

М.И. Переславцев

Рецепция взглядов Эмиля Дюркгейма
в современной философии:
Чарльз Тейлор, Джон Милбанк, Талал Асад

В статье рассматриваются основные положения социологии религии Эмиля Дюркгейма в контексте современных стратегий переосмысления секулярного. Цель статьи – не только обозначить критические замечания авторов в адрес теории религии Дюркгейма, но и показать, как последняя может оказаться полезной для возникновения нового понимания секулярного и религиозного, в том числе Милбанком, Асадом и Тейлором.

Ключевые слова: социология, религия, общество, современная философия, Дюркгейм, Милбанк, Асад, Тейлор, секуляризм.

Эмиль Дюркгейм (1858–1917) традиционно считается одним из главных основателей научной социологии, в том числе социологии религии. Современная социология религии относится к наследию Дюркгейма неоднозначно: с одной стороны, ее прикладные варианты, зачастую превращающиеся в строгий подсчет численности той или иной конфессии в отдельных странах и мире, имеют мало общего с теми позициями, которые занимал Дюркгейм, с другой – никто не отрицает, что социология Дюркгейма поддается самым разным интерпретациям. В социологии в целом большинство исследователей работают по стратегиям, давно оставившим позади идеи автора «Правил социологического метода»: конструктивизм, структурно-функциональный анализ, а тем более акторно-сетевая теория предоставляют куда более детальные модели функционирования общества. Кроме того, большинство авторов, придерживающихся постсекулярной парадигмы, склонны относиться к пониманию религии Дюркгеймом критически. Но действительно ли их взгляды и стратегии оказываются преодолением «устаревшей» концепции Дюркгейма? Одна из целей этой статьи – показать, как концепция Дюркгейма, считавшаяся давно устаревшей, может помочь в формировании новых исследований религии в современном мире.

Когда заходит речь о социологии Эмиля Дюркгейма, первое, что приходит на ум в качестве ассоциаций – «социальный факт» и «методологический холизм». Последнее означает характерную для французской социологической традиции установку, согласно которой общество предшествует индивиду (в противоположность Веберу, у которого общество постигается исходя из взаимодействий индивидов). Понятие методологического холизма заключается в следующем: коль скоро общество является не результатом действий индивидов, но условием самого их существования¹, то социологу следует обращать внимание в первую очередь на те явления, которые могут нам сообщить нечто о самом обществе.

Разумеется, религия понимается Дюркгеймом в соответствующем ключе: она не является делом харизмы лидера или частным опытом каждого конкретного человека (Вебер), равно как и вторичной легитимацией существующего социального порядка (Маркс). Вместо этого Дюркгейм обращает внимание на такие черты религии, как общность и неизбежность. Первое означает, что религия всегда разделяется некоторой группой людей, и более того, является ее условием, а второе связано с тождественностью социального и религиозного; отсюда самый знаменитый и, пожалуй, самый провокационный тезис Дюркгейма: «общество и есть Бог»². Будучи позитивистом и воспринимая социальные факты как явления такого же порядка, как данные естественных наук, Дюркгейм также считал религию чем-то, что может рассматриваться как некоторая целостная система, внешняя человеку и определяющая его бытие.

Однако тезис о тождестве Общества и Бога понимается Дюркгеймом довольно широко: он делает акцент на морально-этических принципах, которым следует общество с той или иной религией. Поскольку морально-этические принципы предполагают систему разрешений и запретов, а значит и классификацию, то центральным для любой религии сюжетом, по мнению Дюркгейма, будет деление всех вещей на сакральные и профанные³. Ритуалы и обряды являются практической формой реализации духа сообщества, они непосредственно связывают индивидов в общество. Отсюда следует одна очень важная черта дюркгеймовского взгляда на религию: она не может быть истинной или ложной⁴, поскольку важна не верификация верований в опыте, но их сила, которая способна придать обществу единство. Сакральное, таким образом, становится знаком общества: символ социума – тотем – является особым предметом в классификации, его, например, нельзя убивать, поскольку он содержится в каждом человеке через репрезентацию общества⁵.

Данный принцип был заимствован функционалистским направлением в социологии религии, что имело очень важные

последствия для современного взгляда на религию: функционалисты отрицали отступление религии в сферу приватного, но считали, что она принимает формы, которые отвечают ее подлинной сути и позволяют ей существовать в сложной структуре общества. В частности, такого взгляда на секуляризацию придерживался Толкотт Парсонс:

Решающим феноменом является включение не-протестантских групп в национальное сообщество, которое... все еще сохраняет свой религиозный характер священного сообщества в трансформированном смысле «нации под Богом»... Оно... расширилось на все группы населения, включая даже светских гуманистов⁶.

Подобные теории, а также исследования в области современных превращений сакрального привели к необходимости переосмыслить само деление на религиозное и секулярное и на сакральное и профанное, а значит, потребовался новый взгляд на социологию религии Дюркгейма.

Одним из авторов, внесших свой вклад в генеалогию понятия «религия» и в осмысление его значения для секулярной эпохи, является американский антрополог Талал Асад. В книге «Структуры секулярного»⁷ он кратко касается вопроса о сакральном и профанном как характеристике религии согласно Дюркгейму и его последователям. Освещая проблему с разных точек зрения, Асад не только приходит к выводу, что жесткий характер оппозиции сакральное–профанное является изобретением европейской антропологии с целью более совершенного исследования религий, но и демонстрирует долгую историю возникновения данной оппозиции в мысли самой европейской цивилизации. Так, противоречивый характер термина *sacer* обнаруживается еще в Древнем Риме: помимо предмета, находящегося в собственности божества, он также означал проклятого человека, которого мог лишиться жизни каждый – *homo sacer*⁸. Уже этот пример показывает, насколько спорным является тезис о существовании строгой границы между сакральным и профанным, от которого как от определения отталкивались Дюркгейм и его последователи. Еще сложнее обстоит дело применительно к Средним векам:

Однако если мы рассмотрим примеры, предлагаемые в словаре (применительно к понятию *сакральное*. – М. П.)... то мы не сможем вычлени из них некий единый для всех случаев акт отделения и почитания. Субъект, по отношению к которому подобные предметы, события или люди должны быть сакральными, не находится к ним в таком же отношении⁹.

То же самое верно в отношении обряда: тогда как у Дюркгейма религия, понимаемая через оппозицию сакральное–профанное, реализуется в ритуалах, а значит, ритуалы являются выражениями сакрального, Асад указывает на характер таинства по Гуго Сен-Викторскому (XII в.), которое не может быть знаком сакральной вещи, «так как различные статуи и картины, равно как и разные слова Писания, так или иначе являются знаками сакральных вещей, не будучи при этом таинствами»¹⁰. Асад следует стратегии антропологов Франца Штайнера и Франсуа Изамбера; первый критиковал нормативность понятия табу, которая «была викторианским изобретением, вызванным к жизни идеологическими и социальными веяниями самого викторианского общества»¹¹, а второй показал, как школа Дюркгейма придала понятию «сакральный» универсальное значение в академической среде. Говоря о роли сакрального в социально-политическом дискурсе, Асад указывает на довольно поздний период его актуализации: слово *sacre* получило широкое хождение во время Французской революции, «в нем начали звучать пугающие нотки секулярной власти. Так Преамбула к “Декларации прав человека” (1789) повествует о “естественных правах, неотчуждаемых и сакральных”»¹². Отныне секулярное стало частью дискурса, интегрального для функций и чаяний современного секулярного государства, в котором сакрализация индивидов и народов выражала форму натурализованной власти. По Асаду, именно таковы источники современного понимания сакрального. А поскольку Просвещение предполагало в качестве единственного легитимного источника истины, власти и прочего разум, то последний (и все, что с ним связано) и стал сакральным в европейской культуре, а все феномены не-европейских обществ, понимаемые функционально как способы общественного контроля, стали наделяться тем же статусом, однако с сохранением понимания их как предрассудков, суеверий и черной магии. Собственно, Дюркгейм, даже отрицая характерную для Просвещения стратегию понимания религии как простого обмана, тем не менее приходит к выводу, что первобытные люди, поклоняясь тотему, богам или духам, в конечном счете поклоняются социуму (себе самим), а подлинное содержание религии – мораль социума¹³.

Таким образом, Асад показывает, что Дюркгейм, несмотря на определенную проницательность в учении о религии (он не оценивает ее как предрассудок или эпифеноменальную идеологию), остается в русле секулярной традиции XVIII–XX вв. Схожего мнения придерживается другой автор – британский теолог Джон Милбанк, представитель движения «Радикальная ортодоксия». В своей книге «Теология и социальная теория»¹⁴. Милбанк дает

археологию «секулярного разума», одной из целей которой является демонстрация религиозной, мифологической природы идеологий нового и новейшего времени, претендовавших на объективность, а значит, на нормативность в отношении христианской традиции. Одной из таких традиций, наряду с либеральной политической теорией, политической экономией и марксизмом, является позитивизм, давший начало всей современной социологии. Милбанк рассматривает социологию Дюркгейма как вершину французской социологической традиции, которая, по его мнению, восходит к Конту через французских контр-просветителей де Бональда и де Местра и Николя Мальбраншу.

На первый взгляд такая «родословная» мысли Эмиля Дюркгейма может показаться довольно странной. Однако, если принять во внимание его главные тезисы в отношении природы религиозных взглядов и их связь с уровнем социального, в глаза может броситься некоторое «постоянство» религиозной функции в истории. И хотя сам Дюркгейм полагал, что религия в XIX–XX вв. теряет (и будет терять) свои позиции¹⁵, забвению может подвергнуться скорее содержание тех или иных религиозных культов, а не сама структура религии, тождественная с обществом. Данный тезис вполне уместен в консервативном дискурсе: фундаментальная логика общественного устройства лишь временно подвергается деформациям со стороны революционных сил, после всякий раз следует реставрация.

Милбанк обращает внимание на существенное отличие социологии от политических теорий XVII–XVIII столетий: если раньше (у Монтескье, Вико и других) речь шла о выявлении законов развития разных обществ или инструментальном конструировании политики (Боден, Гоббс, Локк), то уже у Конта общество является простой базовой данностью, которая ни к чему не может быть редуцирована. Подобный «примордиальный» характер социальных фактов – термин, характеризующий социологию Дюркгейма, – с точки зрения Милбанка, имеет свои истоки в мысли Жозефа де Местра, который обнаружил недостаточность либеральной политической теории в ее рациональной попытке «основать и легитимировать произвольную власть в терминах формальных дел собственности первоочередного владения и самообладания; вместо этого, вся власть в ее реальном, фактическом присутствии сама полностью основывает себя»¹⁶. А поскольку основание власти заключено в ней самой, де Местр полагает, что любая власть нуждается в религии с целью легитимации самой себя; спустя многие годы этот момент появится в социологии религии Дюркгейма, где общество на деле поклоняется самому себе, облачая это в символические формы.

ческий религиозный ритуал. Истолкование Дюркгеймом жертвоприношения как способа восстановления общественного единства также восходит к теории де Местра: попытка поколебать текущий режим (революция) непременно провоцирует террор.

Обращаясь к трудам другого традиционалиста, Луи де Бональда, Милбанк обращает внимание на своеобразный синтез мысли Мальбранша о том, что наши общие идеи даны нам в Боге (иначе говоря, что в нашем знании мы имеем доступ к божественному знанию) и теории естественного права, только понимаемого не индивидуалистически, через волю к самосохранению индивида, которая реализуется в единую власть суверена, а как общемировую логику «Я – Ты – Он», которая реализуется в мире, политике, семье. Таким образом, де Бональд социологизирует Мальбранша, указывая, что наиболее общие идеи даны нам в качестве откровения Богом в нашем языке, и придает суверенной власти более тотальный характер. Дюркгейм, с точки зрения Милбанка, делает примерно то же самое, когда придает «социологическое» происхождение категориям чистого разума Иммануила Канта¹⁷. Но если у традиционалистов Бог был источником наиболее общих идей в нашем восприятии в целом, то уже у Конта дело принимает противоположный характер: социальные отношения обладают подлинным бытием, тогда как религия является всего лишь их воплощением, тем более истинным, чем более она концентрируется на «социальных» сюжетах¹⁸. Позиция Дюркгейма в отношении религии практически такая же, ведь он определяет религию через ритуал, тогда как содержание последнего может быть практически любым.

Таким образом, если Талал Асад заостряет внимание на социологии религии Дюркгейма как варианте экстраполяции концепций европейской культуры на не-европейский мир (в том числе и с целью демонстрации иррациональности последнего), то Джон Милбанк стремится доказать, что позитивистская социология религии в ее классическом французском варианте (как и в немецком), вопреки претензиям на научность и независимость от философии, является по сути идеологией, дополняющей либеральный суверенитет; примером этому может служить достигшее пика в XIX в. представление о связи веры, нации и государства, или государства, религии и общества, где религия воспринимается как посредующее, по сути, идеологическое звено между остальными. При этом генеалогия «общества», как и «государства», является по сути теологической, основанной на понятии унивокации бытия конечной и бесконечной сущностей: Милбанк отмечает, что взгляд Мальбранша так же основан на номинализме, как и политическая теория суверенитета Гоббса¹⁹.

Таким образом, социологией осуществляется «надзор за возвышенным, прикрывающий светскую волю к власти»²⁰. Генеалогия позитивизма Дюркгейма в трактовке Милбанка восходит к реакционной мысли де Бональда и де Местра, в которой впервые появляется толкование религии как средства сокрытия оснований власти и развивается классификация религий: положение постпросветителей о том, что естественная религия дана в откровении, а религия откровения естественна²¹. Данное представление эволюционирует в понимание Дюркгеймом религии как морального сознания, основанного на делении вещей и понятий на сакральные и профанные, что можно обнаружить практически везде и в любую эпоху. Последнее, с точки зрения Милбанка, является пренебрежением уникальностью каждой религии, и особенно христианства.

До сих пор мы рассматривали главным образом критически настроенных по отношению к Дюркгейму авторов. Выдающийся канадский философ, автор трудов по этике и социальной философии, Чарльз Тейлор также затрагивает проблемы метода Дюркгейма в своем труде «Секулярная эпоха»²². Но, в отличие от Асада и Милбанка, он скорее использует его модель тождества общества и Бога как идеальный тип для описания эволюции отношения к религии в истории «Латинского христианства».

При описании причин секуляризации и ее этапов в истории мысли позиция Тейлора во многом близка Милбанку и Асаду: он отрицает взгляд, согласно которому секуляризация являлась затуханием религии, и подробно расписывает связь сдвигов внутри церковной политики XI–XIV веков с Реформацией и становлением современной политики, экономики и типов межличностных отношений. Важное отличие состоит в том, что он делает существенный акцент на внутренней противоречивости секулярной эпохи.

Так, реформы в католической церкви XII–XIV веков привели к усилению власти церковной иерархии и повышению «качества веры»²³, к борьбе с элементами народной религии, но воспринявшая эти тенденции Реформация рассматривала в качестве «идолопоклонства» уже само католичество с его святыми, иконами и т. д.²⁴ Акцент протестантов на личной вере привел к появлению современного понимания индивидуальности – «я мыслю» Декарта, и трансцендентальному субъекту Канта, «Левиафану» как политическому телу Гоббса и «правам человека», появившимся во время Французской революции. Такая антропология, по мнению Тейлора, является основанием современной политики, экономики и общества, которое больше не основывается напрямую на божественном порядке, но является следствием разума, которым

Бог наделил людей, а также моральных принципов, заложенных в «подлинной», естественной религии²⁵.

Но самосознание современного человека, возникшее вместе с новым моральным порядком как основой политики, экономики и т. д., начинает испытывать ограниченность такого порядка, нехватку смысла²⁶, а главное – репрессивный характер первого; это может привести как к положительному сценарию, когда порядок нужно просто «дополнить высшим смыслом» (Гегель, Маркс, Милль), так и к негативному, характерному для романтизма, стремлению к отречению от него в пользу неизведанного, глубокого и порой даже пугающего, и отношение к вере и религии в этой стадии может стать как положительным (Вордсворт, Шатобриан, Гельдерлин, Кьеркегор), так и отрицательным (Шопенгауэр, Ницше, Бодлер), или совмещать обе позиции (Арнольд, Карлейль)²⁷.

Однако коль скоро труд посвящен эпохе в целом, Тейлор не мог обойти вниманием процесс усвоения секулярного мировоззрения широкими массами. Здесь и применяется ключевая идея социологии религии Дюркгейма: религия определяется через отношение Общества и Бога. Разумеется, Тейлор не воспринимает данный тезис Дюркгейма в качестве константы: вместо этого он предлагает три идеальных типа: палео-дюркгеймовский тип, неодюркгеймовский и постдюркгеймовский тип соответственно. Весьма примечательно, что Тейлор крайне редко упоминает самого Дюркгейма, тогда как идеальные типы, названные в честь знаменитого социолога, встречаются в труде довольно часто.

Палео-дюркгеймовский тип, или «Старый порядок», характеризует эпоху, в которой социальные отношения укоренены в божественном порядке через принадлежность к церкви, сословию, общине определенного города или земли; принадлежность к такому порядку предопределена до рождения человека и ее нельзя поменять. Нео-дюркгеймовский тип, или «Эпоха мобилизации», напротив, характеризуется через понимание общества как результата сотрудничества индивидов (Тейлор называет его «обществом прямого доступа»), что и является Божьим замыслом, а принадлежность к религии, хоть и имеет политическое значение для понимания нации, служит скорее объединяющим моральным фактором, а не основанием для социального бытия в целом и тем более не может быть причиной для религиозных войн²⁸. Третья стадия – постдюркгеймовский тип, или «Эпоха подлинности». Она соответствует постепенному росту «экспрессивного индивидуализма» в широких массах: бунт против конформизма и сексуальная революция, индустрия моды и рост благосостояния – все это Тейлор считает очень существенной причиной для массовой утраты веры

среди населения европейской цивилизации. Главный принцип соотношения религии и общества теперь состоит в том, что «никто не вправе критиковать ценности другого». Это приводит к «разделению религии и духовности», а также пониманию оных (или их отсутствия, или отрицания) как личного выбора и личного пути. Размываются границы между конфессиями, обращения из одной веры/религии в другую становятся чаще; падает уровень религиозной практики в целом²⁹.

Как отмечает сам Тейлор, палеоформы не вполне соответствуют представлениям самого Дюркгейма, поскольку «отношение первого и второго фокусов перевернуто... для Дюркгейма социальное есть главный фокус, отраженный в божественном, тогда как для ультрамонтанского католицизма верно противоположное»³⁰; постдюркгеймовские формы ставят под вопрос отождествление общества с религиозным вообще, поскольку последнее ставится в зависимость от каждого индивида. Тем самым у Тейлора лучше всего представлениям самого Дюркгейма соответствуют «неоформы», возникающие в процессе формирования национальной идентичности и/или Реставрации. Данный момент говорит о том, что хотя Тейлор скорее пытается дополнить теорию секуляризации, не отвергая ее полностью, он признает – пусть даже косвенно – что Дюркгейм, в том числе как родоначальник социологии религии, создает теории, закрепляющие или определяющие положение дел, характерное для его эпохи, нежели представляет универсальный доступ к пониманию всех религий и мифологий мира. Последнее, впрочем, можно объяснить тем, что все религии уникальны по своей сути и не могут быть «приведены к общему знаменателю» в принципе.

В заключение следует сделать вывод, что хотя социологические взгляды Дюркгейма на природу религии в глазах современных исследователей во многом остаются полными иллюзий, характерных для философской мысли XIX в., его важность для понимания роли религии в современном мире, где европейская цивилизация с ее принципами остается ведущей, по-прежнему велика. Отчасти это происходит в силу специфики содержания, вкладываемого в понятие «религия» и всего, что с ним связано. Поэтому основной пафос критического анализа Дюркгейма, в частности, Асадом и Милбанком, следует воспринимать не столько как призыв отменить социологию религии в принципе, но скорее как попытку ее локализации, уточнения объяснительной силы данной теории.

В антропологии религии Талала Асада осмысление социологии Дюркгейма занимает довольно скромное место; в двух словах это можно сформулировать следующим образом: определение рели-

гии через классификацию сущего с помощью понятий сакрального и профанного является исключительно европейским пониманием последней, а значит, не может быть основой для изучения не-европейских культур (а кроме того, сама дихотомия сакральное/профанное является секулярной по сути). Джон Милбанк посвящает французской социологии – в том числе и Дюркгейму – целую главу, и его цель состоит не только в том, чтобы продемонстрировать, почему традиция позитивизма чужда сути христианской церкви. Сама стратегия разоблачения Милбанком «секулярного разума» заключается в доказательстве происхождения той или иной формы первого от не-христианских традиций (язычества, гностицизма) или от девиаций христианской теологии.

В этой связи социология Дюркгейма может показаться для задачи Милбанка крайне полезной: ведь если «общество» и «религиозное» понимаются как тождественные, то все сюжеты, маркированные более поздними социологами (например, Парсонсом) как не-религиозные, оказываются уязвимыми для разоблачения. Так, институты современной власти, которые способствуют сплочению общества через либеральную идеологию, обретают статус даже более значимый, чем в досовременную эпоху имели собственноручно «религиозные» институты. Иными словами, тезис «Общество = Бог» актуален не на уровне ценностей, разделяемых всеми индивидами, но на уровне их повседневных практик, которые социология ложно назвала светскими. Иными словами, не является ли «гражданская религия» в ее наиболее поздней интерпретации одним – притом не самым важным – аспектом либерализма-как-религии? Или, если брать более «красноречивый» пример, якобы «секулярная» борьба с религией левыми режимами (например, в СССР) на деле оказывается попыткой заменить одну религию на другую. Обилие символики, особые места почитания, новое понимание времени, акцент на коллективности, пантеон героев, и самое главное – мифология вождей-пророков: все эти факторы делают коммунистическую идеологию в СССР пусть светской, но религией, причем именно в интерпретации Дюркгейма.

-
- ¹ Дюркгейм Э. Метод социологии. М., 1995. С. 39.
 - ² *Durkheim E.* Elementary forms of religious life. L.: Allen&Unwin, 1982. P. 206.
 - ³ Ibid. P. 37–42.
 - ⁴ Ibid. P. 3.
 - ⁵ Ibid. P. 113, 128–129.
 - ⁶ *Parsons T.* Action theory and human condition. N.Y.: The Free press, 1978. P. 203.
 - ⁷ Асад Т. Что могла бы представлять собой антропология секуляризма? // Логос. 2011. № 3 (82). С. 56–99 [*Asad T.* What might an anthropology of secularism look like? // *Asad T.* Formations of the secular. Stanford: Stanford University Press, 2003. P. 21–66].
 - ⁸ Там же. С. 65.
 - ⁹ Там же. С. 65–66.
 - ¹⁰ Там же. С. 68.
 - ¹¹ Цит. по: Асад Т. Указ. соч. С. 65.
 - ¹² Там же. С. 67.
 - ¹³ *Durkheim E.* Op. cit. P. 206–212.
 - ¹⁴ *Milbank J.* Theology and social theory. 2 ed. Oxford: Blackwell publishing, 2006.
 - ¹⁵ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М., 1995. С. 176–178.
 - ¹⁶ *Milbank J.* Op. cit. P. 56.
 - ¹⁷ Ibid. P. 57, 64.
 - ¹⁸ Ibid. P. 61.
 - ¹⁹ Ibid. P. 12–14, 58.
 - ²⁰ Милбанк Дж. Надзор за возвышенным: Критика социологии религии // Государство, религия, церковь. 2013. № 3 (31). С. 221.
 - ²¹ *Milbank J.* Op. cit. P. 56.
 - ²² *Taylor Ch.* A secular age. Cambridge; L.: Belknap press of Harvard university press, 2007.
 - ²³ Ibid. P. 63.
 - ²⁴ Ibid. P. 76–77, 80, 87.
 - ²⁵ Ibid. P. 159–211.
 - ²⁶ Ibid. P. 299–321.
 - ²⁷ Ibid. P. 352–399.
 - ²⁸ Ibid. P. 459–471.
 - ²⁹ Ibid. P. 505–515.
 - ³⁰ Ibid. P. 442.