Давид Г. Хумарян
Независимый исследователь, Москва, Россия

Место политического в социальной эпистемологии Эмиля Дюркгейма: трансгрессия, аффект, субъективация

В статье предлагается разбор и интерпретация социологической теории познания, в классическом виде разработанной Эмилем Дюркгеймом и Марселем Моссом. При этом основное внимание сосредоточено на дюркгеймовской трактовке этнографических текстов, которые послужили основой для масштабных теоретических спекуляций. Ритуальное действие, понимаемое Дюркгеймом как событие, глубоко укорененное в онтологии социального, стало центральным элементом проекта эпистемологии, однако назвать его проект теоретически и методологически завершенным было бы ошибкой — по-прежнему требует разрешения ключевой для понимания вопрос об источнике происхождения категорий знания. Решение, которое предлагается в данной работе, может называться «политическим решением» вопроса о происхождении категорий знания. Автор выдвигает тезис, что именно оно имплицитно содержалось в тексте «Элементарных форм религиозной жизни», opus magnum Эмиля Дюркгейма. Автор ставит своей задачей доказать, что ритуалы, сопровождаемые явлением, которое сам Дюркгейм называл «состоянием effervescence» и отводил ему ключевую роль в механизме коллективного производства категорий мышления, могут быть описаны как политический процесс субъективации. Конечная цель данной работы состоит не в том, чтобы разработать полноценную методологическую программу исследования политического аспекта знания, но в том, чтобы а) продемонстрировать эвристический потенциал такого подхода применительно к задаче выявления и анализа механизмов производства коллективного знания и б) встроить данный аргумент в контекст историко-теоретических дискуссий о наследии Эмиля Дюркгейма.

Ключевые слова: теория антропологии, социальная эпистемология, политика, Effervescence, Durkhemian studies

Хумарян Давид Гагикович — магистр социологии МВШСЭН и Университета Манчестера. Научные интересы: антропология, социология знания, политическая теория. E-mail: ddpostcard@gmail.com
Khumaryan David Gagikovich — MA in Sociology, Moscow School of Social and Economic Science (MSSES) and The University of Manchester. Research interests: anthropology, sociology of knowledge, political theory. E-mail: ddpostcard@gmail.com

David Khumaryan, Independent researcher, Moscow, Russia
The Place of the Political in Emile Durkheim`s Social Epistemology: Transgression, Affect, Subjectivation

The paper suggests an analysis and interpretation of the sociological theory of knowledge, that was developed in its classical form by Emile Durkheim and Marcel Mauss. Author focuses on Durkheimian interpretation of ethnographic texts, which formed the basis for his further theoretical speculations. Durkheim understood a ritual as an event deeply rooted in the ontology of the social and considered this phenomenon as central element for his project of epistemology. His project is theoretically and methodologically uncomplete and requires a solution for the key question concerning the origin of knowledge categories.

The solution considered in this paper is a 'political' one. Author suggest that 'Elementary forms of religious life' implicitly content this very solution. According to Durkheim the effervescence phenomenon has crucial role in the collective production of categories of knowledge. Author tries to show that effervescence can be described as a political process of subjectivation. The end goal of this article is not to develop a complete methodological programme of research into the political aspect of knowledge, but a) to demonstrate the heuristic potential of this approach applied to the problem of identifying and analysing the mechanisms of collective production of knowledge, b) to embed this argument in the context of historical and theoretical debates on the heritage of Durkheim.

Key words: Durkhemian studies, anthropological theory, social epistemology, Effervescence, Politics

doi: 10.22394/2074-0492-2016-4-35-56

Введение

Первый текст, в котором развернуто и аргументировано излагается социологический взгляд на источник базовых категорий знания, — эссе Дюркгейма и Мосса «О некоторых первобытных формах классификации» (1903) [Дюркгейм, Мосс, 2011]. В этой работе мы наблюдаем попытку ответа на фундаментальный вопрос о происхождении логических способностей человека, методов научного познания и классификации. Предвосхищая основную линию аргументации, авторы монографии помещают в название оговорку — «к исследованию *коллективных представлений*» — утверждается, что именно сообщество является подлинным субъектом познания. Главным объектом критики становится методологический индивидуализм, безупречным выражением которого применительно к вопросам эпистемологии был современный Дюркгейму психологизм. Уже на первых страницах звучит центральный тезис всей работы: то, что предлагалось рассматривать как врожденную

антропологическую способность — классифицировать, объединять предметы в группы по сходствам и различиям, соотносить, следуя принципу иерархии — на деле, является результатом длительного социально-исторического процесса формирования познавательных возможностей. Речь, конечно, идет не об эволюции индивидуального сознания, которое постепенно вырабатывает все более совершенные модели объекта и присущих ему связей, иначе это сблизило бы социологический аргумент с эмпиризмом; отвергается и кантианское решение через *a priori*, которое Дюркгейм впоследствии назовет «ленивым решением» и «смертью любого анализа» [Durkheim, 1995, p. 148]. Социологическое решение заключается в том, чтобы рассматривать фундаментальные категории рассудка и системы классификации не иначе как социальные институты[1].

Когда мы говорим о категориях рассудка в контексте дюркгеймианской социологии, первый вопрос, который с необходимостью предшествует любому рассуждению на эту тему, в том, что *именно* Эмиль Дюркгейм понимал под «категориями рассудка». Прочтение им этого термина весьма специфично. Обращаться к аристотелевскому и кантовскому пониманию «категории» в данном случае окажется недостаточно. Ни в одной из своих работ Дюркгейм не удостоил читателя строгими дефинициями базовых философских понятий, на которых строится его концепция. В «Элементарных формах» можно обнаружить несколько разноголосых, пусть и не противоречивых определений для таких терминов, как «категория» и «концепт». Об этом было сказано уже достаточно [Schmaus, 1998; 2004; Stedman-Jones, 1998; Pickering, 2002][2], но мы попытаемся дать здесь краткое введение в понятийный аппарат Дюркгейма.

1 Следует отметить, что критика данной концепции носит чрезвычайно разносторонний характер — с основными аргументами противников теории Дюркгейма в обобщенном виде можно ознакомиться в работах Люкса, Бенуа-Смаллиана и Нидэма:
Benoit-Smullyan E. (1948) The Socioiogism of Emile Durkheim and his School. *An Introduction to the History of Sociology.* H.E. Barnes (ed.), Chicago: University of Chicago Press.
Lukes S. (1973) *Emile Durkheim, His Life and Work, A Historical and Critical Study*, London: Allan Lane.
Needham R. (2009) *An Introduction to E. Durkheim`s and M. Mauss̀ "Primitive Classification"*, Taylor & Francis: x–xx.

2 Краткая библиография на эту тему: Schmaus W. (2004) *Rethinking Durkheim and His Tradition,* Cambridge University Press: 120–151.
Schmaus W. (1998) Durkheim on the causes and functions of the categories. *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life.* N.J. Allen, W.S.F. Pickering, W. Watts Miller (eds), Routledge: 176–189.

Во введении к исследованию «Элементарных форм» Дюркгейм пишет короткое вступление — «рассуждение о категориях рассудка» [Durkheim, 1995, p. 8]. Понимание Дюркгеймом роли категорий в процессе мышления остается кантовским: «категории задают жесткие условия возможности опыта познания, мышление через категории структурирует беспорядочный поток восприятия на трансцендентальном уровне» [Ibid, p. 9]. Именно от этого базового теоретического положения отталкиваются авторы в тексте «Первобытных классификаций»: «Важно в полной мере оценить состояние неспособности различать, в котором первоначально пребывал человеческий ум» [Дюркгейм, Мосс, 2011, с. 57]. В доказательство приводятся многочисленные факты из фольклорной традиции, где идея превращения или «двойственного происхождения» человека является ключевой сюжетной линией. Отсутствие ясных границ между миром человека и миром природы в античной космологии может служить аргументом в пользу предположения об изначально беспорядочном состоянии сознания, не способного производить очевидные различения в должной мере. Но если для Канта способность различать укоренена в априорных структурах — априорные формы чувственности (пространство, время) и формы рассудка (категории) — то для Дюркгейма это различение как таковое не имеет смысла[1], как впрочем и априоризм, который не способен объяснять историческую и культурную вариативность принципов мышления. Ключевым здесь для него является вопрос о том, где проходит граница между категориями как формой, которая носит доопытный характер, и контингентными понятиями рассудка. Эта граница артикулирована в отношении между категориями как таковыми и исторически случайными формами их репрезентации. В свою очередь категории, формирующие восприятие, не являются априорными в полной мере, но зарождаются в *коллективном опыте* и в первобытных обществах всецело являются продуктом религиозной мысли.

Религиозные представления — это коллективные представления, поскольку вырабатываются и воспроизводятся в коллективном опыте. Ритуализованные формы коллективной экзальтации, транс-суб-

---

Stedman J.S. (1998) The Concept of Belief in The Elementary Forms. *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life.* N.J. Allen, W.S.F. Pickering, W. Watts Miller (eds), Routledge: 53–66.

1 Здесь Дюркгейм ссылается на Hamelin O. (1907) *Essai sur les éléments princip aux de la représentation*, Paris: Alcan: 63–76. Подробнее о взаимном теоретическом влиянии и несостоявшейся дискуссии между Гамеленом и Дюркгеймом здесь: Némedi D. (1995) Durkheim's Friendship with the Philosopher Octave Hamelin: Together with Translations of Two Items by Durkheim. *The British Journal of Sociology,* 46 (1): 107–125.

станциальный опыт и опыт соприсутствия конструируют лабиринт общих значений и символов, в которых отражаются коллективные репрезентации общего опыта. Имеющееся в нашем распоряжении знание о категориях мышления также опирается на репрезентации, так как любая попытка помыслить категории возможна лишь тогда, когда речь идет о представлениях, в которых они отражаются. В противном случае «мысль рассыпается», так как рассудочная деятельность, обращенная к собственным предпосылкам, не способна за них ухватиться, «мысль не в состоянии вырваться из них, не разрушая себя, поэтому, похоже, мы не можем мыслить вне времени и пространства, которое не может быть исчислено и т.д.» [Ibid, p. 9]. Этот аргумент не закрывает возможности для рефлексии оснований познавательного опыта, но указывает на заложенные ограничения. Следовательно, *изучение структур познания возможно лишь как исследование коллективных представлений*, в которых эти структуры находят свое выражение, и именно этим объясняется внимание Дюркгейма к этнографическим данным.

От социальной теории к этнографии и обратно к теории аффектов

Тщательно подобранные материалы австралийских экспедиций Хауитта, Фисона и Фрэзера позволили Дюркгейму и Моссу сформулировать основные положения социологической теории познания. Аборигены Австралии к концу XIX в. являли собой известный пример обществ со слабой дифференциацией труда, но отчетливо артикулированной тотемической структурой. Среди племен нередко обнаруживались морфологические сходства, что позволяло изучать их во взаимной перспективе. Стандартная морфология большинства таких племен предполагала начальное разделение племени на две фратрии, каждая из которых в свою очередь делится на несколько кланов. Кланы идентифицируются по их принадлежности тому или иному тотему. Между фратриями и кланами существовало промежуточное звено — матримониальные классы, регулирующие брачные отношения внутри племени. Это наблюдение всецело касается социально сконструированных границ, которые очерчивают область допустимых практик и задают позицию индивида в социальном пространстве. Однако вопрос, который интересовал Дюркгейма и Мосса лежит на пересечении социальных и эпистемических границ; проблематизируется связь между социальными различиями и знанием.

Для народов, населявших Австралию, естественно было думать, к примеру, что человек не только духовно, но и физически связан со своим тотемным животным, что луна принадлежит его клану

точно таким же образом, как крокодил или куропатка. От небесных светил до предметов культа, животных и растений — все подчинено заданной решетке классификации знания, которая в точности повторяет социальную структуру: «эти две фратрии и два матримониальных класса „делят всю вселенную на группы“» [Дюркгейм, Мосс, 2011, с. 64]. Социальная морфология в этом случае предписывает не только линии демаркации объектов, но и отношения иерархии, зависимости и причины. Это справедливо и для племен, описанных Палмером близ реки Беллингем и Бриджманом в окрестностях Порт-Маккей. Последнее делится на две большие фратрии *юнгару* и *вутару*, а система классификации объектов одушевленной и неодушевленной природы соотносится с этим делением: «они говорят, что аллигаторы — это *юнгару*, а кенгуру — *вутару*. Солнце — *юнгару*, луна — *вутару*, и то же самое относится к созвездиям, деревьям, растениям и т. д.» [Там же, с. 63]. Несколько усложненная структура северо-австралийских племен предполагает дифференциацию на кланы, матримониальные классы и *субкланы*. Вслед за усложнением социальной структуры изменения затрагивают и сами принципы организации знания, отраженного в космологии, что, впрочем, происходит в синхронной перспективе. На характер взаимной детерминации указывает весьма двусмысленное утверждение Дюркгейма и Мосса: «Дело в том, что, хотя тотемизм в определенном отношении представляет собой группировку людей по кланам в соответствии с природными объектами (объединенными тотемическими видами), он также и наоборот является группировкой природных объектов сообразно социальным группировкам» [Там же, с. 68].

Если исключить из рассмотрения ряд логических и фактологических ошибок, то в идиллической картине, которую рисуют нам Дюркгейм и Мосс, остается один непроясненный момент: как на практике осуществляется связь социальной структуры и систем знания. Механическая редукция одного к другому является неудовлетворительным решением[1]. Читателя, который подходит к решению этого вопроса, опираясь на текст *Первобытных классификаций*, ждет разочарование. Ключевой вопрос о том, посредством какого механизма социальная структура находит свое отражение в символическом порядке, последовательно игнорируется авторами.

Эссе Дюркгейма и Мосса теперь предстает уже не как изложение стройной концептуальной схемы, но всего лишь как компиляция

1 Критика редукционистской модели социологии знания здесь: Boghossian P. (2006) *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford: Oxford University Press.

удобных фактов и попытка встроить их в общую линию рассуждения, которая, как убедительно показывает Нидэм, изобилует погрешностями [Needham, 2009, p. x–xx]. Причем отсутствие в этом тексте упоминаний о тех обществах, в которых тип социальной организации сопоставим с тем, что встречается в рассмотренных примерах, но модель классификации резко отличается от «эталона», вызывает особенное разочарование, так как внимание Дюркгейма к фактам всегда было сильной стороной его теории. В данном же случае все попытки объяснить, как практически осуществляется транзит структурных компонентов в символические системы классификаций, неубедительны. С Нидэмом следует согласиться и в том, что касается критики основных положений, на которых строится аргументация «Первобытных форм классификации», и в том, что касается наиболее перспективных замечаний. Одно из таких замечаний — гипотеза об аффективном механизме учреждения форм коллективного знания.

Гипотеза об *аффективном происхождении* систем классификации предполагает акцент на аффективных до-логических основаниях, которые могли бы сделать возможным построение иерархии связей между познаваемыми объектами. Не уделяя внимания доказательству этой гипотезы, авторы «Первобытных классификаций» лишь вскользь упоминают, что эмоциональная связь, которая возникает и различается в многоступенчатой структуре родственных отношений, может служить *реальным* прототипом иерархических моделей знания. Вероятно, искомый механизм, обеспечивающий транзитивность социальной структуры к структуре знания, кроется в данном предположении. Переменная интенсивность эмоциональной связи способна оказывать навязчивое влияние на результат производства знания о мире. «Симпатия» имеет место не только в пространстве социальных отношений, но также может становиться содержанием специфического переживания окружающего мира, «ибо вещь, „которая принадлежит индивиду особо“, также и ближе к нему, и сильнее его затрагивает» [Дюркгейм, Мосс, 2011, с. 74]. Данное правило может работать и в обратной последовательности — наиболее удаленные объекты рассматриваются как наиболее важные. В одних случаях субтотемная идентичность является приоритетной, в других таковой становится тотемная, в альтернативном случае они имеют равную значимость для австралийца [Там же, с. 74]. Суть же неизменна, она сводится к эмоциональному признанию того или иного объекта и символическому определению его места в заданной плоскости социальных отношений.

Обратим внимание на *субтотемную идентичность* членов клана, которая свидетельствует о развитии процесса дифференциации в племени. Этот факт не представлял бы здесь специального инте-

реса, если бы не те затруднения, которые возникли у авторов в связи с тем, что сложно дифференцированные общества уже не демонстрируют однозначной взаимосвязи между социальной морфологией и структурой знания. В «Первобытных формах» можно найти указание на эту проблему, сформулированное в несколько провокационной манере: «Наконец, во многих случаях, когда эти классификации уже не столь очевидны, их можно тем не менее обнаружить, но в форме, отличной от той, которую мы только что описали. Произошли изменения в социальной структуре, вызвавшие изменения в устройстве этих систем, но не настолько, чтобы сделать ее совсем неузнаваемой. К тому же эти изменения отчасти вызваны самими отмеченными классификациями и могли бы способствовать их выявлению» [Там же, с. 79].

В приведенной цитате причина изменений в общественной структуре робко подменяется следствием, а в нижеследующем пассаже авторы недоуменно заявляют, что дифференциация тотемной организации происходит «под влиянием неизвестных нам причин». Здесь же: «Если теперь клан, став чересчур большим, будет иметь тенденцию к сегментации, то она будет происходить в соответствии с рубежами, обозначенными классификацией. В самом деле, не следует думать, что эти деления обязательно являются результатом революционных и бурных движений». Племенная организация может предсказуемым путем усложняться вследствие увеличения численности населения племени, но запустить процесс изменений в движение могут события разного рода. С одной стороны, таким событием может стать всякое отсутствие события, т.е. спокойное течение племенной жизни способно привести в движение форму структурной организации общества в соответствии с выделенными символическими «рубежами классификации». С другой стороны, перемены могут стать следствием бурных общественных движений[1].

Принимая тезис о наличии обязательной связи (или взаимосвязи) общественной структуры и структуры знания, на следующем шаге мы обязаны принять во внимание и связи процессов трансформации структуры и трансформации форм знания. Следовательно, социальная детерминированность знания неизбежно подводит анализ к структурным предпосылкам его возникновения. Тезис, который кажется очевидным и прямо следует из логи-

1 Макс Глакмен уделяет процессам деления племен первостепенное значение, описывая их как конфликтные стадии поддержания социального равновесия: Gluckman M. (1968) The Utility of the Equilibrium Model in the Study of Social Change. *American Anthropologist, New Series*, 70 (2): 219–237.

ки текста «Первобытных форм», странным образом размывается авторами ближе к концу монографии. Уместно снова обратиться к предисловию к английскому переводу этого текста, где, после изрядной доли критики в адрес авторов, Нидэм акцентирует внимание на ключевой [Needham, 2009, p. xxvi] роли коллективных эмоций в процессе конструирования систем классификации знания. Следовательно, мы должны отметить, что каков бы ни был характер событий, в результате которых само общество и символическая данность меняют свой привычный облик, они непременно должны выражать глубоко эмоциональное состояние субъекта этих перемен.

Социальная теория часто оказывалась не в состоянии описывать динамическую сторону жизни обществ. Фокус на обнаружении общего социального и символического порядка за чередой рефлекторных практик и частных манифестаций обеспечивал легитимность дисциплины. В то же время жесткая схематизация объяснений, подтачиваемая институциональной логикой легитимации социологических изысканий, требовала от участников «кружка» дюркгеймианцев следования одной общей теоретико-методологической рамке. Внимание к фактической стороне обнаружения социального порядка зачастую оттеняло возможные альтернативы. Вероятно, следует обратить внимание на изнанку социального порядка, а также на вопросы, которые длительное время не считались центральными для мысли Эмиля Дюркгейма. На ум приходит прекрасное критическое замечание, высказанное тем же Нидэмом, которое к тому же служит указанием для экспликации проблемы, обнаруживающейся на стыке социологии знания и, контринтуитивно, политической философии: «Инверсия *[социального порядка — прим. Д.Х.]* сама по себе является одной из наиболее глубоких и фундаментальных проблем в социальной антропологии, и это так лишь в контексте классификаций, внутри которых она распознается» [Ibid].

Здесь затрагивается вопрос, который социология долгое время игнорировала, как не имеющий отношения к дисциплине. «Если наша первостепенная задача как социальных антропологов разглядеть порядок и сделать его интеллигибельным, наше не менее важное обязательство — понять смысл тех почти универсальных обычаев и верований, посредством которых люди создают беспорядок», — пишет Нидэм. Поэтому вслед за этим мы фигурально ставим вопрос о *возможности социального беспорядка* внутри или за пределами порядка — вопрос об инверсии социальных ролей и морали, распаде социальной структуры, сопровождающимся мощными потрясениями, способными потревожить устойчивость бытующих в обществе представлений.

Ритуал, трансгрессия, *effervescence*

Тезис, который я намерен отстаивать далее, состоит в том, что обращение к позднему труду Эмиля Дюркгейма об «Элементарных формах религиозной жизни» (1912) позволяет не только дать ответ на чрезвычайно плодотворное замечание Нидэма, но также концептуализировать связь между аффектом структуры и коллективным знанием как таковым. Для этого необходимо обратиться к понятию *effervescence collective (коллективное бурление)*, которое неслучайно впервые появляется на страницах «Элементарных форм» и, на наш взгляд, вносит определенную ясность в теоретические построения Дюркгейма.

Общая концепция книги строится вокруг дихотомии *сакрального* и *профанного* — два типа представлений, два типа ментальных состояний разделяют пространство социального на два мира. Линия демаркации между сакральным и профанным очерчена со всей строгостью и служит онтологической границей социального, где «социальное» — это то, что случается в момент пересечения границы профанного и сакрального миров. Профанный мир определяется как частная жизнь индивида в его бытность *homo oeconomicus*, Дюркгейм пишет: «Первая фаза, в которой доминирует экономическая активность, обычно малоинтенсивна. Сбор семян или растений, необходимых для пропитания, охота и рыбная ловля — не те занятия, которые способны возбудить по-настоящему сильную страсть» [Durkheim, 1995, p. 217]. Уровень солидарности, интенсивность социальных связей и эмоциональный фон в профанном мире колеблются у минимальной отметки. Социальное воспроизводится здесь из раза в раз в застывших формах и «навязчивом повторении» — «состояние рассредоточенности *(dispersed state)*, в котором пребывает общество, делает жизнь вялой, монотонной и будничной» [Ibid, p. 217].

Полную противоположность царству профанного являет собой сакральный мир. Вещи, населяющие его, наделены сакральным смыслом и моральной властью над индивидуальным сознанием. Высокое эмоциональное напряжение закрепляет автономию сакрального и не допускает вторжения профанных интерпретаций. Ритуальные практики суть повторение в своей сакрализованной форме. Они поддерживают и охраняют регион сакрального от профанаций. В то же время за ритуалом закрепляется функция эмоционального контроля — градус эмоций в момент проведения обряда должен оставаться стабильно высоким, вызывая у всех участников страх и благоговейный трепет перед неукротимой силой, во власти которой пребывают все одушевленные и неодушевленные объекты. Но главным звеном в этой цепи остается опыт переживания соприсутствия, который следовало бы переопределить как опыт налично-

го отсутствия. *Ритуализованный опыт соприсутствия есть отсутствие, стирание всякой субъективности в пользу коллективной субъектности*. Через ритуалы общество словно напоминает о себе, давая почувствовать частному индивиду примордиальные корни тотальности коллективной жизни. Оно обнаруживает себя в неузнавании собственного Я, которое растворяется в переживании сообщества.

За подтверждением своего вывода Дюркгейм снова отправляется к текстам Хауитта, Спенсера и Гиллена, акцентируя внимание на распространенной в Австралии обрядовой форме *корробори* (*corroboree)*: «Все меняется, когда корробори претворяется в жизнь. Поскольку функции выражения эмоций и страстей дикаря только частично подчиняются его разуму и воле, он легко теряет над собой контроль <...> Сам человек становится чем-то другим — не тем, чем он был до этого» [Ibid, p. 213]. То же замечание справедливо и в отношении ритуалов коммеморации — ритуалов почитания духов предков. Субъективность здесь утопает в ритуальном цикле, у которого есть одна единственная цель — «переутвердить» (*reaffirm*) тотемную идентичность клана [Ibid, p. 390]. Коммеморативные обряды могут включать в себя и обряды инициации, но во всех случаях индивидуальность отходит на второй план. Значение приобретает лишь единение с коллективным телом, символическим выражением которого являются духи предков клана или герои мифов. В этих примерах описываются наиболее интенсивные эпизоды ритуальной жизни, когда субъективные границы тела и сознания «дикаря» полностью размываются, отступая перед тотальностью отсутствия и неузнавания себя в общем потоке коллективных эмоций. И именно этим значением наделяется термин *effervescence collective*. *Effervescence* — это не класс и не тип обрядов, но специфическое ментальное состояние, разделяемое всеми участниками ритуала; общий термин для описания состояния коллективной экзальтации, характерной для религиозных практик.

Effervescence как психологический механизм, обеспечивающий интроекцию коллективных чувств в опыт индивида, позволяет достичь резонирующего эффекта, необходимого для отправления ритуалов. Вместе с тем это ритуально разыгрываемое погружение в «естественное состояние» — тот тип *institutionalized disorder*, о необходимости изучения которого пишет Нидэм, приводя в качестве примера различные вариации обряда сатурналий. Далее на примере двух противоположных по смыслу и функции классов ритуалов — позитивных и негативных культов — мы покажем, что этому состоянию предшествует, в сущности, политический процесс субъективации.

Позитивные культы — это класс ритуалов, нацеленных на поддержание морального единства клана. Через инкарнацию тоте-

мических корней клана сообщество вновь и вновь отождествляет себя с тотемом, утверждая свою *моральную идентичность* [Ibid, p. 375]. В отдельно взятых случаях ритуальные формы, в которые облекается этот процесс, могут варьироваться от мимезиса до коммеморативных обрядов. Но, пишет Дюркгейм, вариативность ритуальных сценариев не должна вводить наблюдателя в заблуждение. Независимо от того, каков субъективно полагаемый смысл этих обрядов и каково их фактическое выражение, они служат упомянутой цели. Так, ритуал установления связи с тотемным животным *интичиума* у арунта подобен обрядам коммеморации у варрамунга, хотя у последних в эту форму включаются и ритуалы инициации. Дюркгейм понимает интичиума как частное выражение класса ритуалов «представления» (*representation*)[1]. Обряд интичиума предполагает обязательный элемент драматической постановки, в которой каждый активный участник действия разыгрывает свою роль, взывая к духу тотемного животного. В своем исследовании *туземных племен севера Центральной Австралии* Спенсер и Гиллен подробно описывают интичиума клана Черной змеи у варрамунга. Главные роли в этой сцене отводятся двум представителям клана Черной змеи, один из которых, в том числе является носителем субтотемной идентичности Вороны. Актеры бегают и скачут по территории, отведенной для представления интичиума, и движениями изображают повадки черной змеи [Ibid, p. 376]. Театральная постановка завершается в тот миг, когда актеры жестами приглашают «черную змею» на сцену, и ритуал представления плавно перетекает в коммеморацию, в которой разыгрывается миф о предке Талауалла [*Thalaualla*]. Человек, в тело которого вселяется дух Талауалла, совершает яростные ритмичные движения, указывая затем на то место, где будет разыгран миф о сотворении жизни.

Нюансы и различия драматических ритуалов у арунта и варрамунга касаются прежде всего процедуры. Например, у арунта место проведения обряда определяется предварительно в соответствии с правилами проведения обряда и должно быть сакральным, тогда как у варрамунга выбор ритуальной сцены в большей степени произволен и зависит от того, на какую точку укажет инкарнация Талауалла. Существенные расхождения могут наблюдаться и в отношении к запрету на поедание тотемных животных (в клане Дикой кошки этот запрет сохраняется и для интичиума), однако общей остается связь с духом тотема, которая устанавливается в ходе обряда. Коммеморативные ритуалы соединяют прошлое морального сообщества

1 Термин «представление» здесь нужно понимать не как идею или репрезентацию, но как «драматическое представление»

с его настоящим и «оживляют» [*revitalize*] в коллективном сознании веру в общее происхождение и единство социального тела [Ibid, p. 379]. Социальный порядок, артикулированный через устойчивость системы норм, предписывающих определенный порядок проведения ритуала и пространство допустимой трансгрессии (например, поедание табуированного тотемного животного), воспроизводится рекурсивно. Рекурсия или тавтология механизма установления социального порядка через конститутивные для него элементы системы морали переутверждают автономную логику «установления»[1]. Эмоциональный контроль ритуальной ситуации оставляет стабильно высокий градус напряжения, тогда как аффект подкрепляет веру в незыблемость и самоочевидность «порядка вещей» в мире. И именно в этом смысле нужно понимать рекреативный потенциал позитивных культов. Однако обратимся к ритуалу в честь духа Воллунква [*Wollunqua*], который в каком-то смысле стоит особняком от других позитивных культов и в этой связи представляет особый интерес [Ibid, p. 380]. Особенность заключается не только в самом ритуале чествования Воллунква, но и в статусе, которым этот дух наделен в космологии австралийцев. В представлении аборигенов Воллунква не животное, не растение, но и не божество, а тотем колоссальных размеров — мифический предок предков, прародитель всех духов [Ibid, p. 380].

Спенсер и Гиллен наблюдали у различных кланов около 50 обрядов в его честь, и все они внешне походили на интичиума, однако, если последний всегда имеет своей целью реальное воздействие на природу (например, способствует размножению тотемного животного), то ритуалы для Воллунква такой целью обладать не могут, так как «он и есть сама природа» — «Воллунква не божество, ответственное за определенный ряд природных явлений, поэтому поклоняющийся ему не ожидает получить взамен какую-либо услугу» [Ibid, p. 381]. Празднование в честь Воллунква приковывает внимание Дюркгейма особым образом, так как речь здесь идет о чистом представлении, идее, которой чужды любые интерпретации в утилитаристском ключе [Ibid, p. 384]. Отсутствие каких-либо прагматических мотивов служения «Верховному Существу» выводит на первый план другую цель, о чем не устает повторять Дюркгейм, — пробудить в сознании верующего определенные чувства и растворить индивидуальное в тотальности коллективной жизни [Ibid, p. 382].

1 Употребление термина «установление» в данном случае оправдано. Здесь он понимается ỳже, чем неопределенное «институция», но шире, чем институт (например, семьи, брака и т.д.). Установление, т.е. устройство и совокупный результат взаимной интеграции различных типов порядка.

Таким образом, празднования в честь Воллунква являются чистым примером позитивных культов и обнажают измерение *эстетического*, внутренне присущее любому ритуалу [Ibid, p. 386]. Вместе с тем эстетическая форма, в которую облекаются ритуальные постановки, раскрывает потенциал *рекреации* [Ibid, p. 386]. Со временем ритуальные представления перетекают в практики коллективного досуга или *корробори*, в которых преобладают эстетические элементы игры и актуализируется воображение, а участие в торжестве могут принимать все члены племени независимо от пола, возраста и статуса инициации [Ibid, p. 384]. В описанных Спенсером и Гилленом случаях переход от более или менее строго формализованных ритуальных постановок к рекреации происходит произвольно, но в то же время знаменует пересечение символической границы, ранее установленной и охраняемой системой строгих запретов.

В действие приводится, по всей видимости, необходимый для субъективации группы механизм трансгрессии порядка. «По мере ослабевания уз, связывающих события и персонажей с историей племени, те принимают все более абстрактный характер, что влечет перемены в сущности соответствующих церемоний. Таким образом, мы постепенно проникаем в пространство чистого воображения и переходим от обрядов коммеморации к корробори, публичным торжествам, в которых все меньше места религии и все без исключения могут принимать участие» [Ibid, p. 384] — заключает Дюркгейм. Итак, ритуальные практики поддержания морального единства коллектива в иных случаях требуют трансгрессии, которая приводит к «ослабеванию уз, связывающих события и персонажей с историей племени», однако, невзирая на это замечание, конечная цель достигнута. Субъективируясь, общество входит в «пространство чистого воображения», где становятся возможными трансформации систем знания и обыденных классификаций, отодвигая незыблемые ранее границы сакрального.

Факты санкционированной ритуалом трансгрессии чаще встречаются в негативных культах и в этом случае проще наблюдать ее последствия. К негативным культам относятся ритуалы искупления [*piacular rites*] и ритуалы оплакивания или отпевания [*mourning rites*]. Термин *piaculum* можно считать общим для них, изначально он был заимствован Герхардом Мюллером из *Естественной истории* Плиния и означал попросту «несчастье». В дальнейшем терминологическая форма *piacular* применялась антропологами в отношении ритуалов, направленных на искупление греха или оплакивание усопшего. Дюркгейм трактует этот термин много шире, говоря, что он означает не только и не столько искупление, но применим к различным событиям, которые носят зловещий или потенциально

опасный, вызывающий чувство тревоги и страха, характер [Ibid, p. 392].

Красочной иллюстрацией могут служить многократно описанные этнографами сцены смерти и прощания с усопшим[1]. На первом этапе ритуал прощания предполагает ряд строгих запретов — в частности, нельзя упоминать имя умершего, а также место его смерти; связанным с ним кровнородственными узами людям, в особенности женщинам, запрещается вступать в коммуникацию с кем бы то ни было; на время приостанавливается нормальный порядок жизни [Ibid, p. 393]. Тело умершего источает опасную силу, которая заражает всех, кто ступает на освященную землю. Но когда дух окончательно покидает тело, он распространяется по всей деревне, поражая скверной ее жителей. «В тот же миг люди срываются со своих мест и бегут так быстро, как могут, кричат и разбредаются по всей деревне; жители деревни скорбят и причитают — в лагере воцаряется хаос и уныние» [Ibid, p. 394]. Спустя непродолжительное время церемония повторяется, и лагерь вновь впадает в делирий: мужчины наносят друг другу удары острыми предметами, а женщины рыдают. Через час факельное шествие движется к равнине, где было оставлено тело умершего.

Обряды погребения могут варьироваться от племени к племени, но оплакивание в описанной форме распространяется по всей Австралии. Наблюдения Хауитта за аналогичными обрядами у племени карнаи подтверждают сказанное: насилие, причинение физической боли и эпизоды с кровопусканием могут продолжаться всю ночь, давая выплеснуться агрессии. Следует заметить, что внешние проявления насилия и повышенной экзальтации тем не менее подчиняется принятым правилам «ритуального этикета», пишет Дюркгейм, и дополнительно ограничиваются рядом предписаний и табу на момент подготовки церемонии (в классическом исследовании об «Обязательном выражении чувств» [Мосс, 2011, с. 125–134] в погребальных культах подчеркивается принудительный характер аффектации). «Вероятно, — замечает Дюркгейм, — коллективная эмоция не может быть выражена коллективно без определенного порядка, который приводит движения в гармонию и унисон; эти жесты и крики стремятся к ритмичности и регулярности, а затем выливаются в песни и танцы. Но принимая регулярную форму, они не теряют своей первозданной ярости. Упорядоченное помешательство остается помешательством» [Durkheim, 1995, p. 384]. Несмотря

1 Обряд оплакивания у варрамунга в подробностях описан в «Туземных племенах» Спенсера и Гиллена, на текст которых ссылается Дюркгейм: Spencer B., Gillen F.J. (1904) *Northern Tribes of Central Australia,* London: Macmillan.

на то, что сами ритуальные предписания образуют инстанцию контроля над аффектом, избыточное возбуждение, сопутствующее состояниям коллективного бурления, нередко приводит к нарушениям — этнографы неоднократно фиксировали случаи нарушения принципиальных табу в ходе подобных церемоний (так, согласно наблюдениям Спенсера и Гиллена, в корробори с периодичностью нарушается фундаментальный принцип экзогамии).

Политическое как конститутивный элемент знания

То общее, что объединяет помешательство, погребальные обряды и обряды позитивных культов, заключается исключительно в эффекте *effervescence*, который связывает индивидов и обобществляет их персональный опыт [Ibid, p. 403]. По всей вероятности, возможно это лишь посредством трансгрессии порядка. В известном смысле *разучреждение порядка способствовало рождению новых элементов космологии и знания в первобытных общинах*, тогда как в отрыве от события, ознаменовавшего эту трансформацию, чрезвычайно сложно обнаружить ее подлинный источник: «велика дистанция между обществом, взятым самим по себе, и сакральными вещами, которые символически его выражают», пишет Дюркгейм [Ibid, p. 386]. Именно признание этой дистанции наводит Дюркгейма на мысль, что современным секуляризованным формам торжеств соответствуют более ранние институты религиозного культа (данная интуиция, ставшая базовой для дисциплины, получила развитие в трудах культурных антропологов и культурсоциологов [Riley, 2009; 2010]). Аналогична связь между знанием как таковым и социальными условиями его производства, если при этом учитывать досоциальную природу тех событий, которые этому предшествовали.

Утверждение о досоциальности порядка описанных ритуалов может на первый взгляд показаться избыточным или парадоксальным, однако следует принять во внимание то, что в логических построениях Дюркгейма социальное формулируется в моральных категориях, и, следовательно, попрание морального порядка, поддерживающего герметичные границы сакрального, в самом буквальном смысле является «преступлением общества против общества». На этом тавтологическом базисе строятся рассуждения структурных функционалистов, которые видели суть проблемы, но слишком скоро нашли решение, вписанное в том или ином виде в парадигму самовоспроизводства системы, социального равновесия и т.п. [Ramp, 1998, p. 137]. В прекрасной работе Виктора Тёрнера об анти-структуре и коммунитас [1983], которая в известном смысле продолжает исследование обрядов перехода Арнольда ван Геннепа, с некоторыми оговорками используется функциональный подход

к решению[1]. Тёрнер предлагает картину позитивной диалектики, в которой структура имплицирует анти-структуру, а их ритуализованное противоборство в результате приводит к единству упорядоченного социального целого. Но если мы допускаем тождество анти-структуры и дюркгеймовского «бурлящего» субъекта, мы вынуждены пренебречь амбивалентной природой *effervescence*, в котором пресловутое социальное целое теряется в неразличимости аффекта, либо, напротив, оказывается прочнее, чем когда-либо.

Но что в таком случае позволяет описывать природу этого явления? Ответ на этот вопрос имплицитно дан в тексте «Элементарных форм» и отсылает нас к традиции политической мысли, которая бесспорно предопределила вектор становления социальной теории на долгие годы. В частности, теория общественного договора долгое время служила единственным легитимным основанием для спекуляций об обществе. Дюркгейм не являлся в этом вопросе исключением и посвятил свои ранние труды Шарлю-Луи Монтескье и Жан-Жаку Руссо [Durkheim, 1965], о чем нередко забывают комментаторы. В поздних же работах на первый план рассуждений выходит неокантианская философия и проблематика знания, однако для нас представляется очевидным, что связь с политической теорией сохранялась и тогда.

Стоит признать, что в понятийной решетке дюркгеймовской социологии нет места для понятия политического, что в итоге привело к абсолютной избыточности значения «социального», которое заслоняет собой многие плодотворные различения[2]: для социального не предусмотрено исключений, оно обнаруживает себя и в сакральном, и в профанном мирах, оно крепко стоит на ногах и там, где утверждается его противоположность. Разумеется, утверждая, что некоторые из описываемых Дюркгеймом явлений ни в коей мере *не являются* «социальными» по своей сути, мы будем полагаться на текст источника. Характерно, что в тех пассажах книги об «Элементарных формах», в которых речь идет о «бурлении», трансгрессии в тесной связи с инстанциями воображения или знания Дюркгейм обращается к рассуждениям о Французской революции, фигуре «козла отпущения» («посторонний субъект *minoris resistentiae*»), что очевидным образом наводит на мысли о политике, которая, тем не менее, систематически вытесняется на понятий-

1 Примечательна статья, в которой коммунитас Тёрнера отождествляется с *effervescence* Дюркгейма: Olaveson T. (2001) Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner. *Dialectical Anthropology,* (26): 89–124.

2 В этом смысле Дюркгейм продолжает теоретический проект, начатый Руссо.

ном уровне. Однако если отправляться от фактов и пользоваться теми концептуальными ходами, которые уже заложены в теории, то выходит, что экстатические состояние *effervescence* и принцип субъективации сообщества, который буквально преследует все размышления Дюркгейма на эту тему, следует рассматривать как явление политического, где политическое понимается а) как логика субъективации, б) в противопоставлении социальному.

Традиция понимания политического через противопоставление социальному имеет давнюю историю, но не такую давнюю, как история смешения этих понятий. Как показывает Арендт [2000, с. 39], синкретизм понятий политического и социального носит характер «родовой травмы» всей нововременной истории политической мысли[1]. Вслед за драматическим осознанием факта утраты политического в бесконечных семантических складках социального, пришло осознание острой необходимости вернуть политическому свое первоначальное значение. Теоретический проект триумфального возвращения политического у Арендт принимает как раз такую форму философской археологии понятий и сокрытых в них смыслов. Усиление базовых оппозиций приватного и публичного, домашнего и политического, поведения и поступка — раскрывает сущностное содержание политики как реальности *sui generis* с имманентно присущим ей образом действия и высказывания. Ключевая для поздней политической мысли оппозиция политического и социального с небольшими оговорками сохраняется в том виде, в котором ее понимает Арендт. А именно, опрокидывание социального назад, из публичного в пучину приватного, где царит *необходимость*, противопоставленная свободе, намечает водораздел между тем, что следует считать политическим в тесной связи с эстетическим, и тем, что следует считать социальным в связи с нуждой [Там же, с. 42]. В то время как социальное тело отягощает необходимость поддержания собственной конфигурации, политическое тело, *демос*, сообщество свободных граждан полиса, выражает себя в искусстве совместной жизни и проекте *освобождения* от гнета необходимости. Следовательно, политическая интенция вменяется свободному субъекту, способному выражать мнение *(doxa)* или истину о всеобщем благе.

Схожий принцип определения политики, противоположенной социальному, лежит в основании радикальной теории агонистической демократии Шанталь Муфф [Mouffe, 2000, p. 80–108]. *Политическое* наделяется собственной онтологией в жестком противопостав-

1 Именно поэтому Дюркгейм не заслуживает персонального упрека в свой адрес за игнорирование понятия политики.

лении с социальным, которое понимается как *Политика*, т.е. зона присутствия социальных практик в образе «форм жизни», направленных на поддержание порядка гегемонии, сложившейся некогда в результате *явления* Политического. Вслед за Шмиттом, Муфф понимает сферу политического как непримиримый *антагонизм*, с той лишь разницей, что для Муфф суть этого антагонизма не вражда, но соперничество. Политическое есть событие дискурсивного конструирования субъекта, агонизирующего в борьбе за установление гегемонии и признание дискурсивной формулы «Мы» в публичном поле.

В этом смысле дюркгеймовское понимание описываемых процессов сильно сближается с положениями современной политической теории, разве что Дюркгейм не ставит своей целью вернуть политическому его законное место, но, напротив, в «Элементарных формах религиозной жизни» политический момент учреждения субъектности группы служит обоснованием для проекта социальной эпистемологии. Состояние аффекта, или бурления, которое непременно сопровождает наиболее значительные эпизоды жизни общины — вроде смерти одного из ее членов (что, вероятно могло оказывать серьезное влияние на расстановку сил, баланс власти и распределение социальных ролей в таком небольшом сообществе) — в сущности является аффектом становления новой политической субъектности, провоцирующей появление новых форм коллективно разделяемого знания.

Мы могли в этом убедиться, анализируя различные типы или классы ритуалов, декларируемая цель которых может различаться, но, и на этом настаивает Дюркгейм, имплицитная цель выражается в субъективации сообщества. Это так же верно для позитивных культов с обрядами комеммморации, инициации и представления, как и для негативных, где дает о себе знать «изнанка» общества, его беспорядочные и хаотические манифестации, которые в конце концов приводят к моральному единению коллектива или укреплению тотемической структуры. В свою очередь трансгрессия, которая является необходимым элементом в этой цепочке, может быть единственно описана как разучреждение социального порядка, покуда социальное конституировано инстанцией морали. Следовательно, процессу субъективации предшествует трансгрессия, которая знаменует ситуативный разрыв с социальным или, если угодно, «расторжение договора». Ритуальное событие с этого момента уже не может описываться в терминах социального, а значит требует пересмотра в терминах политического, которое, как я надеялся показать, в ряде влиятельных концепций понимается именно в оппозиции к социальному. Вместе с тем и Дюркгейм указывает на досоциальную природу политического или пост-политическую природу социального.

Тогда как сама политика для него заключена в моменте субъективации группы, ведомой разделяемым аффектом. Таким образом находят решение сразу две проблемы: с одной стороны, эмпирический факт трансгрессии порядка получает концептуальное обоснование в логике политического, предшествующего социальности, а с другой — проблема генезиса категорий знания разрешается в событии явления политического как процесса субъективации.

Подчеркиваем, что само по себе утверждение о досоциальном характере политического ни в коем случае не является нововведением, однако функции аффекта и эмоций, насколько мне известно, не уделялось специального внимания. Куда более неочевидной выглядит связь между политическим и знанием. Субъект, рожденный в агонии, замещает собой познающий разум, и роль «синтеза» здесь отводится обществу, взятому в модальности субъекта, учреждаемого через разрыв с социальным. Когда Дюркгейм пишет о событиях Французской революции, повлекших за собой «мощную волну умственного возбуждения» [*great mental excitement*], или, когда речь идет о воплощении коллективного воображения в актах «чистого искусства» в ходе ритуалов корробори, подразумевается, что *effervescence структурно детерминирует сами условия возможности нового опыта познания*. «Под давлением социальных условий, идеи, казавшиеся на первый взгляд различимыми, сливаются воедино, а общественная жизнь способствует этому слиянию [*fusion*] посредством грандиозного умственного бурления [*great mental effervescence*]» — пишет Дюркгейм применительно к вопросу о происхождении религиозных верований [Durkheim, 1995, p. 238].

* * *

Effervescence как онтологическая дыра, в которую с неопределенной периодичностью проваливается общество, становится источником великих трансформаций сакрального, способных переопределять статус понятий о морали и общественной добродетели [Ibid, p. 216][1], рождать новые религиозные интерпретации [Ibid, p. 216] и переучреждать существующий порядок. Несмотря на брутальность своих проявлений, в эти моменты «общество живее, чем когда-либо», заключает Дюркгейм [Ibid, p. 405]. Иначе говоря, периоды распада структуры и сопряженные с ним события представляют для наблюдателя не меньший интерес, чем периоды стабильности соци-

1 Здесь Эмиль Дюркгейм ссылается на классическую работу Альбера Матьеза о Французской революции. См. Матьез А. (1995) Французская революция. Р-н-Д, Феникс.

ального целого. Наконец, мне представляется небезынтересным выяснить, насколько адекватна задаче наблюдения теоретическая постановка вопроса о связи политического события, понятого описанным образом, с процессом познания или трансформации систем классификации и понятий. В отрыве от данных наблюдения, сфокусированного на столь узкой и вместе с тем крайне абстрактной области, ответить на этот вопрос невозможно. Умышленно вводить в анализ категории, соотносимые с теорией аффектов и эмоционального «признания» объектов и принципов их классификации, также не выглядит хорошим решением. Именно поэтому здесь уместна апелляция к антропологии и массиву уже накопленных данных наблюдений, что, вероятно, позволит уточнить и развить оптику такого исследования, однако эта тема дальнейшей кропотливой работы с текстами этнографических описаний.

Библиография

Арендт Х. (2000) *Vita Activa, или О деятельной жизни*, СПб.: Алетейя.

Дюркгейм Э., Мосс М. (2011) О некоторых первобытных формах классификации. Мосс М. Общества. *Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии*. М.: КДУ: 55–125.

Мосс М. (2011) Обязательное выражение чувств (Австралийские погребальные словесные ритуалы). *Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии*, М.: КДУ: 125–134.

Тэрнер В. (1983) Ритуальный процесс: Структура и Анти-Структура. *Символ и ритуал*, М.: «Наука»: 104–117.

Dawson J. (1881) *Australian Aborigines; The Languages and Customs of Several Tribes of Aborigines in the Western District of Victoria, Australia*, Melbourne: G. Robertson.

Durkheim E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life,* N.Y.: The Free Press.

Durkheim E. (1965) *Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology,* The University of Michigan Press.

Durkheim E., Mauss M. (2009) *Primitive Classification.* Taylor & Francis.

Eylmann R. (1908) *Die Eingeborenender Kolonie Sud Australien,* Berlin, D. Reumer.

Mouffe C. (2000) *The Democratic Paradox*, Verso: 80–108.

Ramp W. (1998) Effervescence, differentiation and representation in The Elementary Forms. *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life.* N.J. Allen, W.S.F Pickering, W. Watts Miller (eds), Routledge.

Riley A. (2010) *Impure Play: Sacredness, Transgression, and the Tragic in Popular Culture,* Lanham, MD: Lexington Books.

Riley A. (2009) *Saints, Heroes, Myths, and Rites: Classical Durkheimian Studies of Religion and Society.* Boulder, CO: Paradigm Publishers.

Smyth R.B. (1878) *The Aborigines of Victoria*, Vol. 1. Melbourne: J. Ferres.

References

Arendt H. (2000) *Vita Activa, ili O deyatel'noi zhizni*. [The Human Condition], Saint Petersburg, Aleteya.

Durkheim E. & Mauss M. (2011) *O nekotorykh pervobytnykh formakh klassifikatsii*. [Primitive Classification], Moscow, KDU.

Mauss M. (2011) *Obyazatel'noye vyrazheniye chuvstv*. [The Obligatory Expression Of Feelings], Moscow: KDU.

Turner V. (1983) *Ritual'nyi protcess: Struktura ii Anti-Struktura* [The Ritual Process: Structure and Anti-Structure], Moscow, Nauka.

Dawson J. (1881) *Australian Aborigines; The Languages and Customs of Several Tribes of Aborigines in the Western District of Victoria, Australia*, Melbourne: G. Robertson.

Durkheim E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life,* N.Y.: The Free Press.

Durkheim E. (1965) *Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology,* The University of Michigan Press.

Durkheim E., Mauss M. (2009) *Primitive Classification,* Taylor & Francis.

Eylmann R. (1908) *Die Eingeborenender Kolonie Sud Australien,* Berlin, D. Reumer.

Mouffe C. (2000) *The Democratic Paradox*, Verso: 80–108.

Ramp W. (1998) Effervescence, differentiation and representation in The Elementary Forms. *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life.* N.J. Allen, W.S.F Pickering, W. Watts Miller (eds), Routledge.

Riley A. (2010) *Impure Play: Sacredness, Transgression, and the Tragic in Popular Culture,* Lanham, MD: Lexington Books.

Riley A. (2009) *Saints, Heroes, Myths, and Rites: Classical Durkheimian Studies of Religion and Society.* Boulder, CO: Paradigm Publishers.

Smyth R.B. (1878) *The Aborigines of Victoria*, Vol. 1. Melbourne: J. Ferres.

Рекомендация для цитирования/For citations:

Хумарян Д.Г. (2016) Место политического в социальной эпистемологии Эмиля Дюркгейма: трансгрессия, аффект, субъективация. *Социология власти*, 28 (4): 35-56.

Khumaryan D. (2016) Place of the Political in Emile Durkheim`s Social Epistemology: Transgression, Affect, Subjectivation. *Sociology of power*, 28 (4): 35-56.