

Капишин Александр Евгеньевич

кандидат философских наук,
старший преподаватель кафедры социологии
факультета социальных и гуманитарных наук
Российского университета дружбы народов

КОНЦЕПЦИЯ САКРАЛЬНОГО ВО ФРАНЦУЗСКОЙ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ШКОЛЕ

Аннотация:

В статье рассмотрена концепция сакрального во французской социологической школе. Создавая данную концепцию, как установлено автором в процессе исследования, ее основатели Э. Дюркгейм и М. Мосс критиковали представителей классической английской антропологии, возводивших культы к практике анимизма. При этом Э. Дюркгейм отталкивался от концепции религии У. Робертсона-Смита, чьи основные идеи частично развил и изменил. В дальнейшем он и его последователи выступают сторонниками теории о тотемизме, как исторически первичной форме сакральности, в которой не было места богам – сверхъестественным персонам. Еще одна характерная черта концепции, рассматриваемой автором настоящей статьи, – деление социума на сакральную и профанную сферы, популярное в научной франкоязычной среде, но не принятое в британской социальной антропологии. Концепция сакральности французской школы дополнена представлением М. Мосса о мане – безличной магической силе, не требующей обращения к божественным, трансцендентным силам. Интерпретация данного понятия французскими социологами близка концепту электричества в теории «животного магнетизма». В ходе исследования выявлено, что у Э. Дюркгейма и его последователей отсутствует субстанциональное различие святого (ритуально чистой сакральности) и оскверненного (ритуально нечистой сакральности). В статье обоснован вывод о том, что теория сакрального во французской социологической школе, подвергнутая критике, в первую очередь со стороны британской социальной антропологии, тем не менее существенно повлияла на научные школы второй половины XX в. В последнее время интерес к этой концепции в российской научной среде возрос, о чем свидетельствует увеличившееся количество посвященных ей публикаций. Однако тема ее связи с социалистической идеологией французских социалистов остается малоизученной.

Ключевые слова:

сакральное, профанное, культ, общество, религия, магия, теизм, электричество, ритуальная чистота, ритуальная скверна, научная школа.

Kapishin Aleksandr Evgenyevich

PhD, Senior Lecturer,
Sociology Department,
School of Humanities and Social Sciences,
Peoples' Friendship University of Russia

THE CONCEPT OF SACRED IN THE FRENCH SOCIOLOGICAL SCHOOL

Summary:

The paper deals with the concept of sacred in the French sociological school. While creating this theory, E. Durkheim and M. Mauss criticized the views of classical English anthropologists who identified cults as animistic practices. E. Durkheim invoked the concept of religion by W. Robertson Smith, developed and changed his main ideas to some extent. Further ideas of E. Durkheim and his followers were based on the theory of totemism as the original historical form of sacredness with no place for gods as supernatural persons. Another feature of the concept of sacred was the division of society into the sacred and profane spheres. It was popular with the French scientific environment, but British social anthropologists failed to accept it. The French theory of sacred was supplemented by the idea of M. Mauss about "mana" as an impersonal magical power without the need to appeal to divine, transcendent powers. The interpretation of this category by French sociologists was similar to the concept of electricity in the theory of animal magnetism. At the same time, E. Durkheim and his followers did not present the substantial distinction between the holy (ritually pure sacredness) and defiled (ritually impure sacredness) elements. Despite the fact that the theory of sacred in the French sociological school was strongly criticized by British social anthropologists, this doctrine had a considerable impact on the schools of thought in the second half of the 20th century. Nowadays, the Russian scientific community pays much attention to this concept, as evidenced by the increased number of relevant publications. However, there is little research on the relationship between the concept of sacred and the socialist ideology of French socialists.

Keywords:

sacred, profane, cult, society, religion, magic, theism, electricity, ritual purity, ritual impurity, school of thought.

При рассмотрении теологических средневековых концепций, как и концепций философов до XVIII в., становится очевидным тот факт, что религия, культы не могут быть отделены от «сверхъестественных существ», понимавшихся как могущественные, нематериальные (неощущаемые) сущности, наделенные умом и волей, являвшихся в этом смысле будто личностями.

Первые концепции религии, возникшие в социальных науках, продолжили направление соответствующего понимания. За исключением того, что они скептически относились к реальному существованию «сверхъестественных» сущностей. В связи с этим следует указать на подход, реализованный в английской классической антропологической школе. С одной стороны, он – эволюционистский, с другой – теистический, учитывая существующее у его сторонников утверждение о том, что

первую роль в религиях играли «духи», т. е. индивидуальные сущности, имевшие личные черты. Такой подход сформулирован и в трудах одного из основателей этнологии и антропологии Э. Тейлора, где религия определялась как вера в духов и практика коммуникации с ними. В частности, он писал: *«Верование в духовных существ обнаруживается у всех примитивных обществ»*, понимая под анимизмом *«учение о духовных существах»*. Английский этнолог, исследователь религиозных обрядов и церемоний также отмечал, что *«анимизм составляет основу философии как у дикарей, так и у цивилизованных народов... анимизм в его полном развитии включает в себя верования в управляющие божества и подчиненных им духов, в душу и будущую жизнь»* [1, с. 211]. Э. Тейлор подчеркивал, что душа понималась не только как «бессмертная сущность», но и *«как причина индивидуального существования»* [2, с. 252], а духи у этого исследователя, как писал С.Н. Зенкин, – *«неполноценные, недоразвитые боги»*, что позволило ему назвать эту концепцию «скрыто теистической» [3, с. 114]. Анимистическая теория Э. Тейлора получила развитие в дальнейшем у Дж. Фрезера и была закреплена в качестве общепринятой в англосаксонских социальных науках до начала XX в.

Иная концепция религии возникла среди французских ученых. Опираясь на понятие маны, как безличной силы, Э. Дюркгейм создает теорию, в которой «сфера сакрального» отделяется от «сверхъестественных» существ, личностей, т. е. богов, демонов, духов предков. Термин «сакральное» Э. Дюркгейм взял у У. Робертсона-Смита, концепцию религии и жертвоприношения которого он высоко ценил и рассматривал как революционную в социальных науках. На ее основе Э. Дюркгейм создает собственную теорию сакральности, о чем упоминал и С.Н. Зенкин: *«Дюркгейм сделал принципиальный вывод о том, что первичный факт религиозного опыта – не вера в богов или даже духов и иных сверхъестественных существ, но разделение мира на сакральную и профанную части»* [4, с. 11]. Такое отличие английской антропологии от французской совмещалось с тем, что по этим же основаниям различались англосаксонский и французский спиритизм. Р. Генон в работе «Заблуждение спиритов» отмечал, что французский спиритизм изначально связан с социалистическими воззрениями и носил, в отличие от англосаксонского, выраженный антихристианский и атеистический характер [5, с. 53].

Религия Э. Дюркгеймом определялась как система верований о «сакральных вещах» и практик с ними, объединяющая адептов в общность. Если Э. Тейлор считал первичной религиозной формой анимизм, то Э. Дюркгейм утверждал, что такой формой был тотемизм. В нем боги понимаются как смутно представляемая коллективная сущность, *«символическая экспрессия общества»* [6, р. 334], персонализированная адептами. Силу религиозных культов, представлений о сакральном он связывал с «концентрированным» состоянием общества, при котором его члены ощущают себя в качестве членов социального организма. Данное состояние он противопоставлял состоянию «рассеяния», когда переживание как сакрального, так и социального ослабевает и общество распадается на индивидуальности, забывающие о своих богах, т. е. о своем обществе. По мнению Э. Дюркгейма, социальная консолидация создается и поддерживается регулярными культовыми действиями. Важнейшее из них – жертвоприношение. Социальная дезинтеграция, распад солидарности наступал вследствие прерывания традиции проведения коллективного жертвоприношения и совместного пиршества. Переставая есть одно и ту же «божественную еду», жертву, члены общины утрачивали как бы общую плоть, «коллективное тело» и сепарировались друг от друга. Забвение этой главной традиции приводило к дезинтеграции, а в итоге – к аномии и распаду. Э. Дюркгейм при этом отмечал, что речь шла о социальных представлениях членов сообщества о «коллективном теле» и душе [7, р. 325].

Иными словами, сакральное для Э. Дюркгейма, как охарактеризовал С.Н. Зенкин, – *«особая, „мистифицированная“... форма переживания обществом самого себя»* [8, с. 37]. Сакральное создается людьми, оно питается, «заряжается» исходящей от них силой в процессе осуществления культовых практик. Культ (или религия), как сформулировал А. Юбер, ученик Э. Дюркгейма, – это *«система управления сакральным»* [9, с. 152]. Конечно, такое понимание сакральности, религии исключает ее трансцендентный характер.

Для французской социологической школы характерно также разделение сакрального и профанного. Оно присутствует у Р. Кайуа, различавшего категории «профанное» и «сакральное» как две полярные и одновременно *«взаимодополнительные среды»*. В первой – человек *«свободно занимается своими делами, не имеющими последствий для его спасения»*. Поэтому в ней «он может действовать без тревоги и трепета», затрагивая лишь «поверхностную часть» своей личности. В другой, сакральной среде, по словам Р. Кайуа, *«все его порывы сдерживаются, вбираются, направляются чувством глубокой зависимости, и он ощущает себя захваченным всецело»*, в ней человека *«парализуют то страх, то надежда, где его, словно на краю бездны может непорочно погубить малейшая неточность в малейшем жесте»* [10, с. 151]. Тем самым профанное поведение характеризуется как свободное от ритуальных предписаний, поведение индивидуалистское, а сакральное – поведение коллективистское, в котором индивид выступает в качестве частицы социального организма. Р. Кайуа полагает, что данные характеристики сакрального поведения не являются его определением. По его убеждению, определить понятие «сакральное» нельзя,

как невозможно «сформулировать отличительное свойство какого-либо ощущения». Для Р. Кайуа «сакральное предстает как категория чувствительности» [11].

Дихотомия «сакральное» / «профанное», введенная социологической школой Э. Дюркгейма, не стала общепринятой среди западных ученых и исследователей. Она отвергалась основной частью английских социальных антропологов, в частности Б. Малиновским и А. Радклифф-Брауном, считается некорректной с точки зрения традиционалистов, убежденных в том, что все традиционное общество «пронизано» сакральным, поэтому в нем ошибочно выделять самостоятельную профанную сферу.

В антиисторической концепции сакрального утверждается, что «сакральное» исходит из «профанного», будучи конденсацией индивидуальных жертвенных подношений («электрических зарядов») «профанов». Не случайны ссылки Э. Дюркгейма и М. Мосса на физические теории энергии и электричества. С.Н. Зенкин писал: «Физические метафоры, которыми пользуются Юбер и Мосс..., взятые из теории тепла... или электричества, определенно характеризуют сакральность – “религиозность” как энергию, концентрирующуюся в точке жертвенного ритуала... Древний жертвенный обряд уподобляется физическому эксперименту, в ходе которого из инертно-материальной жертвы извлекают энергетический импульс, дабы направить его божееству. Профанное и сакральное фактически различаются лишь по уровню интенсивности этой энергии – он “слаб, минимален” на профанной периферии и доходит до взрывного максимума в центре жертвенного обряда» [12, с. 33]. В «Элементарных формах религиозной жизни» Э. Дюркгейм излагает такую же «энергетическую», «с прямыми аналогиями из современной физики», концепцию «сакрального» [13, с. 34]. Позднее сравнение «сакральной силы» с электрической продолжил Р. Кайуа, писавший: «Сила, скрытая в освященном человеке или вещи, всегда готова разлиться наружу, хлынуть как жидкость, разрядиться как электричество» [14, с. 152]. Представлением о сакральном как некоем «заряде» французский философ, социолог хотел объяснить практику изоляции сакральных предметов, мест и людей от «профанного». По его словам, от контакта с «профанным» сакральная сущность или место лишаются «действенной, но нестойкой чудесной силы». О подходе к толкованию сакрального существа, как к «энергостанции», питающей свое общество, говорит и следующая интерпретация Р. Кайуа запретов, предъявляемых к сакральным царям: «божественного царя следует оберегать... от всякой бесполезной растраты его святой энергии, не допускать ее резкой разрядки; она должна лишь обеспечивать правильный ход событий в природе и государстве, излучаясь медленно и регулярно» [15, с. 153].

Представители французской социологической школы были уверены, что несмотря на разрушительность непосредственной связи «сакрального» и «профанного», «они оба необходимы для развития жизни: одно – как среда, в которой она разворачивается, другое – как неисчерпаемый источник, который ее творит, поддерживает, обновляет» [16, с. 153]. Таким образом, «сакральное» трактуется ими по аналогии с «фонтаном», испускающим «энергию».

Не случаен особый интерес М. Мосса к мане, понимавшейся в архаических обществах как «неопределенно-диффузная сила, которая придает любому предмету функциональное совершенство» [17, с. 153]. Известный социолог был уверен в том, что идеи маны, как безличной нематериальной магической «среды-силы», являются универсальными для первобытных обществ. По его мнению, место безличной «магической силы» со временем заняли демоны и другие «персональные» «метафизические сущности», но ее следы остались в представлениях о физической мощи, удаче, славе. Так, он трактовал варну брахманов как класс людей, ставших брахманами вследствие концентрации «магической силы». У греков он видел следы маны в представлениях о фюсис – материальной, но безличной коллективной душе. Наконец, категорию «сакрального» он вывел из «магической силы», охарактеризовав ее следующим образом: «частный случай родового понятия маны..., в магических ритуалах мы обнаруживаем не только искомое понятие священного, но и его источник» [18, с. 204].

М. Мосс также утверждал, что божества – сущности, в высшей степени «насыщенные маной» при проведении жертвоприношений, как и других ритуальных действий. Особое внимание он обращал на женщин в традиционных обществах, представлявших в качестве «нечистого» ресурса «магической силы», вспоминая высказывание в брахманизме о том, что «женщины постоянно высвобождают злые силы». По мнению исследователя, в обществах такого рода женщины склонны «к занятию магией, где они оказываются в положении, обратном по смыслу тому, которое они занимают в религиозной системе..., даже если активность женщин в магии меньше, чем мужчины им это приписывают, но все же она гораздо больше, чем их активность в религии» [19, с. 205]. Итак, представители данной школы понимали «сакральное» в качестве опасной, подобной электричеству, энергии, без которой невозможно ни одно «сакральное действие». Иными словами, для них сакральное – ресурс любой культовой деятельности.

Социологическую теорию Э. Дюркгейма и М. Мосса отличает убеждение в том, что сакральное создается людьми, производится на коллективном уровне из индивидуального «человеческого материала». В такой концепции сакральное может быть присуще и модернистскому обществу, где

на место старым религиям приходят новые культы, основанные на «современной рациональности», как полагают некоторые авторы. В частности, М. Ямпольский связывал «*новые оккультные, эзотерические формы сакрального*» с «*просвещением в XVIII в., который в равной мере может считаться веком современной рациональности и мистического иллюминизма*» [20].

С атеистической концепцией сакрального во французской социологической школе связаны также естественнонаучные (натурфилософские) концепции XVIII–XIX вв., наподобие концепции «животного магнетизма», месмеризма, эфира и т. п. К концу XIX в. они были отвергнуты естественнонаучным сообществом, но их «логика» продолжала воспроизводиться некоторое время в гуманитарной интеллектуальной среде. Ее можно назвать эволюционистской, учитывая, что эволюция понимается как «путь от простого к сложному», путь «снизу вверх». В ней нет места изначально высшему, поскольку утверждается, что оно с необходимостью происходит от низших форм. Такая парадигма распространена во франкоязычной философской, публицистической литературе второй половины XIX – начала XX столетия. Концепция сакральности Э. Дюркгейма и М. Мосса является ее научной версией.

Идейно родственна ей концепция «инородного» Ж. Батая, изложенная в работе «Психологическая структура фашизма», где изложена аналогичная позиция: сакральное происходит от кооперации людей. Рассуждая о ней, С.Н. Зенкин обратил внимание на уверенность Ж. Батая в том, что «*не только низкие, магические формы сакрального, но и высокое (культовое, божественное) сакральное может возникнуть вовсе не путем эманации свыше, без санкции со стороны уже существующей религиозной традиции, суверенной церковной власти. Подобно жизни в представлениях древних, сакральное самозарождается из грязи – из низменной, презренной инородности...*» [21, с. 52]. Ввиду этого уместно вспомнить эволюционизм концепции ноосферы Тейяра де Шардена, заслуживающей самостоятельного исследования.

В данной концепции наблюдается также принципиальное неразличение «чистой» и «нечистой» сакральности. Первым западным ученым, исследовавшим тему ритуальной чистоты и табу, стал У. Робертсон-Смит, который был и протестантским теологом. Этот исследователь впервые определил понятие «сакрального», разделил его на «чистое» и «нечистое», установив следующие факты: 1) они являются «полюсами» религиозной жизни, т. е. противоположностями, между которыми протекает жизнь людей; 2) родственны друг другу в том, что имеют сверхъестественную природу и противоплагаются «профанному»; 3) могут превращаться друг в друга. Наиболее важен третий пункт.

Перед тем, как его охарактеризовать, обратимся к пониманию того, в чем состоит различие сакрального У. Робертсона-Смитом в терминологии Э. Дюркгейма: «*Религиозные силы бывают двух типов. Одни благотворные, охраняющие физического и морального порядка, дарители жизни, здоровья, всех качеств, которые люди ценят... Неважно, как они будут поняты, как отдельные личности или как энергии, в той или иной форме, они играют одну и ту же роль и волнуют одним способом сознание своих адептов: уважение, которое они вызывают, смешано с любовью и признанием... Есть, с другой стороны, злые и нечистые силы, производящие беспорядок, причины смерти, болезней, зачинщики святотатств. Одни и те же чувства, которые к ним испытывает человек, – это страх, производный в общем от ужаса*» [22, р. 387]. Такие полярные друг другу типы сакрального максимально удалены, и любой контакт между ними ведет к осквернению чистой сакральности. С учетом этого наблюдения Э. Дюркгейм сделал вывод: «*Религиозная жизнь вращается вокруг двух противоположных полюсов, между которыми такой же контраст, как между чистым и нечистым, святостью и скверной, божественным и дьяволическим. В то же время между этими противоположными друг другу аспектами религиозной жизни существует тесное родство*» [23, р. 388]. Э. Дюркгейм писал и об иерархии степеней ритуальной чистоты в архаических обществах, например, у австралийских аборигенов: «*Продукты питания (пища) сакральны не в одной и той же степени; между ними существует иерархия по этому основанию... люди из нижних социальных рангов не могут прирагиваться к продуктам питания (пище), принадлежащим по праву людям высших рангов. Самый сакральный тем самым отталкивает (оттесняет) наименее сакральный таким образом, что последний является профанным по отношению к нему*» (пер. авт.) [24, р. 295].

В английской классической антропологии считалось, что неразграничение ритуальной нечистоты и чистоты было уделом самых примитивных обществ. Все более или менее развитые культы такое разграничение проводили и наиболее «эволюционировавшие» из них (т. е. монотеистические) его морализировали. М. Дуглас данную позицию, выраженную у У. Робертсона-Смита, затем у Дж. Фрезера, связала с тем фактом, что первые британские антропологи были подчас также священниками: «*В этот формационный для антропологии период еще чувствовалось, что корни ее идут от проповедей и приходских собраний, и епископы использовали ее открытия, желая блеснуть красноречием*» [25, с. 35].

У. Робертсон-Смит, утверждая превращение противоположных форм сакральности друг в друга, сам не пытался его объяснить. Э. Дюркгейм писал о нем следующее: «*Очень часто проис-*

ходит так, что нечистая вещь или проклятая сила, без изменения своей природы, но в результате модификации внешних обстоятельств, становится святой вещью или охраняющей силой, и наоборот... Чистое и нечистое, итак, не являются двумя отделенными друг от друга родами. Есть два типа священного: один чистый, другой нечистый..., один и тот же объект может переходить из одного типа в другой, не меняя своей природы. Из чистого в нечистый, и наоборот. Именно в возможности таких трансмутаций заключена амбивалентность сакрального» [26, с. 388]. Объяснение Э. Дюркгеймом этого превращения – социально-психологическое. В соответствии с ним один и тот же материальный предмет меняет знак с ритуально «чистой» сущности (положительного, «благоприятного» сакрального) на ритуальную скверну (отрицательного, «неблагоприятного» сакрального) в зависимости от общественных настроений. М. Мосс, ученик Э. Дюркгейма, заимствовал концепцию религии последнего, наставника-единомышленника.

По наблюдениям С.Н. Зенкина, указанные социологи понимали сакральное как «амбивалентное начало», в котором чистое переходит в нечистое, и, напротив, объясняя данное явление как превращение социальных представлений – то, что представлялось нечистым, в определенное время меняет полярность и представляется ритуально чистым [27, с. 38]. По мнению представителей данной школы, за этим «превращением» представлений реальных превращений быть не могло, т. е. ритуальная чистота и скверна во французской социологической школе – только полярные друг другу социальные представления, за которыми отсутствует реальное отличие. Можно предположить, что неразличение в данном случае ритуальной чистоты и скверны соответствует эгалитаристской, социалистической позиции большей части французской интеллигенции. К ней принадлежали и представители французской социологической школы, поскольку в традиционных обществах такая дифференциация была основой для стратификации общества на две исходные группы: ритуально чистых – «свободных» и ритуально оскверненных – «рабов».

О противопоставлении «чистой» сакральности «нечистой» писал и Р. Кайуа, охарактеризовавший их как два полюса «сакрального». Он также отстаивал точку зрения, типичную для французской социологической школы, согласно которой между «святым и «проклятым» не существовало принципиальной разницы. Р. Кайуа писал: *«Термином ... «святое» в старину также обозначалось «оскверненное». Различие было проведено позднее, с помощью двух симметричных слов «чистое» и «проклятое», прозрачная конструкция которых ярко показывает двузначность исходного слова... В языке менее утонченных цивилизаций вообще не различаются запрет, вызванный почтением к святости, и запрет, обусловленный страхом скверны»* [28, с. 165]. Собственная версия разделения сакрального на две противоположные, но переходящие друг в друга формы у еще одного известного представителя французской антропологической школы Р. Герца. Он разделил «амбивалентное сакральное» на правое, т. е. позитивное, святое, мирное, и левое, т. е. негативное, проклятое, насильственное [29, р. 553]. Именно эту классификацию сакрального воспринял Ж. Батай, признававший в своей «сакральной социологии» первичность левой, «преступной» сакральности [30, с. 28].

Смешение ритуальной чистоты и скверны не принято исследователями других школ. Так, М. Дуглас утверждала: *«В индуизме... любая мысль о том, что нечистое и святое могут охватываться одной и той же лингвистической категорией, показалась бы нелепой»* [31, с. 31]. Аналогичное социальное представление характерно не только для индуизма, оно широко распространено, если не универсально. Неслучайно М. Дуглас сформулировала риторический вопрос: *«Есть ли хоть кто-нибудь, помимо самих антропологов, кто бы действительно не мог отличить священное от нечистого?»* [32, с. 32].

Судьба теории сакральности французской социологической школы напоминает историю концепции пралогического мышления Л. Леви-Брюля, согласно которой представители «архаических обществ» якобы имели особое мышление, не совместимое с логическим. С учетом этого один из критиков отметил: *«Если бы наши предки рассуждали подобным образом, то неизвестные звери их давно бы съели»* [33, с. 581]. Утверждалось, что смешение ритуально чистого и скверного, сведение любого предмета культа к тотему, под которым понимался обожествленный коллектив и другие крайне сильные утверждения, порой идеологически мотивированные, что представители французской социологической школы скорее подгоняют факты под себя, нежели им соответствуют.

Итак, несмотря на то, что со второй половины XX в. данная школа осталась лишь в истории, она оказала значительное влияние на современные теории религии и культуры в социальных науках, сложившиеся прежде всего во франкоязычной научной среде. Родственной по идейной направленности для концепции сакрального во французской классической социологической школе выступает концепция священного насилия Р. Жирара. Структурная антропология, основанная Ж.К. Леви-Строссом, не являющаяся продолжением классической французской социологической школы, в том числе в понимании сакральности, тем не менее испытала заметное влияние последней. В России интерес к концепции сакральности Э. Дюркгейма и его учеников возник после разрушения советской политической системы и постоянно растет, учитывая появление новых переводов на русский язык трудов авторов данной школы. Свидетельство возросшего интереса – заметное увеличение количества научных работ, посвященных рассматриваемой нами

теме, в отечественной науке последних лет. В их числе труды С.Н. Зенкина, статьи А.И. Зыгмонта, Н.Н. Ростовской, А.В. Кондратьева [34].

В заключение важно отметить, что недостаточно исследована тема о влиянии концепции сакрального в указанной выше школе на западную культуру XX в., искусство, представления членов этой культуры о традиционных обществах и культовых практиках. Всестороннего исследования в дальнейшем требует и вопрос, поставленный Р. Геноном, о влиянии политически левой идеологии на концепцию представителей французской социологической школы, характеризующейся не только атеизмом, но и тем, что она подходит для объяснения и, возможно, апологии таких культовых практик, как спиритизм, практиковавшийся во второй половине XIX – начале XX столетия в среде французской социалистически настроенной интеллигенции. В частности, французский социализм со времен его основателей (Ф. Фурье, А. Сен-Симона) тяготел к «мистике», но особого характера, не совместимого с традиционными религиями.

Ссылки:

1. Тейлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. 572 с.
2. Там же. С. 252.
3. Зенкин С.Н. Небожественное сакральное: теория и художественная практика. М., 2012. 537 с.
4. Там же. С. 11.
5. Генон Р. Заблуждение спиритов. Калининград, 2015. 429 с.
6. Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. Paris, 1960. 647 p.
7. Ibid. P. 325.
8. Зенкин С.Н. Указ. соч. С. 37.
9. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003. 296 с.
10. Там же. С. 151.
11. Там же.
12. Зенкин С.Н. Указ. соч. С. 33.
13. Там же. С. 34.
14. Кайуа Р. Указ. соч. С. 152.
15. Там же. С. 153.
16. Там же.
17. Там же.
18. Мосс М. Социальные функции священного. Избранные произведения. СПб., 2000. 448 с.
19. Там же. С. 205.
20. Ямпольский М. Сакральное и воображение // Новое литературное обозрение. 2012. № 118. С. 35–40.
21. Зенкин С.Н. Указ. соч. С. 52.
22. Durkheim E. Op. cit. P. 387.
23. Ibid. P. 388.
24. Ibid. P. 295.
25. Дуглас М. Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000. 286 с.
26. Durkheim E. Op. cit. P. 388.
27. Зенкин С.Н. Указ. соч. С. 38.
28. Кайуа Р. Указ. соч. С. 165.
29. Hertz R. Prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. P. 1909. Vol. 68.
30. Зыгмонт А.И. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2015. № 3. С. 23–38.
31. Дуглас М. Указ. соч. С. 31.
32. Там же. С. 32.
33. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. 608 с.
34. Зенкин С.Н. Указ. соч. ; Зыгмонт А.И. Указ. соч. ; Кондратьев А.В. Теория религии авторов Коллежа Социологии // Хора. 2009. № 3–4. С. 172–179 ; Ростова Н.Н. Сакральное как концепт // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2016. № 3. С. 112–120.

References:

- Caillois, R 2003, *Myth and Man. Man and the Sacred*, Moscow, 296 p., (in Russian).
- Douglas, M 2000, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Moscow, 286 p., (in Russian).
- Durkheim, E 1960, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, 647 p., (in French).
- Guénon, R 2015, *The Spiritist Fallacy (L'erreur spirite)*, Kaliningrad, 429 p., (in Russian).
- Hertz, R 1909, 'Prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse', *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 68, (in French).
- Kondratiev, AV 2009, 'The Theory of Religion by the College of Sociology Authors', *Khora*, no. 3-4, pp. 172-179, (in Russian).
- Lévy-Bruhl, L 1994, *Primitives and the Supernatural (Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive)*, Moscow, 608 p., (in Russian).
- Mauss, M 2000, *Social Functions of the Sacred. Selected Works*, St. Petersburg, 448 p., (in Russian).
- Rostova, NN 2016, 'The Sacred as a Concept', *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya*, no. 3, pp. 112-120, (in Russian).
- Tylor, EB 1989, *Primitive Culture*, Moscow, 572 p., (in Russian).
- Yampolsky, M 2012, 'The Sacred and Imagination', *Novoye literaturnoye obozreniye*, no. 118, pp. 35-40, (in Russian).
- Zenkin, SN 2012, *The Undivine Sacred: Theory and Artistic Practice*, Moscow, 537 p., (in Russian).
- Zygmunt, AI 2015, 'Violence and the Sacred in the Georges Bataille's Philosophy', *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogosloviye. Filosofiya*, no. 3, pp. 23-38, (in Russian).