

## **Время и история в концептуальном плане сакрального: четыре сюжета**

*А.И. Зыгмонт*

*Институт философии РАН, Москва, Россия*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-44-55

Оригинальная исследовательская статья

### **Аннотация**

Статья посвящена проблеме «сакрального времени» и соотношению между сакральным, временем и историей. Отправляясь от полемики с популярной концепцией Мирчи Элиаде, согласно которой сакральное время является противопоставленной профанной длительности архетипической вечностью, автор указывает на частный характер этой концепции и рассматривает несколько других с целью показать, насколько по-разному может решаться эта проблема, в частности, у различных французских социологов и теоретиков сакрального. Так, у Дюркгейма место сакрального времени занимает тотальное время, понятое как социальный цикл, который подавляет и вбирает в себя индивидуальные циклы. В теории жертвоприношения Юбера и Мосса сакральное воспроизводится в ритуале, а сам он основывается на естественных циклах, смене времен года. Взгляды Батая на темпоральное и историческое измерение сакрального постоянно менялись, так что если в конце 30-х гг. XX в. он апеллировал к ницшевскому времени «вечного возвращения», то в поздних своих работах противопоставлял безвременье сакрального профанной длительности, которая оформляется в полагании орудия труда и связанной с ним дистанции между целью и средством. Кайуа отождествлял между собой смыслы архаического праздника и современной войны, указывая на эволюцию сакрального в истории, а Жирар рассматривал сакральное время как циклические «петли», возникающие во времени обыкновенном, а также считал, что христианское откровение лишает сакральное его силы, ускоряет течение времени и неуклонно движет историю к апокалипсису. Все это позволяет автору сделать вывод об относительности концепта сакрального времени и релятивизировать его в качестве исследовательского инструмента.

**Ключевые слова:** социальная теория, французская социология, время, история, сакральное.

**Зыгмонт Алексей Игоревич** – кандидат философских наук, младший научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН.

az09@mail.ru

http://orcid.org/0000-0002-5822-9014

**Цитирование:** Зыгмонт А.И. (2018) Время и история в концептуальном плане сакрального: четыре сюжета // *Философские науки*. 2018. № 12. С. 44–55.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-44-55

## **Time and History in the Conceptual Plan of the Sacred: Four Stories**

*A.I. Zygmont*

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-44-55

Original research paper

### **Summary**

The article is dedicated to the problem of “sacred time” and analyzes the variable relations between the sacred, time and history. Starting from the controversy with Mircea Eliade’s popular idea that sacred time represents the archetypal eternity opposed to profane duration, the author underlines extremely peculiar character of this idea and considers several others in order to show that this problem could be solved differently. In Durkheim’s theory the place of sacred time is occupied by collective “total time” as a social cycle that suppresses and incorporates all the individual cycles. In the theory of Hubert and Mauss the sacred reproduces itself in the ritual, which is based on natural cycles, i.e. revolution of the seasons. Bataille’s views on the temporal and historical dimensions of the sacred were constantly changing, so in the late 1930s he appealed to the time of “eternal recurrence” and then in his later works he consistently contrasted the sacred timelessness to the profane duration, which takes shape in the positioning of the instrument of labor and the distance between the goals and the means. Caillois equated the meanings of the archaic holiday and modern war, pointing to the evolution of the sacred in the recent history, and Girard regarded the sacred time as a kind of cyclic “loops” appearing in the ordinary time and believed that the Christian revelation deprives the sacred of its power and moves the history to apocalypse. All this allows the author to draw a conclusion about the relativity of sacred time as a concept and relativize it as a research tool.

**Keywords:** social theory, French sociology, time, history, sacred.

**Aleksei Zygmont** – Ph.D. in Philosophy, Junior Research Fellow at the Department of Social Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

az09@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-5822-9014>

**Citation:** Zygmunt A.I. (2018) Time and History in the Conceptual Plan of the Sacred: Four Stories. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 12, pp. 44–55.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-44-55

### Введение

Хотя понятие «сакральное время» начало использоваться в феноменологии религии еще в 20–30-е гг. XX в., своей популярностью в религиоведении оно обязано Мирче Элиаде. Представление о сакральном времени как об архетипической вечности, разрывающей пустое профанное время, стало общепринятым и почти самоочевидным – в той мере, в какой исследователи продолжают еще обращаться к такого рода понятиям. Например, статья в энциклопедии «Религиоведение» (2006) начинается с определения, что это «категория религиозного сознания, отражающая... представление верующих о мире» [Религиоведение 2006], а не исследовательский и тем более не философский конструкт.

Концепция румынского автора была, таким образом, положена в «черный ящик», однако если его раскрыть, сразу же обнаружится, насколько она философски нагружена: так, он понимает это время как «круговое, обратимое и восстанавливаемое», и притом из «в высшей степени онтологического, “парменидового” времени», которое неизменно «равно самому себе, не изменяется и не утекает» [Eliade 1965, 64]. Вместе с тем сакральному времени приписываются атрибуты реальности, подлинности и ценности, а религиозный человек противопоставляется неверующему, живущему в падшем современном мире: он «отказывается жить только в том, что в современной терминологии называется “историческим настоящим”»; он старается приобщиться к Сакральному Времени, которое в некотором отношении может быть сравнено с “Вечностью» [Eliade 1965, 64]. Влияние на эту концепцию христианского платонизма и традиционализма видно сразу, о нем много писалось [Ленель-Лавастин 2012, 167–237; Сэджвик 2014, 184–199], но разглядеть его сквозь «черный ящик» все равно бывает непросто.

Очевидно, что речь идет о весьма специфической социальной философии, которая весьма условно может называться наукой – или, во всяком случае, наукой современной. Однако даже в рамках более общего фрейма теории сакрального, охватывающей равно социологию, антропологию, философию и другие дисциплины, концепцию Элиаде нельзя считать образцовой. Поэтому

мы предлагаем обратиться к ряду других теорий сакрального, *альтернативной* по отношению к которым является концепция Элиаде, и рассмотреть, какие векторы связи между сакральным, временем и историей выстраивают такие авторы, как Э. Дюркгейм, А. Юбер и М. Мосс, Ж. Багай, Р. Кайуа и Р. Жирар. Все они – представители французской социологии сакрального и принадлежат к одной традиции, но их концепции все же обнаруживают между собой существенные расхождения, рассматривать которые будет удобнее всего именно в полемике со знаменитым румыном. Их анализ позволит нам внести ряд штрихов в историю концепта сакрального в целом, а также отрефлексировать, как он может соотноситься с двумя другими обозначенными выше категориями. Наш основной тезис заключается в том, что эта связь не просто неоднозначна, а каждый раз конструируется заново, практически «с нуля», из чего следует, что некритическое убеждение о том, как сакральное время функционирует «на самом деле», должно быть поставлено под сомнение.

#### **Дюркгейм, Юбер и Мосс: время тотальности и ритуала**

Для Эмиля Дюркгейма, отца-основателя французской социологии, постановка вопроса о религиозном человеке в единственном числе является абсурдной, потому что религия – и дихотомия сакральное / профанное как ее первооснова – обретается в сфере коллективного существования. В «Элементарных формах религиозной жизни» (1912) понятие «сакральное время» отсутствует, однако упоминается «тотальное время», описывающее и динамику сакрального в этом его смысле: «...ритм коллективной жизни, – пишет исследователь, – подавляет и вбирает в себя отличные друг от друга ритмы всех единичных жизней, которые в него складываются: возникающее вследствие этого время подавляет и вбирает в себя все частные длительности. Это и есть тотальное время» [Durkheim 2007, 618]. Поскольку сакральное не наделено атрибутом реальности, а является своего рода коллективной иллюзией, то у него нет и собственного временного порядка. Время едино, и оформляется оно в социальном цикле: «Эта безличная и глобальная длительность измеряется... движениями концентрации и рассеяния общества; в более общем смысле, это периодически возникающая необходимость коллективной переборки» [Durkheim 2007, 618].

Некоторый индивидуализм, пока что только намек на возможность частного сакрального, появляется в теории Анри Юбера и Марселя Мосса («Очерк о природе и функциях жертвоприношения», 1899). Но и они, исходя из примата социального конструктивизма, ставят практику выше теории: не ритуал возникает из сакрального, а прямо наоборот. Поэтому содержание сакрального оформляется исходя из временного порядка ритуала, т.е. из его периодичности. Именно она обеспечивает континуальность бытия божеств: «Эта нерасторжимость связи между живыми существами (или некоторым их видом) со сверхъестественной силой – следствие периодичности жертвоприношений, о которой здесь и идет речь. Повторение этих церемоний, во время которых по обычаю или по иной причине через регулярные промежутки времени вновь появлялась та же самая жертва, создавало нечто вроде непрерывно существующей личности. Поскольку в процессе жертвоприношения сохраняются все его результаты, то сотворение божества есть результат прежних жертвоприношений» [Mauss, Hubert 1899, 73].

Если сакральное основано на ритуальном времени, то на каком времени основан сам ритуал? Прежде всего на естественных циклах – например, смене дня и ночи или времен года, которые рассматриваются авторами как объективная, как раз-таки предельная реальность: «Торжественное заклятие животных встречается... во время периодических праздников, связанных с природными циклами, в том числе и растительными» [Mauss, Hubert 1899, 16]. Или в другом месте: «В них [плодах. – А. З.] пребывает религиозное начало, которое дремлет зимой, вновь появляется весной и дает о себе знать во время жатвы» [Mauss, Hubert 1899, 63]. Здесь дюркгеймовский социальный цикл чередования концентрации и рассеяния общества накладывается у Юбера и Мосса на естественный цикл чередования зим и весен. С другой стороны, история их не волнует вовсе – более того, ее прогресс нивелируется исходя из преемственности ритуальных форм: если структура жертвоприношения, например, в архаичных религиях и в христианстве идентична, сами ритуалы все так же повторяются, а времена года никуда не делись, то и сама идея истории оказывается неактуальной.

### **Батай: от «вечного возвращения» к длительности**

Несколько ближе классиков к Элиаде оказывается Жорж Батай – во всяком случае, в своих ранних произведениях. В его текстах

конца 1930-х гг. сакральному соответствует циклическое время ницшевского «вечного возвращения» – румынский исследователь, в свою очередь, говорил о «вечном возобновлении» [Eliade 1949]. Так, в «Ницшевской хронике» (1937) Батай развивает циклическую цивилизационную модель: «За критической фазой в разложении цивилизации неизменно следует... рождение сакральных фигур и мифов... обновляющих жизнь и делающих ее “тем, что принадлежит лишь грядущему”» [Bataille 1937, 18–19]. Грядущее, если смотреть на него из 1937 г., – это возвращение сакрального порядка древних обществ, в которых преобладали ценности смерти, насилия и жертвоприношения. Акцент на будущем, как полагает мыслитель, позволяет избежать привязки к героическому прошлому, которой грешат ненавистные ему фашисты, христиане и, в чуть меньшей степени, социалисты. Уже тогда Батай выступал против надвигавшейся войны и утверждал, что именно эта привязка к прошлому, к конкретной истории, а не к мифическому возвращению, ввергнет мир в разруху и полностью уничтожит человечество вместо того, чтобы его преобразить.

В написанной уже после Второй мировой войны «Теории религии» (1949) Батай, однако же, отходит от этой концепции в пользу другой, намного более оригинальной, и развивает идею возникновения времени как такового в качестве *длительности*. Он пишет, что сакральное – это имманентный мир природы, из которого сам себя изгоняет отделившийся от него и обретший сознание человек. Время возникает вместе с субъектом, когда он полагает нечто как орудия труда, а следовательно – как средства для некой цели; в этом разрыве между действием и его внеположенным результатом и начинается оформление времени: «Временем, затраченным на его [орудия труда. – А. З.] изготовление, прямо задается его полезность, его подчиненность самой этой цели», – пишет философ [Bataille 1976, 297–298]. Длительность имеет в этом вопросе первостепенное значение, поскольку в сакральной природе времени нет, одно животное не отличает себя от другого и все происходит как бы одновременно, вечно повторяясь и возвращаясь; при этом оно есть в профанном мире, в царстве вещей. Жертвоприношение как «сакрализация» и сакральный акт *par excellence* уничтожает не сам объект, а лишь его вещьность; если же в таком качестве выступает человек, оно снимает его субъектно-объектное различие и возвращает в безвременно естественного состояния: «В мире имманентности смерть –

ничто, но именно потому что она ничто, ни одно существо никогда по-настоящему не отделено от нее... Длительность теряет всякое значение или же остается лишь как источник болезненного наслаждения тревогой. Напротив того, объективное, в некотором смысле трансцендентное субъекту полагание мира вещей основано именно на длительности; действительно, любая вещь может полагаться как нечто отдельное и обладать смыслом лишь при условии, что полагается некоторое внешнее время, ради которого она и образуется как объект» [Bataille 1976, 308–309].

Поэтому никакого «сакрального времени» попросту нет, у него отсутствует какой-либо смысл или содержание; это не время богов или мифов, а отсутствие длительности вообще. Отношение между профанным и сакральным здесь, в отличие от концепции Элиаде, является не согласованным, едва ли гармоническим сосуществованием, а враждой, в которой одно подавляет другое, а то его разрушает.

### **Кайуа: праздник и тотальная война**

Роже Кайуа не уделяет внимания ни привязанности к прошлому или будущему, ни тому, как возникает временная длительность и оформляется остающийся позади нее сакральный мир. Центральным понятием, вокруг которого он организует свою теорию циклов сакрального и профанного, становится *праздник*, и чуть позже – *война*, которую он считает актуальной формой праздника и единственной манифестацией сакрального в современном мире. Праздник для него – это период эксцесса, насилия, трансгрессии, праздник разрушает время и воссоздает его заново по образцу первых дней творения. Как и для Элиаде, время для него также является чем-то несовершенным: «Время все истощает, утомляет. Время – это то, что ведет к старению, к смерти, к ветшанию», – пишет он в работе «Человек и сакральное» (1939) [Caillois 1950, 134]. Хотя эти два автора сближаются между собой в том, что оба называют мифическое время Золотым Веком, для Кайуа оно является также и хаосом, временем убийств, инцестов и принесения жертв: это «одновременно и по одним и тем же причинам кошмар и рай» [Caillois 1950, 142]. Еще одно их различие состоит в том, что сакральное время для него вмешивается в обыденный ход вещей не в ходе любого ритуала (Элиаде пишет о «священном времени» литургии), который совершается достаточно часто, а только в эти особые и достаточно редкие дни.

Такая концепция праздника ставит перед ее автором вопрос: существуют ли еще аналоги архаических праздников у нас, сейчас, в современном мире? Некоторое время Кайуа думал, что в этом качестве можно рассматривать каникулы, отпуска и всяческие светские праздники, однако вскоре был вынужден отказаться от этой мысли, потому что все это не пароксизмы общественной жизни, а напротив, совершенное ее затухание [Romi Mukherdjee 2009]. В конце 40-х гг. он пишет к упомянутой нами книге ряд дополнений, в одном из которых утверждает, что для нас временем эксцесса является война: «Это тотальное явление, которое всколыхивает и полностью преобразует их [современные общества. – А. З.], образуя грозный контраст с плавным течением мирного времени» [Caillois 1950, 222]. Война – время «эксцесса, насилия, нарушения запретов», в перспективе которого люди сплачиваются, богатства растрачиваются, а профанный порядок разрушается и создается заново.

Эту же идею Кайуа развивает в книге «Беллона, или Склонность к войне» (1963). Здесь для нас важно то, что в связи с этим переходом от одной формы к другой у сакрального возникает собственная история, или, по крайней мере, его история начинает соотноситься с профанной. Связано это с тем, что война становится сакральной, т.е. провоцирующей аффект влечения и отторжения, далеко не сразу, а только превратившись в тотальную войну в XIX–XX вв.: «Сакральное прежде всего завораживает и ужасает. Война воспринимается как нечто сакральное лишь тогда, когда становится завораживающей и ужасающей» [Caillois 2012, 153]. Новые формы сакрального, таким образом, возникают в истории по мере исчезновения из войны «рыцарственно-упорядоченных элементов» и восстановления ее в своей «беспримесной сущности» – а это и есть некое подобие праздника. Между архаическими и современными формами сакральной активности нет тождества, но они в равной мере сакральны – а вечность, как оказалось, не абсолютно свободна от времени.

### **Жирар: циклотимия и апокалипсис**

Для Рене Жирара в области сакрального также нет никакого особого времени; оно всего лишь поддерживает естественный для человеческих отношений временной формат, каковым являются *циклы*. Сакральное для него – это отнюдь не «чистая реальность», а социальный институт, ключ к появлению и выживанию

(что одно и то же) человечества, оформление которого он выводит из феноменов мимезиса, соперничества и насилия. Очень кратко его концепцию можно изложить так: человек может желать лишь того, чего желает другой; в результате между людьми возникает соперничество за желанный объект и вследствие него – насилие. По мере того, как люди подражают друг другу все больше, оно заполняет все общество, приводя в итоге к ситуации «войны всех против всех» – к жертвенному кризису. Единственным выходом из такой ситуации является поляризация насилия всех против одного – т.е. против произвольно избранного козла отпущения. Жертву убивают и вслед за этим обожают, поскольку она объявляется одновременно виновной в смуте и восстановившей мир. Итак, меньший цикл человеческих отношений составляет последовательность «ударов», будь то реальных или символических, между двумя миметическими соперниками; их нанесение постепенно ускоряется, пока наконец не вырождается в одновременность схватки. Жиран ассоциирует этот процесс с циклотимией в психологии: «За всякой циклотимией всегда стоит миметическое желание и импульс соперничества... Всякая индивидуальная циклотимия – всегда лишь половина взаимоотношения с кем-то другим», – пишет он в «Насилии и священном» (1972) [Girard 1972, 229]. Совокупность меньших циклов составляет больший цикл насилия – от примирения на трупе невинной жертвы до нового кризиса. Динамика сакрального воспроизводит обычный цикл соперничества и поляризации на козле отпущения, но особым образом, сдерживая большее насилие ценой меньшего: «...религиозные практики соблюдают тот порядок, в каком события шли во время того цикла насилия, который нужно воспроизвести» [Girard 1972, 245]. Поэтому время жертвенного кризиса – это симметрично выстроенная неразличимость миметических двойников, в которой события зависают в одновременности, прежде чем перейти к единодушному насилию всех против одного.

Как и в теории Кайуа, сакральное у Жирана существует в истории и претерпевает изменения, а точнее – уничтожается в христианском откровении. Христос у него разоблачает механизмы насилия и тем самым лишает их силы. В результате этого история, во-первых, возникает как таковая в смысле линейного времени, а во-вторых, движется к своему концу в форме апокалипсиса – «человеческого, а не божественного, ужаса», того конца света, который творят сами люди [Girard 1978, 270]. Однако в связи с

исчезновением сакрального, до сих пор замедлявшего историю постоянным повторением одного и того же, она начинает ускоряться, а борьба соперников-двойников становится глобальным противостоянием между странами, культурами и цивилизациями. В своей последней значительной работе «Завершить Клаузевица» (2007) Жирар называет этот феномен «устремлением к крайности»: «Миметический принцип все больше и больше проявляется, различия все больше и больше осциллируют, и это провоцирует то ускорение истории, которое мы могли наблюдать в течение последних трех веков», – пишет философ [Girard 2011, 248]. Темпоральная структура такого «устремления» характеризуется биполярностью и постоянным ускорением: все происходит как и в случае с миметическим соперничеством, только теперь место людей занимают страны или их коалиции. Близость апокалипсиса обусловлена тем, что институты, созданные для его отсрочки, исчезли либо не работают. Поэтому сакральное, как мы уже сказали, не имеет собственной временной структуры, а паразитирует на, условно говоря, «профанной», т.е. единственно возможной, создавая в ней петли и затормаживая выпрямление этих петель. И уж тем более оно не является бесконечно ценной мифической вечностью – по меньшей мере потому, что у него есть точка отсчета – это учредительное убийство. В этом определении войны как последних отсветов угасающего сакрального Жирар очевидным образом сближается с Кайуа.

### **Заключение**

Подведем итоги. Представляется, что все четыре рассмотренных нами «сюжета» показывают, что представления о «священном времени» могут сильно различаться – и различаются – в зависимости от определения сущности самого сакрального и его теоретического осмысления; никакого «общепринятого» представления об этом явлении в философии сакрального нет. Взятая нами за отправную точку концепция Мирчи Элиаде, по существу традиционалистская и даже немного православная, сегодня оказалась удобной для множества исследователей, скажем, российского православия, которые с ее помощью мифологизируют картину мира объекта своего исследования и представляют ее как нечто объективное, естественное и данное по умолчанию. Разумеется, это не значит, что вместо нее за отправную точку в научном или

социально-философском рассуждении следует принимать другие теории – но этому, в сущности, ничего не мешает.

#### ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Ленель-Лавастин 2012 – *Ленель-Лавастин А.* Забытый фашизм: Ионеско, Элиаде, Чоран. – М.: Университетская книга, 2012.

Религиоведение 2006 – Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006.

Сэджвик 2014 – *Сэджвик М.* Наперекор современному миру. Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX в. – М.: Новое литературное обозрение, 2014.

Bataille 1937 – *Bataille G.* Chronique nietzschéenne // *Acéphale*. 1937. Vol. 3–4.

Bataille 1976 – *Bataille G.* Théorie de la religion // *Bataille G. Œuvres complètes*. T. 7. – Paris: Gallimard, 1976.

Caillois 2012 – *Caillois R.* Bellone ou La pente de la guerre. – Paris: Flammarion, 2012.

Caillois 1950 – *Caillois R.* L'homme et le sacré. – Paris: Gallimard, 1950.

Durkheim 2007 – *Durkheim É.* Les Formes élémentaires de la vie religieuse. – Paris: CNRS Éditions, 2007.

Eliade 1965 – *Eliade M.* Le sacré et le profane. – Paris: Gallimard, 1965.

Eliade 1949 – *Eliade M.* Traité d'histoire des religions. – Paris: Payot, 1949.

Girard 1972 – *Girard R.* La violence et le sacré. – Paris: Grasset & Fasquelle, 1972.

Girard 1978 – *Girard R.* Des choses cachées depuis la fondation du monde. – Paris: Grasset & Fasquelle, 1978.

Girard 2011 – *Girard R.* Achever Clausewitz. – Paris: Flammarion, 2011.

Mauss, Hubert 1899 – *Mauss M., Hubert H.* Essai sur la nature et la fonction du sacrifice // *Année sociologique*. 1899. Vol. 2. P. 73.

Romi Mukherjee 2009 – *Romi Mukherjee S.* Festival, Vacation, War: Roger Caillois and the Politics of Paroxysm // *Romi Mukherjee S. (Ed.) Durkheim and Violence*. – Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. P. 119–138.

#### REFERENCES

Bataille G. (1937) Chronique nietzschéenne. *Acéphale*. Vol. 3–4.

Bataille G. (1976) Théorie de la religion. In: Bataille G. *Œuvres complètes*. T. 7. Paris: Gallimard.

- Caillois R. (2012) *Bellone ou La pente de la guerre*. Paris: Flammarion.
- Caillois R. (1950) *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard.
- Durkheim É. (2007) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: CNRS Éditions.
- Eliade M. (1965) *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.
- Eliade M. (1949) *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot.
- Girard R. (2011) *Achever Clausewitz*. Paris: Flammarion.
- Girard R. (1978) *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- Girard R. (1972) *La violence et le sacré*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- Laignel-Lavastine A. (2004) *Cioran, Eliade, Ionesco, Forgetting Fascism* (Russian Translation: Moscow: Universitetskaya Kniga, 2012).
- Mauss M. & Hubert H. (1899) Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. *Année sociologique*. Vol. 2. P. 73.
- Romi Mukherjee S. (2009) Festival, Vacation, War: Roger Caillois and the Politics of Paroxysm. In: Romi Mukherjee S. (Ed.) *Durkheim and Violence* (pp. 119–138). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Sedgwick M. (2004) *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century* (Russian Translation: Moscow: Novoye Literaturnoye Obozreniye, 2014).