[28] *Lefebvre H.* Du rural a l'urbain//Anthropos, 1970; *Bourdieu P.* Etudes Rurales. 1962. 5—6, 32; *Assier-Andrieu L.* Coutume et rapports sociaux, étude anthropologique des communautés paysannes du Capcir. 1981.

The Third Gender

The human sexual bifurcation is not a purely biological phenomenon, but social as well. The opposition «masculine — feminine», however, does not cover the entire field of intersexual relations in social life. Some authors claim that these relations are subject to change, and that human societies evolve towards androgeneity. The author advocates other theoretical scheme, the theory of the third gender, which is supported by the field data from Eskimo families, where some children are raised as if they were of the opposite sex. Their abilities to transcend social barriers sustained by the gender differences is so high, that they act as intermediaries between humans and the world of spirits. The hightened ability to transcend social boundaries is met in industrial societies as well, wherein it might be characteristic of certain occupations.

B. Saladin d'Anglure

© 1994 г., ЭО, № 2

Вильям И. Пейден

ПРЕЖДЕ ЧЕМ «САКРАЛЬНОЕ» СТАЛО ТЕОЛОГИЧЕСКИМ: ПЕРЕЧИТЫВАЯ ДЮРКГЕЙМОВСКОЕ НАСЛЕДИЕ*

Нам следует также знать, что составляет эти священные вещи... Здесь мы имеем группу явлений, не сводимых ни к какой другой группе явлений [1].

Эмиль Дюркгейм

Критики находят, что понятие «священного», как оно применяется Элиаде в феноменологии религии, слишком теологично и онтологично, чтобы годиться в современном изучении религии [2]. Они утверждают, что выражение «священное» относится либо явно, либо скрыто к априорной религиозной реальности — к предмету, который трансцендентен, таинственен, совершенно иной, непознаваемый и который поэтому в конечном счете не составляет предмета для анализа. Таким образом, скрепляющее понятие, которое однажды определяло, объединяло и вдохновляло область истории религий, которое в какой-то степени давало ей причину для существования, теперь, по-видимому, делит ее на противостоящие лагеря. При поверхностном взгляде это разделение каким-то образом причастно к тем, кто подразумевает некоторое религиозное преимущество для «священного» и тем, кто предпочел бы отказаться от этого термина и скрытых в нем намеков.

Поскольку большая часть нынешних споров о несводимости религии к единому знаменателю резюмируется в этом дискуссионном вопросе о священном, в настоящей статье рассматриваются некоторые из доэлиадовских применений этого термина среди дюркгеймианцев, причем, исследуется, как ставился вопрос о несводимости, прежде чем «священное» овеществилось, и затем извлекаются некоторые современные выводы.

Для Дюркгейма «священное» не синонимично трансцендентному, тайному, непознаваемому предмету религиозного опыта. Это не название тайны, мощи, силы или маны. Это вообще не предмет. Это, конечно, не божество и не является чем-то «проявляющимся». Это, безусловно, не Совершенно Иное.

В действительности, Дюркгейм прежде всего употребляет этот термин в каче-

---

* Статья впервые опубликована в журнале «Method and Theory in the Study of Religion» 3/1 1991.

стве прилагательного, как в выражении «священные вещи». Здесь это не термин откровения, а знак системы поведения и изображения, следующий собственным правилам [3]. Даже помимо социологических разъяснений Дюркгейма это вразумительная описательная категория.

Однако не языку Дюркгейма предстояло сформировать господствующую модель священного (или святого) в современном исследовании религии. Скорее, это произошло благодаря деятельности ученых вроде английского антрополога Р. Р. Маретта [4] и скандинавских исследователей религии Натана Седерблома и Эдварда Леманна. С антропологической ли или с теологической стороны, они и их последователи приняли «ману» как прототип «священного» или «святого», превратив такие выражения в синонимы тех сверхъестественных объектов, ответом на которые служило религиозное поведение. Так, Седерблом и Леманн объяснили религию как совокупность образцовых откликов на «святое» и опубликовали свою работу об этом к 1914 г. [5], раньше классического труда Отто определив траекторию, которой предстояло сделаться главным течением феноменологии религии.

Именно этот второй, объектно ориентированный, подход к священному можно назвать теологической либо сверхъестественной моделью или «моделью маны». В ней священное — это название трансцендентной реальности, на которую указывает религиозный опыт и на которую он отвечает. Критике подверглась как раз эта модель маны.

Впрочем, парадигма Дюркгейма видит священное не как религиозный объект, а как категорию классификации мира и ритуального поведения. А в силу того, что le sacré (священное) Дюркгейма принадлежит другому теоретическому миру, чем das Heilige (священное) Отто, это имеет последствия для истолкования категорий Элиаде — в какой-то мере обязанных французской школе — и для истолкования вопроса о редукционизме вообще.

Перечитывая Дюркгейма о сакральном

Быть может, историкам религии трудно читать Дюркгейма свежими глазами, без религионистских рамок, где его разложили по полочкам и отвергли как социологического редукциониста. Хотя все знают его определения полярности сакрального и профанного, видимо, мало кто систематически анализировал его обширную терминологию этой оппозиции или определял различные языковые и концептуальные связи, в которых он упоминает о le sacré. Есть ирония в том, что столь многие историки религии пренебрегли дюркгеймовским материалом — ведь именно французская школа установила несводимость категории сакрального к общему знаменателю и дала ему такую систематическую разработку.

Прежде всего, важно различать в «Элементарных формах» [6] два различных и чередующихся дискуссионных контекста: описательный и объяснительный [7]. В первом Дюркгейм старается установить и описать существование религиозных фактов или явлений. Таким фактом является священность. Она входит в особую природу и строение религиозных данных, это изображение, существенно отличное от других форм и оценок.

Но на другом, причинном, уровне Дюркгейм пытается объяснить факты священного, раскрыв их происхождение в соединении коллективной власти и символов.

Так, метод Дюркгейма заключается в том, чтобы сперва описать религию, а затем объяснить ее; сперва охарактеризовать религиозные верования и обычаи, а затем объяснить их происхождение; сперва описать священность как явление, а затем разъяснить ее с точки зрения коллективного сознания; сперва указать на природу религиозного опыта, а затем на «действительность, составляющую основу этого опыта». Хотя в первоначальное, формальное, определение у Дюркгейма входит утверждение, что религии — дело групповое, однако в этой, первой, части книги оно еще само по себе не объяснение, а лишь нечто вроде описательной характеристики. Только в дальнейшем изложении Дюркгейм объяснит, как кол-

лективная жизнь составляет подлинный источник религии. Подобным же образом в первой главе о ритуале (в части III) Дюркгейм дает систематическое, во многих отношениях феноменологическое разъяснение логики и динамики отношения сакрального — профанного, почти не упоминая социологических понятий до конца своего анализа. Описательная характеристика этого материала о природе несовместимых миров представляет самостоятельную ценность независимо от заключительных стараний автора истолковать аскетизм как подчинение личности общественным идеалам или объяснить «заразительность» священности текучестью коллективного воображения.

Труд Анри Юбера и Марселя Мосса 1898 г. о жертвоприношениях уже создал прототип анализирования структуры религиозного явления до его социологического анализа [8]. Эта работа была сосредоточена на формальной структуре и процессах ритуального взаимодействия областей сакрального и профанного и только в последних трех параграфах было добавлено предположение, что религиозные факты должны в конечном счете рассматриваться как факты социальные. В отличие от снисходительного подхода фрэзеровского рационализма, для Юбера и Мосса царство священного — здесь и в других местах — становится сферой материала, который следует не отбрасывать как примитивный, а беспристрастно уважать и систематически исследовать. Создавая вместе с Дюркгеймом подход «Anneé Sociologique»* к сакральному [9], они писали в то время, которое предшествовало расколу между так называемой феноменологией религии и социологией, и, конечно, считали себя исследователями общей «науки о религиозных явлениях». Если работа о жертвоприношениях представляет первое нетеологическое, систематическое применение концепции сакрального — профанного как полярного противостояния миров или символических областей [10] — концепции, позже принятой Дюркгеймом,— то мы должны также заметить, что здесь по сути термины «сакральное» и «профанное» не социологичны и разъяснительны, а описательны, структурны и даже эмичны и явно извлечены из грамматики и словаря религии (подобно термину «жертвоприношение»), и, в свою очередь, отражают ее внутренние разновидности поведения.

Элементарные формы дюркгеймовой концепции сакрального

Здесь предстоит различить и рассмотреть два аспекта дюркгеймовой терминологии. В каждом сакральность понимается как не поддающийся упрощению фактор в описании религиозной жизни. В первом и самом широком применении сакральные объекты — это те, которые отделены от обычного контакта. Во втором — «сакральное и профанное» — взаимосвязанная пара, которую следует понимать как представляющую полюсы либо разделительного, либо преобразовательного процесса.

1. Священные вещи

Термин «священный» гораздо чаще употребляется в «Элементарных формах» не как существительное, а как прилагательное — наиболее типичным образом в излюбленном выражении Дюркгейма «священные вещи», но также в выражениях «священные предметы», «священные существа» или «священный характер» чего-нибудь. Подобные выражения составляют огромное большинство всех случаев, когда этот термин применяется. Как подчеркивается этими общими выражениями, **природа** объектов, которые священны, совершенно несущественна в том обстоятельстве, **что** они священны для какой-то группы. Что определенные вещи священны для какой-то культуры — это доступное, очевидное наблюдение поведения; **содержание** того, что священно,— дело другое и «бесконечно меняется относительно разных периодов времени и разных обществ» [11].

Еще в своей работе 1899 г. «Об определении религиозных явлений» Дюркгейм

---

* Социологический ежегодник основан Дюркгеймом в 1896 г.

утверждал, что логически всякому понятию о богах предшествует «обширная категория священных вещей», которые представляют собой ядро религиозной жизни и мысли [12]. В более поздней формальной характеристике им религии, в «Элементарных формах», первая часть определения еще сохраняет эту терминологию, а именно, что религия это «объединенная система верований и обычаев, **относящихся к священным вещам**, то есть вещам, отделенным и запрещенным» [13]. Это использование термина в качестве прилагательного имеет центральное значение и действует в какой-то степени независимо от других упоминаний Дюркгейма о полярной, дихотомической природе областей священного и профанного [14]. Ибо каждое общество имеет определенные сущности, отмеченные особым почитанием и силой, а религиозная мысль и поведение строятся вокруг этих привилегированных средоточий. Не все религии имеют богов, но все имеют системы почитания того, что священно. Путь монахов в не-теистическом буддизме священен («избавление от страдания — дело святое, как и вся жизнь, готовящая его» [15]), священен скромный тотемический знак и таким же может оказаться принцип личных прав в светском обществе. Знак священного — это нерушимость, окружающая его и защищающая его от профанизации, и легко можно показать, что Дюркгейм построил свою концепцию священности в значительной степени из понятия табу [16].

Здесь священность не имеет собственного содержания. Она чисто относительна. Она — то, что не должно профанироваться. Термин как таковой метафизически нейтрален. Нет онтологических соотнесений, нет и пренебрежительных рационалистических намеков и раздутых романтических перечислений. Священное — это просто то, что **считает** священным любая группа.

Так вот, если святость — это ценность, присваемая объектам, а не сила, сияющая сквозь эти объекты из-за их внутренних необычайных свойств, то большей разницы между этим аспектом дюркгеймианского подхода и теологической моделью и вообразить нельзя. Классическая религионистская модель занималась **видами** объектов, передающих священное в силу присущей им формы или присущего этой форме сверхъестественного начала. Таким образом, типичные феноменологии религии представляли собой энциклопедическую иерархию уровней объектов, сгруппированных сперва по явлениям природы, например небо, земля, деревья или камни, а затем по таким «высшим» формам, как боги. Места, предметы и времена понимались как «выражения» священного или сверхъестественного. В сущности священные вещи в этой второй модели священны потому, что это выражения или символы божественного, или, устаревшим языком, формы «постижения бесконечного», а не потому, что перенесенные на них ценности группы «сделали» их нерушимыми.

Даже когда Дюркгейм утверждает связь сакральности и коллективных тотемических предметов, мы во многих отношениях еще находимся, скорее, в области описания, чем в области разъяснения. Когда Дюркгейм говорит, что тотемический символ это «характернейший тип сакральной вещи» и что «именно в связи с ним вещи классифицируются как сакральные или профанные» [17], и когда он представляет **чурингу** как лучший пример сакральности, он все еще анализирует сакральность скорее описательно, как социорелигиозный факт, чем каузально как общественный продукт (что он, конечно, не преминет делать дальше). Не нужно быть социологом, чтобы заметить, что среди разрядов вещей, которые люди считают священными, особенно характерны те, которые представляют именно коллективную идентичность [18]. Это замечание о том, где наиболее интенсивно сосредоточена священность.

Наконец, раз установлено существование священных вещей и соответствующее им поведение, приобретает смысл сравнительная дифференциация их содержания. Различия будут определяться в зависимости от воплотившихся в них разных культур и религиозных идеалов, и Дюркгейм явно интересовался меняющейся историей подобных ценностей — совершенно так же, как историки религии.

2. Сакральное — профанное как полярность

Второй дюркгеймов словарь, касающийся сакральности, указывает на полярное, взаимосвязанное отношение сакрального и профанного состояний.

Критики справедливо оспаривали те первоначальные заявления Дюркгейма, которые определяют сакральное и профанное как исключительные области [19]. Но большая часть «Элементарных форм» показывает, что эта знаменитая дихотомия не ограничивается просто статической системой классификации. Как указывает Стивен Лукс, смещение отчасти происходит от того, что Дюркгейм не различал ясно сакральное и профанное как 1) классы вещей или областей и 2) как отношения к вещам [20]. Конечно, определение Дюркгейма, что религиозные явления «всегда предполагают двухчастное разделение всей Вселенной... на два класса, охватывающие все существующее, но радикально исключающие друг друга» [21], можно понять в том смысле, что он говорит о сакральном и профанном как о фиксированных свойствах объектов. Однако на всем протяжении своей книги Дюркгейм сам опровергает собственные утверждения, что религиозные миры навеки разделены непроницаемой двойственностью, показывая, что профанное состояние подлежит трансформации. Профанное может стать сакральным через обряд и религиозный обычай. Предметы остаются профанными только пока они не «преображены» «религиозным воображением», и общество может «постоянно создавать священные вещи из обыкновенных» [22]. Сакральное и профанное в конечном счете соотносятся с изменчивыми ситуациями.

Это положение разрабатывается в третьей части «Элементарных форм» и в первой главе о ритуале [23]. Здесь мы находим прямое развитие концепции сакрализации, проанализированной в работе Юбера и Мосса о жертвоприношениях, где сакральное и профанное описывались как два мира, между которыми должно посредничать жертвоприношение, и где показывалось, как в этом процессе преобразуется обыденное, профанное состояние верующего. В этой части Дюркгейм показывает, как оппозиция сакральное — профанное — не просто исключающее, статичное отдаление, а основа религиозного перехода или «модификации», которая происходит путем депрофанизирования участника. Здесь «профанное» не самостоятельная сила сама по себе, но все, что несовместимо с сакральным.

Так Дюркгейм начинает распространять концепцию табу в более широкое понятие относительной несовместимости. Сакральное и профанное состояния не могут существовать одновременно. Исходя из понимания этого несоответствия, а не из социологического анализа, он описывает логику религиозных явлений священного времени и пространства, воздержаний всякого рода, инициаций и всех систем аскетизма, отречения и духовной дисциплины. В руках Дюркгейма запрет уже не представляет дикое невежество или отрицательную магию и становится тем, что можно было бы назвать основной системой религиозной логики. Из-за своей священности некоторые вещи — будь то пища или тайные знания — запрещены обыденному человеку; к тому же некоторые вещи из-за своей профанности запрещены лицам священного характера. Это действует в обоих направлениях. Истолковав «запрещенное» в смысле «несовместимое с», Дюркгейм указал путь к изучению чистоты и нечистоты в системе, пример — книга Мэри Даглас «Чистота и опасность» (1966).

Акт депрофанизации, принимающий бесчисленные религиозные формы, беспристрастно разбирается, причем, описывается с уважением к природе традиционного религиозного поведения. Выходя далеко за пределы своего австралийского материала, Дюркгейм освещает дифференцирующие процессы или напряжения, находящиеся в центре религиозной жизни, и здесь его словарь, безусловно, эмный. Например, «Человек не может интимно приблизиться к богу, еще неся на себе отметки своей обыденной жизни» [24]. Система, управляемая динамикой сакрального — профанного:

«... не ограничивается защитой священных существ от грубого контакта; она действует на самого верующего и изменяет его состояние в положительном духе. Человек, подчинившийся предписанным ею запретам, после этого уже не тот, каким был прежде. Прежде он был обыденным существом, которое должно было, по этой причине, держаться на расстоянии от религиозных сил. После этого он уже в большей мере на равной ноге с ними; он приблизился к священному посредством самого акта оставления профанного; он очистился и освятился при помощи самого акта отделения от низменных мелочей, унижавших его природу» [25].

Так, несмотря на формулировки об абсолютной концептуальной двойственности, главная цель религии, по допущению Дюркгейма, заключается в **преодолении** этой двойственности посредством метаморфозы, самоотречения или даже «освящающей силы» страдания, которое «облагораживает душу» [26]. Дюркгейм останавливается на общих примерах аскетизма, чтобы проиллюстрировать ту мысль, что святость — это систематическое выкорчевывание привязанности к профанному миру, как происходит с буддийскими святыми, чья «святость» делает их «равными богам или выше богов» [27].

Это очень далеко от истолкования дихотомии сакрального — профанного просто как плоского утверждения, по которому все религиозные люди как-то верят, что Вселенная статически разделена или строго классифицирована на две и только две части. Антропологи, конечно, ничего подобного не обнаруживают. Однако сакральная жизнь, как ее описал Дюркгейм, не просто представление, а дорогостоящий акт перехода.

Анализ и выводы

Я не утверждаю, что концепция сакрального — единственное средство описать и понять религию или, что у нее нет своих помех, а лишь то, что этот термин — не обязательно онтологически привилегированная категория. Французская школа породила светские рассуждения о священности, однако из-за последующего антропологического табу на разговоры об этой категории источник почти не был использован. Термином «священный» здесь сделана попытка обозначить ряд поведенческих явлений; это категория этная, но не с метафизическим, а с эмным обоснованием и резонансом. Там, где эта концепция не соответствует фактам, она, конечно, должна быть изменена. Там, где Дюркгейм уязвим эмпирически, его неточности не отменяют того обстоятельства, что намеревался он описывать.

И все-таки чего-то еще не хватает в нашем изложении, ибо разве Дюркгейм не великий редукционист?

1. Вопрос о разъяснительных преобразованиях.

Я намеренно вывел за скобки то, что для Дюркгейма было самым важным фактом относительно священности: что она — выражение коллективной власти и должна в конечном счете быть объяснена социологически. Это был законный теоретический шаг, который можно обосновать философски [28], но который представляет передвижку в уровне обсуждения. Этот шаг не отрицает того факта, что сначала Дюркгейм (на другом уровне) представил набор данных о сакральности. Именно знаменитый редукционист дал нам феноменологию неподдающегося упрощению характера священного, что непосредственно предшествовало его акту разъяснительного преобразования.

Так вот, то, что Дюркгейм как социолог принимал за **источник** и конечное **содержание** «le sacré», это то, что религиозные, теологические феноменологии называют «священным» или «святым». Дюркгейм не сделал того, что начал делать Маретт по ту сторону Ла-Манша и что собирались делать феноменологи (историки религии или их теологическая разновидность), а именно: использовать термин «священное» в смысле объекта религии. В конце концов, священное-то Дюркгейм и старался **объяснить**, и, следовательно, рассуждение шло бы по кругу.

Гипотезы анимизма и натуризма не могли объяснить священность, а теория тотемизма могла. Коллективная сила, тотемический принцип — вот что обосновывало сакральность. Однако Дюркгейм ни номинально, ни семантически не отождествлял «священное» с этой силой, которая, по его страстному убеждению, лежала в ее основе. Скорее, именно эта сила, или мана, придает вещам их священный характер [29].

Если Дюркгейм не мог не называть объектом религии «общество», то религионисты не могли не называть объектом религии «священное», видимость сверхъестественного. Ни дюркгеймианцы, ни религионисты не могли иметь дело с фактами сакральности, не производя акт метафизического преобразования.

К тому же религиозная жизнь имела как для Дюркгейма, так и для Отто, характер sui generis*. Дюркгейм пользовался этим выражением неоднократно, особенно говоря о религии как коллективной форме, но также описывая область священного в отличие от области профанного или обыденного. Оба истолкователя пытались показать, что священное не только объяснимо в психологических категориях, но имеет собственный род опыта. Для Дюркгейма уникальный характер религии явно брал свое начало в уникальной силе коллективной власти над личностями, силы, поднимавшей личности над самими собой и переносившей их в области иные, чем их обыденное существование, дававшей им более высокую, более интенсивную жизнь.

В дополнение следует напомнить, что для дюркгеймианцев утверждение социальности религии (или священного) **не** значило, что религия (или священное) не реальны или что они не религиозны. Сводить религию к социальному фактически значило обосновать ее в действительности вопреки рационалистическим теориям, относившимся к религии, как к концептуальной иллюзии, и вопреки теологическим теориям, делавшим конечный характер религиозной жизни недоступным и трансцендентальным. Все, что говорит Дюркгейм о **sui generis** характере социальной действительности [30], может быть сказано о религиозных мирах, потому что для французской школы религиозные миры суть социальные выражения. Миры коллективных символов (например, религиозные миры) «однажды родившись, повинуются собственным законам» [31].

Битва за превосходство в объяснениях (что «значит» священность либо вообще, либо в какой-нибудь отдельной культуре), очевидно, будет продолжаться, и описательные упоминания о священном неизбежно будут определяться принципами отбора, относящимися либо к основным убеждениям спорящих, либо (в постмодернистских выражениях) к кругам их собеседников. Во многих случаях последние будут связаны с педагогическими ситуациями, касающимися попыток понять кросс-культурные материалы, и именно здесь будет, вероятно, в какой-то мере использоваться аналитический, нейтральный подход к священному. В современных контекстах вопросы о природе священного будут, весьма вероятно, связаны с: а) точностью относительно специфических культурных данных; б) возможностью описательного ограничения или искажения вследствие объяснительных (или герменевтических) оценок; в) уместностью или относительностью герменевтического обсуждения и преобразования для цели аудитории; г) историчностью самой концепции.

2. Некоторые выводы.

Как представляется, из вышесказанного вытекает ряд положений. Прежде всего, имеется возможность среднего, описательного пути, который не требует включения объекта религии ни в лингвистическом, ни в герменетическом аспекте исключительно лишь в поле либо теологии, либо социологии. Детальная феноменология священности, направленная на понимание и отражение мира верующих, могла бы проанализировать способы, которыми культуры обозначают черты сакральности и профанности, и делать это, никак не затрагивая метафизического

* Своего рода, особый.

аспекта «священного». В сравнительном кросс-культурном контексте на этом уровне анализа можно было бы рассматривать религиозные системы, не деля их на правильные и неправильные, а сакральность и профанность (или чистота и нечистота) могли бы исследоваться как различные переменные между такими системами и внутри их. Священность не сводилась бы к единой феноменологии инаковости или табуированности, а рассматривалась бы в аспекте выяснения многочисленных гибких и жестких механизмов, которыми она реализуется в человеческом поведении. Например, для субъекта религии имеет силу не только навязанный ему **numen**, но и **sacer**, выделяемый этим субъектом как неприкосновенный [32]. Священность представляется не только как нечто «необычайное», но как целостность и преобразованность культурных границ, поддерживающая пределы распространения культурно и религиозно установленной профанности.

В таком подходе кроется возможность метафизически нейтральной, но теоретически целостной феноменологии священности, которая стремится к точному описанию определенного ряда религиозных обычаев и определенных типов субъектно-объектных отношений. Наконец, открытие дотеологических и даже асоциологических структур дюркгеймовой концепции священного облегчает обнаружение их и у Элиаде, и проще станет выявить сопоставление неодюркгеймианских и перенниалистских элементов в сложных и синкретических рассуждениях этого автора. Вследствие влияния, которое оказала на Элиаде французская социальная антропология, перечитывание одного автора требует до некоторой степени перечитывания другого, и мне кажется, что многое у Элиаде следует понимать как продолжение широкой дюркгеймианской традиции, как она выражена в версиях Мосса и Роже Кайуа [33]. Хотя генеалогию взглядов Элиаде или ее французские связи, видимо, еще предстоит разработать, я убежден, что пока это не будет сделано, мы мало преуспеем в понимании ряда лингвистических стереотипов в понимании у Элиаде «священного» или контекста часто цитируемых его заявлений о несводимости этого «священного» к единому знаменателю — разве что только путем герменевтических преференций.

В конце концов, задолго до Элиаде именно дюркгеймианцы говорили о разнородности священного и профанного способов существования, о священном времени и пространстве и о том, как священное требует «смерти для обыденного мира». Это они старались определить тот способ, которым сакральность строит свои миры, миры, созданные из материи мифа и ритуала; и это ими религиозные явления необходимо принимались как факты на своем собственном несводимом уровне.

Термин «священное» имеет некоторую ценность при разборе того, как религиозные системы хранят свою цельность, относятся к обыденности и обеспечивают свое превосходство, и наш словарь для истолкования истории и строения религиозных миров, вероятно, без него был бы беднее. Быть может, это не самая большая ценность и, быть может, теперь невелика необходимость переоценивать или слишком часто применять этот термин. Но несмотря на наши наклонности к эпистемологическому империализму, несмотря на нашу потребность в герменевтических нагрузках, остается небесспорным, что это слово должно пронизывать собой онтологический инструментарий как теологического, так и социологического рода.

Примечания

[1] *Durkheim E.* Concerning the Definition of Religious Phenomena//Durkheim on Religion: A Selection of Readings with Bibliographies. Ed. by. W. S. F. Pickering. 1988.

[2] Например: *Penner H. H.* Impasse and Resolution: A Critique of the Study of Religion. N. Y. 1990. Ch. 1; *Segal R. A.* Religion and the Social Sciences.: Essays on the Confrontation//Brown Sdudies in Religion. Atlanta, 1989. № 3.

[3] Ян Хэмкетт отмечает, что работа Дюркгейма предвосхищала структуралистские подходы к «системам символов». См. *Hamkett*. Durkheim and the Study of Religion//Durkheim and Modern Sociology.

Cambridge, 1984. P. 202—219. С иной точки зрения аргументируется необходимость исследовать «сакральное» как поведенческое явление в статье: *Comstock W. R.* A Behavioral Approach to the Sacred: Category Formation in Religious Studies//Journal of the American Academy of Religion. XLIX/4. December, 1981. P. 625—643. Комсток справедливо считает, что проводимое Дюркгеймом различие между сакральным и профанным относится более к регулированию поведения, чем к метафизическому дуализму.

[4] См. *Marett P.* The Threshold of Religion. Книга опубликована в 1909 г. (хотя и содержит некоторые более ранние статьи); *Idem.* Religion-Primitive Religion//Encyclopedia Britannica, 1908. В этих работах Маретт явно становится первой крупной фигурой за пределами французской школы (влияние которой он признает), относящейся к «сакральному» как родовому объекту религии.

[5] *Söderblom N.* Gudstrons Uppkomst (The Origins of Religion) Stockholm. 1914; *Idem*: Holiness (General and Primitive)//Encyclopedia of Religion and Ethics. VI 1913. P. 731—741; см. также: учебник Эдварда Леманна на шведском яз. о «науке религии»: *Lemman E.* Religionsvetenskapen//Inledning till Religionsvetenskapen. Stockholm, 1914.

[6] Издание, используемое в настоящей статье: The Elementary Forms of the Religious Life. N. Y, 1965.

[7] Я употребляю здесь это различие в таком же смысле, как и Wayne Proudfoot, но несколько шире. См.: *Proudfoot W.* Religious Experience. Berkley, 1985. P. 196—198.

[8] *Hubert H., Mauss M.* Sacrifice: Its Nature and Function, Chicago, 1964.

[9] Значительный вклад Мосса и Юбера в предложенную Дюркгеймом концепцию сакрального подробно рассмотрен и оценен в работе: *Isambert F.-A.* L'Elaboration de la Notion de Sacre dans l'Ecole Durkheimienne//Archives de Sciences Sociales des Religions. 1976. V. 42. P. 35—36.

[10] Следует отметить, что В. Р. Смит применял это выражение в своей книге *Smith W. R.* The Religion of the Semites. N. Y., 1956. (книга впервые издана в 1887 г.), хотя не так систематично, как дюркгеймианцы. Смит действительно развил терминологию о «святости» как понятии, управляющем общением богов и людей, и упоминал о святых (или священных) местах, временах, лицах и т. д. таким образом, что предвосхитил последующие феноменологические словари и, несомненно, повлиял на них. Дюркгеймовский язык о сакральном в основном составлял непрерывность с языком Смита, а это вновь предполагает, что сакральность представлена здесь феноменологическим, описательным образом и духом, а не только как каузалистическое сведение.

[11] *Durkheim E.* Concerning the Definition of Religious Phenomena. P. 87.

[12] Ibid. P. 84—87.

[13] Elementary Forms... P. 62.

[14] Я нахожу поддержку по этому пункту в анализе В. С. Ф. Пикеринга. Пикеринг видит, что понятие священного, взятое само по себе, обладает значительной полезностью и ценностью, несмотря на трудности, заключающиеся в идее абсолютной дихотомии сакрального — профанного. См. *Pickering W. S. F.* Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories. L, 1984. P. 149 ff.

[15] Concerning the Definition of Religious Phenomena. P. 87.

[16] Дюркгейм мог бы выбирать из многих моделей, чтобы построить свою концепцию священности, но следуя Фрэзеру и Смиту, держался за понятие табу и запрета. Интересно было бы поразмышлять, чем могли стать «Элементарные формы», если бы Дюркгейм взял себе за модели связь или верность или даже полностью следовал своей концепции, по которой религиозность касается «обязанности». Более того, приходя к явлению коллективного возбуждения как типичного священного момента, Дюркгейм фактически как бы смешивал свои проекции, ибо ничто не может быть дальше от табу.

[17] Elementary Forms. P. 140.

[18] Вспомним, что учитель Дюркгейма Фюстель де Куланж привлекал внимание к святости очагов, домашних и народных алтарей и гробниц. См. *Fustel de Koulange.* The Ancient City. Boston: Lee and Shepard, 1874.

[19] См., например, критику этой концепции В. Е. Станнером: *Stanner W. E.* Reflections on Durkheim and Aboriginal Religion//Social Organization (Essays Presented to Raymond Firth). L., 1967. P. 217—240; *Pickering W. S. F.* Durkheim's Sociology of Religion. Ch. 7, 8.

[20] *Lukes St.* Emile Durkheim: His Life and Work. N. Y., 1972. P. 27.

[21] Elementary Forms... P. 56.

[22] Ibid. P. 243.

[23] Ibid. P. 337—356.

[24] Ibid. P. 346.

[25] Ibid. P. 348.

[26] Ibid. P. 350—355.

[27] Еще в более ранних сочинениях Дюркгейм проявил восхищение силой самоотречения восточного святого и отметил мистическую способность оставить «эфемерную множественность вещей», чтобы обрести святую действительность внутри себя через медитацию. См.: Concerning the Definition of Religious Phenomena. P. 82—83.

[28] Этот пункт созвучен различию, которое проводит Праудфут,— и по которому **разъяснительные преобразования** могут различаться с точки зрения участника, но **описательные преобразования** следует исправлять, если они искажают или опускают важные факты о религиозном опыте.

[29] Elementary Forms... P. 229. В этом смысле и Дюркгейм применял «модель маны», но для него она была не столько моделью священного, сколько иллюстрацией религиозной силы общества.

[30] По поводу многих упоминаний о sui generis характере общественных фактов см. также *Durkheim E.* The Rules of Sociological Method, N. Y., 1982.

[31] Elementary Forms, P. 471.

[32] Эта биполярность — различие, соответствующее тому, что лингвисты, подобные Эмилио Бенвисте, обнаруживают как два различных рода слов, обозначающих священное в индо-европейских

языках. Первый — это «отрицательный» тип, относящийся к запретному или посвященному, а второй — «положительный» тип, относящийся к тому, что исполнено божественного присутствия, напр. weihen and heil, sacer and sanctus, yaozdata and spenta, hagios and hieros. См. Indo-European Language and Society, London, 1973, 445 ff.

[33] Например, впечатление производит влияние нео-дюркгеймианского синтеза в Roger Caillois, L'Homme et le Sacre (1939) (Английская версия — «Man and the Sacred», Glencoe, 1959), и все, кто думает, что понятие Элиаде о священном ближе к Отто, чем к французским социальным антропологам, должен бы перечесть эту книгу. Книга Элиаде «The Sacred and the Profane» (1956), видимо, многое почерпнула из подхода Кайуа. Например, вот пункты, упоминаемые Кайуа как раз на первых тридцати двух страницах: *1*) священное определено просто как противоположное профанному; *2*) книга Отто упоминается с положительной оценкой, но отмечается, что она недостаточно далеко пошла; *3*) проводится различие между реальным и нереальным; *4*) объявляется, что книга будет изолировать несколько констант в отношении человека к священному; *5*) «религиозный человек» упоминается как общая фраза; *6*) профанный мир сравнивается со священным, «как небытие с бытием»; *7*) о священном сказано, что оно «всегда более или менее то, к чему нельзя приблизиться, не умирая»; *8*) описывается первичное состояние хаоса, текучести, распущенности до творения; так же как *9*) концепция установления порядка предками; и *10*) периодическое перерождение; *11*) «не только дух человека очарован священным, но и все его существо». Кайуа подходит к дюркгеймианцам, чью работу он пытается подытожить, по экзистенциалистски. Но более, чем они, он употребляет «священное» как существительное и как объект религии, даже как силу, которая то сохраняет, то уничтожает жизнь, запрещает и преступает — что позволяет Кайуа свободно говорить о «метафизике священного», охватывающей полярность устойчивости и изменения материи и энергии (136—138).

Before «the Sacred» Became Theological: Bereading the Durkheimian Legacy

The study of religion by Durkheim and his followers of the French sociological school is analysed. Durkheim's notion of the sacred is central to the essay. The sacred, it is argued, was initially described by Durkheim as forming an opposition to the profane, and later explained as a product of collective authority and society. The views of the Durkheimian school influenced the work of M. Eliade.

V. Paden

© 1994 г., ЭО, № 2

Т. И. Оранская

СОВРЕМЕННОЕ РЕФОРМАТОРСКОЕ ВЕДИЙСКОЕ УЧЕНИЕ В ИНДИИ

Религиозное учение агнихотра, о котором пойдет речь в этой статье, представляет собой узкое реформаторское течение внутри индуизма. Индуистской реформации в целом и ее отдельным направлениям посвящено значительное число работ. Однако информации об агнихотре, насколько известно автору, в научной литературе публиковалось очень мало. В задачи автора не входит подробный разбор истоков и догматов этого религиозного течения, равно как и определение его места среди других подобных реформаторских учений. Здесь поставлена скромная задача — изложить сведения, собранные летом 1988 г. в г. Пуне, штат Махараштра, а также проанализировать печатные материалы, посвященные этому учению, и данные опроса, проведенного среди верующих [1]. Большая часть этой печатной продукции представляет собой листовки на языках маратхи, хинди и английском. Кроме того, в распоряжении автора оказалась брошюра на языке хинди под названием «Путь к богу» (Дэваяна), в которой излагается суть доктрины, история ее возникновения и правила ритуала [2]. Автор этой книги — С. К. Кулкарни. Кулкарни — одно из родовых имен маратхских ведийских жре-