



DOI: 10.22363/2313-2272-2022-22-3-489-502

## Концепция сакральности Э. Дюркгейма\*

А.Е. Капишин

Российский университет дружбы народов  
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, 117198 Россия  
(e-mail: poliarnik@yandex.ru)

**Аннотация.** Концепция сакральности Э. Дюркгейма, сформулированная в «Элементарных формах религиозной жизни», призвана объяснить, по какой причине и каким способом агрегат людей становится «единым целым» и воспроизводит себя в таком качестве. Эта концепция является логическим основанием «социологического холизма» Дюркгейма, поскольку посвящена анализу, как выражался Т. Парсонс, «ядра социальной системы». Принципы данной концепции противоположны принципам «методологического номинализма и индивидуализма», принятым в британской социальной антропологии и выраженных в теории анимизма. Дюркгейм характеризует сакральное как «безличную силу», безличное «коллективное существо», «коллективную душу», создаваемую и воспроизводимую людьми в религиозных культах. Индивидуальное начало сводится к животному, дикому, которое выступает только как часть тела «коллективного существа» в первобытных обществах. В понимании природы религиозных обрядов Дюркгейм опирался на концепцию ритуала У. Робертсона-Смита, согласно которой главный смысл культа заключается в «единении» адептов с божеством и друг с другом. Убрав из нее божество как трансцендентное начало, Дюркгейм свел смысл религиозных ритуалов к воспроизводству социального единства, солидарности. Концепция сакральности Дюркгейма, как и полярная ей по принципам теория анимизма, основана на понятийном аппарате философии Нового времени, что обусловило антропоморфизацию сознания, смещение понятий «персона» и «индивидуальность». Значимость концепции сакральности Дюркгейма неверно представлять в позитивистском смысле — как объяснение необъяснимых альтернативными теориями фактов. В таком качестве она подверглась критике и была отвергнута большинством ученых. Однако она важна как часть «социальной инженерии», изменившей интеллектуальную среду, в том числе научное сообщество, в определенном, идеологически левом направлении.

**Ключевые слова:** сакральность; религия; общество; сознание; тотемизм; анимизм; холизм; номинализм, культ

Значение «сакрального» в теории Э. Дюркгейма отлично от значений, которыми наделялся этот термин другими авторами, такими как Р. Отто, М. Хайдеггер, Р. Генон и М. Элиаде. Сакральность у Дюркгейма — термин более широкий, чем религия, хотя именно для ее определения он вводился. Первоначально религия была охарактеризована Дюркгеймом в работе «Об определении религиозных явлений» — как «более или менее организованный

\* © Капишин А.В., 2022

Статья поступила 30.11.2021 г. Статья принята к публикации 23.03.2022 г.

и систематизированный ансамбль религиозных явлений», состоящих в обязательных верованиях и связанных с действиями, направленными на объекты верований. Эта характеристика подверглась критике и в итоге не устроила его самого. Поэтому в главной своей работе о религии «Элементарные формы религиозной жизни» Дюркгейм вводит термин «сакральность» [1. С. 83–120], но не дает ей определения. В первом разделе Дюркгейм счел достаточными следующие утверждения: 1) «все известные религиозные верования... предполагают разделение реальных и идеальных вещей, которые представляют себе люди, на два класса... хорошо выражаемых словами “профанное” и “сакральное”» [1. С. 103– 104] — сосуществующие «параллельно» друг другу; 2) «под сакральными вещами не стоит понимать только существ, называемых богами или духами... любая вещь может быть сакральной» (включая слова и действия) [1. С. 104]; 3) «сакральные вещи часто считаются более высокими по рангу и обладающими большей силой, чем профанные», но в каком именно смысле «большой силой» не уточняется [1. С. 105]. Отличие в «большой силе» у Дюркгейма является количественным и потому неясным для разведения сакрального и профанного.

Возможно, потому что работа Дюркгейма недавно была переведена на русский язык, в российском научном сообществе о сакральности Дюркгейма говорилось порой так лаконично, будто он не написал второй и третий разделы «Элементарных форм религиозной жизни». Нельзя согласиться с авторами, утверждающими, что Дюркгейм вовсе не наделял сакральное и профанное «содержательными признаками», а противопоставлял их по «чисто формальному, структурному различию» [4. С. 35]. Приведенные характеристики даны только в первом, вводном разделе работы Дюркгейма, а в дальнейшем он наполняет термин «сакральное» большим смыслом, вводя новые значения, из которых следует отметить «безличную силу».

Прежде чем перейти к раскрытию значений сакральности у Дюркгейма, следует обратиться к его концепции общества, сформулированной до написания «Элементарных форм религиозной жизни», начав с критики теории общества, сложившейся в современной ему британской социологии и антропологии. В концепции Дюркгейма выражен принцип социологического холизма, базовый для концепции сакральности.

Г. Спенсер был в то время наиболее авторитетным представителем направления, утверждавшего в социальных науках номинализм и индивидуализм. Согласно Т. Парсонсу, «негативной точкой отсчета исходной ориентации Дюркгейма служила утилитарная концепция взаимодействия дискретных индивидуальных интересов, выдвинутая впервые Гербертом Спенсером, который понимал промышленное общество как сеть “договорных отношений”». Важность отношений договора, т.е. отношений, условия которых устанавливаются тем или иным типом соглашения *ad hoc*, была прямым следствием разделения труда, выводимого на передний план в давней традиции утили-

тарной экономики, идущей от Локка и... Адама Смита. Дюркгейм сделал эту традицию мишенью своей критики... показывая, что допущения Спенсера — которые были общими для всей либеральной ветви утилитарной традиции — не могут объяснить даже простейшего компонента порядка в системе социальных отношений, базирующейся исключительно на преследовании индивидуального корыстного интереса» [6. С. 240].

Под критикой Дюркгеймом «либеральной ветви утилитарной традиции» Парсонс понимал критику номиналистской концепции общества как результата «общественного договора». Для этой концепции характерно «акцентирование сферы свободы и ожидаемого независимого достижения единицы системы в том духе, что единица свободна от контроля системы... Спенсеровский индивидуализм был отрицанием социального контроля в нынешнем смысле этого понятия» [6. С. 263]. Парсонс возводил свою теорию, базирующуюся, напротив, на признании «важности интеграции системы», к критике Дюркгеймом «номинализма и индивидуализма либерального утилитаризма». Выраженные в ней тезисы Дюркгейма Парсонс определяет как заложившие «фундамент теории социальной интеграции». По его словам, французский социолог был «преимущественно теоретиком проблемной области социальной интеграции», которого более всего занимало «первичное ядро социальной системы» [6. С. 266]. Именно для его объяснения Дюркгейм разработал концепцию сакральности. Э. Причард охарактеризовал ее так: «Религия — это прежде всего способ, посредством которого общество рассматривает себя как нечто большее, чем совокупность индивидов, и с помощью которого оно поддерживает внутреннюю солидарность и преемственность» [10. С. 61].

Дюркгейм критиковал Спенсера с позиции социологического реализма, утверждая существование общества как надындивидуальной реальности особого онтологического рода, которая эмпирически сама по себе, подобно универсалиям реалистических школ средневековой философии, не может быть зафиксирована, проявляясь в индивидах. Поэтому социологические номиналисты, к которым относились представители классической британской социологии как последовательные эмпиристы, общество понимали как агрегат индивидов, который может быть непосредственным объектом эмпирического исследования. Такая номиналистическая модель общества логически связана с методологическим индивидуализмом, утверждающим, что индивиды, как «робинзоны», самостоятельны и первичны по отношению к обществу [9. С. 30, 31].

Дюркгейм выступил против базового принципа теории Спенсера, согласно которому «индивида унижают всякий раз, когда ему дают понять, что он зависит не только от самого себя». Социальное как коллективное в теории Дюркгейма «обладает принудительной силой относительно индивидов». Такое принуждение следует понимать не как прямое насилие, а как резуль-

тат «гидравлического давления общественной атмосферы», воздействующей на всех, но, как и воздушное (атмосферное) давление, в нормальных условиях не замечаемое [9. С. 33]. Индивидуальное сознание в теории Дюркгейма вторично по отношению к коллективному — божественной и унитарной социальности, а не «арифметической сумме индивидуальных сил, воли, идеалов, мнений и т.п.» [9. С. 26].

В этой же связи Дюркгейм «сакральное-коллективное-праздничное» противопоставлял «профанному-индивидуальному-повседневному», выражая идею, невозможную в номиналистической и либеральной социологии, но естественную в социалистической: коллективное начало — разумное и социализирующее, а индивидуальное — животное, биологическое. Последнее, в случае отделения от коллектива, неизбежно не реализует себя как разумное существо или деградирует. Индивидуальное в холистской социологической модели может быть только временным и бездуховным. Бессмертие — свойство исключительно коллективное, так как духовное может быть только коллективным.

Согласно Дюркгейму, в первобытных обществах индивидуальное сознание не выделялось из коллективного, не имея автономии. Такое первичное соотношение сознаний он обозначал как механическую солидарность. Органическая солидарность возникла в результате того, что коллективное сознание, продолжая «интегрировать индивидуальные сознания», позволило им обрести автономию, но не независимость. Г.Б. Юдин противопоставил теорию Дюркгейма концепции Ф. Тенниса, в которой общность (по замечанию Дюркгейма, это понятие близко по смыслу механической солидарности) замещалась обществом — для него характерно «отсутствие единого источника воли» и принцип социальной организации, полностью отличный от примордиального [12. С. 127–128]. Иными словами, в концепции Дюркгейма коллективное сознание не перестает быть доминирующим по отношению к индивидуальному в любом нормальном обществе. Социальное развитие он, в отличие от Тенниса, не понимал как постепенный распад «унитарного общества» и превращение его в агрегат индивидов. Поэтому «Дюркгейм не проводит различия между первобытными и современными обществами с точки зрения механики взаимодействия индивидуального и коллективного» [12. С. 129].

Различие моделей общества, конечно, связано с пониманием религии. В теории Дюркгейма религия — источник единства холистически понимаемого общества. Теория религии Спенсера и других представителей британской социологической и антропологической школы базировалась на принципах индивидуализма и утилитаризма. Духи разного ранга и силы в теории анимизма — духовные индивидуальности, в основе культов которых лежат как потребности в жертвах, так и потребности участников культа, в обмен на жертвы духам рассчитывающих на «духовные блага». В теории анимизма в основе религии, как и магии, лежат договорные отношения между духами

и людьми. Духи понимаются, как правило, как бывшие люди, сменившие телесную оболочку, но в принципе оставшиеся такими же в поведении и мышлении. Места коллективному сознанию в теории анимизма нет, духовный мир понимается здесь на манер человеческого общества — как конкурентная среда, в которой духи соперничают друг с другом, эволюционируют и усиливаются за счет поглощения соперников. С.Н. Зенкин назвал теорию анимизма «скрыто теистическим объяснением первобытных религий, когда духи мыслились как неполноценные, недоразвитые боги» [4. С. 114].

Исходным представлением анимизма как самой ранней формы религии, согласно британской классической антропологии, является душа — индивидуальная сущность, двойник земного тела человека. Это представление о теле, но призрачном, состоящим из тончайшей материи. Э. Тейлор и его последователи считали, что идея души возникла в результате интерпретации сновидений и галлюцинаций. Это позволило Дюркгейму критически заметить, что в теории анимизма верования строятся на «понятиях сновидений» [8. С. 52]. Представление о душе-двойнике в сочетании с идеей о необходимости ее питания посредством принесения жертв стало утверждаться в теории анимизма как источник религиозных представлений и обрядов. Все их участники — люди и духи — понимались как индивидуальные существа. Соответственно, первобытный коллектив выступал как ассоциация индивидуальных существ человеческого или духовного порядка, как сумма приносящих и получающих жертвы индивидов. Поэтому в концепции анимизма нет места коллективному сознанию — вместо него представлена иерархия индивидуальных сознаний, взаимодействующих друг с другом.

Концепция анимизма исходит из типичного для британских социальных наук представления об обществе как сумме индивидуальных существ, выстраивающихся в иерархию, на вершине которой находятся самые могущественные духи — божества. С ними часто соотносятся кланы, находящиеся с ними в особых отношениях в силу генеалогической связи. Такие представления лежат в основании социальной иерархии кланов, представители которых, учитывая силу божества-покровителя, вступают в родственные или патрон-клиентские отношения. Унитарное и эгалитарное, а не стратифицированное общество при этом невозможно. Последователя руссоизма, коим и был Дюркгейм, такая теория по определению не устраивает.

Дюркгейм, критикуя теорию анимизма, отметил, что душа в представлениях архаичных народов связана с телом более тесно, чем утверждали Тейлор и Спенсер. Поэтому в большинстве таких обществ смерть воспринимается как фактор, ослабляющий, а не усиливающий «жизненную энергию души». В связи с этим, заключает Дюркгейм, теория анимизма не объясняет представления, почему душа человека после смерти превращается в могущественного духа. Как эволюционист он отмечал, что культ предков распространен у развитых народов (например, у древних греков и римлян), но неизвестен

наиболее примитивным народам (австралийским аборигенам). Полагая, что представление о духах не может проистекать из представления об индивидуальных душах-двойниках, Дюркгейм предлагает собственную версию происхождения представлений о духовном и сакральном и обращается к тотемизму как наиболее ранней (по его мнению) форме религии.

Концепцию религии Дюркгейма некорректно определять как теорию тотемизма. Он не был открывателем тотемизма как формы религии и не претендовал на это: «Такой специфический набор верований и религиозных практик, известный как тотемизм, был исследован в племенах американских индейцев еще в 1791 году; и хотя повторные наблюдения велись в течение следующих восьмидесяти лет и показали, что этот институт был широко распространен, тотемизм считался в значительной степени американским и довольно архаичным явлением. Только в 1871 году Дж.Ф. МакЛеннан в статье “Поклонение животным и растениям” показал, что тотемизм был возможным истоком, из которого происходили значительно более развитые религии» [8. С. 57]. МакЛеннан предложил первую в социальных науках теорию тотемизма как поклонения животным, или зоолатрии.

Ее Дюркгейм не принял, предложив свою интерпретацию данной формы религии, опираясь, в частности, на метод У. Робертсон-Смита, утверждавшего в работе «Лекции по религии семитов», что «тотемизм — источник жертвоприношения и ритуального аппарата более высоких религий» [8. С. 57–58]. Дюркгейм считал, что в обществах австралийских аборигенов (наиболее примитивных) представлена элементарная форма религии — поклонение божеству клана, который был персонификацией клана. При этом клан как общество понимался холистически. Эмпирической базой Дюркгейма были новые для того времени этнографические работы Спенсера и В.Дж. Гиллена «Племена аборигенов центральной Австралии».

Излагая во втором и третьем разделах «Элементарных форм религиозной жизни» собственную теорию тотемизма, Дюркгейм развертывал свою концепцию сакральности. В частности, он так определил «элементарную форму религии»: «Тотемизм — это религия, посвященная... некоей безымянной и безличной силе... можно сказать, что она и есть тот бог, которому посвящен любой тотемический культ. Только здесь речь идет о безличном боге, без имени, без истории, о боге, присущем самому миру и рассеянном среди бесчисленного множества вещей» [1. С. 344]. В этой связи он писал о культах типа маны у меланезийцев — как «безымянной и рассеянной повсюду силы» [1. С. 353], направленных на ее добычу. Дюркгейм ссылаясь на мнение исследователя меланезийцев Р. Кодрингтона, считавшего, что такая сила не может быть «неким видом высшего существа» [1. С. 353]. Скажем, вакан индейцев Северной Америки «ни в коей мере не является существом, обладающим личностью», не имеет персонифицированного облика [1. С. 350]. Но наибольшее внимание Дюркгейм уделял культам австралийских аборигенов, как наи-

более примитивным и не имеющим «даже абстрактной идеи такой силы» [1. С. 345]. Тотем австралийских аборигенов, по его мнению, это «материальная форма, в которой в воображении людей представлена нематериальная субстанция, энергия, рассеянная по самым разным видам существ, являющаяся подлинным и единственным объектом культа» [1. С. 345]. Такого рода сила в первобытных представлениях существует «над всеми богами», «различные способности богов — лишь ее частные и персонифицированные проявления» [1. С. 349–350]. Согласно Дюркгейму, духовные существа понимались первоначально как «индивидуализированные формы» коллективной безличной силы, а в развитых религиях — как персонифицированные духовные субстанции.

Дюркгейм интерпретировал клан австралийцев как тотемическое животное или растение: все вещи, имеющие к нему отношение, в том числе и люди, понимались как части одного коллективного существа. С.В. Трофимов, как и Эванс-Причард [10. С. 61], отметил, что у Дюркгейма «божество клана, тотемический принцип... не может быть ничем иным, чем собственно клан, персонифицированный и представленный к воображению под видимой формой животного или растения, которое служит как тотем» [8. С. 63]. Вера в существо, обозначаемое тотемной эмблемой, как и поклонение ему, является для Дюркгейма элементарным культом, от которого производны все более развитые культы. Родственность тотема Дюркгейма и суверена Ж.Ж. Руссо как концептов очевидна, можно сказать, что тотем Дюркгейма — это суверен Руссо в первобытном обществе.

Сакральность для Дюркгейма не только тотемическое начало, но и коллективная душа: «индивидуальная душа — это лишь часть коллективной души группы; это безымянная сила, находящаяся в основе культа, но воплотившаяся в индивиде, к личности которого она присоединяется; это индивидуализированная мана» [1. С. 457]. «Душа есть ни что иное как тотемическое начало, воплощенное в каждом человеке... проникая в индивидов оно с неизбежностью индивидуализируется... каждый человек... обладает частичкой этого начала, и она не может стать похожей на того отдельного субъекта, в котором заключена» [1. С. 434]. Таким образом, мана, индивидуализируясь в теле человека, приходя в него из неопределенного источника извне в качестве бесформенной силы и материального субстрата, приводит к формированию его двойника — индивидуальной души. Таким образом, Дюркгейм считал, что, в первобытных представлениях индивидуальность существует только при условии наличия тела, а внетелесного основания индивидуальностей как душ не существует.

В концепции тотемизма Дюркгейма, нашло выражение распространенное среди симонистов и последователей Ш. Фурье и П. Леру представление о метемпсихозе душ. Дюркгейм отметил, что австралийские аборигены «обнаруживают самый примитивный способ верования» в существование души

как «второго призрачного “я”», которое мигрирует из тела одного члена клана в другое. Однако для Дюркгейма такие души — не индивидуальные субстанциональные формы, а «индивидуализированная безличная сила», принимающая разные обличья, в том числе человеческие. Бессмертным может быть только коллективное существо, т.е. общество. При этом понимание индивидуальности как того, что лишено собственных качеств, исключает представление об изначальном неравенстве индивидуальных душ.

Дюркгейм в понимании сакральности исходил из «культурной интуиции» (термин С. Зенкина) о мане как о безличной силе, имеющей эмпирически фиксируемые проявления, особенно часто в виде электричества. Она же — «коллективная душа», из которой происходят и в которую возвращаются индивидуальные души. Определение сакральности посредством формальных, структурных характеристик было свойственно антропологам-структуралистам второй половины XX столетия (например, М. Дугласу), пытавшимися заново понять теорию сакральности Дюркгейма, на основе принципов структурализма.

«Энергетическая» трактовка сакрального у главного ученика Дюркгейма М. Мосса стала основной: он заменил термин «сакральное» на «мана», ссылаясь на то, что «межкультурный аспект понятия священное» слишком относителен [8. С. 99]. Концепция сакрального как маны развивалась поздним представителем французской социологической школы Р. Кайуа в работе «Человек и сакральное»: он писал о «силе, скрывающейся в освященном человеке и вещи», которая «готова разлиться наружу, хлынуть как жидкость, разрядиться как электрический заряд».

Из утверждения, что элементарные формы религии основаны на сообщении не с индивидуальными сверхъестественными силами, а с безличной силой, следует отрицание того, что духовные существа — личные и индивидуальные (Дюркгейм не различал понятия «личность» и «индивидуальность») — должны присутствовать в любой религии. Поэтому Дюркгейм утверждал, что религия возможна без веры в существование и сообщение с духовным личным существом: «Религия выходит за рамки идеи богов или духов, и, следовательно, не может быть определена исключительно последней» [1. С. 215]. «Суть религии — не вера в богов, возможны религии и без божества, первичный феномен религии — это переживание сакрального» [4. С. 199]. В итоге Дюркгейм сформулировал определение религии через обращение к сакральному: «Религия — это взаимосвязанная система верований и практик, относящихся к сакральным вещам. . . верований и практик, которые объединяют всех своих приверженцев в единую моральную общность» [4. С. 35]. Такое обезличенное сакральное, очищенное, в терминологии С. Зенкина, от «скрытого теизма», получило название божественного социального.

Дюркгейм отмечал, что представление о безличной силе близко по значению первоматерии в философии: «Такова первая материя, из которой созда-



ются разнообразныя существа, являющиеся предметом поклонения в религиях всех времен. Духи, демоны, гении, божества различного рода — это лишь конкретные формы, которые эта энергия, эта “потенция”... принимает, индивидуализируясь... сгущаясь вокруг вымышленного легендарного существа» [1. С. 360]. В авраамических религиях первоматерия выводится из совершенного духовного существа — Бога, что находит выражение в средневековых христианских, исламских, иудейских философских и теологических монистических системах. В политеистических религиях первоматерия и божества сосуществуют и не выводятся друг из друга, что также характерно для философии Платона и Аристотеля, школы Санкхья в Индии. Чтобы доказать происхождение духовных существ от безличной силы Дюркгейм обратился к религиям, считавшимися в его время наиболее примитивными, — чтобы найти признаки того, что безличная сила в наиболее примитивных представлениях мыслится первичной по отношению к духовным существам.

Концепция сакральности как обезличенной первоначальной социальной целостности напоминает представления о первоначальном хаосе, первоматерии политеистических религий, из которой был создан мир, но за тем существенным исключением, что в них присутствовало также патриархальное божественное начало, подчинившее хаос и создавшее космос. Сакральность у Дюркгейма самодостаточна, не нуждается в мужском принципе для реализации. Такой смысл сакральности присутствует и в феминизме, утверждающем самодостаточность женского и вторичность мужского начала. Его выразил еще И.Я. Бахофен в теории первоначальности матриархата. Идеологически левые концепции социальных философов и социологов XIX–XX веков утверждали этот принцип, и теория Дюркгейма — одна из них.

Приверженность представителей левых идеологий концепции матриархата, не базирующаяся на соображениях логико-эмпирического порядка, имеет идеологическое объяснение: равенство актуальных статусов (которое неверно смешивать с равенством возможностей или потенциальных статусов в либерализме) возможно только в унитарном матриархальном обществе. В таком гипотетическом обществе индивидуальности — лишь проявления одного коллективного и безличного начала, от которого они рождаются пустыми в смысле отсутствия врожденных специфицирующих качеств и в котором в итоге растворяются. Таким гипотетическим «сакральным обществом», исходным по отношению к индивидуальностям человеческим и духовным, является тотемическое общество Дюркгейма. Его распад и трансформация первоначальной формы сакральности ведут к тому, что унитарное и эгалитарное общество начинает структурироваться. Вместе с социальной стратификацией в нем развивается сила индивидуального, мужского, героического начала, с которым приходит время конфликтов. Такому типу не свернутого, а эволюционирующего общества соответствует другая социологическая модель — методологического индивидуализма британской школы социальных наук.

Говоря о способах контакта людей примитивных сообществ с сакральным, Дюркгейм критикует концепцию жертвоприношения Тейлора — как дара духовным существам, и принимает теорию ритуала У. Робертсона-Смита, утверждающего, что совместная ритуальная трапеза, следующая за жертвоприношением, обновляет обязательство родства. Робертсон-Смит считал, что ранние жертвы были трапезами, в которых «участие в общей плоти» вновь подтверждало обязательство родства, объединяя богов и верующих [8. С. 76]. Эта теория восходит к концепции жертвоприношения как способа установления и поддержания сообщения богов и людей, сформулированной неоплатониками Порфирием и Ямвлихом в споре со стоиками, согласно которым жертвоприношение — питание людьми богов. Впрочем, неоплатоники и стоики считали богов реальными духовными сущностями, а Дюркгейм говорил о них как о представлениях.

В концепции «сверхиндивидуального сакрального» Дюркгейм опирался на понятийный аппарат философов Нового времени. Схоластическая и античная философии с различением коллективной и индивидуальной душ, человеческой и ангелической/демонической природ если ему и были знакомы, то не учитывались. Он писал, что «во всех религиях боги — индивидуальности, отличающиеся друг от друга» [1. С. 713]. Однако христианские и мусульманские богословы этого не утверждали. Принципом индивидуализации в средневековых философских системах считалась материя, поэтому божественное существо не могло быть материальным. Такой же принцип, как правило, распространялся на существ ангельской/демонической природы, которые при всей их персональности не считались индивидуальностями.

Теория сакральности Дюркгейма, как и теория анимизма, стала результатом исследования на основе понятийного аппарата философов Нового времени. Приняв определение Тейлора — духовных существ как субъектов, обладающих сознанием и наделенных силами, превосходящими человеческие [1. С. 93], Дюркгейм игнорировал возможность того, что сознание могло быть, по крайней мере на уровне представлений, разным. Неоплатоники, как и представители средневековых философских систем, утверждали, что только низшие духовные существа имеют сознание, подобное человеческому. Соответственно, сознание как понятие необязательно должно иметь в качестве референта человеческое ментальное состояние. Это обстоятельство Дюркгейм игнорировал, упростив понимание сознания — для него оно либо подобно человеческому, либо немислимо. Дюркгейм утверждал, что любое «духовное существо» должно 1) обладать сознанием, 2) индивидуальным сознанием, 3) сознанием, подобно человеку, испытывающим подобные человеческим чувства и эмоции. Если все эти условия не выполнялись, представление о «духовном существе» Дюркгейм переводил в представление о «безличной духовной силе».

Дюркгейм также не обосновал сильное в логическом смысле утверждение, что представления о богах — это персонификации представления

о безличной силе. Во многих религиях духовные существа и безличная сила сосуществуют как связанные, но независимые друг от друга начала. Боги в них добывают такую силу для реализации себя, но из этого не следует первичность безличной силы и вторичность личного духовного существа. Например, в индуизме Шива считается трупом без своей супруги Шакти, дающей ему силы, но из этого не следует, что Шива произошел от Шакти или является ее персонификацией. Такой вывод делают только радикальные шактисты, считающиеся в индуизме «адептами левой руки».

Следует сказать о связи теории сакральности с идеями, распространенными в интеллектуальной среде Дюркгейма. Хотя представители его научного сообщества отделяли себя от ненаучных концепций и практик спиритуалистических обществ, между ними существовала концептуальная связь. Ее, разумеется, нельзя понимать упрощенно, в том смысле, что ориентированные на позитивистский идеал научности теории социологов и антропологов и спиритуалистские концепции утверждали примерно одно и то же. Эти теоретические системы имели разные философские и методологические основания, и речь идет о концептуальной связи не на уровне утверждений, а общих теоретических положений. Эти концепции развивались в одной социальной среде интеллектуалов, в которой курсировали одни и те же если не понятия (итог законченной дискурсивной мыслительной работы), то смыслы, или «культурные интуиции».

Понятие безличной силы, ставшее основой теории сакральности Дюркгейма, не ново для западной культуры Нового времени. Термин «мана» стал обозначением «культурной интуиции» европейских ученых, выраженной ранее в понятиях «флюиды», «эфир», «животный магнетизм» [4. С. 114]. Открытия безличной маны не было — Кодрингтон, введший этот термин в научный оборот, а затем и Дюркгейм использовали давно существовавший в европейской культурной среде концепт, обозначив его новым термином из словаря первобытных народов. В какой мере этот концепт соответствует смыслам, которые вкладывали австралийские аборигены, индейцы и другие представители первобытных культур в термины «мана», «ваканда» и другие, отдельный вопрос.

Таким образом, теория Дюркгейма сформировалась не столько под влиянием эмпирических исследований того времени, сколько внутренних для западной культуры факторов. С точки зрения эмпирического обоснования она не отличается от теории анимизма: обе эволюционистские концепции спекулятивны, к обоим можно отнести критику, суть которой выразил Э. Эванс-Причард, назвавший их «социологической метафизикой», а теорию Дюркгейма он также характеризовал как пронизанную «социалистическим оттенком» [10. С. 73, 75], поскольку «он надеялся и ожидал, как Сен-Симон и Конт, что по мере того как духовные религии придут в упадок, их место займут секуляризованные религии гуманистического типа» [10. С. 68]. В этой связи концепция сакральности Дюркгейма может пониматься как часть «со-

циальной инженерии», стремящейся не столько объяснить то, что было, сколько изменять социальную реальность, маскируясь под позитивную науку.

Первым ученым, подвергшим концепцию Дюркгейма критике на методологическом и концептуальном уровне, стал А. Ван Геннеп, и впоследствии его критические аргументы неоднократно воспроизводились другими авторами [7]. Геннеп критиковал Дюркгейма за «спекулятивное теоретизирование», утверждая, что он создал теорию на недостаточном эмпирическом материале, некритически восприняв сомнительные источники [7. С. 17–18]. Также Геннеп впервые отметил спекулятивность дихотомии сакрального и профанного, поскольку во многих примитивных культурах предмет оказывался сакральным или профаным в зависимости от времени и места [7. С. 21–22].

Затем теория Дюркгейма была подвергнута критике эмпирическими исследователями жизни австралийских аборигенов. Они, «подобно австралийскому социологу У. Станнеру, потратили месяцы на поиски конкретных случаев дихотомии “священное-мирское”, прежде чем прийти к выводу, что австралийские факты, используемые Дюркгеймом, и их интерпретация просто не соответствуют истине» [8. С. 87]. Об искусственности дихотомии сакральное/профанное писал и основатель традиционализма Р. Генон, отметивший в «Очерках о традиции и метафизике», что традиционные общества были пронизаны сакральным. Об искусственности дихотомии Эванс-Причард писал: «то, что Дюркгейм называет “священным” и “обыденным”, находится на одном и том же уровне житейского опыта, и эти два аспекта не только не отделены, но столь тесно переплетены, что их невозможно разделить. Они не могут, следовательно, ни в том, что касается жизни индивида, ни в том, что касается жизни социума, быть помещены в закрытые разделы, отрицающие друг друга: когда один аспект появляется — другой не исчезает... определения Дюркгейма не оставляют места ситуационной гибкости: то, что “священно”, может быть таковым только в определенном контексте и в определенных обстоятельствах» [10. С. 69]. М. Элиаде подытожил, что «никто больше не рассматривает тотемизм как фундаментальную, универсальную и самую архаичную религиозную форму» [11. С. 190].

Среди значительного числа антропологов и социологов распространился взгляд, что «данные по австралийской антропологии были представлены Дюркгеймом лишь для иллюстрации своей теории, но при этом сама теория не строилась на этих данных и даже не была призвана их объяснить» [8. С. 88–89]. Вероятно, изначально она была призвана получить признание как основывающаяся на эмпирических фактах теория — в научном сообществе и среди интеллектуалов того времени. Именно так она первоначально воспринималась большим числом ученых, оказав определяющее влияние не только на известных социологов, но и социальных антропологов, в частности на А. Редклиффа-Брауна. Однако мало кто из социальных антропологов с середины XX века воспринимал концепцию Дюркгейма как адекватную

эмпирическим реалиям: «Разработанная Дюркгеймом теория устарела прежде всего в интерпретации религии австралийских аборигенов, ее не признают сегодня этнологи и в объяснении религиозных верований, построенном на предположении, что мифы вторичны по отношению к ритуалам» [2. С. 75].

Важность концепции сакральности Дюркгейма заключается не в том, что это выдающаяся теория естественнонаучного типа. Она значима тем, что в ней выражен в научной форме взгляд на религию как на то, что произошло от культа безличного коллективного существа, в котором растворено индивидуальное начало. Концепция сакральности Дюркгейма систематизировала «культурные интуиции» левых западных интеллектуалов своего времени и позже стала фундаментом структурной антропологии Ж.К. Леви-Стросса: критикуя французскую социологическую школу, он не скрывал, что является идейным преемником Дюркгейма.

### Библиографический список

1. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М., 2018.
2. Гараджа В.И. Социология религии. М., 2005.
3. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. М., 2000.
4. Зенкин С. Небожественное сакральное. М., 2012.
5. Кайуа Р. Человек и сакральное. М., 2003.
6. Парсонс Т. Вклад Дюркгейма в теорию социальных систем // Социологический ежегодник. 2014. №2013–2014.
7. Трещенок Ю.М. Изучение ритуалов перехода в современном религиоведении: Дисс. к.ф.н. СПб., 2017.
8. Трофимов С.В. Социология религии Эмиля Дюркгейма: Дисс. к.с.н. М., 2002.
9. Шавель С.А. «Божественное социальное» Дюркгейма в современном прочтении // Социологический альманах. 2016. №7.
10. Эванс-Причард Р. Теории примитивной религии. М., 2004.
11. Элиаде М. Религии Австралии. М., 1998.
12. Юдин Г. Коллективное и индивидуальное в философской антропологии Э. Дюркгейма // Социологическое обозрение. 2013. №2.

## E. Durkheim's concept of sacredness

A.E. Kapishin

RUDN University

Miklukho-Maklaya St., 6, Moscow, 117198, Russia

(e-mail: poliarnik@yandex.ru)

**Abstract.** E. Durkheim's concept of sacredness as formulated in *The Elementary Forms of the Religious Life* aims at explaining why and how an aggregate of people becomes 'a single whole' and reproduces itself. This concept is the logical foundation of Durkheim's 'sociological holism' for it focuses, according to T. Parsons, on 'the core of the social system'. The principles of this concept are opposite to the principles of 'methodological nominalism and individualism' of the British social

\*© A.E. Kapishin, 2022

*The article was submitted on 30.11.2021. The article was accepted on 23.03.2022.*

anthropology as expressed in the theory of animism. Durkheim defines the sacred as an ‘impersonal force’, impersonal ‘collective being’, ‘collective soul’ created and reproduced on the religious cults. The individual principle is reduced by Durkheim to the animal and wild which can be understood only as a part of the ‘collective being’ in primitive societies. In defining the nature of religious rituals, Durkheim relied on the concept of ritual by W. Robertson-Smith, which defines the main meaning of cults as the ‘union’ of adepts with the deity and each other. By removing the deity as a transcendental principle, Durkheim reduced the meaning of religious rituals to the reproduction of social unity, solidarity. Durkheim’s theory of sacredness, like its opposite — the theory of animism, is based on the concepts of the philosophy of the Modern Time, which determined the anthropomorphization of consciousness and confusion of terms ‘person’ and ‘individuality’. The significance of Durkheim’s concept should not be identified in the positivist perspective — as an explanation of facts unexplained by alternative theories. In such an interpretation, this concept was criticized and rejected by most scholars. However, it is important as a part of ‘social engineering’ which changed the intellectual environment, including the scientific community, in a specific, ideologically leftist direction.

**Key words:** sacredness; religion; society; consciousness; totemism; animism; holism; nominalism; cult

### References

1. Durkheim E. *Elementarnye formy religioznoy zhizni* [The Elementary Forms of the Religious Life]. Moscow; 2018. (In Russ.).
2. Garadzha V.I. *Sotsiologiya religii* [Sociology of Religion]. Moscow; 2005. (In Russ.).
3. Genon R. *Ocherki o traditsii i metafizike* [Essays on Tradition and Metaphysics]. Moscow; 2000. (In Russ.).
4. Zenkin S. *Nebozhestvennoe sakralnoe* [The Undivine Sacred]. Moscow; 2012. (In Russ.).
5. Caillois R. *Chelovek i sakralnoe* [Man and the Sacred]. Moscow; 2003. (In Russ.).
6. Parsons T. Vklad Durkheima v teoriyu sotsialnyh sistem [Durkheim’s contribution to the theory of social systems]. *Sotsiologichesky Ezhegodnik*. 2014; 2013–2014. (In Russ.).
7. Treshchenok Yu.M. *Izuchenie ritualov perekhoda v sovremennom religiovedenii* [The Study of Transition Rituals in Contemporary Religion Studies]: Diss. k.f.n. Saint Petersburg; 2017. (In Russ.).
8. Trofimov S.V. *Sotsiologiya religii Emilya Durkheima* [Emil Durkheim’s Sociology of Religion]: Diss. k.s.n. Moscow; 2002. (In Russ.).
9. Shavel S.A. “Bozhestvennoe sotsialnoe” Durkheima v sovremennom prochtenii [Durkheim’s “divine social” in the contemporary interpretation]. *Sotsiologichesky Almanah*. 2016; 7. (In Russ.).
10. Evans-Pritchard R. *Teorii primitivnoy religii* [Theories of Primitive Religion]. Moscow; 2004. (In Russ.).
11. Eliade M. *Religii Avstralii* [Australian Religions]. Moscow; 1998. (In Russ.).
12. Yudin G. Kollektivnoe i individualnoe v filosofskoy antropologii E. Durkheima [Collective and individual in the philosophical anthropology of E. Durkheim]. *Russian Sociological Review*. 2013; 2. (In Russ.).