — М., 2002.
55. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. —М. : Наука, 1983.
56. *Угринович Д.М.* Введение в теоретическое религиоведение. — М.: Мысль, 1973.
57. *Угринович Д.М.* Философские проблемы критики религии. — М., 1965.
58. *Фейерабенд* 77. Избранные труды по методологии науки. — М., 1986.
59. Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия, 1989.
60. *Францов Г.П.* Исторические пути социальной мысли. — М., 1965.
61. *Францов ГЛ.* У истоков религии и свободомыслия. — М.: Изд-во АН СССР, 1959.
62. *Эванс-Причард Э.* Нуэры. — М.: Наука, 1985.
63. *Эванс-Причард Э.* История антропологической мысли. — М.: Восточная литература, 2003.
64. *Эванс-Причард Э.* Теории примитивной религии. — М.: О.Г.И., 2004.
65. *Эпстайн Д.* Соотношения темпов в музыке: везде и всюду одни и те же? // Красота и мозг. Биологические аспекты эстетики: Пер. с англ./Под ред. И.Ренчлера, Б.Херцбергер, Д.Эпстайна.-М.: Мир, 1995.
66. *Яблоков И.Н.* Религиоведение. — М.: Гардарики, 2004.
67. *Яблоков КН.* Социология религии. -М., 1979.

68. *Яблоков КН.* Философия религии. Актуальные проблемы: Монография. -М.: Изд-во РАГС, 2007.
69. *AarslejfH.* From Locke to Saussure. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
70. *Adlaf E., Smart R.* Party subculture or dens of doom? An epidemiological study of rave attendance and drug use patterns among adolescent students // Journal of Psychoactive Drugs. — 1997. -№29-2. — P. 193-8.
71. *Alberoni F., Veca S.* Altruismeet la morale. — Paris: Ramsay, 1990.
72. *Alexander B.* Correcting Misinterpretations of Turner's Theory: An African- American Pentecostal Illustration // Journal for the Scientific Study of Religion. — 1991.-№30-1.
73. *Alexander J, Smith P.* The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies // Theory and Society. — 1993. — № 22-2.
74. *Alexander J.* Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today // Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Ed by *Alexander J.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
75. *Alexander J.* The Promise of a Cultural Sociology: Technological Discourse and the Sacred and Profane Information Machine // Theory of Culture. Ed by *Smelser N., Munch R.* — Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.
76. *Alexander J.* Theoretical Logic in Sociology, Vol. 2: The Antinomies of Classical Thought Marx and Durkheim. — London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
77. *Archie L. C.* Hume, Kant, and contemporary analyses of causation // University of Arkansas: Doctoral dissertation, 1977.
78. *Armstrong D.* Public Health Spaces and the Fabrication of Identity // Sociology. — 1993.-№ 27-3.
79. *Armstrong D.* The rise of surveillance medicine // Sociology of Health and Illness. -1995. -№17.
80. *Aro S., Hanninen V.* Life events or life processes as determinants of mental strain? A 5-year follow-up study // Social Science and Medicine. — 1984. — №18.
81. *Backman G.* Psychosocial Environment and Health. — Abo: Abo Akademi Foundation, 1984.
82. *Baggott R.* Public Health: Policy and Politics. — Basingstoke: Palgrave, 2000.
83. *Bainbridge W.* The Sociology of Religious Movements. — New York, 1997.
84. *Bauer J., Hyland A., Li Q., Steger* C, *Cummings K.* A longitudinal assessment of smoke-free worksite policies on tobacco use // American Journal of Public Health. — 2005. — № 95.
85. *Bauman Z.* Modernity and the Holocaust — Cambridge: Polity, 1989.
86. *Bauman Z.* Postmodern Ethics. — Cambridge: Polity, 1993.
87. *Baumeister R.* Escaping the Self: Alcoholism, Spirituality, Masochism, and Other Flights from the Burden of Selfhood. — New York: Basic Books, 1991.
88. *Baumeister R., Leary M.* The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation // Psychological Bulletin. — 1995.-№ 117.
89. *Becker T., Woebs R.* Back to the future: hearing, rituality and techno // World of Music. — 1999. -№41-1. — P. 59-71.
90. *Beillevaire P.-A.* Mauss dans la tradition Durkheimienne. De l'individu a la personne // Critique. — 1984. — № 40.
91. *Bell D.* The Coming of Post-Industrial Society. — New York: Basic Books, 1973.
92. *Bellah R.* Civil Religion in America // Daedalus. — 1967. — № 96-1.
93. *Bellah R* Introduction // Emile Dürkheim on Morality and Society. Ed. by *Bellah R.* — Chicago: University of Chicago Press, 1973.
94. *Bern D.* Self-Perception Theory // Advances in Experimental Social Psychology. Ed. by *Berkowitz L.* — New York: Academic Press, 1972.
95. *Benrubi J.* Les Sources et les Courants de la Philosophie Contemporaine en France. Vol: 1. — Paris: Helix Alcan. -P. 152.
96. *Berger P.* The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion: New York: Doubleday, 1967.

97. *Berkman L.* Depressive Symptoms in Relation to Physical Health and Functioning in the Elderly // American Journal of Epidemiology. — 1986: — №124:
98. *Berkman L., Syme L.* Social-Networks, Host Resistance, and Mortality: A Nine-Year Follow-up Study of Alameda County Residents // American Journal of Epidemiology;-1979:-№109:
99. *Bernard C.* An Introduction to the Study of Experimental Medicine. — New York: Dover, 1957
100. *Bernard C.* Lectures on the Phenomena of Life Common to Animals and Plants. — Springfield: Charles Thomas, 1974.
101. *Besnard P.* The Sociological Domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology. — Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
102. *Blackstone B.* U.S. anti-smoking plan is criticized // Wall Street Journal. — 9 June 2005. -P. 2.
103. *Bloor D.* Dürkheim And Mauss Revisited: Classification And The Sociology Of Knowledge. // Studies in History and Philosophy of Science. — 1982. -№13-4.
104. *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. — Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
105. *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. — London: Routledge & Kegan Paul, 1976.
106. *Bohannan P.* Social antliropology. — New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963.
107. *Boutroux E.* De L'Idee de Loi Naturelle dans la Science et la Philosophie.—Paris: Librarie Philosophique J. Vrin-1949.
108. *Brehm J.* Postdecision Changes in the Desirability of Alternatives // Journal of Abnormal and Social Psychology. -1956. — № 52.
109. *Brown G., Harris T.* Fall-off in the reporting of lite events // Social Psychiatry. -1982. -№17.
110. *Bull M.* Secularization and medicalization // British Journal of Sociology. -1990. -№41.
111. *Burkitt I.* Civilisation and ambivalence // British Journal of Sociology. -1996.-№47-1.
112. *Caillois R.* L'Homme et le sacre. — Paris: Gallimard, 1939., *Richardson M.* Sociology on the Razor's Edge: Configurations of the Sacred at the College of Sociology // Theory, Culture and Society. — 1992. — № 9.
113. *Canguilhem G.* The Concept of Life // A Vital Rationalist: Selected Writings from Georges Canguilhem. Ed. by *Delaporte F.* — New York: Zone Press, 1994.
114. *Cannon W.* The Wisdom of the Body. — New York: Norton, 1963.
115. *Carlton-Ford S.* The Effects of Ritual and Charisma: The Creation of Collective Effervescence and the Support of Psychic Strength. — New York: Garland Publishing, Inc., 1993.
116. *Carver C., Scheier M.* Attention and self-regulation: A control-theory approach to human behavior. — New York: Springer-Verlag, 1981.
117. *Chidester D.* The Church of Baseball, the Fetish of Coca-Cola and the Potlatch of Rock-n-Ronn: Theoretical Models for the Study of Religion in American Popular Culture // Religion and American Culture. Ed. By David G. Hackett. — New York: Routledge, 2003.
118. *Chopra, M., Darnton-Hill I.* Tobacco and obesity epidemics: not so different after all? // British Medical Journal. — 2004. — № 328. — P. 1558-1560.
119. *Cialdini R.* Influence: Science and Practice. — New York: HarperCollins, 1993.
120. *Collins R.* Ritual Interaction Chains // Symbolic Interaction. — 1990. — **№ 12-1.**
121. *Collins R.* The Durkheimian tradition in conflict sociology // Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Ed by *Alexander J.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
122. *Collins R.* Theoretical Sociology. — San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1988.
123. *Collins S.* Categories, concepts, or predicaments? Remarks on Mauss' use of Philosophical Terminology // The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History. Ed. by *Carrithers* M, *Collins S., Lukes S.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
124. *Corsten* M Ecstasy as "this worldly path to salvation": the techno youth scene as a proto-religious collective // Alternative Religions Among European Youth. Ed by *TomasiL.* — Aldershot, 1999.

125. *Corsten M.* Ecstasy as "this worldly path to salvation": the techno youth scene as a proto-religious collective // Alternative Religions Among European Youth. Ed by *Tomasi L.* ~ Aldershot, 1999.
126. *Coser L. A.* Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context. — New York: Harcourt, 1971.
127. *Csikszentmihalyi M.* Finding Flow: The Psychology of Engagement With Everyday Life. — New York: Basic Books, 1998.
128. *Csikszentmihalyi M.* Flow: The Psychology of Optimal Experience. — New York: Harper and Row, 1990.
129. *D'Aquili E,, Laughlin CJr.* The Biopsychological Determinants of Religious Ritual Behavior // Zygon. -1975. — № 10.
130. *Davy G.* Emile Durkheim: Choix de Textes avec etude du systeme sociologique. — Paris: L. Michaud, 1911.
131. *Delia F., Richard L.* Ritual and the Legitimation of Inequality // Sociological Perspectives. — 1991. — № 34-1.
132. *Dennes W.* The Methods and Presuppositions of Group Psychology // University of California Publications in Philosophy. — 1924. — № 6-1.
133. *Dew K.* Public health and the cult of humanity: a neglected Durkheimian concept// Sociology of Health & Illness. — 2007. -№ 29.
134. *Diener E.* Deindividuation: The Absence of Self-Awareness and Self- Regulation in Group Members // Journal of Personality and Social Psychology. — 1979.-№37.
135. *Dohrenwend B. P., Dohrenwend B. S.* Stressful Life Events: Their Nature and Effects. -New York: Wiley, 1974.
136. *Dohrenwend B. S.* Symptoms, hassles, social supports, and life events: problem of confounded measures // Journal of Abnormal Psychology. -1984. — №93.
137. *Doroszewski, W.* Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de le linguistique: Dürkheim et F. de Saussure // Journal de Psychologie. — 1933. -№30.
138. *Douglas M.* Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. — London: Routledge & Kegan Paul, 1966.
139. *Dumont L.* Homo Hierarchicus. — London: Weidenfeld & Nicholson, 1970.
140. Dürkheim and Representations. Ed. by *Pickering W.S.F.* — London: Routledge, 2000.
141. *Dürkheim E.* La Prohibition de l'nceste et ses Origines (The Prohibition of Incest and Its Origins) I I Journal Sodologique. — Paris: PUF. — 1969.
142. *Dürkheim E.* Contribution to Discussion: "Science et Religion" // Bulletin de la Société française de philosophie. — 1909. — № IX.
143. *Dürkheim E.* Dürkheim on religion. Ed. by *Pickering, W. S. F*— Atlanta: Scholars Press, 1994.
144. *Dürkheim E.* Ethics and the Sociology of Morals. — Buffalo: Prometheus Books, 1993.
145. *Dürkheim E.* Guyau M.: L'irréligion de l'avenir. Etude de Sociologie // Textes. Vol. 2: Religion, Morale, Anomie. — Paris: Les Editions de Minuit, 1975.
146. *Dürkheim E.* Individual and Collective Representations // Sociology and Philosophy. — London: Cohen & West, 1965.
147. *Dürkheim E.* Le dualisme de la nature humaine et ses conditions socials *II* Scientia. -1914. -№15.
148. *Dürkheim E.* Leçons de Sociologie: Physique des Moeurs et du Droit. — Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
149. *Dürkheim E.* Moral Education. — Glencoe: Free Press, 1961.
150. *Dürkheim E.* Pragmatism and Sociology. — Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
151. *Dürkheim E.* Pragmatisme et Socioligie. — Paris: J. Irvin, 1955.
152. *Dürkheim E.* Professional Ethics and Civic Morals. — Glencoe: The Free Press, 1958.
153. *Dürkheim E. Science et religion.* //Bulletin de la Société française de philosophie. — 1909. — № 9.

154. *Dürkheim E.* Remarks in "L'inconnu et l'inconscient en histoire" // Bulletin de la Société française de philosophie. —1908. — № 8.
155. *Dürkheim E.* Review of Guyau's L'irréligion de L'avenir // Dürkheim Emile: Selected Writings. Ed. by *Giddens A.* — New York: Cambridge University Press, 1972.
156. *Dürkheim E.* Socialism and Saint-Simon. — Antioch Press, Yellow Springs, 1958.
157. *Dürkheim E.* Sociology and Philosophy. — New York: Free Press, 1974.
158. *Dürkheim E.* Textes. 3 Vols. — Paris: Editions de Minuet, 1975.
159. *Dürkheim E.* The Contribution of Sociology to Psychology and Philosophy // *Dürkheim E.* Rules of Sociological Method: And Selected Texts on Sociology and Its Method. — New York: Free Press, 1983.
160. *Dürkheim E.* The Dualism of Human Nature and its Social Conditions // Emile Dürkheim. Ed by *WolffK.* — Columbus: Ohio State University Press, 1960.
161. *Dürkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995.
162. *Dürkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — Oxford: Oxford University Press, 2001.
163. *Dürkheim E.* The Evolution of Educational Thought. — New York: Routledge, 1977.
164. *Dürkheim E., Mauss M.* Contribution to Discussion: "Le Problème Religieux Et La Dualité De La Nature Humaine // Bulletin de la Société française de philosophie. — 1913. — № XIII.
165. Dürkheim on Politics and the State. Ed by Giddens A. — Stansord: Stanford University Press, 1986.
166. Dürkheim Today. Ed. by Pickering W.S.F. — New York: Berghahn Books, 2003.
167. Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Ed by *Alexander J.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
168. *Dutton D., Aron A.* Some Evidence for Heightened Sexual Attraction under Conditions of High Anxiety // Journal of Personality and Social Psychology. -1974. -№30.
169. *Duval S,, Wicklund R.* A Theory of Objective Self-Awareness. — New York: Academic Press, 1972.
170. *Edles L.* Rethinking Democratic Transitions: A Culturalist Critique and the Spanish Case // Theory and Society. — 1995. — № 24-3.
171. *Edles L.* The Sacred and the Spanish Transition // Social Compass. — 1993.-№40-3.
172. *Eisenstadt S., Curelaru M.* The Form of Sociology — Paradigms and Crises. — New York: John Wiley and Sons, 1976.
173. *Elias N.* State Formation and Civil isation. The Civilising Process, Vol. 2. — Oxford:Blackwell, 1982.
174. *Elias N.* The History of Manners. The Civilising Process Vol. 1. — New York: Pantheon Books, 1978.
175. Emile Dürkheim on Morality and Society. Ed. by *Bellah R. N.* — Chicago: University of Chicago Press, 1973.
176. Emile Dürkheim: Sociologist and Moralist. Ed. by *Turner S.* — London: Routledge, 1993.
177. Emile Dürkheim, 1858-1917: A Collection of Essays, with Translations and a Bibliography. Ed. by *Wolff K.* — Columbus: Ohio State University Press, 1960.
178. *Feinberg S., Loftus E., Tanur J.* Cognitive Aspects of Health Survey Methodology: An Overview // Milbank Memorial Fund Quarterly. — 1985. — № 63.
179. *Fenton S, Reiner R, Hamnett I.* Dürkheim and Modern Sociology. — Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
180. *Festinger L, Carlsmith J.* Cognitive Consequences of Forced Compliance // Journal of Abnormal and Social Psychology. — 1959. — № 58.
181. *Festinger L, Riechen H., Schachter S.* When Prophecy Fails. — New York: Harper and Row, 1956.
182. *Festinger L.* A Theory of Social Comparison Processes // Human Relations. — 1954. -№ 7.
183. *Festinger L., Pepitone A., New combe T.* Some Consequences of Deindividuation in a Group // Journal of Abnormal and Social Psychology. — 1952. -№47.

184. *Fields K.* Religion as an eminently social thing // *Dürkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. — New York: Free Press, 1995.
185. *Fleming D., Walter B.* Cannon and homeostasis // Sociology Research. -1984.-№51.
186. *Foucault M.* Hie political technology of individuals // Technologies of the Self: a Seminar with Michel Foucault. Ed. by *Martin L., Gutman H., Hutton P.* — Amherst: University of Massachusetts Press, 1988
187. *Foulquie P.* Dictionaaire de la Langue Philosophique. — Paris: Presses Universitaires de France, 1978.
188. *Fox N.* Postmodernism and health // Health Matters: a Sociology of Illness, Prevention and Care. Ed. by *Peterson A., Waddell C.* — St Leonards: Allen and Unwin, 1998.
189. *Freud S.* Civilization and its Discontents. — New York: Norton, 1965.
190. *Freud S.* Comparative study of organic and hysterical motor paralyses // Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Ed. by *Strachey J.* — London: Hogarth Press, 1964, Vol. 1.
191. *Freud S.* Further remarks on the neuropsychoses of defence // Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Ed. by *Strachey J.* — London: Hogarth Press, 1964, Vol. 3.
192. *Freud S.* On the psychical mechanism of hysterical phenomena // Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Ed. by *Strachey J.* — London: Hogarth Press, 1964, Vol. 3.
193. *Freud S.* Preliminary communication // Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Ed. by *Strachey J.* — London: Hogarth Press, 1964, Vol. 1.
194. *Freud S., Breuer J.* Studies on hysteria // Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Ed. by *Strachey J.* — London: Hogarth Press, 1964, Vol. 2.
195. *Fritz J.* Rave Culture: An Insider's Overview. — Canada, 1999.
196. *Fidler S.* Intellectuals: an endangered species in the twenty-first century? // Economy and Society. — 2004. — № 33.
197. *Fuller S.* Philosophy of Science and Its Discontents. — San Francisco: West-view, 1989.
198. *Funch D., Marshall J.* Measuring life stress: factors affecting fall-off in the reporting of life events // Journal of Health and Social Behavior. — 1984. — №25.
199. *Gane M.* On Durkheim's Rules of Sociological Method. — London: Routledge, 1988.
200. *Garfinkel H.* Studies in Ethnomethodology. — Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967.
201. *Gean W. D.* The logical connection argument and de re necessity // American Philosophical Quarterly. — 1975. -№ 12. — P. 349.
202. *Gehlke C.* Emile Durkheim's Contribution to Sociological Theory // Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law. — 1915. — №1-LXIII.
203. *Gerhardt U.* Ideas about Illness: an Intellectual and Political History of Medical Sociology. — London: MacMillan, 1989.
204. *Gernet L.* The Anthropology of Ancient Greece. — Harper & Row: New York, 1981.
205. *Giddens A.* Beyond Left and Right — Cambridge: Polity, 1994.
206. *Giddens A.* Capitalism and Modern Social Theory. — Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
207. *Giddens A.* Dürkheim. — London: Fontana, 1978.
208. *Giddens A.* Modernity and Self-Identity. — Cambridge: Polity, 1991.
209. *Giddens A.* The Individual in the Writing of Emile Dürkheim *H* Studies in Social and Political Theory. — New York: Basic Books, 1977.
210. *Godel R.* Addendum to Les Sources manuscrites du cours de linguistique generales de F. de Saussure. — Geneva: Droz, 1957
211. *Godlove T.* Epistemology in Durkheim's Elementary Forms of Religious Life // Journal of the History of Philosophy. — 1986. — №24-3.
212. *Goffinan E.* Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior. — New York: Pantheon Books, 1967.

213. *Goldenweiser A.* Religion and Society: A Critique of Emile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion // Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. — 1917. —
214. *Goldenweiser A.* Review «Emile Dürkheim — Les Formes Elémentaires de la vie religieuse. Le systeme totemique en Australie. 1912» // *Dürkheim E.* Dürkheim on religion. Ed. by W.S.F. Pickering. — Atlanta: Scholars Press, 1994. -P.209-216,226.
215. *Goldenweiser A.* Review of the Elementary Forms // American Anthropologist. -1915. — №17.
216. *Gouldner A.* The Coming Crisis of Western Sociology. — New York: Basic Books, 1970.
217. *Griffin J.* The Unkindest Cut: Castration in History // The New York Review of Books. — 2001. — November 1.
218. *Gross P., Levitt N.* Higher Superstition. — Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.
219. *Groves K, Fultz N., Martin E.* Direct Questioning about Comprehension in a Survey Setting // Questions about Questions: Inquiries into the Cognitive Bases of Surveys. Ed. by *Tanur J.* — New York: Russell Sage Foundation, 1992.
220. *Hammond P.* Religious pluralism and Dürkheim's integration thesis // Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion. Ed. by *Eister A.* — New York: John Wile and Sons, 1974.
221. *Hamnett I.* Dürkheim and the study of religion. // Dürkheim and Modem Sociology. Ed. by *Fenton S.* -Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
222. *Hansell S.* Adolescent friendship networks and distress in school // Social Forces. — 1985. - № 163.
223. *Hanson J.* The political sociology of cold war American morality // International Journal of Sociology and Social Policy. — 1996. — № 16-1,2. — P. 88101.
224. *Hatfield E., Cacioppo J., Rapson R.* Emotional Contagion. — New York: Cambridge University Press, 1994.
225. *Heider F.* The Psychology of Interpersonal Relations. — New York: Wiley, 1958.
226. *Henderson S.* Neurosis and the Social Environment. — New York: Academic Press, 1981.
227. *Higginbotham N., Albrecht* G., *Freeman S.* Heart disease in transdisciplinary perspective // Health Social Science: A Transdisciplinary and Complexity Perspective. Ed. by *Higginbotham N., Albrecht, G., Connor L.* — Melbourne: Oxford, 2001.
228. *Hilbert R.* The Classical Roots of Ethnomethodology: Dürkheim, Weber, and Garfinkel. — Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992.
229. *Hill M.* The cult of humanity and the secret religion of the educated classes//New Zealand Sociology. — 1987.-№ 2.-P. 112-127.
230. *Hirst P.* Dürkheim, Bernard and Epistemology. — London: Routledge, 1975.
231. *Holmes T. H, Rahe R H.* The social readjustment rating scale // Journal of psychosomatic research. — 1967. — №11.
232. *Homans G.* Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown//American Anthropologist. -1941.-№ 43.
233. *Horowitz I.* The Decomposition of Sociology. — Oxford: Oxford University Press, 1993.
234. *House J., Landis K., Umberson D.* Social Relationships and Health // Science.-1988.- №241.
235. *House J., Robbins C., Metzner H.* The Association of Social Relationships and Activities with Mortality: Prospective Evidence from the Tecumseh Community Health Study // American Journal of Epidemiology. — 1982. **-№116.**
236. *Hughes S.* Consciousness and Society. — New York: Random House, 1977.
237. *Hutson S.* Technoshamanism: spiritual healing in the rave subculture // Popular Music and Society fall. -1999.
238. *Idler E.* Cohesiveness and Coherence: Religion and the Health of the Elderly.-New York: Garland, 1994.
239. *Idler E.* Religious Involvement and the Health of the Elderly: Some Hypotheses and an Initial Test II Social Forces. — 1987. — № 66.

240. *Idler E.* Self-Assessed Health and Mortality: A Review of Studies // International Review of Health Psychology. — 1992. -№ 1.
241. *Idler E., Kasl S.* Religion, Disability, Depression, and the Timing of Death // American Journal of Sociology. — 1992. — № 97.
242. *Idler E., Kasl S., Lemke J.* Self-Evaluated Health and Mortality among the Elderly in New Haven, Connecticut, and Iowa and Washington Counties, Iowa, 1982-1986 // American Journal of Epidemiology. — 1990. — № 131.
243. Introduction to Emile Durkheim's Pragmatism and Sociology. Ed by *Allcock J.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
244. *Jacobs R.* Civil Society and Crisis: Culture, Discourse, and the Rodney King Beating // American Journal of Sociology. — 1996. — № 101-5.
245. *Jacobs R* Producing the News, Producing the Crisis: Narrativity, Television, and News Work // Media, Culture and Society. -1996. — № 18-2.
246. *James W.* The Principles of Psychology. — New York: Cosimo Classics, 2007.
247. *Jameson F.* The Prison-House of Language. — Princeton: Princeton University Press, 1972.
248. *Janik A., Toulmin S.* Wittgenstein's Vienna. — New York: Simon & Schuster, 1973, P 121.
249. *Jarvis G., Northcott H.* Religion and Differences in Morbidity and Mortality // Social Science and Medicine. — 1987. — № 25.
250. *Jenkins C.* Life changes: do people really remember? // Archives of General Psychiatry. — 1979. -№36.
251. *Joas H.* Pragmatism and Social Theory. — Chicago: University of Chicago Press, 1993.
252. *Jones E., Nisbett R.* The Actor and the Observer: Divergent Perceptions of the Causes of Behavior // Attribution: Perceiving the Causes of
253. Behavior. Ed. by *Jones E., Kanouse D., Kelly H., Nisbett R., Valins S., Weiner B.* — Morristown: General Learning Press, 1972.
254. *Jones I.* Health care decision making and the politics of health // Habermas, Critical Theory and Health. Ed. by *Scrambler G.* — London: Routledge, 2001.
255. *Jones R.* Emile Dürkheim: An Introduction to Four Major Works. — Beverly Hills: SAGE, 1986.
256. *Jones RA.* Demythologizing Dürkheim: a reply to Gerstein // Knowledge and Society. — 1984. — №5, p. 74.
257. *Jourdain R.* Music, the Brain, and Ecstasy. — New York: William Morrow and Company, 1997.
258. *Jung J.* Social support and its relation to health: a critical evaluation // Basic and Applied Social Psychology. — 1984. — №5. — P. 143-169.
259. *Kane A.* Cultural Analysis and Historical Sociology: The Analytic and Concrete Forms of the Autonomy of Culture // Sociological Theory. -1991. — № 9.
260. *Kapferer B.* Legends of the People, Myths of State. — Washington: Smithsonian Institution Press, 1988.
261. *Kaplan B., Munroe-Blum H., Blazer D.* Religion, Health, and Forgiveness // Religion in Aging and Health Survey. Ed. by *Levin J.* — 1993.
262. *Katz S.* Active Life Expectancy // New England Journal of Medicine. — 1983. -№ 309. — P. 1218-1224.
263. *Kawachi I., Wilkinson R., Kennedy B.* Introduction // The Society and Population Health Reader: Volume 1, Income Inequality and Health. Ed. by *Kawachi I., Wilkinson R., Kennedy B.* — New York: The New Press, 1999.
264. *Kerckhoff A., Back K.* The June Bug: A Study of Hysterical Contagion. — New York: Appleton-Century-Crofts, 1968.
265. *KingM., Speck P., Thomas A.* Spiritual and Religious Beliefs in Acute Illness — Is This a Feasible Area for Study? // Social Science and Medicine. -1994. -№38.
266. *Knox R., Inkster J.* Postdecision Dissonance at Post Time // Journal of Personality and Social Psychology. — 1968. — № 8.

267. *Koenig H.* Religion and Hope for the Disabled Elder // Religion in Aging and Health Survey. Ed. by *Levin J.* — 1993. — P. 18-51.
268. *LaCapra D.* Emile Dürkheim: Sociologist and Philosopher. — Ithaca: Cornell University Press, 1972.
269. *Lacey A. R.* A Dictionary of Philosophy. — London: Routledge & Kegan Paul, 1976.
270. *Laguna T. de* The Sociological Method of Dürkheim // The Philosophical Review. -1920. -№29-3.
271. *Lalande A.* Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophic. — Paris: Presses Universitäres de France, 1980.
272. *Lamont M.* Money, Morals, and Manners. — Chicago: University of Chicago Press, 1992.
273. *Langer E.* Minding Matters: The Consequences of Mindlessness- Mindfulness // Advances in Experimental Social Psychology. -1989. — № 22.
274. *Laplanche J., Pontalis J. B.* The Language of Psychoanalysis. — New York: Norton, 1974.
275. *Larson D.* Systematic Analysis of Research on Religious Variables in Four Major Psychiatric Journals, 1978-1982 // American Journal of Psychiatry. — 1986.-№ 143.
276. *Lash S.* Introduction to the ethics and difference debate // Theory, Culture and Society. — 1996. — №, 13-2.
277. *Latane B.* The Psychology of Social Impact // American Psychologist. — 1981. — №36. -P. 343-356.
278. *Latour B., Woolgar S.* Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts. — London: Sage, 1979.
279. *LeDoux J.* The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life. — New York: Simon and Schuster, 1996.
280. *Lehmann J.* Deconstructing Dürkheim. — London: Routledge & Kegan Paul, 1990.
281. *Levin J., Schiller P.* Is There a Religious Factor in Health? // Journal of Religion and Health. -1987. — № 26.
282. *Levine D.* Visions of the Sociological Tradition. — Chicago: University of Chicago Press, 1995.
283. *Levy-Bruhl L.* How Natives Think. — New York: Washington Square Press, 1966.
284. *Levy-Bruhl L.* The " Soul" of the Primitive. — Chicago: Henry Regnery, 1966.
285. *Lewis G.* Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual. — Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
286. *Lex B.* Physiological Aspects of Ritual Trance // Journal of Altered States of Consciousness. — 1976. -№ 2.
287. *Lorenz K.* On Aggression. — New York: Harcourt Brace and World, 1966.
288. *Lukes S.* Emile Dürkheim: His Life and Work. A Historical and Critical Study. — London: Penguin, 1973.
289. *Lukes S.* Introduction // *Dürkheim E.* The Rules of the Sociological Method — New York: Free Press, 1982.
290. *Lupton D.* Medicine as Culture: Disease and the Body in Western Societies. — London: Sage, 1994.
291. *Lyotard J.* The Inhuman. Reflections on Time. — Stanford: Stanford University Press, 1991.
292. *Maffesoli M.* The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society. — London, 1996.
293. *Malbon B.* Clubbing: Dancing, Ecstasy and Vitality. — London, 1999.
294. *Mannheim K.* Ideology and Utopia. — New York: Harcourt Brace, 1985.
295. *Marcuse H.* Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud. -New York: Random House, 1962.
296. *Marrett R.* The Threshold of Religion. — London: Methuen, 1914.
297. . *Marshall D.* Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. — 2002. -№ 20-3.

298. *Mattlin J., Wethington E., Kessler R* Situational Determinants of Coping and Coping Effectiveness // Journal of Health and Social Behavior. — 1990. №31.
299. *Mauss M., Beuchat H.* Essai Sur Les Variations Saisonnières Des Sociétés Eskimos: Étude De Morphologie Sociale // L'Année sociologique. — 1906. — № IX.
300. *McGuire M.* Religion and Healing *II* The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion. Ed. by *Hammond P.* — Berkeley: University of California Press, 1985.
301. *McNeill W.* Keeping Together in Time: Dance and Drill in Human History. — Cambridge: Harvard University Press, 1995.
302. *Melechi A.* The ecstasy of disappearance *11* Rave Off: Politics and Deviance in Contemporary Youth Culture. Ed. by *Redheads.* — Aldershot, 1993.
303. *Mellor P.* Religion, culture and society in the «information age» // Sociology of Religion. — 2004. -№ 65.
304. *Mellor P.* Sacred Contagion and Social Vitality: Collective Effervescence in Les Formes Élémentaires De La Vie Réligieuse // Durkheimian Studies.-1998.-№4.
305. *Mellor P.A., C. Shilling* Re-forming the Body: Religion, Community, and Modernity. — London: 1997.
306. *Merton T.* The Sociology of Science. — Chicago: Chicago University Press, 1973.
307. *Mestrovic S.* The Barbarian Temperament. — London: Routledge, 1993.
308. *Mestrovic S.* A sociological conceptualization of trauma // Social Science and Medicine. — 1985. -№21-8.
309. *Mestrovic S.* Dürkheim and Postmodern Culture. — New York: Aldine de Gruyter, 1992.
310. *Mestrovic S.* Durkheim's concept of the unconscious // Current Perspectives in Social Theory. — 1984. -№ 5.
311. *Mestrovic S.* Emile Dürkheim and the Reformation of Sociology. — Totowa: Rowman & Littlefield, 1988.
312. *Mestrovic S.* In the shadow of Plato: Dürkheim and Freud on suicide and society // Syracuse University: Doctoral dissertation, 1982.
313. *Mestrovic S.* Postemotional Society. — London: Sage, 1997.
314. *Mestrovic S.* The Balkanization of the West. — London: Routledge, 1994.
315. *Mestrovic S.* The Coming Fin De Siecle: an Application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernism. — London: Routledge, 1991
316. *Mestrovic S.* The Coming Fin deSiecle: An Application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernity. — London: Rout-ledge, 1991.
317. *Mestrovic S., Glassner B.* A Durkheimian hypothesis on stress // Social Science and Medicine. -1983. — №17-18.
318. *Miller W.* Dürkheim, Morals and Modernity. — London: UCL Press, 1996.
319. *Mills C. W.* The Sociological Imagination. — New York: Oxford University Press, 1959
320. *Monroe S.* Assessment of life events // Archives of General Psychiatry. -1982. -№39.
321. *Moscovici S.* The Invention of Society. — Cambridge: Polity, 1993.
322. *Mossey J., Shapiro E.* Self-rated Health: A Predictor of Mortality among the Elderly // American Journal of Public Health. — 1982. — № 72.
323. *Muller H.* Social structure and civil religion: legitimation crisis in a later Durkheimian perspective // Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Ed. by *Alexander J.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1988. — P. 145.
324. *Needham R.* Introduction // *Durkheim E., Mauss M.* Primitive Classification. — Chicago: University of Chicago Press, 1963.
325. *Neher A.* A Physiological Explanation of Unusual Behavior in Ceremonies Involving Drums // Human Biology: A Record of Research. — 1962. — №34.
326. *Nemedi D.* Celebrating the 100th Anniversary of Emile Durkheim's "The Rules of Sociological Method" // Sociological Perspectives. — 1995. — № 38**1.**

327. *Nielsen D.* Auguste Sbatier and the Durkheimians on the Scientific Study of Religion // Sociological Analysis. — 1987. -№47-4.
328. *Nielsen D.* Three Faces of God: Society, Religion, and the Categories of Totality in the Philosophy of Emile Durkheim. — Albany: State University of New York Press, 1999.
329. *Nisbet R.* Emile Durkheim. — Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1965.
330. *Nisbet R.* The Sociological Tradition. — New Brunswick: Transaction, 1993.
331. *Nisbet R.* The Sociology of Emile Durkheim. — New York: Oxford University Press, 1974.
332. *Nisbet R., Wilson T.* Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes // Psychological Review. — 1977. — № 84.
333. *Olaveson T.* Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner // Dialectical Anthropology. — 2001. — № 26.
334. On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life. Ed. by *Allen N.J., Pickering W.S.F., MillerW.* — London: Routledge, 1998.
335. On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience. Ed. by *Turner V.* — Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
336. On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult. Ed. by *Tiryakian E.*- New York: Wiley, 1974.
337. *Ono M.* Collective Effervescence and Symbolism // Dürkheim Studies/Etudes Durkheimiennes. — 1996. -№ 2.
338. *Ornstein R.* The Psychology of Consciousness. — New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977.
339. *Ossowska M.* Social Determinants of Moral Ideas. — Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1970.
340. *Pargament K.* The Interface among Religion, Religious Support Systems, and Mental Health // Community Support Systems and Mental Health. Ed. by *Biegel D., NaparstekA.* — New York: Springer, 1982.
341. *Parsons T.* Dürkheim on Religion Revisited: Another Look at The Elementary Forms of the Religious Life // Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion. Ed. by Glock C., Hammond P. — New York: Harper & Row, 1973.
342. *Parsons T.* The Structure of Social Action. — New York: Free Press, 1968.
343. *Parsons T.* Theoretical development of sociology of religion // Parsons T. Essays in Sociological Theory. New York: Free Press, 1954.
344. *Pateman C.* The Sexual Contract — Cambridge: Polity, 1988.
345. *Pearlin L.* The stress process // Journal of Health and Social Behavior. -1981.-№22.
346. *Peck R.* Psychological Developments in the Second Half of Life // Middle Age and Aging. Ed. by *Neugarten B.* Chicago: University of Chicago Pres, 1968.
347. *Pedersen W., Skrondal A.* Ecstasy and new patterns of drug use: a normal population study' // Addiction. — 1999. -№94-11. — P. 695-706.
348. *Pescosolido B., Georgianna S.* Dürkheim, Suicide, and Religion: Toward a Network Theory of Suicide // American Sociological Review. — 1989. — № 54. — P. 33-48.
349. *Petersen A., Lupton D.* The New Public Health: Health and Self in the Age of Risk. — St Leonards: Allen and Unwin, 1996.
350. *Phillips D, Feldman K.* A Dip in Deaths before Ceremonial Occasions: Some New Relationships between Social Integration and Mortality // American Sociological Review. — 1973. -№ 38.
351. *Phillips D.* Deathday and Birthday: An Unexpected Connection // Statistics: A Guide to the Unknown. Ed. by Tanur J. — San Francisco: Holden-Day, 1978.
352. *Phillips D., King E.* Death Takes a Holiday: Mortality Surrounding Major Social Occasions // Lancet. — 1988. -№ 24-2.
353. *Phillips D., Smith D.* Postponement of Death until Symbolically Meaningful Occasions // Journal of the American Medical Association. — 1990. — № 263.

354. *Phillips T.* Symbolic Boundaries and National Identity in Australia // British Journal of Sociology. — 1996. — № 47-1.
355. *Pickering W. S. F.* Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories. — London: Routledge andKegan Paul, 1984.
356. *Pickering W.S.F* Introduction // Durkheim and Representations. Ed. by *Pickering W.S.F.* — London: Routledge, 2000.
357. *Pickering W.S.F.* Introduction // *Durkheim E.* Durkheim on religion. Ed. by W.S.F. Pickering. — Atlanta: Scholars Press, 1994.
358. *Pickering W.S.F.* Introduction // On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life. Ed. by *Allen N. J., Pickering W.S.F., MillerW.* — London: Routledge, 1998.
359. *Pickering, W.S.F.* The origins of conceptual thinking in Durkheim: social or religious? // Emile Durkheim: Sociologist and Moralist. Ed. by Turner S.P. — London: Routledge, 1993.
360. *Pini M.* Women and the early British rave scene // Back to Reality? Social Experience and Cultural Studies. Ed. by *McRohhie A.* — Manchester, 1997.
361. *Pollner M.* Divine Relations, Social Relations, and Well-Being // Journal of Health and Social Behavior. — 1989. — № 30.
362. *Pope W.* Classic on Classic: Parsons' Interpretation of Durkheim // American Sociological Review. -1973. -№38-4. — P. 399-415.
363. *Prentice-Dunn S., Rogers R.* Deindividuation and the Self-Regulation of Behavior // Psychology of Group Influence. Ed. by *Pan his P.* — Hillsdale: Erlbaum, 1989.
364. *Prince R.* Shamans and Endorphins: Hypothesis for a Synthesis // Ethos.-1982.-№ 10
365. Proceedings of the 1993 NCHS Cognitive Aspects of Self-Reported Health Status. Ed. by *Schechter S.* — 1994.
366. Promoting Health. Ed. by *Smedley B., Syme L.* — Washington: National Academy Press, 2000.
367. *Provine R* Contagious Yawning and Laughter: Significance for Sensory Feature Detection, Motor Pattern Generation, Imitation, and the Evolution of Social Behavior // Social Learning in Animals: The Roots of Culture. Ed. by *Heyes* C., *GalefB.* — San Diego: Academic Press, 1996.
368. *Ouine W.* The Ways of Paradox and Other Essays. — Cambridge: Harvard University Press, 1977.
369. *Rabkin J. G., Struening E. L.* Life events, stress, and illness // Science -1976.-№194.
370. *Ramp W.* Effervescence, Differentiation and Representation in the Elementary Forms // On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life. Ed. by *Allen N. J., Pickering W.S.F., MillerW.* — London: Routledge, 1998.
371. *Ramp W.* Religion and the dualism of the social condition in Durkheim and Bataille // Economy and Society. — 2003. — № 32.
372. Rave Culture and Religion. Ed. by *Graham J.* — London: Routledge, 2004.
373. *Rawls A.* Durkheim's Epistemology: The Initial Critique, 1915-1924. // The Sociological Quarterly. — 1997. — №38-1.
374. *Razzell C., Spence P.* Social capital and the history of mortality in Britain // International Journal of Epidemiology. — 2005. — № 34.
375. *Regan D., Kilduff M.* Optimism About Elections: Dissonance Reduction at the Ballot Box // Political Psychology. — 1988. — № 9.
376. *Renouvier C.* Essais de Critique Generate, Premier Essai. 3 Vols. — Paris: Au Bureau de la Critique Philosophique, 1875.
377. *Renouvier C.* Introduction a la Philosophique Analytique de FHistoire. — Paris: Ernest Laroux, 1986.
378. *Reynolds S.* Generation Ecstasy: Into the World of Techno and Rave Culture. — New York, 1999.
379. *Rhoades E.* The health status of American Indian and Alaska native males // American Journal of Public Health. — 2003. — № 93.

380. *Roberts M.* Rethinking the postmodern perspective: Excavating the Kantian System to Rebuild Social Theory // The Sociological Quarterly. — 2000. — №41-4.
381. *Ross D.* Aristotle. — New York: Routledge, 1995.
382. *Rothenbuhler E.* An Argument for a Durkheimian Theory of the Communicative // Journal of Communication. — 1993. — № 43-3.
383. *Ryan A.* Sociological perspectives on health and illness // Health and Society in AotearoayNew Zealand. Ed. by *Dew K., Davis P.* — Melbourne: Oxford University Press, 2005.
384. *Sandier L,, Lakey B.* Locus of control as a stress moderator: the role of control perceptions and social support // American Journal of Community Psychology. -1982. -№10.
385. *Schachter S, Singer J.* Cognitive, Social, and Physiological Determinants of Emotional States // Psychological Review. — 1962. -№ 69.
386. *Schachter S.* The Psychology of Affiliation. — Stanford: Stanford University Press, 1959.
387. *Schachter S.* The Psychology of Affiliation. Stanford: Stanford University Press, 1959.
388. *Schaub E.* A Sociological Theory of Knowledge // Philosophical Review. -1920. -№29-4.
389. *Schmaus W.* Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge: Creating an Intellectual Niche. — Chicago: University of Chicago Press, 1994
390. *Schoenbach V., Kaplan B., Fredman L, Kleinbaum D.* Social Ties and Mortality in Evans County, Georgia // American Journal of Epidemiology. -1986. -№ 123.
391. *Schoenfeld D., Malmrose L., Blazer D,, Gold D., Seeman T.* Self- Rated Health and Mortality in the High-Functioning Elderly — A Closer Look at Healthy Individuals: MacArthur Field Study of Successful Aging // Journal of Gerontology: Medical Sciences. — 1994. -№ 49.
392. *Schudson M.* Culture and the Integration of National Societies // International Social Science Journal. — 1994. -№ 139.
393. *Seidman S.* Introduction // The Postmodern Turn. Ed. by *Seidman S.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
394. *Seidman S.* Transfiguring Sexual Identity: AIDS and the Contemporary Construction of Homosexuality // Social Text. — 1988. -№ 9-20.
395. *Selye H.* The Stress of Life. — New York: McGraw-Hill, 1978.
396. *Selznick P.* The Moral Commonwealth. — Berkeley: University of California Press, 1992., *Stivers R* The Culture of Cynicism. — Cambridge: Blackwell, 1994.
397. *Sherwood S.* Narrating the Social: Postmodernism and the Drama of Democracy // Journal of Narrative and Life History. — 1994. — № 4-1,2.
398. *She-wan D., Dalgarno P., Reith G.* Perceived risk and risk reduction among ecstasy users: the role of drug, set, and setting // The Internation Journal of Drug Policy. -2000. -№10. -P. 431-53.
399. *Shilling C., Mellor P.* Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action // The British Journal of Sociology. -1998. -№ 49-2.
400. *Shilling C., Mellor P.* Re-Forming the Body: Religion, Community, and Modernity. — London: Sage, 1997.
401. *Shils E., Young M.* The Meaning of the Coronation // Sociological Review. — 1956. -№ i_2.
402. *Siege I J., Kuykendall D.* Loss, Widowhood, and Psychological Distress among the Elderly // Journal of Consulting and Clinical Psychology. — 1990. -№ 58. — P. 519-524.
403. *Simon B.* Mind and Madness in Ancient Greece: The Classical Roots of Modern Psychiatry. — Cornell University Press: Ithaca, 1978.
404. *Sinclair R, Hoffman C., Mark M., Martin L., Pickering T.* Construct Accessibility and the Misat-tribution of Arousal: Schachter and Singer Revisited I I Psychological Science. -1994. -№ 5.
405. *Smart B.* Facing the body — Goffinan, Levinas and the Subject of Ethics //Body and Society. -1996. -№ 2-2.
406. *Smith P.* Codes and Conflict: Towards a Theory of War as Ritual // Theory and Society. -1991. -№ 20-1. P. 103-38.

407. *Smith P.* Executing Executions: Aesthetics, Identity and the Problematic Narratives of Capital Punishment Ritual // Theory and Society. — 1996.-№25-2.
408. *Smith P.* The Semiotic Foundations of Media Narratives: Saddam and Nasser in the American Mass Media // Journal of Narrative and Life History. — 1994.-№4-1,2.
409. *Smith P., Alexander J,* Durkheim's Religious Revival // The American Journal of Sociology. — 1996. -№ 102-2.
410. *Somers M.* Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory: The Place of Political Culture and the Public Sphere // Sociological Theory.-1995.-№13-3.
411. *Spillman L.* Imagining Community and Hoping for Recognition: Bicentennial Celebrations in 1976 and 1988 I I Qualitative Sociology. — 1994. — № 17.
412. *Stallybrass P., Whyte A.* The Politics and Poetics of Transgression. — Ithaca: Cornell University Press, 1986.
413. *Stark R., Bainbridge W.* A Theory of Religion. — New York, 1987.
414. *Stevick R, Martin K., Showalter L.* Importance of Decision and Postdecision Dissonance: A Return to the Racetrack // Psychological Reports. — 1991. -№69.
415. *Stivers R.* Towards a sociology of morality // International Journal of Sociology and Social Policy. — 1996. -№ 16-1,2. — P. 12.
416. *Stone G., Farberman H.* On the Edge of Rapprochement: Was Dürkheim Moving toward the Perspective of Symbolic Interaction? // Sociological Quarterly. -1967.
417. *Strachey J.* The nature of Q // Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Ed. by *Strachey J.* — London: Hogarth Press, 1964, Vol. 1.
418. *Takahashi M., Olaveson T.* Music, dance and raving bodies: raving as spirituality in the central Canadian rave scene // Journal of Ritual Studies. — 2003. — №17-2.-P. 72-96.
419. *Taylor R., Chatters L.* Patterns of Informal Support to Elderly Black Adults: Family, Friends, and Church Members // Social Work. — 1986. — № 31.
420. *Taylor S., Ashworth C.* Dürkheim and social realism: an approach to health and illness // Sociological Theory and Medical Sociology. Ed. by *Scrambler G.* -London: Tavistock, 1987.
421. *Tester K.* The Inhuman Condition. — London: Routledge, 1995.
422. The Dictionary of Anthropology. Ed. by *T. Barfield.* — Oxford: Blackwell Publishers, 1997.
423. The Radical Sociology of Dürkheim and Mauss. Ed. By *Gane M.* — London: Routledge, 1993.
424. *Thoits P.* Conceptual, methodological and theoretical problems in studying social support as a buffer against life stress // Journal of Health and Social Behavior. — 1982.-№23.
425. *Thoits P.* Undesirable life events and psychological distress: a problem of operational confounding // American Sociological Review. — 1981. — №46.
426. *Thompson K.* Dürkheim, Ideology and the Sacred // Social Compass. — 1993.-№40-3.
427. *Thompson K.* Emile Dürkheim. — New York: Routledge, 1982.
428. *Tramacchi D.* Chaos Engines: doofs, psychedelics, and religious experience // FreeNRG: Notes from the Edge of the Dance Floor. Ed by *John G. St.* -Altona, 2001.
429. *Tramacchi D.* Field tripping: psychedelic communitas and ritual in the Australian bush // Journal of Contemporary Religion. — 2000. — №15-2.
430. *Traugott M.* Introduction // Emile Dürkheim on Institutional Analysis. Ed. by *Traugott M.* — Chicago: University of Chicago Press, 1978.
431. *Turner B.* Preface // *Dürkheim E.* Professional Ethics and Civic Morals. — London: Routledge, 1957.
432. *Turner J.* Toward a Sociological Theory of Motivation // American Sociological Review. — 1987. — № 52.
433. *Turner R. J., Noh S.* Class and psychological vulnerability among women. //Presented to the Society for the Study of Social Problems. 1981.
434. *Turner S.* The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions. — Chicago: University of Chicago Press, 1994.

435. *Turner V.* Blazing the Trail: Way Marks in the Exploration of Symbols. — Tucson: The University of Arizona Press, 1992. — P. 156.
436. *Turner V.* Comments and Conclusions // The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society. Ed. by *Babcock B.* — Ithaca: Cornell University Press, 1978.
437. *Turner V.* Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. — Ithaca: Cornell University Press, 1974.
438. *Turner V.* From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play. — New York: Performing Arts Journal, 1982.
439. *Turner V.* Process, Performance and Pilgrimage. — New Delhi: Concept Publishing, 1979.
440. *Turner V.* The Center out There: Pilgrim's Goal // History of Religions. — 1973. -№ 12-3.
441. *Turner V.* The Drums of Affliction. — Oxford: Clarendon Press, 1968.
442. *Turner V.* The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. — Ithaca: Cornell University Press, 1967.
443. *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. — Ithaca: Cornell University Press, 1969
444. *Turner V.* Variations on a Theme of Liminality // Secular Ritual. Ed. by Moore S., Myerhoff B. — Assen: Van Gorcum, 1977.
445. *TJmberson D.* Family Status and Health Behaviors: Social Control as a Dimension of Social Integration // Journal of Health and Social Behavior. — 1987. — **№28.**
446. *Wagner-Pacifici R, Schwartz B.* The Vietnam Veteran's Memorial: Commemorating the Difficult Past // American Journal of Sociology. — 1991. — № 97-2.
447. *Wagner-Pacifici R* The Mow Morality Play. — Chicago: University of Chicago Press, 1986.
448. *Wallis R* The Elementary Forms of New Religious Life. — London: Routledge and Kegan Paul, 1984.
449. *Wallwork E.* Durkheim's Early Sociology of Religion // Sociological Analysis. — 1985. -№ 46.
450. *Walter K, Walter G.* The Central Effects of Rhythmic Sensory Stimulation // Electroencephalography and Clinical Neurophysiology. — 1949. — **№1.**
451. *Weber M.* Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics. — New York: Free Press, 1975.
452. *Wegner D., Bargh J.* Control and Automaticity in Social Life // The Handbook of Social Psychology, vol. 1. Ed. by *Gilbert D., Fiske S., Lindzey G.* — New York: McGraw-Hill, 1998.
453. *Wegner D., Wheatley T.* Apparent Mental Causation: Sources of the Experience of Will // American Psychologist. -1999. — № 54.
454. *Wells J.* Objective job conditions, social supports and perceived stress among blue collar workers // Journal of Occupational Behaviour. -1982. -№ 3.
455. *West B, Smith P.* Drought, Discourse and Durkheim // Australian and New Zealand Journal of Sociology. — 1996. -№ 32-1. — P. 93-102.
456. *Westley F.* The cult of man: Durkheim's predictions and new religious movements I I Sociological Analysis. — 1978. -№ 39.
457. *Whitley R., McKenzie K.* Social capital and psychiatry: review of the literature // Harvard Review of Psychiatry. — 2005. — № 13.
458. *Williams A.* A model of mental health, life events, and social supports applicable to general populations // Journal of Health and Social Behavior. — 1981. **-№22.**
459. *Winch P.* The Idea of a Social Science. — London: Routledge & Kegan Paul, 1956.
460. *Witter R., Stock W., Okun M., Haring M.* Religion and Subjective Weil-Being in Adulthood: A Quantitative Synthesis // Review of Religious Research. — 1985.-№26.
461. *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. — Oxford: Basil Blackwell, 1958.
462. *Wrightsman L.* Effects of Waiting with Others on Changes in Level of Felt Anxiety // Journal of Abnormal and Social Psychology. — 1960. -№61.
463. *Zajonc R* Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences // American Psychologist. — 1980. -№ 35.

464. *Zajonc R.* Social Facilitation // Science. — 1965. — № 149.
465. *Zajonc R., Heingartner A., Herman E.* Social Enhancement and Impairment of Performance in the Cockroach // Journal of Personality and Social Psychology. -1969. -№ 13.
466. *Zelizer V.* Pricing the Priceless Child. — New York: Basic Books, 1985.
467. *Zerubavel E.* Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life. — Chicago: University of Chicago Press, 1981.
468. *Zillman D.* Attribution and Misattribution of Excitatory Reactions // New Directions in Attribution Research. — 1978. — № 2.
469. *Zimbardo P.* The Human Choice: Individuation, Reason, and Order versus Deindividuation, Impulse, and Chaos // Nebraska Symposium on Motivation, 17, 1969. Ed by *Arnold W., Levine D.* — Lincoln: University of Nebraska Press, 1970.
470. *Zola I.* Healthism and disabling medicalization // Disabling Professions. Ed. by *Iilich Zola I., McKnight* J., *Caplan J., Shaiken H*— London: Marion Boyars, 1977.
471. *Zuckerman D., Kasl S., OstfeldA.* Psychosocial Predictors of Mortality among the Elderly Poor // American Journal of Epidemiology. — 1984. — № 119.

Источники заимствований

Гофман А.Б. 2008. Семь лекций по истории социологии. М.: Книжный Дом «Университет».
Жизненный путь Эмиля Дюркгейма. <http://beersite.narod.ru/durka/gpu.html>
Книгин А.Н. 2002. Учение о категориях. Томск: ТГУ. <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000668/st000.shtml>
Леви-Брюль Л. 1994. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс.
Dew K. 2007. Public Health and the Cult of Humanity: A Neglected Durkheimian Concept // Sociology of Health & Illness. Vol. 29. № 1. P. 100–114.
Durkheim E. 1995. The Elementary Forms of Religious Life / trans. K.E. Fields. New York: Free Press.
Gunn J.A. 1922. Modern French Philosophy: A Study of the Development Since Comte. London: T.F. Unwin.
Idler E.L. 1995. Religion, Health, and Nonphysical Senses of Self // Social Forces. Vol. 74. № 2. P. 683-704.
Idler E.L., Kasl S.V. 1992. Religion, Disability, Depression, and the Timing of Death // American Journal of Sociology. Vol. 97. № 4. P. 1052-1079.
Meštrović S.G. 1985. A Sociological Conceptualization of Trauma // Social Science & Medicine. Vol. 21. № 8. P. 835–848.
Meštrović S., Glassner B. 1983. A Durkheimian Hypothesis on Stress // Social Science & Medicine. Vol. 17. № 18. P. 1315–1327.
Némedi D. 1995. Collective Consciousness, Morphology, and Collective Representations: Durkheim's Sociology of Knowledge, 1894–1900 // Sociological Perspectives. Vol. 38. № 1. P. 41–56.
Nielsen D.A. 1999. Three Faces of God: Society, Religion, and the Categories of Totality in the Philosophy of Emile Durkheim. Albany: SUNY Press.
Olaveson T. 2001. Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner // Dialectical Anthropology. Vol. 26. № 2. P. 89–124.
Olaveson T. 2004. "Connectedness" and the Rave Experience: Rave as New Religious Movement? // Rave Culture and Religion / ed. G. John. New York: Routledge. P. 83–104.
Parsons T. 1954. Essays in Sociological Theory. New York: Free Press.
Pope W. 1973. Classic on Classic: Parsons' Interpretation of Durkheim // American Sociological Review, Vol. 38, No. 4. P. 399-415.
Rawls A.W. 1996. Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument // American Journal of Sociology. Vol. 102. № 2. P. 430–482.
Rawls A.W. 1997. Durkheim's Epistemology: The Initial Critique, 1915–1924 // Sociological Quarterly. Vol. 38. № 1. P. 111–145.
Roberts M. 2000. Rethinking the Postmodern Perspective: Excavating the Kantian System to Rebuild Social Theory // Sociological Quarterly. Vol. 41. № 4. P. 681–698.
Shilling C., Mellor Ph.A. 1998. Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action // British Journal of Sociology. Vol. 49. № 2. P. 193-209.
Thompson K. 2002. Introduction // Durkheim Today / ed. W.S.F. Pickering. New York: Berghahn Books. P. 1–8.
Thompson K. 2004. Preface to the Revised Edition // Readings from Emile Durkheim / ed. K. Thompson. London, New York: Routledge. P. xii–xiii.
Turner V. 1969. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Ithaca: Cornell University Press.