

## КОММЕНТАРИЙ К ПЕРЕВОДУ ЗАКЛЮЧЕНИЯ КНИГИ Э. ДЮРКГЕЙМА «ЭЛЕМЕНТАРНЫЕ ФОРМЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ»

И. С. СУЛЬЖИЦКИЙ<sup>1</sup>

### THE COMMENT TO THE TRANSLATION OF THE CONCLUSION OF «THE ELEMENTARY FORMS OF RELIGIOUS LIFE» BY E. DURKHEIM

I. S. SULZHYTSKI

В настоящем номере вниманию читателя предлагается перевод заключения одного из наиболее фундаментальных трудов французского социолога Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни». Несмотря на свою исключительную значимость, книга так окончательно и не переведена на русский язык. В публикуемом заключении излагаются основные выводы масштабного исследования религиозной системы австралийских аборигенов, предпринятого классиком. Между тем идеи, излагаемые на страницах издания и косвенно затронутые в заключении, отображают весь размах данного предприятия, выходящего далеко за пределы анализа религиозных представлений конкретного архаического общества. В работе мыслителя мы можем обнаружить широкий спектр концепций, связанных с социологией религии, теориями ритуала, сакрального, социальной эпистемологией, социологией знания.

В комментарии к данному переводу мы сочли необходимым кратко обозначить влияние работы «Элементарные формы религиозной жизни» на современную социологическую теорию, а также осветить ряд серьезных противоречий, осложняющих восприятие названного труда в научном сообществе. С другой стороны, нам хотелось бы обратить внимание читателя на то, что представленный перевод выполнен не с языка оригинала, а с английского перевода книги за авторством К. Филдс<sup>2</sup>. Безусловно, этот факт необходимо учитывать, если мы хотим всерьез подойти к анализу произведения. Однако, несмотря на все возможные неточности, этот первый шаг на пути к позднему Э. Дюркгейму является необходимым и полезным, особенно для тех читателей, которые незнакомы с данным этапом творчества французского социолога ввиду отсутствия русскоязычных изданий. Се-

годня наиболее крупным переводом произведения на русский язык остается перевод введения и первой главы А. Б. Гофманом<sup>3</sup>. На русский язык также не переведены лекции Э. Дюркгейма «Прагматизм и социология», которые дают более основательное понимание его работ, особенно в части, которая связана с социальной эпистемологией и социологией знания. Относительно недавно был опубликован перевод статьи Э. Дюркгейма «Дуализм человеческой природы и его социальные условия»<sup>4</sup>, которая долгое время оставалась недоступной для русскоязычного социологического сообщества.

С момента выхода в свет последней фундаментальной работы Э. Дюркгейма в 1912 г. прошло чуть более 100 лет. Несмотря на столь почетный возраст, «Элементарные формы религиозной жизни» продолжают прямо или косвенно определять траектории научных изысканий современных социологов по всему миру. Т. Парсонс, внесший существенный вклад в популяризацию<sup>5</sup> идей Э. Дюркгейма в американском научном сообществе, начинает свою работу «Структура социального действия» цитатой профессора К. Бринтона: «Многие ли нынче читают Спенсера?»<sup>6</sup>. Мы можем задать аналогичный вопрос в отношении Э. Дюркгейма, и ответ, который мы получим, вероятно, будет утвердительным.

В действительности дюркгеймианское наследие, особенно в части, которая связана с книгой «Элементарные формы религиозной жизни», остается центральным для целого ряда «мейнстримных» социологий. Например, Дж. Александер ставит творчество классика в центр собственных научных изысканий в области культурсоциологии: «поздний Дюркгейм, в частности “Элементарные формы религиозной жизни”, был не столько попыткой заложить фундамент антропологических исследований простых обществ, сколько работой

<sup>1</sup>Илья Станиславович Сульжицкий – аспирант кафедры социологии факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета. E-mail: [ilya\\_sulzhickiy@mail.ru](mailto:ilya_sulzhickiy@mail.ru).

<sup>2</sup>Durkheim E. The elementary forms of religious life / transl. by K. Fields. New York, 1995.

<sup>3</sup>Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии / пер. А. Б. Гофмана // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения / под ред. А. Н. Красникова. М., 1998.

<sup>4</sup>Дюркгейм Э. Дуализм человеческой природы и его социальные условия // Социол. обозр. 2013. Т. 12, № 2. С. 133–144.

<sup>5</sup>Т. Парсонс, тем не менее, отдавал явное предпочтение функционализму Э. Дюркгейма.

<sup>6</sup>Parsons T. The Structure of Social Action. A Study of Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers by Talcott Parsons, Assistant Professor of Sociology Harvard University. New York ; London, 1937.

по конструированию базовых понятий понимания религиозной или ориентированной на смысл природы современной жизни»<sup>1</sup>. Определенную преемственность дюркгеймианской исследовательской традиции демонстрируют социология практик Л. Болтански и Л. Тевено, социология знания Д. Блура и ставшие уже классическими теории П. Бурдьё, Т. Парсонса, Г. Гарфинкеля, Р. Коллинза, И. Гоффмана. Дюркгеймианский социологический проект остается предметом изучения и интерпретации не только в контексте интенций отдельных ученых, но и на институциональном уровне: функционирует Британский центр дюркгеймианских исследований в Оксфорде (*British Centre for Durkheimian Studies in Oxford*), там же выпускается журнал «Дюркгеймианские исследования» (*Durkheimian Studies*).

Со стороны различных социологов мы можем встретить весьма высокие оценки произведения. К примеру, американский социолог Р. Белла в своем комментарии по поводу выхода в свет нового англоязычного перевода книги высказался о ней как о «величайшей работе по социологии из когда-либо написанных»<sup>2</sup>. Другой американский социолог, Р. Коллинз, называя дюркгеймианскую традицию центральной для современной социологической мысли, отдает дань уважения именно поздней работе классика: «Дюркгеймианцы ведут нас в джунгли, только этими джунглями являемся мы сами, и из них нет исхода. Бьют тамтамы, нас опутывают лианы и окатывают эмоциональные волны. Это и есть то магическое представление, которое мы называем жизнью»<sup>3</sup>.

Несмотря на многочисленные положительные отклики, среди всех работ Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» остаются одной из наиболее неоднозначных и оспариваемых. Именно после выхода этой книги творчество социолога перестало ассоциироваться исключительно с позитивизмом, а его самого стали попеременно обозначать как идеалиста, функционалиста, позитивиста, «идеалистического постмодерниста или прагматиста»<sup>4</sup>. Неоднозначная ситуация с прочте-

нием труда во многом связана с весьма противоречивыми оценками и критикой его изысканий в момент выхода книги. Большая часть критических отзывов, как ни странно, обнаруживается не среди социологов, которые в определенном смысле оставили произведение без должного внимания, а среди антропологов и этнографов<sup>5</sup>. Именно они и сформировали самые первые, во многом негативные впечатления о поздней работе Э. Дюркгейма, подвергли автора нападкам за «кабинетные исследования» и наивность в отношении наличия развитой системы мышления у первобытных племен<sup>6</sup>. В свете многочисленных неверных трактовок французский социолог был вынужден даже опубликовать отдельную статью, призванную конкретизировать его основную задумку. Дальнейшее положение дел только осложнилось серьезными противоречиями между континентальными интерпретаторами Э. Дюркгейма, развивавшими конструктивистское и идеалистическое прочтение работы, и его американскими последователями, которые приняли за основу функционалистскую трактовку<sup>7</sup>. Вследствие подобных разногласий появилась так называемая гипотеза о двух Дюркгеймах<sup>8</sup>, согласно которой разделение творчества социолога на ранний, позитивистский, и поздний, идеалистический, периоды стало для некоторых своего рода аксиомой<sup>9</sup>.

Дебаты вокруг книги «Элементарные формы религиозной жизни» происходят не только в контексте различных конкурирующих прочтений основных положений теории Э. Дюркгейма, но и вокруг самого предмета его изысканий. Даже разработки ученого в области социологии религии, которые являются общепризнанными и отражены в самом названии труда, иногда ставятся под сомнение. Более того, для подобной неопределенности есть серьезные основания: во введении к тексту сам автор обозначает предмет своей работы как социологию религии, так и теорию познания. В этом контексте Э. Роулз видит предмет исследования Э. Дюркгейма отнюдь не в религии, а в социальной эпистемологии; в русле последней религия является

<sup>1</sup>Александр Дж. Об интеллектуальных истоках «сильной программы». Предваряя спецвыпуск журнала Центра фундаментальной социологии «Социологическое обозрение», посвященный культурсоциологии // Социол. обозр. 2010. Т. 9, № 2. С. 5–10.

<sup>2</sup>Durkheim E. The elementary forms of religious life / transl. by K. Fields. New York, 1995.

<sup>3</sup>Коллинз Р. Четыре социологических традиции / пер. В. Россмана. М., 2009. С. 192.

<sup>4</sup>Роулз Э. У., Корбут А. Эпистемология Дюркгейма: незамеченный аргумент // Социол. обозр. 2014. Т. 13, № 2. С. 84–140.

<sup>5</sup>Там же; Куракин Д. Ю. На пути к позднедюркгеймианской программе культурсоциологии. Перцепция «Элементарных форм» Э. Дюркгейма в социологической мысли // Социол. журн. 2009. № 3. С. 15–28.

<sup>6</sup>По этому поводу Э. Роулз справедливо замечает: «Среди ранних исследователей существовало единодушное мнение, что Дюркгейм зашел слишком далеко, провозгласив базовое равенство всех людей. Эта «ошибка» только делает Дюркгейму честь» (Роулз Э. У., Корбут А. Эпистемология Дюркгейма: незамеченный аргумент // Социол. обозр. 2014. Т. 13, № 2. С. 84–140).

<sup>7</sup>Во второй половине XX в. ситуация меняется. Так, например, Дж. Александер положил в основание культурсоциологии именно идеалистическое и конструктивистское прочтение работ Э. Дюркгейма.

<sup>8</sup>Pickering W. S. F. Emile Durkheim: Critical Assessments of Leading Sociologists. Routledge, 2001.

<sup>9</sup>С чем опять же согласны не все социологи. Упомянутая Э. Роулз высказывается на этот счет достаточно резко: «Проблема со всеми этими спорами заключается в том, что двух Дюркгеймов никогда не существовало» (Роулз Э. У., Корбут А. Эпистемология Дюркгейма: незамеченный аргумент // Социол. обозр. 2014. Т. 13, № 2. С. 84–140).

лишь материалом, на примере которого строятся дальнейшие рассуждения. Второй пункт разночтений вокруг предмета работы сосредоточивается на тонком различии между его социологией знания и социальной эпистемологией, которое опять же отчетливо проблематизируется в работах Э. Роулз. В них она отбрасывает конструктивистские и функционалистские интерпретации произведения как несостоятельные: «Противостоящие друг другу функционалистская и идеалистическая трактовки позиции Э. Дюркгейма проистекают из непонимания отношений между его различными аргументами: социологией знания и эпистемологией»<sup>1</sup>. В связи с этим акцент исследователей на эпистемологической, а не на религиозной проблематике представляет социологию как науку «о логических институтах, стремящуюся продемонстрировать то, что категории мышления исходят из общественной жизни и что такое знание является по своей природе социальным»<sup>2</sup>. Такое видение отличается от общепринятых трактовок предмета социологии, характерных для ранних воззрений Э. Дюркгейма, что еще более усугубляет указанный эпистемологический конфликт.

Следует заметить, что в творчестве ученого действительно наблюдается определенная двойственность, например в вопросе, который касается его теории солидарности<sup>3</sup>. Однако мы склонны видеть за этой противоречивостью лишь развитие социологом своих собственных идей, отбрасывание старых и принятие новых гипотез, другими словами, подлинно научный поиск. Вопреки многим интерпретаторам Э. Дюркгейма в этом научном поиске сохраняются методологические ориентации автора с опорой на идеалы рационализма и позитивизма. В своей работе он продолжает дальнейшее обоснование социологии как подлинной науки о человеке,

которая в противовес метафизике будет опираться на эмпирически достоверное и экспериментально проверяемое знание.

В итоге публикуемый в настоящем номере перевод заключения к произведению позволяет читателю несколько приблизиться к масштабам научных изысканий французского социолога. В определенной степени сама структура заключения отражает тот спектр вопросов, которые затрагиваются в основном тексте. Здесь мы видим исследовательские интуиции, касающиеся социологической теории религии *per se* (с лат. – сама по себе), размышления автора о соотношении религии и науки, развертывание масштабного проекта дюркгеймианской социологии знания, изложение эпистемологического аргумента о социальном происхождении основных категорий мышления.

Таким образом, очевидно, что попытки дать единственно правильный ответ на вопрос о предмете работы «Элементарные формы религиозной жизни» оказываются несостоятельными. Стремления трактовать его идеи только с позиции социологии религии лишь отдаляют нас от адекватной оценки фундаментального вклада Э. Дюркгейма в социологическую науку, наиболее полно обозначенному именно на страницах его поздней работы. (Пере)открытие научного труда для отечественной социологии еще ждет своего часа и требует координации усилий всего научного сообщества. В этом свете мы надеемся, что представленный в номере перевод (пусть и не с языка оригинала) положит начало масштабным исследованиям в этом направлении. Это позволит по-новому взглянуть на основания социологической науки и расширить ее предметную область теми феноменами, которые долгое время выпадали из поля зрения белорусских ученых.

<sup>1</sup>Роулз Э. У., Корбут А. Эпистемология Дюркгейма: незамеченный аргумент // Социол. обозр. 2014. Т. 13, № 2. С. 84–140.

<sup>2</sup>Oegin A. Durkheim as a sociologist of knowledge: Rudiments of a reflexive theory of the concept // J. Class. Soc. 2016. Vol. 16 (1). P. 7–20.

<sup>3</sup>Юдин Г. Б. Коллективное и индивидуальное в философской антропологии Э. Дюркгейма // Социол. обозр. 2013. Т. 12, № 2. С. 122–132.

ЭЛЕМЕНТАРНЫЕ ФОРМЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ. ЗАКЛЮЧЕНИЕ<sup>1</sup>

## THE ELEMENTARY FORMS OF RELIGIOUS LIFE. CONCLUSION

В начале книги прозвучала мысль о том, что религия, изучение которой мы предприняли, содержит наиболее характерные элементы религиозной жизни. Истинность этого утверждения может быть проверена. Какой бы простой ни была система, которую мы изучили, нам все же удалось найти в ней великие идеи и основные формы ритуального поведения, на которых основаны даже самые передовые религии: различие между сакральными и профанными вещами, идеи души, духа, мифической личности, национальной и даже интернациональной божественности, отрицательный культ с аскетическими практиками, которые являются его крайней формой, обряды жертвоприношения и причастия, миметические, памятные и искупительные обряды. Мы не упустили ничего существенного. Таким образом, есть причины быть уверенными в том, что достигнутые результаты не являются специфическими для тотемизма, но могут помочь понять, что такое религия в целом.

Некоторые возразят, что одна религия независимо от ее географического распространения является недостаточной основой для такой индукции. Это никоим образом не означает, что мы намерены игнорировать то, что дополнительное исследование может добавить к убедительности теории. Но не менее верно и следующее: когда закон был доказан одним тщательно проведенным экспериментом, это доказательство универсально. Если ученым удалось открыть секрет жизни только в единственном случае, то полученные таким образом истины могли бы применяться ко всем живым существам, в том числе к самым высшим, даже если бы этот случай был самой простой протоплазматикой, какую можно было бы вообразить. Соответственно, если в самых простых изученных нами обществах удалось выхватить некоторые элементы, которые составляют самые фундаментальные религиозные идеи, нет оснований не распространять наиболее общие результаты этого исследования на другие религии. На самом деле немислимо, что один и тот же эффект в зависимости от обстоятельств может возникать сначала по одной, а потом по другой причине за исключением случаев, когда в основании двух причин лишь одна. Одна идея не может выражать две разные реальности, если только эта двойственность не будет очевидна. Если среди определенных народов такие идеи, как «сакральное», «душа» и «боги», можно объяс-

нить социологически, то с научной точки зрения мы должны исходить из того, что одно и то же объяснение действительно для всех народов, которым присущи одни и те же идеи практически с теми же характеристиками. Если предположить, что мы не ошибаемся, то по крайней мере некоторые из наших выводов могут быть законно обобщены. Пришло время очертить их. И индукция такого рода, основанная на четко определенном эксперименте, менее безрассудна, чем множество беглых обобщений, которые в своем стремлении достичь сущности религии одним махом, не обосновывая себя в анализе какой-либо конкретной религии, рискуют полностью уйти в пустоту.

## I

Чаще всего теоретики, которые решили показать религию в рациональных терминах, рассматривали ее прежде всего как систему идей, которая соответствует определенному объекту. Последний понимался по-разному: это могла быть природа, бесконечность, непознаваемое, идеал и т. д., но различия не сильно важны. В каждом случае представления, т. е. верования, считались существенным элементом религии. В свою очередь, обряды появились, чтобы быть не более чем внешним, контингентным и физическим переводом тех внутренних состояний, которые, как считалось, представляли собой единственную существенную ценность. Эта позиция настолько широко распространена, что в большинстве случаев дискуссии на тему религии вертятся вокруг вопроса о том, может ли она быть согласована с наукой, другими словами, есть ли место наряду с научными знаниями для другой формы мысли, считающейся специфически религиозной.

Но верующие – люди, которые живут религиозной жизнью и имеют прямое представление о том, что представляет собой религия, – возразят, что с позиции их повседневного опыта эта точка зрения не соответствует действительности. Они считают, что истинная функция религии заключается не в том, чтобы заставлять нас думать, обогащать свои знания или добавлять новые представления к тем, которым мы уже обязаны науке. Ее истинная функция – заставить нас действовать и помогать нам жить. Верующий, который общается с Богом, не просто человек, видящий новые истины, которых не знает неверующий; он является человеком, который сильнее<sup>2</sup>. Внутри себя он чувствует боль-

<sup>1</sup>Перевод с англ. И. С. Сульжицкого по: *Durkheim E. The elementary forms of religious life / transl. and with an introd. by K. Fields. New York, 1995.*

<sup>2</sup>*Qui peut davantage.* Буквально: кто способен на большее. (Примеч. К. Филдс.)

ше сил, чтобы выдержать жизненные испытания и преодолеть их. Он выше человеческих страданий, потому что выше своего человеческого состояния. Он верит, что избавлен от зла независимо от его формы. Первая заповедь любой веры – это вера в спасение через веру.

Но трудно понять, как простая идея может обладать такой властью. На самом деле идея – это лишь один из элементов нас самих. Как она может наделять нас силами, которые превосходят нас в нашем естественном облике? В качестве богатой эмоциональной силы, которой может быть идея, она не может ничего добавить к нашей естественной витальности, она может только высвободить эмоциональные силы, которые в нас уже есть, не создавая и не увеличивая их. Тот факт, что мы представляем себе объект, достойный быть любимым и востребованным, не означает, что мы должны чувствовать себя сильнее. Энергии, большие, чем те, которые в нашем распоряжении, должны исходить от объекта, и, более того, мы должны уметь овладеть ими. Для этого недостаточно думать о них – необходимо поместить себя под их влияние, повернуть себя в направлении, в котором можно лучше всего почувствовать это влияние. Короче говоря, мы должны действовать и потому повторять необходимые действия так часто, как это необходимо для обновления их эффекта. С этой точки зрения очевидно, что множество регулярно повторяющихся действий, составляющих культ, вновь обретает свою важность. Фактически любой, кто по-настоящему практиковал религию, прекрасно знает, что именно культ стимулирует чувства радости, спокойствия и энтузиазма, которые для верующих являются экспериментальным доказательством их убеждений. Культ – это не просто система знаков, посредством которых вера выражена внешне, – это совокупность средств, с помощью которых эта вера периодически создается и воссоздается. Независимо от того, является культ физическими или умственными операциями, он всегда является культом, который эффективен.

Наше исследование основывается на постулате о том, что единое чувство верующих на протяжении веков не может быть просто иллюзией. Поэтому, как и недавний апологет веры<sup>1</sup>, автор этих строк согласен с тем, что религиозная вера основывается на определенном опыте, демонстративная ценность которого не уступает научным экспериментам, хотя и является иной по своей природе. Мы тоже считаем, что необходимо «узнавать дерево по его плодам»<sup>2</sup> и его плодородие является лучшим доказательством ценности его корней. Но только из того, что существует религиозный опыт, который каким-либо образом обоснован (есть ли, кста-

ти, такой опыт, который не обоснован?), отнюдь не следует, что реальность, которая его обосновывает, может объективно соответствовать идее, которой по поводу него придерживаются верующие. Самого факта того, что способ, которым эта реальность мыслилась, бесконечно изменялся в разные времена, достаточно, чтобы доказать, что ни одна из этих концепций не выражает ее адекватно. Если ученый устанавливает как аксиому то, что ощущения тепла и света, которые испытывают люди, соответствуют какой-то объективной причине, он таким образом не делает вывод о том, что эта причина идентична той, что проявляется в ощущениях. Подобным образом, даже если чувства верующих не являются мнимыми, они по-прежнему не являются привилегированными интуициями. Нет никакой причины думать, что они лучше информируют нас о природе их объекта, чем обычные представления о природе тел и их свойствах. Чтобы узнать, из чего состоит этот объект, мы должны применить к этим ощущениям анализ, подобный тому, который заменил чувственное представление мира научным и концептуальным.

Это именно то, что мы пытались сделать. Реальность, которую мифологии представляли в самых разных формах, но которая является объективной, универсальной и вечной причиной тех чувств *sui generis* (с лат. – единственный в своем роде), из которых создан религиозный опыт, есть общество. Мы показали, какие моральные силы он развивает и как пробуждает чувства поддержки, безопасности и покровительственного руководства, которые связывают человека веры с его культом. Именно такая реальность заставляет его воспарить над собой. Действительно, это та реальность, которая создает его, потому что человек – это совокупность интеллектуального багажа, который является цивилизацией, а цивилизация – это работа общества. Таким образом объясняется выдающаяся роль культа во всех религиях, какими бы они не были. Это происходит потому, что общество не может осуществить свое влияние, если не находится в действии. Это происходит только в том случае, если люди, которые его составляют, собираются и действуют совместно. Благодаря общим действиям общество осознает и утверждает себя. Общество – это прежде всего активное сотрудничество. Как мы показали, даже коллективные идеи и чувства возможны только через очевидные движения, которые их символизируют. Таким образом, это действие, которое доминирует в религиозной жизни по той причине, что общество является его источником.

Для обоснования этой концепции можно добавить еще одно обстоятельство, выходящее из этой книги в целом. В ходе исследования мы установили,

<sup>1</sup>William James. The varieties of Religious Experience. London, Longmans, 1902.

<sup>2</sup>Ibid.

что фундаментальные категории мышления и, следовательно, сама наука имеют религиозное происхождение. То же самое было показано в отношении магии и, соответственно, различных техник, основанных на магии. Кроме того, давно известно, что до относительно продвинутого момента эволюции нормы морали и права не отличались от ритуальных предписаний. То есть почти все значимые социальные институты появились в рамках религии<sup>1</sup>. Поскольку основные черты коллективной жизни восходят к различным особенностям религиозной жизни, очевидно, что религиозная жизнь должна была быть, по-видимому, выдающейся формой и воплощением коллективной жизни. Если религия породила все то, что имеет большое значение в обществе, то это потому, что идея общества – душа религии.

Религиозные силы – это человеческие, моральные силы. Наверное, потому что коллективные чувства осознаются, только оседая на внешних объектах, эти самые силы не могли организоваться, не перенимая некоторые из своих черт от вещей. Таким образом они приобрели своего рода физическую природу, они стали смешиваться с жизнью физического мира. И через них стало возможным объяснить события, происходящие в этом мире. Но когда они рассматриваются только с этой точки зрения и в этой роли, мы видим в них только самое поверхностное. На самом деле их основные элементы заимствованы из сознания. Они не имеют человеческого характера, кроме случаев, когда мыслятся в человеческой форме<sup>2</sup>, но даже самые безличные и анонимные из них являются объективированными чувствами.

Только рассматривая религию таким способом, можно постичь их реальный смысл. Если мы полагаемся на внешний вид, обряды часто кажутся чисто ручными операциями – помазаниями, очищениями, трапезами. Чтобы освятить вещь, необходимо поместить ее в контакт с источником религиозной энергии. Аналогично, чтобы нагреть или электрифицировать тело, оно помещается в контакт с источником тепла или электричества. Процедуры, используемые в этих двух случаях, существенно не различаются. Понимаемая таким образом религиозная техника кажется своего рода мистической механикой. Но эти физические операции – лишь внешняя оболочка, в которой скрыты умственные операции. В конце концов дело не в том, чтобы проявлять какое-то физическое воз-

действие на слепые и, более того, воображаемые силы, а в том, чтобы охватить, укрепить и дисциплинировать сознание. Низшие религии иногда называют материалистическими. Этот термин неверен. Все религии, даже самые грубые, в некотором смысле спиритуалистичны. Силы, которые они приводят в движение, прежде всего духовны и их основная функция – воздействовать на моральную жизнь. Таким образом, то, что было сделано во имя религии, не могло быть сделано напрасно, это было необходимо для общества людей.

Можно спросить: «Каково же общество, которое таким образом становится субстратом религиозной жизни? Является ли оно реальным обществом, каким оно существует и функционирует на наших глазах, с той моральной и юридической организацией, которую оно сотворило для себя в течение истории?» Но это общество полно изъянов и недостатков. В нем добро идет рука об руку со злом, несправедливость всегда находится на троне, а истина постоянно затемнена ошибками. Как могло столь грубо созданное существо вдохновлять чувства любви, горячего энтузиазма и самоотверженности, которые все религии требуют от своих последователей? Те совершенные существа, которые являются богами, не могли бы извлечь черты из такой посредственной, иногда даже базисной реальности.

Разве оно не было бы идеальным обществом, в котором царили бы справедливость и истина и было бы уничтожено зло во всех его формах? Никто не оспаривает, что это идеальное общество тесно связано с религиозными чувствами, поскольку религии стремятся к его созданию. Однако это общество не является четко определенным и наблюдаемым эмпирическим фактом, это фантазия, мечта, с которой люди «убаюкивали» свои страдания, но никогда не испытывали в действительности. Это просто идея, которая выражает наши более или менее неясные устремления к добру, прекрасному, идеалу. Эти устремления уходят своими корнями в нас. Поскольку они происходят из самых глубин нашего существа, ничто вне нас не может их объяснить. Более того, сами по себе они уже религиозны, следовательно, далекое от того, чтобы объяснить религию, идеальное общество включает их в себя<sup>3</sup>.

Но видеть только идеалистическую сторону религии – это произвольное упрощение. По-своему религия реалистична. Нет никакого физического

<sup>1</sup>Только одна форма социальной активности еще не была явно связана с религией – экономическая деятельность. Тем не менее в силу этого факта магические техники имеют косвенное религиозное происхождение. Кроме того, экономическая ценность – это своего рода сила или эффективность, и нам знакомы религиозные источники идеи силы. Поскольку мана может быть дарована богатством, у самого богатства есть некоторая сила. Из этого мы видим, что идея экономической ценности и религиозной ценности не может быть несвязанной, но природа этих отношений еще не изучена.

<sup>2</sup>Именно по этой причине Дж. Фрейзер и даже К. Т. Прейс установили безличные религиозные силы вне религии или, самое большее, на ее пороге, чтобы связать их с магией.

<sup>3</sup>[Emile] Boutroux. *Science et religion* [dans la philosophie contemporaine, Paris, E. Flammarion, 1907]. P. 206–207.

или морального уродства, никакого порока и никакого зла, которое не было бы обожествлено. Существовали боги воровства и хитрости, похоти и войны, болезни и смерти. Христианство, возвышенное в своей идее божественности, было обязано оставить место в своей мифологии для духа зла. Сатана является неотъемлемым компонентом христианской машинерии, однако, даже если он является скверным существом, он не является профанным. Антибог – это бог, низший и подчиненный, но вместе с тем наделенный обширными силами, он даже является объектом обрядов, по крайней мере негативных. Далекая от игнорирования и пренебрежения реальным обществом религия – это его образ, отражающий все его особенности, даже самые вульгарные и отталкивающие. В нем есть все, и если мы чаще всего видим победу добра над злом, жизни над смертью и сил света над силами тьмы, то потому, что в действительности это не так. Если бы отношения между данными силами были обратными, жизнь была бы невозможной, тогда как на самом деле жизнь сохранялась и даже имела тенденцию развиваться.

Но совершенно верно, что даже если мифологии и теологии позволяют увидеть реальность, то реальность, которую мы в них находим, расширена, преобразована и идеализирована. Самые примитивные религии в этом отношении не отличаются от самых современных и самых утонченных. Например, мы видели, как племя арунта в начало времен помещает мифическое общество, организация которого точно воспроизводит ту, что существует сегодня. Оно состоит из тех же кланов и фратрий, оно подчиняется тем же правилам брака и практикует те же обряды. Но персонажи, составляющие его, являются идеальными существами. Они наделены способностями, на которые простые смертные не могут и претендовать. Принадлежа одновременно к животному и человеческому, их природа не только выше, но и отличается от них. Злые силы в этой религии подвергаются схожей метаморфозе. Как будто само зло подвержено рафинированию и идеализации. Возникает вопрос: откуда эта идеализация?

Один из предложенных ответов состоит в том, что человек обладает естественной способностью идеализировать, т. е. заменять реальный мир другим, в который он путешествует в мыслях. Но такой ответ изменяет условия проблемы, не решая и даже не развивая ее. Эта настойчивая идеализация является фундаментальной особенностью религий. Поэтому объяснять религии в терминах врожденной способности идеализировать – просто заменять слово эквивалентным. Это то же самое, что сказать: «Человек создал религию, потому что обладает религиозным характером». Однако животное знает только один мир – мир, который

воспринимает через опыт, как внутренний, так и внешний. Только человек способен представить идеальный мир и добавить его в реальность. Откуда же это примечательное различие? Прежде чем считать его первичным фактом или таинственной добродетелью, которая ускользает от науки, нужно убедиться, что это примечательное различие не возникает из условий, которые могут быть определены эмпирически.

Предлагаемое объяснение религии имеет особое преимущество в предоставлении ответа на поставленный вопрос, поскольку то, что определяет сакральное, заключается в том, что сакральное добавляется к реальности. И так как идеал определяется таким же образом, мы не можем объяснить одно без того, чтобы объяснить другое. На самом деле мы видели, что, если коллективная жизнь пробуждает религиозную мысль, когда та достигает определенной интенсивности, это происходит потому, что она вызывает состояние бурления, которое изменяет условия психической деятельности. Жизненные энергии становятся гипервозбужденными, страсти – более интенсивными, ощущения – более мощными. Действительно, некоторые из них производятся только в этот момент. Человек не узнает самого себя, он преобразуется и, следовательно, преобразует свое окружение. Чтобы учесть эти весьма специфические впечатления, человек приписывает вещам, с которыми наиболее тесно связан, свойства, которых у них нет, исключительные полномочия и добродетели, которыми не обладают объекты обычного опыта. Короче говоря, на реальный мир, где проходит профанная жизнь, человек накладывает другой, который в известном смысле существует только в его мыслях, но которому он приписывает более высокое достоинство. В обоих отношениях, впрочем, этот другой мир является идеальным.

Таким образом, формирование идеала отнюдь не является неким нередуцируемым фактом, который ускользает от науки. Оно основано на условиях, которые могут быть обнаружены посредством наблюдения. Это естественный продукт общественной жизни. Если общество должно осознать себя и сохранить чувство себя, которое оно имеет при необходимой интенсивности, оно должно собираться и концентрироваться. Эта концентрация приводит к поднятию моральной жизни, выражаемой набором идеальных концепций, в которых изображена новая жизнь, пробужденная таким образом. Эти идеальные концепции соответствуют наплыву психических сил, добавленных в тот момент к тем, которые уже есть в нашем распоряжении. Общество не может ни создавать, ни воссоздавать себя, не создавая своего рода идеал. Этот процесс не является дополнительным шагом, посредством которого общество, будучи уже создан-

ным, просто добавляет завершающие штрихи. Это акт, посредством которого общество периодически делает и переделывает себя. Таким образом, когда мы ставим идеальное общество в оппозицию к реальному подобно двум антагонистам, якобы ведущим нас в противоположных направлениях, мы выступаем против абстракций и конкретизируем их. Идеальное общество не находится за пределами реального, а является его частью. Будучи далеко от нашего разделения между ними как между двумя полюсами, мы не можем держаться за одно, не держась за другое. Общество конституировано не только массой отдельных людей, которые его составляют, землей, которую они занимают, вещами, которые они используют, или движениями, которые они совершают, но превыше всего идеей, которую оно имеет о самом себе. И нет сомнений в том, что общество иногда колеблется по поводу того, как оно должно себя мыслить. Оно чувствует себя разрываемым на части. Когда такие конфликты вспыхивают, они находятся не между идеалом и реальностью, а между разными идеалами, между идеалом вчерашнего и сегодняшнего дня, между идеалом, который имеет авторитет традиции, и тем, который только возникает. Изучение того, как развиваются идеалы, конечно, имеет свое место, но независимо от того, как решается эта проблема, все это разворачивается в мире идеалов.

Поэтому коллективный идеал, который выражает религия, далек от какой-то врожденной у индивида способности. Скорее, именно в школе коллективной жизни человек научился формировать идеалы. Именно ассимилируя идеалы, разработанные обществом, человек способен сформировать идеал. Именно общество, вовлекая его в сферу своего действия, дало ему возможность подняться над миром опыта и в то же время предоставило ему средства для воображения другого мира. Именно общество создало этот новый мир, создавая себя, потому что именно общество выражает новый мир. Нет ничего загадочного в способности к идеализации, будь то в индивидууме или в группе. Эта способность не является своего рода роскошью, без которой человек мог бы обойтись, но выступает условием его существования. Если бы он не приобрел ее, он не был бы социальным существом, т. е. человеком. Разумеется, коллективные идеалы становятся индивидуализированными, поскольку воплощаются в индивидах. Каждый человек понимает эти идеалы по-своему и дает им индивидуальный отпечаток, некоторые элементы извлекаются, другие – добавляются. Поскольку личность развивается и становится автономным источником действия, личный идеал расходится с социальным. Но если мы хотим понять способность жить за

пределами реального, которая кажется столь примечательной, все, что нам нужно сделать, – связать ее с социальными условиями, на которых она покоится.

Последнее, что нужно сделать, – увидеть эту теорию религии как простую реставрацию исторического материализма. Это было бы полное непонимание нашей мысли. Указывая на принципиальную социальную составляющую религии, мы никоим образом не хотим сказать, что религия просто переводит материальные формы и неотложные жизненные потребности общества на другой язык. Мы действительно считаем очевидным, что социальная жизнь зависит от материальных оснований и носит их отпечаток, точно так же, как ментальная жизнь человека обусловлена мозгом и даже всем телом. Но коллективное сознание – нечто иное, чем просто эпифеномен его морфологической базы, так же как индивидуальное сознание – нечто иное, чем просто продукт нервной системы. Если коллективное сознание появляется, должен произойти синтез индивидуальных сознаний *sui generis*. Продукт такого синтеза – целый мир чувств, идей и образов, которые следуют их собственным законам с момента их рождения. Они взаимно притягивают и отталкивают друг друга, сливаются, подразделяются и размножаются, и ни одна из этих комбинаций напрямую не управляется и не обуславливается состоянием низлежащей реальности. В самом деле, жизнь, высвобожденная таким образом, обладает такой большой независимостью, что иногда играет в формах, которые не имеют никакой цели или полезности любого рода, но только ради удовольствия самоутверждения. Именно это часто правдиво в отношении ритуальной деятельности и мифологической мысли<sup>1</sup>.

Но если религия имеет социальные причины, как можно объяснить индивидуальный культ и универсалистский характер определенных религий? Если она родилась *in foro externo*<sup>2</sup>, как она могла перейти во внутреннее ядро индивида и стать имплантированной в него? Если это работа определенных и конкретных обществ, то как она могла стать достаточно оторванной от них, чтобы быть понятой как общее содержание всего человечества?

Поскольку в ходе нашего исследования мы натолкнулись на первые семена индивидуальной религии и религиозного космополитизма и увидели, как они были сформированы, у нас есть самые общие элементы ответа на этот двоякий вопрос.

Религиозная сила, оживляющая клан, становится индивидуализированной через воплощение себя в индивидуальном сознании. Этим способом образуются вторичные сакральные существа, каждый человек имеет свое существо, которое создано по

<sup>1</sup>См. статью на аналогичную тему: *Representations individuelles et representations collectives*. RMM. Vol. VI. 1898. P. 273ff.

<sup>2</sup>Во внешнем мире. (Примеч. К. Филдс.)



его собственному образу, части его интимной жизни и связано с его судьбой. Это душа, индивидуальный тотем, охраняющий предок и т. д. Эти существа являются объектами обрядов, которые поклоняющийся может вести сам по себе, вне какой-то группы, так что это на самом деле примитивная форма индивидуального культа. Культ, выражающий индивидуальную личность, не может быть достаточно развит, что обусловлено тем, что индивидуальная личность на этом этапе обозначена все еще очень незначительно и ей приписывается низкая ценность. По мере того как люди становились более дифференцированными и ценность человека росла, соответствующий культ сам занимал более значительную роль в религиозной жизни в целом, в то же время все больше герметизируя себя от внешней среды.

Однако существование индивидуальных культов не противоречит социологическому объяснению религии и не усложняет его. Религиозные силы, к которым обращаются эти культы, являются лишь коллективными силами в индивидуализированных формах. Даже там, где религия на первый взгляд полностью находится внутри человека, источник жизни, который ее питает, можно найти в обществе. Теперь мы можем судить о ценности радикального индивидуализма, который стремится сделать религию чисто индивидуальной: он неверно описывает фундаментальные условия религиозной жизни. И если этот радикальный индивидуализм до сих пор оставался в состоянии нереализованного теоретического устремления, то это потому, что на самом деле оно неосуществимо. Философия вполне может быть разработана в тишине внутренней медитации, но не вера. Вера – это прежде всего теплота, жизнь, энтузиазм, усиление всей умственной деятельности, поднятие личности над собой. Кроме выхода за пределы самого себя, как человек мог прибавить что-либо к энергии, которой он обладает? Как он мог превзойти себя? Единственный очаг, в котором мы можем согреться нравственно, – это очаг, созданный компанией наших ближних; единственные моральные силы, которыми мы можем питать наши собственные, – это силы, которые мы получаем от других. Они даже позволяют нам даровать бытие существам более или менее похожим на то, что изображают для нас мифологии. Если они имеют полезное влияние на душу, что и является их *raison d'être*<sup>1</sup>, мы должны верить в них. Верования действуют только тогда, когда они коллективно разделяемы. Мы вполне можем сохранить их в движении на какое-то время посредством исключительно личных усилий, но они не рождаются и не приобретаются таким образом и вряд ли могут быть сохранены в подобных ус-

ловиях. Фактически человек, имеющий истинную веру, чувствует неудержимую потребность в ее пространстве. Чтобы сделать это, он выходит из своей изоляции, обращается к другим, стремится их убедить, и пыл убеждений, которые он использует, в свою очередь, укрепляет его собственные. Этот пыл быстро рассеивается, если человек остается один.

То, что верно в отношении религиозного индивидуализма, относится и к религиозному универсализму. Конечно, он не был исключительно чертой нескольких великих религий, но мы нашли его в австралийской системе, не в ее основаниях, но на ее вершине. *Bunjil, Daramulun и Baiame* – не просто племенные боги, поскольку каждый из них признан множеством разных племен. Их культ в некотором смысле международный. Таким образом, эта концепция довольно близка к той, которая найдена в самых современных теологиях. В результате, некоторые авторы чувствовали обязанность отрицать ее подлинность, даже несмотря на то, что эта подлинность неоспорима.

Но мы смогли показать, как эта концепция была сформирована.

Племена, соседствующие друг с другом и принадлежащие к одной и той же цивилизации, не могут не иметь постоянных отношений друг с другом. Всевозможные обстоятельства дают возможность для контакта. Помимо деловой сферы, которая по-прежнему носит рудиментарный характер, существуют браки. Интернациональные браки очень распространены в Австралии. В подобных союзах люди, естественно, осознают моральное родство, которое их объединяет. Они имеют одну и ту же социальную организацию, одно и то же разделение на фратрии, кланы и брачные классы, они проводят одни и те же или подобные ритуалы инициации. Эффект взаимных заимствований или соглашений заключается в консолидации спонтанных сходств. Боги, к которым были привязаны такие явно идентичные институты, едва ли могли оставаться различными в сознании людей. Все собралось вместе, и, следовательно, даже предполагая, что каждое племя независимо от других разработало свое собственное представление о богах, они должны были, как правило, иметь склонность к слиянию. Помимо этого, вероятно, что боги были впервые задуманы в этих межплеменных собраниях, поскольку они в первую очередь являются богами инициации, а на церемониях инициации обычно представлены различные племена. Таким образом, если были созданы сакральные существа, не связанные с каким-либо территориально ограниченным сообществом, это произошло не потому, что они имели внесоциальное происхождение. Скорее,

<sup>1</sup>Смысл существования (лат.). (Примеч. И. С. Сульжицкого.)

это произошло потому, что над этими территориальными группировками находятся другие, с более изменчивыми границами. Они не имеют фиксированных границ, но включают в себя большое число более или менее родственных племен. Появляющаяся в итоге особая социальная жизнь имеет тенденцию распространяться по территории без четких границ. Вполне естественно, что соответствующие мифологические персонажи имеют один и тот же характер. Их сфера влияния не определена, они возвышаются над отдельными племенами и землями. Это великие международные боги.

Ничто в этой ситуации не чуждо австралийским обществам. Нет такого народа или государства, которое не было бы связано с каким-либо другим более или менее неразграниченным обществом, которое включает в себя все народы и все Государства<sup>1</sup>, с которыми оно прямо или косвенно находится в контакте; нет национальной жизни, которая не находится под влиянием международной коллективной жизни. Чем больше мы продвигаемся в истории, тем важнее становятся эти международные сообщества. Очевидно, что в некоторых случаях универсалистская тенденция может развиваться до такой степени, что затрагивает не только высшие идеи религиозной системы, но и принципы, на которых она основывается.

## II

Таким образом, в религии есть что-то вечное, чему суждено пережить последовательность отдельных символов, в которые религиозная мысль себя обозначает. Не может существовать общество, которое не испытывает потребность в том, чтобы через регулярные промежутки времени поддерживать и укреплять коллективные чувства и идеи, обеспечивающие его согласованность и индивидуальность. Это моральное обновление может быть достигнуто только путем проведения встреч, собраний и конгрегаций, в ходе которых отдельные лица, находясь близко друг к другу, подтверждают в общих чертах их общие настроения. Таково происхождение церемоний, которые по целям, результатам, а также используемым методам не отличаются от церемоний, являющихся сугубо религиозными. Какие существенные различия есть между христианами, празднующими основные даты жизни Христа, евреями, празднующими исход из Египта или обнаружение Декалога, и собранием граждан в память о пришествии нового морального устава или какого-либо другого великого события национальной жизни?

Если сегодня мы с трудом представляем, как-то будут праздники и церемонии будущего, то это потому, что переживаем переходный период и нам характерна моральная посредственность. Великие

идеи прошлого, которые возбуждали наших отцов, уже не вызывают такого же рвения среди нас, потому что настолько глубоко укоренились в обычаях, что мы теряем осведомленность о них, или потому, что больше не соответствуют нашим устремлениям. Между тем замена им еще не создана. Мы больше не восхищаемся теми принципами, от имени которых христианство заклиняло господ относиться к своим рабам гуманно; кроме того, идея христианства о человеческом равенстве и братстве кажется нам сегодня оставившей слишком много места для несправедливости и неравенства. Жалость христианства к угнетенным кажется нам слишком платонической. Мы хотели бы, чтобы оно было более энергичным, но пока не ясно, что оно должно делать и как оно может быть реализовано на самом деле.

Короче говоря, старые боги стареют или умирают, а новые еще не родились. Это аннулировало попытку О. Конта организовать религию, искусственно возродив старые исторические воспоминания. Только сама жизнь, а не мертвое прошлое может породить живой культ. Но это состояние неуверенности и путанного беспокойства не может длиться вечно. Наступит день, когда наши общества снова познают творческое бурление, в ходе которого снова появятся новые идеалы и новые формулы, чтобы на какое-то время вновь направить человечество. И когда этот период завершится, люди будут спонтанно ощущать необходимость оживлять его в мыслях, т. е. сохранять свою память посредством торжеств, которые регулярно воссоздают свои плоды. Мы уже видели, как [Французская. – примеч. К. Филдс] революция установила целый цикл торжеств, чтобы сохранить принципы, которые вдохновляли ее быть вечно молодой. Это учреждение быстро погибло потому, что революционная вера продолжалась недолго, разочарование и уныние быстро заменили энтузиазм. Хотя этот шаг и потерпел неудачу, он помогает нам представить, что могло бы быть в других условиях, и заставляет нас думать, что эта работа рано или поздно будет начата снова. Нет никаких бессмертных Евангелий, и нет оснований полагать, что человечество неспособно задумать новые в будущем. Что касается того, какими будут символы новой веры, будут ли они напоминать прошлое, будут ли они больше соответствовать реальности, то эти вопросы превосходят человеческие способности предсказания и, кроме того, не имеют значения.

Но праздники и обряды, т. е. культ, не вся религия. Религия – это не только система практик, но и система идей, целью которой является выражение мира, ведь даже самые примитивные религии имеют собственные космологии. Эти два элемента

<sup>1</sup>Э. Дюркгейм писал *Церковь и Государство* с большой буквы. (Примеч. К. Филдс.)

религиозной жизни могут быть связаны, тем не менее они совершенно разные. Один обращен к действию, которое он вызывает и регулирует, другой – к мысли, которую обогащает и организует. Поскольку эти элементы не опираются на одни и те же условия, есть основания спросить, соответствуют ли идеи универсальным и постоянным потребностям так, как практики.

Когда мы приписываем религиозной мысли определенные черты и считаем, что ее функция заключается в том, чтобы выразить своими собственными методами целый аспект реального, который ускользает от обычных знаний и науки, мы, естественно, отказываемся признавать, что спекулятивная роль религии может быть опровергнута. Но нам не кажется, что анализ фактов продемонстрировал эту специфику религии. В изученной нами религии используемые символы являются наиболее тревожными для разума. Все в ней похоже на тайну. На первый взгляд, те существа, которые одновременно проживают в самых разрозненных царствах, размножаются, не переставая быть единым целым, распадаются, не уменьшаясь, и, похоже, принадлежат к миру, совершенно отличному от того, в котором мы живем. Некоторые ученые даже дошли до того, что утверждают, что мысль, создавшая эту религию, совершенно не знала законов логики. Возможно, никогда различия между разумом и верой не были столь выражены. Если в истории был момент, когда разница между ними четко отражалась, то это был именно этот момент.

Но мы заметили, что вопреки таким явлениям реалии, к которым применялись религиозные спекуляции, впоследствии будут служить объектами рефлексии ученых. Это природа, человек и общество. Тайна, которая окружает их, поверхностна и исчезает при более пристальном рассмотрении. Чтобы они казались такими, какие есть, достаточно приоткрыть завесу, которая покрывала их мифологическое воображение. Религия стремится облечь эти реалии в понятную форму, которая не отличается по своей природе от той, что используется наукой. И религия, и наука пытаются связать вещи друг с другом, установить внутренние отношения между ними, классифицировать и систематизировать их. Основные понятия научной логики имеют религиозное происхождение. Конечно, наука адаптирует эти понятия, чтобы использовать их. Она отсекает всевозможные посторонние элементы, ее усилия носят критический дух, неизвестный религии; она с предосторожностью избегает поспешности и предвзятости и на расстоянии держится от страстей, предрассудков и всех субъективных влияний. Но этих усовершенствований метода недостаточно, чтобы отличать науку от религии. Обе

преследуют ту же цель; научная мысль – это более совершенная форма религиозной мысли. Поэтому естественно, что религия должна терять почву, поскольку наука лучше справляется со своей задачей.

На самом деле нет сомнений в том, что этот регресс произошел в ходе истории. Будучи плодом религии, наука, как правило, заменяет ее во всем, что связано с познавательными и интеллектуальными функциями. Христианство окончательно санкционировало эту замену в сфере физических явлений. Что касается материи как профанной вещи *par excellence*<sup>1</sup>, то христианство легко отказалось от этого знания в пользу дисциплины, чуждой ей, *tradidit mundum hominum disputi*<sup>2</sup>. Таким образом, науки о природе с относительной легкостью сумели установить свою власть и обеспечить ей признание. Но христианство не могло позволить миру душ выйти из-под его власти так же легко, потому что Бог христиан хочет править прежде всего над душами. Именно поэтому идея подвергнуть психическую жизнь научному осмыслению долгое время была своего рода профанацией, даже сегодня эта позиция по-прежнему неприемлема для многих. Сегодня существует экспериментальная и сравнительная психология, и это должно быть принято во внимание. Но мир религиозной и нравственной жизни по-прежнему остается запрещенным. Подавляющее большинство людей по-прежнему полагает, что есть порядок вещей, в который интеллект может «входить» только по особо отведенным «маршрутам». Отсюда – сильное сопротивление, с которым сталкиваются каждый раз, когда кто-либо пытается трактовать религиозные и моральные явления с научной точки зрения. Тем не менее эти усилия сохраняются. Несмотря на оппозицию, эта настойчивость позволяет предвидеть, что последний барьер будет разрушен и наука займет господствующее положение даже в этом качестве.

Это и есть суть конфликта науки и религии. Люди часто имеют о нем ошибочное представление. Говорят, что наука отрицает религию в принципе. Но религия существует, это система данных нам фактов, короче говоря, реальность. Как наука может отрицать реальность? Поскольку религия – это действие и средство для того, чтобы заставить людей жить, вероятно, наука не может занять ее место. Хотя наука и объясняет жизнь, она не создает ее. Наука может стремиться объяснить веру, но тем самым она предполагает веру. Следовательно, конфликт существует только в ограниченном виде. Из двух функций, выполняемых религией, только одна все больше и больше стремится избежать этого конфликта. Речь идет о спекулятивной функции. Наука спорит с религией, но это не ее право на существование, а ее право догматизировать

<sup>1</sup>По преимуществу. (Примеч. И. С. Сульжицкого.)

<sup>2</sup>Оно оставило мир в спорах между людьми. (Примеч. К. Филдс.)

природу вещей, ее притязания на особую экспертизу в объяснении человека и мира. На самом деле религия сама не знает себя. Она не знает ни того, из чего сделана, ни того, что ей нужно. Далекая от того, чтобы быть способной диктовать науке, что делать, религия сама становится объектом науки! И поскольку помимо реальности, которая ускользает от научной рефлексии, религиозная спекуляция не имеет особого объекта, религия, очевидно, не может играть такую же роль в будущем, как играла в прошлом.

Тем не менее религии, судя по всему, суждено преобразовать себя, а не исчезнуть.

Так, в религии есть вечные категории – культ и вера. Но люди не могут ни проводить церемоний, для которых они не видят никакого обоснования, ни принимать веру, которую они никоим образом не понимают. Чтобы распространять религию или придерживаться ее, нужно ее оправдать, т. е. разработать ее теорию. Теория такого рода обязательно должна опираться на различные науки, прежде всего социальные, поскольку корни религиозной веры лежат в обществе, а также на психологию, так как общество является синтезом человеческих сознаний, и, наконец, на науки о природе, поскольку человек и общество связаны со Вселенной и могут быть абстрагированы от нее только искусственно. Но несмотря на важность этих заимствований, только одних наук недостаточно, вера – это в первую очередь стимул к действию, тогда как наука независимо от того, насколько она развита, всегда дистанцирована от действия. Наука фрагментарна; она достигает своих целей, но медленно, это бесконечный процесс, а жизнь не может ждать. Поэтому теории, призванные заставить людей жить и действовать, должны забегать вперед науки. Они возможны только в том случае, если требования практичности и жизненных потребностей, например те, которые мы чувствуем, не понимая их явно, толкают мысль за пределы того, что позволяет утверждать наука. Таким образом, даже самые рациональные и секуляризованные религии не могут обойтись без неких спекуляций, которые не могут быть научными, хотя и имеют те же объекты для изучения, что и наука. Неясные интуиции ощущений и чувствительности часто заменяют логические причины.

Таким образом, с одной стороны, эта спекуляция напоминает спекуляции, которые имели место в религиях прошлого, а с другой – отличается от них. Реализуя право выйти за пределы науки, она должна начинаться со знаний, черпать вдохновение из науки. Как только устанавливается авторитет науки, с ней необходимо считаться. Если есть необходимость, можно выйти за рамки науки, но начинать нужно с нее. Никто не может утверж-

дать ничего, отверженного наукой, отрицать ничего, что подтверждает наука, и не устанавливать ничего, что прямо или косвенно не опиралось бы на принципы, заимствованные из науки. С тех пор вера<sup>1</sup> уже не имеет такого же влияния, как имела в прошлом, на систему представлений, которые по-прежнему можно назвать религиозными. Власть над религией исходит из системы представлений, и даже несмотря на религиозное происхождение, эта система использует свою собственную критику и свое собственное испытание религии. Все указывает на перспективу того, что эта проверка будет становиться более обширной и эффективной и ее влияние ничем не будет ограничено.

### III

Если фундаментальные понятия науки имеют религиозное происхождение, как религия могла породить их? На первый взгляд сложно найти точки соприкосновения логики и религии. Поскольку реальность, выражаемая религиозной мыслью, является обществом, вопрос может быть сформулирован в терминах, которые нам более четко раскрывают проблему, а именно: что могло сделать социальную жизнь таким важным источником логической жизни? Казалось бы, ничто не предрасполагало общество к этой роли, поскольку очевидно, что люди не собирались вместе для удовлетворения спекулятивных потребностей.

Некоторые подумают, что мы опрометчиво обсуждаем проблему такой сложности. Для решения ее социологические условия познания должны быть известны как можно лучше. Мы можем только начать различать некоторые из этих условий. Тем не менее вопрос настолько важен и прямо подразумевается всем, что было до этого, что мы должны приложить усилия, чтобы найти на него ответ. Изложим несколько общих принципов, которые могут пролить свет на ситуацию.

Основным материалом логической мысли являются понятия. В ходе попыток выяснить, какую роль общество сыграло в генезисе логического мышления, возникает вопрос: как оно могло принять участие в формировании понятий?

Если мы рассматриваем понятие только как общую идею, как это обычно бывает, проблема кажется неразрешимой. Самостоятельно человек может сравнить свои восприятия или образы и найти точки их соприкосновения, другими словами, он может их обобщить. Поэтому нелегко понять, почему обобщение должно быть возможным только в обществе и через него. Но, во-первых, недопустимо, чтобы логическое мышление характеризовалось исключительно широким охватом представлений, которые его составляют. Если в конкретных идеях отсутствует логика, почему общие идеи должны чем-то отличаться? Общее существует только

<sup>1</sup>В первом издании *la foi* – вера, во втором *la loi* – закон. (Примеч. К. Филдс.)

в частности, оно является упрощенным и урезанным. У общего не может быть добродетелей и привилегий, которых нет и у частного. Если концептуальная мысль может быть применена к роду, видам и множеству, сколь бы мала она ни была, почему она не может распространиться на человека, т. е. до предела, к которому идея стремится пропорционально, поскольку ее объем сужается? На самом деле существует множество понятий, которые имеют отдельные объекты. Во всех религиях боги – это индивидуальности, отличные друг от друга, они выдуманы, а не воспринимаются. Каждый человек представляет исторических или легендарных героев определенным образом, что варьируется исторически, и эти представления концептуальны. Наконец, у каждого из нас есть определенное понятие об индивидах, с которыми мы контактируем, об их характере, внешности и отличительных чертах темперамента. Такие понятия являются истинными. Несомненно, в целом они довольно грубо сформированы. Но даже среди научных понятий есть ли много, которые вполне адекватны их объектам? В этом отношении наши собственные и научные понятия различаются только по степени адекватности. Поэтому понятие должно определяться другими признаками. От материальных представлений любого рода – ощущений, восприятий или образов – его отмечают следующие свойства.

Чувственные представления постоянно меняются, они приходят и уходят. Каждое из них связано с конкретным моментом. Мы никогда не уверены в том, чтобы восстанавливать восприятие так же, как мы чувствовали его в первый раз; потому что, даже если воспринимаемая вещь не изменится, мы сами уже не будем прежними. С другой стороны, понятие – это что-то вне времени и изменений, оно защищено от всех трансформаций, можно сказать, что оно находится в другом пространстве разума, более спокойном и безмятежном. Понятие само по себе недвижимо внутренним, спонтанным развитием, напротив, оно сопротивляется изменениям. Это способ мышления, который в любой момент времени может быть зафиксирован и кристаллизован<sup>1</sup>. Понятие неизменно в той степени, в которой это должно быть. Изменения возможны не из-за его природы, а потому, что мы обнаружили в нем какое-то несовершенство, которое необходимо ис-

правлять. Система понятий, в рамках которой мы мыслим в повседневной жизни, является тем, что выражает словарь нашего языка, поскольку каждое слово воплощает собой понятие. Язык зафиксирован, он изменяется, но медленно, следовательно, то же самое происходит с концептуальной организацией, которую он переводит. Ученый оказывается в том же положении по отношению к специальной терминологии, используемой наукой, к которой он относится, и, следовательно, к специальной системе понятий, которой соответствует эта терминология. Конечно, он может внести новшества, но его нововведения всегда совершают определенное насилие в отношении привычных способов мышления.

В то же время, будучи относительно неизменным, понятие универсально или может стать универсальным. Понятие не является понятием для сугубо одного индивида, оно общее и для других людей, по крайней мере может быть сообщено им. Невозможно, чтобы мы переводили ощущения своего сознания в чужое; они тесно зависят от тела и личности человека и не могут быть отделены. Все, что мы можем сделать, это пригласить другого человека, чтобы он предстал перед тем же объектом, что и мы, и открыл себя для его влияния. Беседы и интеллектуальные отношения между людьми заключаются в обмене понятиями. Понятие, по сути, является безличным представлением. С его помощью общаются человеческие умы<sup>2</sup>.

Определенный таким образом характер понятия отражает его происхождение. Оно является общим для всех, потому что это работа сообщества. Оно не несет в себе отпечаток какого-либо индивидуального интеллекта, поскольку сформировано одним интеллектом, в котором встречаются все остальные и к которому они приходят за поддержкой. Если понятие обладает большей стабильностью, чем ощущения или образы, то это потому, что коллективные представления более стабильны, чем индивидуальные; в то время как индивид чувствителен даже к незначительным изменениям в своей внутренней или внешней среде, только весомые события могут преуспеть в изменении психического равновесия общества. Всякий раз, когда мы находимся в присутствии типа<sup>3</sup> мышления или действия, которое равномерно воздействует на индивидуальные умы или волю, это воздействие на индивида обнаружи-

<sup>1</sup>William James. The Principles of Psychology, I [New York, Macmillan, 1890]. P. 464.

<sup>2</sup>Эту универсальность понятия нельзя путать с общностью. Эти категории весьма различны. То, что мы называем универсальностью, – свойство, которое понятие должно сообщать множеству умов и всем умам в принципе. Такая коммуникабельность совершенно не зависит от объема понятия. Понятие, применимое только к одному объекту и чья область действия поэтому минимальна, может быть универсальным в том смысле, что оно одинаково для всех умов, – понятие божества именно такого рода.

<sup>3</sup>Некоторые возразят, что способы действий или мышления часто становятся фиксированными и кристаллизованными как привычки, которые противостоят изменениям посредством эффекта повторения. Но привычка – это только тенденция повторять действие или идею автоматически, когда одни и те же обстоятельства вызывают ее; привычка не означает, что идеи или действия составлены в форме типических образцов, накладываемых на ум или волю. Только когда такой тип заранее установлен, т. е. когда устанавливается правило или норма, можно и должно полагаться на работу общества.

вает в себе вмешательство коллектива. Кроме того, мы уже говорили о том, что понятия, которыми мы мыслим в повседневности, – это понятия, которые хранятся в словарном запасе. Несомненно, речь и, следовательно, система понятий, которые она переводит, являются результатом коллективной разработки. То, что она выражает, – это то, как общество в целом воспринимает объекты опыта. Поэтому представления, соответствующие различным элементам языка, являются коллективными.

О том же свидетельствует и содержание этих понятий. В самом деле, едва ли есть какие-либо слова (даже среди тех, которые мы обычно используем), смысл которых не выходит за рамки нашего личного опыта. Часто термины выражают предметы, которые мы никогда не воспринимали, и переживания, с которыми мы никогда не сталкивались. Даже когда нам известны определенные объекты, к которым относится некий термин, они предстают перед нами как конкретные примеры, которые служат для иллюстрации идеи, но этого было бы недостаточно, чтобы сформировать понятие само по себе. Существует целая наука, сжатая в словах, наука, которая более чем индивидуальна, и она настолько превосходит нас, что мы не можем даже сделать все результаты своими. Кто из нас знает все слова языка, на котором говорит, и все значения каждого слова?

Это обстоятельство позволяет нам определить, что понятия выступают коллективными представлениями. Если они являются общими для всей социальной группы, это не потому, что они простое среднее соответствующих индивидуальных представлений; если бы это было так, они были бы более низкого интеллектуального содержания, чем отдельные представления, тогда как на самом деле они изобилуют знаниями, превосходящими знания среднего человека. Понятия – это не абстрактные категории, которые реальны только при определенных обстоятельствах. Они представляют собой такие же конкретные представления, какие могут создать индивиды в своей собственной среде, поскольку соответствуют тому, как особое существо, которым является общество, думает об элементах собственного опыта. Если понятия чаще всего являются общими идеями, если они выражают категории и классы, а не конкретные объекты, то потому, что индивидуальные и переменные характеристики существ редко представляют интерес для общества. Из-за своего масштаба общество вряд ли может быть описано такими характеристиками, если только самыми общими. Следовательно, этот аспект обуславливает внимание общества. Именно в природе общества чаще всего воспринимают вещи в больших массах и в той форме, которую они

принимают в целом. Однако эта общность не является обязательной; во всяком случае, даже если эти представления имеют общий характер, они являются работой общества и обогащены его опытом.

Указанное обстоятельство делает концептуальную мысль ценной для нас. Если бы эти понятия были просто общими идеями, они бы не обогатили знания, поскольку общее содержит в себе не больше, чем частное. Но если они представляют собой коллективные представления, они соединяют всю мудрость, которую общество накопило на протяжении столетий, с личным опытом. Мыслить понятиями – это не просто видеть реальность в самых общих характеристиках, но и проникнуть в ее суть, трансформировать ее. Это необходимо для того, чтобы концептуализировать предмет, лучше понять его основные элементы, поместить в группу, к которой он принадлежит. Каждая цивилизация имеет свою собственную систему понятий. Перед этой системой индивидуальный интеллект находится в той же ситуации, что и *νοῦς*<sup>1</sup> Платона перед миром идей. Он стремится ассимилировать идеи, потому что нуждается в них, но эта ассимиляция всегда неполная. Каждый из нас видит их по-своему. Некоторые понятия закрыты для нас, в то время как другие проявляют лишь некоторые из своих аспектов. Многие из них мы искажаем в процессе размышления о них. Поскольку по своей природе понятия являются коллективными, они не могут стать индивидуализированными, не будучи модифицированными. Вот почему мы испытываем столь много трудностей в общении, и часто лжем непреднамеренно. Это происходит потому, что мы используем одни и те же слова, не придавая им одинакового значения.

Таким образом мы можем увидеть участие общества в происхождении логической мысли. Логическое мышление стало возможным только тогда, когда человеку удалось выйти за пределы мимолетных представлений, которые он ощущал, получая опыт, и в конце концов придумал целый мир устойчивых идеалов, общую основу интеллектов. Думать логически, по сути, всегда в какой-то мере думать безлично, т. е. думать *sub specie aeternitatis*<sup>2</sup>. Безличность и стабильность – таковы две характеристики истины. Логическая жизнь, очевидно, предполагает, что человек знает, что существует истина, которая отличается от чувственных проявлений. Но как он мог прийти к такой идее? Люди чаще всего действуют так, как будто логическая жизнь должна была возникнуть спонтанно, как только человек открыл глаза на мир. Но в непосредственном опыте предпосылок для возникновения таких выводов нет, все выступает против этого. Таким образом, у детей и животных нет даже намека на это. Кроме

<sup>1</sup>Нус (греч. *νοῦς* – разум, мысль, дух). (Примеч. И. С. Сульжицкого.)

<sup>2</sup>С точки зрения вечности. (Примеч. К. Филдс.)

того, история показывает, что потребовались столетия, чтобы логическая жизнь возникла и сложилась. В нашем западном мире только с великими мыслителями Греции логическая жизнь впервые стала ясно осознавать себя и те последствия, которые она подразумевает. Когда произошло это открытие, оно вызвало удивление, которое Платон выразил великолепным языком. Но даже если только тогда идея была выражена в философских формулах, она обязательно существовала до этого как смутное осознание. Философы стремились разъяснить это осознание, но не создали его. Чтобы иметь возможность задуматься и проанализировать его, они должны были быть наделены им, и вопрос заключается в том, откуда взялось это осознание, т. е. на каком опыте оно основывалось. Ответ: коллективный опыт. Именно в форме коллективной мысли безличная мысль впервые открыла себя человечеству, и трудно предположить иной путь возникновения этого откровения.

Исключительно потому, что существует общество, кроме ощущений и образов существует также целая система представлений, обладающая этими чудесными свойствами. С их помощью люди понимают друг друга, умы получают доступ друг к другу. У них есть своего рода сила и моральный авторитет, с помощью которых они воздействуют на индивидуальное сознание. Индивид осознает, что над его частными представлениями существует мир типовых идей, согласно которым он должен регулировать свои собственные. Он видит весь интеллектуальный мир, в котором участвует, но который больше, чем он. Это первая интуиция царства истины. Как только он осознал эту высшую интеллектуальность, он приступает к тщательному изучению своей природы, пытается выяснить, как эти выдающиеся представления получили свои привилегии. И когда он обнаружил их причины, он взялся за то, чтобы заставить эти причины работать самим и самим сделать выводы, к которым они ведут, т. е. он дал себе право создавать понятия. Таким образом была индивидуализирована способность концептуализации. Происхождение этой способности обусловлено социальными условиями.

Некоторые возражают, что мы представляем понятие только в одном аспекте, согласно которому его роль заключается в том, чтобы обеспечить не только согласие между умами, но и, более того, их согласие с природой вещей. Очевидно, что понятие не будет осуществлять свой *raison d'être*, если не будет истинным, т. е. объективным, и его безличность будет следствием его объективности. Умы должны коммуницировать, и это в порядке вещей. Мы не отрицаем, что концептуальная эволюция частично движется в этом направлении. Понятие, которое

сначала считается истинным, потому что оно коллективно, как правило, не становится коллективным, пока не считается истинным: мы требуем от него гарантий, прежде чем оказать ему доверие. Во-первых, мы не должны упускать из виду тот факт, что даже сегодня подавляющее большинство понятий, которые мы используем, не сконструированы методично. Мы заимствуем их из языка, т. е. из общего опыта, и не подвергаем их какой-либо предварительной критике. Понятия, которые научно выверены и критично осмыслены, всегда находятся в меньшинстве. Во-вторых, существуют различия между этими понятиями и теми, которые черпают свои полномочия только из того, что являются коллективными. Коллективное представление, лишь потому что оно коллективно, представляет гарантию своей объективности. Недаром оно смогло обобщить и сохранить себя с такой настойчивостью. Если бы оно было в несогласии с природой вещей, ему не удалось бы получить продолжительное господство над умами. Научные концепции можно методично проверить, это то, что позволяет им внушать уверенность. Коллективное представление обязательно проходит бесконечную проверку. Люди, которые придерживаются коллективных представлений, проверяют их на собственном опыте. Таким образом, оно не может быть полностью неадекватным его объекту. Конечно, оно может объяснить этот объект в несовершенных символах, но научные символы сами по себе приближительны. Метод, которого мы придерживаемся при изучении религиозных явлений, основан на этом принципе. Мы считаем аксиоматичной следующую формулировку: иногда могут появляться странные религиозные верования, но они содержат свою собственную истину, которая должна быть раскрыта<sup>1</sup>.

И наоборот, даже когда они построены в соответствии со всеми правилами науки, понятия далеки от того, чтобы черпать свой авторитет только из их объективной ценности. Чтобы в них поверили, недостаточно их истинности. Если они не согласуются с другими убеждениями и другими мнениями, т. е. со всем набором коллективных представлений, они будут отвергнуты, умы будут глухи к ним; в результате они будут существовать и в то же время нет. Если сегодня наличия ярлыка научности обычно достаточно, чтобы получить своего рода привилегированное доверие, то это потому, что мы верим в науку. Но эта вера существенно не отличается от религиозной веры. Ценность, которую мы приписываем науке, в конечном итоге зависит от идеи, которую мы имеем о ее природе и роли в жизни, другими словами, которая отражает наше мнение. Причина в том, что все в общественной жизни зависит от мнения, в том числе и сама наука.

<sup>1</sup>На основании того факта, что представление имеет социальное происхождение, мы видим, насколько оно далеко от невозможности иметь объективную ценность.

Разумеется, мы можем сделать мнение объектом изучения и создать науку о мнении – это то, в чем преимущественно и заключается социология. Тем не менее наука о мнении не создает мнения, может только его прояснить и сделать более осознанным. Таким образом, наука может привести к изменению мнения, но остается продуктом мнений даже в тот момент, когда, кажется, управляет мнением, поскольку черпает силу, которую использует для воздействия на мнение, из самого мнения.

Мнение о том, что понятия выражают то, как общество понимает вещи, тождественно мнению, согласно которому концептуальная мысль современна человечеству. Поэтому мы отказываемся рассматривать их как продукт культуры модерна. Человек, который не мыслил понятиями, не был бы человеком, потому что он не был бы социальным существом. Ограниченный только индивидуальными восприятиями, он не будет отличаться от животного. Можно было опровергнуть противоположный тезис только потому, что понятие было определено чертами, которые не являются фундаментальными для него. Понятие было отождествлено с общей идеей<sup>1</sup> и с четко ограниченной и очерченной общей идеей<sup>2</sup>. В этом случае низшие общества могут казаться неосведомленными о понятии должным образом, поскольку у них есть только неразвитые процессы обобщения и используемые ими понятия, как правило, недостаточно четко определены. Тем не менее большинство современных понятий также не имеет четкого определения, мы едва ли можем заставить себя определять их кроме как в дебатах и научном исследовании. Кроме того, концептуализация – это не то же самое, что обобщение. Думать концептуально – это не просто изолировать и объединять особенности, общие для определенного количества объектов. Это также означает включать переменное в постоянное и индивидуальное в социальное. И поскольку логическое мышление начинается с понятия, из этого следует, что логическая мысль существовала всегда; не было исторического периода, когда люди жили в хронической путанице и противоречии. Разумеется, нельзя придавать чрезмерное значение разным особенностям логики в разные исторические периоды: логика развивается по мере развития самих обществ. Но как бы ни были реальны различия, они не должны заставлять нас опускать сходства, которые не менее фундаментальны.

#### IV

Мы видели, что по крайней мере некоторые из категорий – это социальные вещи. Вопрос состоит в том, где они получили эту особенность.

Несомненно, поскольку они сами являются понятиями, они являются и работой коллективности. Действительно, никакие понятия не демонстрируют отличительные знаки коллективного представления в той же степени. Действительно, их стабильность и безличность таковы, что они часто воспринимаются как абсолютно универсальные и неизменные. Кроме того, поскольку они выражают фундаментальные условия понимания между умами, очевидно, что они могли быть созданы только обществом.

Но проблема с категориями мышления сложнее, чем кажется, поскольку они являются социальными в другом смысле. Они не только происходят из общества, но и вещи, которые они выражают, также являются социальными. Дело не только в том, что они сформированы обществом, но и в том, что их содержание – это различные аспекты социального бытия. Категория рода была поначалу нечетким отражением понятия человеческой группы; категория времени имеет в качестве своего основания ритм социальной жизни; пространство, занимаемое обществом, послужило материалом для категории пространства; коллективная сила была прототипом понятия эффективной силы, существенным элементом категории причинности. Тем не менее приложение к социальной сфере не является единственной функцией категорий, они распространяются и на реальность в целом. Почему же тогда модели, на которых они построены, были заимствованы у общества?

Ответ заключается в том, что это превосходящие других понятия, которые имеют преобладающую роль в познании. Действительно, функция категорий состоит в том, чтобы управлять и вмещать в себя другие понятия. Они формируют перманентную рамку ментальной жизни. Но чтобы охватить такой объект, они должны быть смоделированы на реальность столь же широкого масштаба.

Несомненно, отношения, которые они выражают, существуют неявно в индивидуальном сознании. Человек живет во времени и, как мы сказали, имеет определенное чувство временной ориентации. Он находится в определенном месте в пространстве, и вполне возможно, что все ощущения имеют пространственный аспект<sup>3</sup>. У него есть чувство подобия. Схожие представления притягивают друг друга и объединяются, а новое представление, образованное их объединением, имеет определенное качество. Мы также ощущаем некоторую закономерность в порядке последовательности явлений; даже животное неспособно на это. Но все эти отношения являются личными для индивида,

<sup>1</sup>[Lucien] Levy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris, E. Akan, 1910. P. 131–138.

<sup>2</sup>*Ibid.*

<sup>3</sup>James. *Principles of Psychology*. Vol. I. P. 134.



который вовлечен в них, и, следовательно, понятие, которое он может получить от них, ни в коем случае не может выходить за пределы его узкого горизонта. Общие образы, которые формируются в нашем сознании через сближение схожих образов, репрезентируют только те объекты, которые мы воспринимали непосредственно, в них нет ничего, что могло бы дать нам идею класса, т. е. рамку, способную охватить целую группу всех возможных объектов, которые отвечают одному и тому же критерию. Нам все же нужно было заранее обладать идеей о группе, идеей, для которой простого развертывания нашей внутренней жизни не может быть достаточно, чтобы пробудиться в нас. Прежде всего, нет индивидуального опыта, независимо от того, насколько он широк или длителен, что может заставить нас даже предположить существование целого рода, охватывающего универсальность существ, и в котором другие роды будут представлять собой только виды, координируемые друг другом или подчиненные друг другу. Это понятие целого, лежащее в основе приведенных нами классификаций, не может прийти к нам от индивида самого по себе, который является лишь частью целого и никогда не соприкасается с более чем бесконечно малой частью реальности. И все же, возможно, нет более фундаментальной категории. Поскольку роль категорий состоит в том, чтобы охватить все другие понятия, категория *par excellence* действительно была бы концепцией тотальности. Теоретики познания обычно постулируют тотальность, как будто она самоочевидна, но на самом деле она выходит за пределы содержания каждого индивидуального сознания.

По тем же причинам пространство, которое мы знаем посредством своих чувств, в центре которого мы находимся и где все упорядочено по отношению к нам, не может быть пространством в целом, которое содержит все отдельные пространства и в котором эти отдельные пространства координируются в отношении безличных контрольных точек, общих для всех людей. Точно так же конкретная продолжительность, которую мы чувствуем протекающей внутри нас и вместе с нами, никогда не могла дать нам идею времени в целом. Первое время выражает только ритм нашей индивидуальной жизни; второе время должно соответствовать ритму жизни, не относящемуся к какому-либо конкретному человеку, но то, в котором участвуют все<sup>1</sup>. Таким же образом закономерности, которые мы можем воспринимать так, как наши ощущения следуют друг за другом, могут иметь для нас высокую ценность.

<sup>1</sup>О пространстве и времени часто говорят так, словно бы они были только конкретными расширением и продолжительностью, как может воспринять их индивидуальное сознание, но обнищавшие посредством абстракции. На самом деле они являются представлениями совершенно другого вида, построены из разных элементов, следуют совсем другому плану и имеют разные цели.

<sup>2</sup>По всей вероятности, понятия тотальности, общества и божества суть лишь различные аспекты одной и той же идеи.

<sup>3</sup>См.: *Classifications primitives* [Emile Durkheim, «De Quelques formes primitives de classification» AS. Vol. VI. 1903. P. 40ff.

Они объясняют, почему мы склонны ждать второе явление, когда нам передается первое из двух явлений, постоянное соединение которых мы испытывали. Но это состояние личного ожидания не может быть ассимилировано концепцией универсального порядка последовательности, который навязал себя всем умам и событиям.

Поскольку мир, выраженный всей системой понятий, – это мир, который общество понимает, только общество может предоставить нам самые общие понятия, в терминах которых должен быть понят этот мир. Только субъект, охватывающий каждого индивидуального субъекта, обладает способностью охватить такой объект. Поскольку Вселенная существует только в той мере, в какой осмысливается и поскольку она осмысливается в своей полноте только обществом, она занимает свое место в обществе, становится элементом внутренней жизни общества и, таким образом, сама по себе является совокупным родом, вне которого ничего не существует. Понятие тотальности – это понятие общества в абстрактной форме. Это целое, которое включает в себя все вещи, верховный класс, который содержит все другие классы. Таков основополагающий принцип, на котором покоятся те примитивные классификации, которые классифицируют существ всех царств, в том же праве, что и людей<sup>2</sup>. Но если мир находится в обществе, пространство, которое занимает общество, сливается с пространством в единое целое. Каждая вещь имеет свое место в социальном пространстве. То, что раскрывает степень отличия общего пространства от тех конкретных пространств, которые наши чувства заставляют нас воспринимать, свидетельствует о том, что локализация идеальна и никоим образом не напоминает то, что могло бы быть, если бы она была продиктована нам чувственным опытом<sup>3</sup>. По той же причине ритм коллективной жизни управляет различными ритмами всех элементарных жизней, результатом которых он является; следовательно, время, которое выражает его, регулирует и содержит все отдельные времена. Это время в целом.

В течение долгого времени история мира была лишь другим аспектом истории общества. Одно начинается с другого, мировые периоды определяются периодами общества. Измерение этой безличной и глобальной продолжительности и установление контрольных точек, по отношению к которым оно разделено и организовано, – это общественные движения концентрации/рассеивания или, в более общем смысле, периодическая потребность

в коллективном обновлении. Если эти критические моменты чаще всего привязаны к некоторому физическому явлению, например к регулярному появлению определенной звезды или чередованию сезонов, это потому, что объективные признаки необходимы, чтобы сделать эту, по существу, социальную организацию осязаемой для всех. Точно так же причинно-следственная связь становится независимой от любого индивидуального сознания с того момента, когда она коллективно устанавливается группой, она парит выше всех отдельных умов и событий. Это закон, имеющий безличную достоверность. Мы показали, что закон причинности, похоже, родился именно таким образом.

Есть еще одна причина, по которой составляющие элементы категорий должны быть взяты из общественной жизни: отношения, которые они выражают, не могут стать сознательными отношениями кроме как внутри общества и посредством его. Даже если они в каком-то смысле имманентны жизни индивида, у последнего не было ни причин, ни средств осознать их, размышлять о них, сделать их ясными и облачить в рамки отдельных понятий. Ориентируя свое индивидуальное «я» в пространстве и зная, в какое время удовлетворять различные физические потребности, человек не нуждался бы в концептуальном представлении времени или пространства раз и навсегда. Многие животные знают, как найти путь назад к тропам, ведущим к знакомым им местам, они возвращаются туда в нужное время без каких-либо категорий, т. е. ощущений достаточно, чтобы производить действия автоматически. Этого было бы достаточно и для человека, если бы его движения призваны были удовлетворять только индивидуальные потребности. Чтобы признать, что одна вещь напоминает другие, с которыми мы уже знакомы, нам не нужно располагать их в родах и видах. Того, как похожие образы вызывают друг друга и сливаются в один, достаточно, чтобы создать ощущение сходства. Дежавю не подразумевает никакой классификации. Чтобы различать те вещи, которые мы должны искать, и те, которых мы должны избегать, нам не нужно объединять эффекты обоих с их причинами логической связью, если на карту поставлена только индивидуальная выгода. Чисто эмпирические последовательности, сильные связи между конкретными представлениями – одинаково хорошие ориентиры для воли. У животного нет других ориентиров, но наша собственная индивидуальная практика довольно часто не предполагает

ничего более. Мудрый человек – тот, у кого есть четкое представление о том, что он должен делать, но что он не сможет перевести в закон.

Иначе обстоит дело с обществом. Общество возможно только в том случае, если индивиды и предметы, которые его составляют, разделяются между группами, т. е. родами<sup>1</sup>, и эти группы сами по себе классифицированы по отношению друг к другу. Таким образом, общество предполагает сознательную организацию себя, которая является ни чем иным, как классификацией. Эта организация общества, естественно, отражается в занимаемом им пространстве. Чтобы предотвратить конфликт, определенная часть пространства должна быть предназначена для каждой отдельной группы. Другими словами, пространство должно быть дифференцировано и ориентировано, и этот порядок должен быть известен всем. Кроме того, каждый призыв к празднеству, охоте или военной экспедиции подразумевает, что даты фиксированы и согласованы и установлено общее время. Наконец, сотрудничество нескольких в достижении общей цели возможно только в том случае, если есть договоренность о связи между этой целью и средствами, которые делают ее достижение возможным, т. е. если единое отношение принимается всеми. Поэтому неудивительно, что социальное время, социальное пространство, социальный род и коллективная причинность должны быть основой соответствующих категорий, поскольку именно в их социальных формах категории были впервые задуманы с любой степенью ясности посредством человеческого сознания.

Подводя итог, можно сказать, что общество отнюдь не является нелогичным или алогичным, непоследовательным и изменчивым существом, как люди слишком часто хотят его вообразить. Напротив, коллективное сознание выступает высшей формой психической жизни, поскольку является сознанием сознания. Будучи вне индивидуальных и локальных обстоятельств, коллективное сознание видит предметы только в их постоянном и фундаментальном аспектах<sup>2</sup>, кристаллизуемых в идеях, которые могут быть переданы. Оно охватывает всю известную реальность. Вот почему оно может дать интеллекту рамки, которые применимы ко всей совокупности существ и позволяют нам формировать понятия о них. Оно не создает эти рамки искусственно, но находит их в себе, просто осознавая их. Они выражают способы бытия, которые встречаются на всех уровнях реального, но об-

<sup>1</sup>Здесь и далее в параграфе (а также дважды ранее в этой главе) Э. Дюркгейм переходит к слову *dasse*. Поскольку английский термин «класс» может означать экономическую дифференциацию, которая вывела бы аргумент из его нынешнего контекста, мы везде использовали термин «род». Тем не менее следует учитывать то, что экономический смысл термина «класс» может добавить или отнять, например в конце последнего предложения в этом параграфе. (Примеч. К. Филдс.)

<sup>2</sup>Наблюдается сходство между этой формулировкой о коллективном сознании как «постоянном и фундаментальном» аспекте общества и аналогичной формулировкой о религии как о «фундаментальном и постоянном аспекте человечества» во введении книги. (Примеч. К. Филдс.)

наруживаются с полной ясностью только на вершине, потому что чрезвычайно сложная психическая жизнь, которая там разворачивается, требует более высокоразвитого сознания. Следовательно, приписывать социальное происхождение логическому мышлению не означает очернить его, уменьшить его ценность или свести его не более чем к системе искусственных комбинаций, но, наоборот, отнести его к причине, которая естественно подразумевает его. Разумеется, это не означает, что понятия, разработанные таким образом, могут быть непосредственно адекватны их объектам. Если общество является чем-то универсальным по сравнению с индивидом, оно по-прежнему является индивидуальностью, имеющей собственную форму и особенности; это особый субъект, который определяет то, о чем он думает. Таким образом, даже коллективные представления содержат субъективные элементы, и если они должны стать ближе к вещам, их необходимо постепенно усовершенствовать. Но несмотря на то, какими грубыми эти представления, возможно, были вначале, остается верным, что с ними появились зачатки нового способа мышления, которые человек никогда бы не взрастил в одиночку. Путь был открыт для стабильного, безличного, упорядоченного мышления, которое с этого момента должно было развивать свой собственный особый характер.

Более того, факторы, которые привели к этому развитию, по-видимому, не отличаются от тех, которые изначально вывели его вперед. Если логическое мышление все больше и больше тяготеет к субъективным и личным элементам, которые были запущены им, то причина заключается не в том, что проявились внесоциальные факторы, а в том, что постепенно развивается новый вид социальной жизни – международная жизнь, эффектом которой даже тогда была универсализация религиозных убеждений. Поскольку эта международная жизнь расширяется, расширяется и коллективный горизонт, общество больше не проявляется как целое, *par excellence*, а становится частью целого более обширного, с границами, которые неопределенны и способны изменяться бесконечно. В результате вещи больше не могут вписываться в те социальные рамки, в которых они были первоначально классифицированы; они должны быть организованы в соответствии с их собственными принципами. Таким образом, логическая организация отличает себя от социальной организации и становится автономной. Похоже, что связь, которая сначала соединяла мысли с определенными коллективными сущностями, становится все более и более отчужденной и, следовательно, становится все более безличной и универсализующей. Мысль, которая истинна и своеобразна для человека, не является

примитивно данной, но является продуктом истории, это идеальный предел, к которому мы приближаемся, но которого, по всей вероятности, никогда не достигнем.

Таким образом, подобная антиномия, которая так часто принималась между наукой, с одной стороны, религией и моралью, с другой стороны, далека от этого. На самом деле эти разные способы человеческой деятельности происходят от одного и того же источника. И. Кант хорошо понимал это, потому что считал, что спекулятивный разум и практический разум – это два разных аспекта одной и той же способности. По его словам, их объединяет ориентация на универсальность. Думать рационально – значит думать в соответствии с законами, которые являются самоочевидными для всех разумных существ; действовать морально – значит действовать согласно максима, которые могут быть расширены без противоречия на все воли. Другими словами, как наука, так и мораль подразумевают, что человек способен подняться выше своей собственной точки зрения и участвовать в безличной жизни. И действительно, здесь мы, несомненно, имеем черту, которая является общей для всех высших форм мысли и действий. Но то, что не объясняет кантианство, так это то, где возникает противоречие, которое воплощает в себе человек. Почему он должен совершать насилие над собой, чтобы выйти за рамки своей индивидуальной природы, и наоборот, почему безличный закон ослабевает, когда он становится воплощенным в людях? Будет ли сказано, что существуют два антагонистических мира, в которых мы одинаково принимаем участие: с одной стороны, мир материи и смысла, а с другой – чистый и безличный разум? Но это означает повторить вопрос в терминах, которые едва ли отличаются друг от друга: поскольку речь идет именно о том, чтобы понять, почему мы должны<sup>1</sup> вести эти две жизни одновременно. Два мира, кажется, противоречат друг другу, почему же они не останутся отделенными друг от друга и что делает необходимым их взаимопроникновение, несмотря на их антагонизм? Гипотеза о *Падении* со всеми вытекающими из этого трудностями является единственным объяснением той исключительной необходимости, которая когда-либо была предложена, и здесь нет надобности ее излагать.

Тайна рассеивается, когда мы признаем, что безличный разум – это коллективное мышление, названное по-другому. Коллективное мышление возможно только через сближение людей, следовательно, оно предполагает отдельных людей и они, в свою очередь, предполагают его, потому что не могут поддерживать себя, кроме как в совокупности. Царство безличных целей и истин не может быть реализовано кроме как через сотрудничество

<sup>1</sup>Во втором издании указано *il nous fait instead of il nous faut*. Это, безусловно, типографская ошибка. (Примеч. К. Филдс.)

индивидуальной воли и чувств; причины, по которым они участвуют, и причины, по которым они сотрудничают, одинаковы. Короче говоря, в нас есть что-то безличное, так как в нас есть что-то социальное, и поскольку социальная жизнь охватывает как представления, так и практики, эта безличность распространяется вполне естественно на идеи, а также на действия.

Некоторые, возможно, удивятся, увидев, что мы соединяем высшие формы человеческого разума с обществом. Причина кажется довольно скромной по сравнению с тем значением, которое мы приписываем эффекту. Столь же велика дистанция между миром чувств и appetitов, с одной стороны, и миром разума и морали, с другой стороны, что, кажется, второе могло быть добавлено к первому только актом творения. Но приписывать обществу эту доминирующую роль в происхождении нашей природы не значит отрицать это творение. Общество действительно имеет в своем распоряжении творческую силу, с которой не может сравниться ни одно наблюдаемое существо. Каждое творение, если оно не является мистической процедурой, которая ускользает от науки и интеллекта, на самом деле результат синтеза. Если синтезы конкретных представлений, происходящих в каждом отдельном сознании, уже сами по себе являются создающими новое, насколько эффективнее должны быть общества – эти обширные синтезы всех сознаний! Общество – это самая мощная «коллекция» физических и моральных сил, которые мы можем наблюдать в природе. Такие богатства различных материалов, столь высококонцентрированных, нигде больше не встречаются. Поэтому неудивительно, что из них развивается высшая жизнь, жизнь, которая действует на элементы, из которых она соз-

дана, тем самым преобразуя и возвышая их до высшей формы жизни.

Таким образом, призвание социологии заключается в том, чтобы открыть новый путь к науке о человеке. До сих пор мы стояли перед этими альтернативами: либо объяснять высшие и конкретные способности человека, связывая их с низшими формами бытия – разум с чувствами, ум с материей, – что сводилось к отрицанию их специфичности; или связывая их с некоторой реальностью над опытом, которую мы постулировали, но чье существование не может быть обнаружено. То, что помещало ум в эту трудность, состоит в том, что индивидуум был принят как *finis naturae*<sup>1</sup>. Казалось, что за ним ничего не было, по крайней мере ничего, что наука могла бы обнаружить. Но новый способ объяснить человека становится возможным, как только мы признаем, что над индивидом существует общество, а общество – это система активных сил, не номинальное существо и не создание ума. Чтобы сохранить отличительные атрибуты человека, больше не нужно размещать их вне опыта. Прежде чем очертить столь радикальный вывод, лучше выяснить, может ли то, что находится в индивиде, не превосходит его, не прийти к нему из этой сверхчеловеческой, но конкретно переживаемой реальности, которая является обществом. Разумеется, в настоящий момент нельзя сказать, насколько эти объяснения могут быть расширены и могут ли они решить любую проблему. В равной степени, однако, невозможно заранее указать предел, за который они не могут выйти. Что нужно сделать, так это опробовать гипотезу и проверить ее как можно скорее с помощью фактов. Это то, что мы попытались сделать.

<sup>1</sup>Кульминация природы. (Примеч. К. Филдс.)