



www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544

Research Article / Araştırma Makalesi



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

The Sacred in Emile Durkheim: From Moral Education to The Elementary Forms of Religious Life

Moral Education'dan The Elementary Forms of Religious Life'a Emile Durkheim'da Kutsal

Murat Kobya*

Abstract: This study examines Emile Durkheim's conception of the sacred along the intellectual trajectory running from Moral Education to The Elementary Forms of Religious Life, taking as its point of departure the thesis that in Durkheim both morality and religion ultimately rest on the sacred and the collective. The study's central question is not whether the sacred persists in modern society—on which Durkheim's texts agree that it does—but in what mode it persists. Conducted within a qualitative research approach using document analysis, the study subjects Durkheim's principal works, together with the classical and contemporary interpretive literature, to a thematic and comparative reading. The analysis shows that Durkheim's texts on the future of the sacred in modern society are open to at least three readings, which the literature often employs without distinguishing them: (a) the sacred persists by changing its form; (b) society itself produces new sacred objects in moments of collective effervescence; and (c) a functional equivalent takes the place of religion in modern society. The study disentangles these three readings, exposes the tension among them, and argues that, although (a) and (b) appear to conflict, they are two descriptions of a single mechanism—collective effervescence, collective representations, and the moral ideal—whereas reading (c), though it captures religion's function, is the least faithful to Durkheim's texts because it leaves out the genuinely sacred character of the modern collective ideal. On this basis the study concludes that secular morality should be read not as a functional imitation of the sacred but as a mode of the sacred in modern society, and it shows this framework to be productive for understanding civil religion, collective memory, and national identity.

Keywords: Sociology of Religion, Emile Durkheim, The Sacred, Secular Morality, Collective Consciousness, Collective Effervescence.

Öz: Bu çalışma, Emile Durkheim'in kutsal anlayışını, Moral Education'dan The Elementary Forms of Religious Life'a uzanan düşünsel hat üzerinde incelemekte ve Durkheim'da hem ahlakın hem dinin nihaî olarak kutsala/kolektife dayandığı tezinden hareket etmektedir. Çalışmanın temel sorusu, kutsalın modern toplumda sürüp sürmediği değil — Durkheim'in metinleri sürdüğünde hemfikiridir — hangi kipte sürdüğüdür. Nitel araştırma yaklaşımı içinde doküman analizi yöntemiyle yürütülen çalışma, Durkheim'in başlıca eserleri ile klasik ve çağdaş yorum literatürünü tematik ve karşılaştırmalı bir okumaya tabi tutmaktadır. Analiz,

* Assoc. Prof. Dr., BAIBU, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Religious Sciences Doç. Dr., BAİBÜ, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3221-1430>

muratkobya@ibu.edu.tr

Cite as/ Atıf: Kobya, M. (2026). The sacred in Emile Durkheim: From Moral Education to The Elementary Forms of Religious Life / Moral Education'dan The Elementary Forms of Religious Life'a Emile Durkheim'da kutsal. *Turkish Studies - Comprative Religious Studies*, 21(3), 4981-5024. Ankara Bilim University Publications. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.95066>

Received/Geliş: 22 June/ Haziran 2026

Accepted/Kabul: 20 September/Eylül 2026

Published/Yayın: 25 September/Eylül 2026

Checked by plagiarism software



Durkheim'ın modern toplumda kutsalın geleceğine ilişkin metinlerinin en az üç farklı okumaya açık olduğunu ve literatürde bu okumaların çoğu kez birbirinden ayrılmadan kullanıldığını ortaya koymaktadır: (a) kutsalın biçim değiştirerek devam etmesi, (b) toplumun kolektif coşku anlarında yeni kutsallar üretmesi ve (c) modern toplumda dinin yerini işlevsel bir eşdeğerin alması. Çalışma bu üç okumayı ayırtmakta, aralarındaki gerilimi göstermekte ve şunu savunmaktadır: (a) ile (b) görünüşte çelişse de tek bir mekanizmanın — kolektif coşku, kolektif temsiller ve ahlaki ideal — iki betimidir; (c) okuması ise dinin işlevini yakalamakla birlikte modern kolektif idealin bizzat kutsal niteliğini eksik bıraktığı için Durkheim'ın metinlerine en az sadık olanıdır. Buradan hareketle çalışma, seküler ahlakın kutsalın işlevsel bir taklidi değil, kutsalın modern toplumdaki bir kipi olarak okunması gerektiği sonucuna ulaşmakta ve bu çerçevenin sivil din, kolektif bellek ve ulusal kimliği anlamada verimli olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Emile Durkheim, Kutsal, Seküler Ahlak, Kolektif Bilinç, Kolektif Coşku.

Structured Abstract:

Emile Durkheim (1858–1917) developed a comprehensive intellectual project aimed at understanding the moral, religious, and social order of modern society. At its center lie two phenomena that converge on a single ground in his thought: morality and religion. The hinge connecting them is the concept of the sacred, since Durkheim grounds both moral and religious authority in the same source—the sacredness of society's collective existence. This study examines Durkheim's conception of the sacred along the trajectory from *Moral Education* to *The Elementary Forms of Religious Life*. Its guiding question is not whether the sacred persists in modern society—Durkheim's texts agree that it does—but in what mode it persists. The study argues that Durkheim's statements on this point are open to at least three readings that the interpretive literature frequently conflates, and that distinguishing and weighing them yields a more coherent account. Rather than claiming a new discovery about an extensively studied thinker, it aims at a modest but specific contribution: to disentangle the three readings, expose their tensions, and assess each for its fidelity to Durkheim's own texts.

The study situates itself within the broad interpretive literature on Durkheim, including the work of scholars such as Lukes, Giddens, Bellah, Cipriani, Pickering, Tiryakian, Aron, and Prus. A recurring issue in this literature concerns the relation between Durkheim's two works and the place of the sacred in modern society; yet the different readings of the sacred's future are often used interchangeably, and the distinctions among them are rarely drawn explicitly. The study locates its contribution precisely in this gap. It treats the multiplicity of readings not as a defect in Durkheim but as a feature of the readings themselves—readings that, once disentangled, reveal a coherent position. It deliberately brackets the broader debate on secularization theory, confining itself to the internal logic of Durkheim's texts.

The study employs a qualitative research design based on document analysis, a technique involving the systematic reading, interpretation, and comparison of written sources. The primary corpus consists of Durkheim's principal works—chiefly *Moral Education* and *The Elementary Forms of Religious Life*, together with *The Division of Labor in Society*, *The Rules of Sociological Method*, *Education and Sociology*, and his early philosophy lectures. The secondary corpus comprises the principal interpretive literature, used not as evidence of Durkheim's own view but as representing the different readings to be assessed. Texts were selected by an explicit relevance criterion—direct bearing on the sacred, morality, religion, or solidarity. Concepts such as the sacred, the sacred–profane distinction, collective consciousness, collective representations, collective effervescence, moral authority, the moral ideal, secular morality, and functional equivalent were established as an explicit coding frame; each was first reconstructed within the work where it is most fully developed and then traced across the other works. The analytic core is the assessment of the three readings against three explicit fidelity criteria: whether a reading preserves both the social function and the sacred quality of the sacred; whether it is consistent with Durkheim's mechanism for the reproduction of the sacred; and whether it accords with Durkheim's own examples, notably the sacralization of the nation, liberty, and revolution during the French Revolution. Resting entirely on the interpretation of published texts, the procedure is in principle replicable.

The analysis establishes that, for Durkheim, the source of the sacred is the collective existence of society, which is also why morality and religion share a common ground: moral and religious authority alike are nourished by the sacredness of society. The form of solidarity—mechanical or organic—determines the content of the sacred but not its collective source. In *Moral Education* the sacred operates implicitly, as Durkheim grounds secular morality in a collective authority; in *The Elementary Forms* it becomes the explicit object of analysis through the totemic principle, the sacred–profane distinction, and collective effervescence. Concerning the future of the sacred, the study distinguishes three readings, each anchored directly in Durkheim's text: (a) religion transforms rather than disappears (the conclusion of *The Elementary Forms*); (b) society produces new sacred objects in creative effervescence (the analysis of collective assembly and the conclusion's statement that new ideals arise in hours of creative effervescence); and (c) science takes over only religion's speculative function. The study argues that (a) and (b) are two descriptions of a single self-resacralizing mechanism—diachronically a continuity, synchronically a production. Reading (c) is the least faithful: Durkheim restricts replaceability to religion's speculative function and explicitly denies it for the practical, life-giving function, so that the 'functional equivalent' formulation overextends a function-specific claim to the moral-sacred core. The strongest textual support for the study's position is Durkheim's own statement in *Moral Education* that it suffices to replace the conception of a supernatural being with the

empirical idea of society, since society dominates us and draws our wills to it just as the divine did, and that divinity is the symbolic expression of the collectivity.

The study concludes that, in Durkheim, the secular and the sacred are not mutually exclusive categories but two modes of a single category—the collectively sacred. The source of the sacred is constant; only its mode of organization changes, from religious symbols and rites under mechanical solidarity to rational and collective ideals under organic solidarity. Secular morality is therefore best read not as a functional imitation of the sacred but as the sacred's modern mode. This reframing is productive beyond textual interpretation: it offers a framework for understanding why civil religion, collective memory, and national identity still carry a religious intensity in contemporary societies, phenomena that may be read as modern forms of the migrated sacred. As the analysis is confined to Durkheim's internal logic, its conclusions are a Durkheim interpretation, not a general thesis on secularization. Future research might relate the three-reading framework to secularization theories, or compare Durkheim's conception of the sacred with those of Weber and Simmel.

Keywords: Sociology of Religion, Emile Durkheim, The Sacred, Secular Morality, Collective Consciousness, Collective Effervescence.

ملخص منظم:

طور إميل دوركهيم (1858-1917) مشروعاً فكرياً شاملاً يهدف إلى فهم النظام الأخلاقي والديني والاجتماعي للمجتمع الحديث ويقع في صميم هذا المشروع ظاهرتان تتلاقى كلتاهما على أرضية واحدة في فكره: الأخلاق والدين. والمفصل الذي يربط بينهما هو مفهوم «المقدس»، حيث يُرسي دوركهيم كلاً من السلطة الأخلاقية والدينية في نفس المصدر — وهو قدسية الوجود الجماعي للمجتمع. تتناول هذه الدراسة مفهوم دوركهيم للمقدس عبر مساره من كتاب «التربية الأخلاقية» إلى «الأشكال الأولية للحياة الدينية». والسؤال التوجيهي الذي تطرحه الدراسة ليس ما إذا كان «المقدس» لا يزال قائماً في المجتمع الحديث — فنصوص دوركهيم تتفق على أنه كذلك — بل بأي شكل يستمر وجوده. تجادل الدراسة بأن تصريحات دوركهيم حول هذه النقطة قابلة لثلاث قراءات على الأقل، غالباً ما تخطط بينها الأدبيات التفسيرية، وأن التمييز بينها وتقييمها يؤدي إلى تفسير أكثر تماسكاً. وبدلاً من الادعاء باكتشاف جديد حول مفكر تمت دراسته على نطاق واسع، تهدف الدراسة إلى تقديم مساهمة متواضعة لكن محددة: وهي فصل القراءات الثلاث، وكشف التوترات بينها، وتقييم كل منها من حيث مدى وفائها لنصوص دوركهيم نفسه.

تتدرج هذه الدراسة ضمن الأدبيات التفسيرية الواسعة النطاق حول دوركهيم، بما في ذلك أعمال باحثين مثل لويس، وجيندز، وبيبله، وسيبراني، وبيكرينغ، ونيرباكيان، وأرون، وبروس. تتعلق إحدى القضايا المتكررة في هذه الأدبيات بالعلاقة بين عملي دوركهيم ومكانة المقدس في المجتمع الحديث؛ ومع ذلك، غالباً ما تُستخدم القراءات المختلفة لمستقبل المقدس بشكل متبادل، ونادرًا ما تُحدد الفروق بينها بشكل صريح وتُكمن مساهمة هذه الدراسة بالضبط في سد هذه الفجوة. فهي لا تعامل تعدد التفسيرات على أنه عيب في دوركهيم، بل كسمة من سمات التفسيرات نفسها — تفسيرات تكشف، بمجرد تفكيكها، عن موقف متماسك. وتضع الدراسة عمداً النقاش الأوسع نطاقاً حول نظرية العلمنة بين قوسين وتقتصر على المنطق الداخلي لنصوص دوركهيم.

تستخدم الدراسة تصميمًا بحثيًا نوعيًا قائمًا على تحليل الوثائق، وهي تقنية تنطوي على القراءة المنهجية والتفسير والمقارنة للمصادر المكتوبة. يتألف المجموعة الأساسية من أعمال دوركهيم الرئيسية — وبشكل أساسي «التربية الأخلاقية» و«الأشكال الأولية للحياة الدينية» إلى جانب «تقسيم العمل في المجتمع»، و«قواعد المنهج السوسيولوجي»، و«التربية وعلم الاجتماع»، ومحاضراته الفلسفية المبكرة. أما المجموعة الثانوية فتتألف من الأدبيات التفسيرية الرئيسية، التي لا تُستخدم كدليل على وجهة نظر دوركهيم نفسه، بل باعتبارها تمثل القراءات المختلفة المقرر تقييمها. وقد تم اختيار النصوص وفقاً لمعيار صريح للصلة بالموضوع — وهو التأثير المباشر على المقدس، أو الأخلاق، أو الدين، أو التضامن. وتم تحديد مفاهيم مثل «المقدس»، و«التميز بين المقدس والدنيوي»، و«الوعي الجماعي»، و«التصورات الجماعية» و«الانفعال الجماعي»، و«السلطة الأخلاقية»، و«المثل الأخلاقي»، و«الأخلاق العلمانية»، و«المكافئ الوظيفي» كإطار ترميز صريح؛ حيث أعيد بناء كل منها أولاً ضمن العمل الذي تم تطويره فيه بشكل كامل، ثم تم تتبعه عبر الأعمال الأخرى. ويتمثل جوهر التحليل في تقييم القراءات الثلاث وفقاً لثلاثة معايير صريحة للأمانة: ما إذا كانت القراءات تحافظ على كل من الوظيفة الاجتماعية والصفة المقدسة للمقدس؛ وما إذا كانت متسقة مع آلية دوركهيم لإعادة إنتاج المقدس؛ وما إذا كانت تتوافق مع الأمثلة التي ساقها دوركهيم نفسه، ولا سيما تقديس الأمة والحرية والثورة خلال الثورة الفرنسية. وبما أن الإجراء يعتمد كلياً على تفسير النصوص المنشورة، فإنه قابل للتكرار من حيث المبدأ.

يُثبت التحليل أن مصدر المقدس، بالنسبة لدوركهيم، هو الوجود الجماعي للمجتمع، وهذا هو أيضاً السبب في أن الأخلاق والدين يشتركان في أرضية مشتركة: فالسلطة الأخلاقية والدينية على حد سواء تستمد قوتها من قدسية المجتمع. ويحدد شكل التضامن — سواء كان ميكانيكياً أو عضوياً — مضمون المقدس، ولكنه لا يحدد مصدره الجماعي. في كتاب «التربية الأخلاقية»، يعمل المقدس بشكل ضمني، حيث يُرسي دوركهيم الأخلاق العلمانية في سلطة جماعية؛ أما في كتاب «الأشكال الأولية»، فيصبح المقدس موضوعاً صريحاً للتحليل من خلال مبدأ الطوطم، والتميز بين المقدس والدنيوي، والانبعثات الجماعي. وفيما يتعلق بمستقبل المقدس، تميز الدراسة بين ثلاث قراءات، تركز كل منها مباشرة على نص دوركهيم: (أ) الدين يتحول بدلاً من أن يخفي (استنتاج كتاب «الأشكال الأولية»); (ب) تنتج المجتمع كائنات مقدسة جديدة في حالة من الحماس الإبداعي (تحليل التجمع الجماعي والبيان الوارد في الخاتمة بأن المثل العليا الجديدة تنشأ في ساعات الحماس الإبداعي); و(ج) لا تستحوذ العلم إلا على الوظيفة التأملية للدين. وتجادل الدراسة بأن (أ) و(ب) هما وصفان لآلية واحدة لإعادة التقديس الذاتي — وهي استمرارية من الناحية التاريخية، وإنتاج من الناحية المتزامنة. أما قراءة (ج) فهي الأقل دقة: فدوركهيم يقصر قابلية الاستبدال على الوظيفة التأملية للدين وينفيها صراحةً بالنسبة للوظيفة العملية المانحة للحياة، بحيث إن صيغة «المكافئ الوظيفي» توسع بشكل مفرط نطاق ادعاء خاص بوظيفة معينة

ليشمل الجوهر الأخلاقي-المقدس. أقوى دليل نصي يدعم موقف الدراسة هو تصريح دوركهيم نفسه في كتاب «التربية الأخلاقية» بأنه يكفي استبدال مفهوم الكائن الخارق للطبيعة بالفكرة التجريبية للمجتمع، لأن المجتمع يهيمن علينا ويجذب إرادتنا إليه تمامًا كما فعل الإلهي، وأن الألوهية هي التعبير الرمزي عن الجماعة.

«وتتلخص الدراسة إلى أن العلماني والمقدس، عند دوركهيم، ليسا فئتين متنافيتين، بل نمطين لفئة واحدة — وهي «المقدس الجماعي» فمصدر المقدس ثابت؛ وما يتغير إلا أسلوب تنظيمه، من الرموز والطقوس الدينية في ظل التضامن الميكانيكي إلى المثل العليا العقلانية والجماعية في ظل التضامن العضوي. ولذلك، فإن أفضل طريقة لقراءة الأخلاق العلمانية ليست باعتبارها تقليدًا وظيفيًا للمقدس، بل باعتبارها النمط الحديث للمقدس. ويعد هذا الإطار الجديد مثمرًا بما يتجاوز التفسير النصي: فهو يوفر إطاراً لفهم سبب استمرار الدين المدني والذاكرة الجماعية والهوية الوطنية في حمل كثافة دينية في المجتمعات المعاصرة، وهي ظواهر يمكن قراءتها على أنها أشكال حديثة من «المقدس المهاجر». وبما أن التحليل يقتصر على المنطق الداخلي لدوركهيم، فإن استنتاجاته تمثل تفسيراً لدوركهيم، وليست أطروحة عامة حول العلمنة. قد تربط الأبحاث المستقبلية إطار الفراءات الثلاث بنظريات العلمنة، أو تقارن مفهوم دوركهيم للمقدس بمفاهيم وبيير وسيميل.

الكلمات المفتاحية: علم اجتماع الدين، إميل دوركهيم، المقدس، الأخلاق العلمانية، الوعي الجماعي، الحماس الجماعي

Résumé Structuré:

Émile Durkheim (1858–1917) a développé un projet intellectuel global visant à comprendre l'ordre moral, religieux et social de la société moderne. Au cœur de ce projet se trouvent deux phénomènes qui convergent vers un même fondement dans sa pensée : la morale et la religion. Le pivot qui les relie est la notion de sacré, puisque Durkheim fonde l'autorité tant morale que religieuse sur la même source : le caractère sacré de l'existence collective de la société. Cette étude examine la conception du sacré chez Durkheim à travers le parcours qui va de L'Éducation morale aux Formes élémentaires de la vie religieuse. La question centrale n'est pas de savoir si le sacré persiste dans la société moderne — les textes de Durkheim s'accordent à dire que c'est le cas —, mais sous quelle forme il persiste. La présente étude soutient que les propos de Durkheim sur ce point se prêtent à au moins trois lectures que la littérature interprétative confond souvent, et que le fait de les distinguer et de les mettre en balance permet d'aboutir à une analyse plus cohérente. Plutôt que de prétendre à une nouvelle découverte concernant un penseur largement étudié, elle vise une contribution modeste mais spécifique : démêler ces trois lectures, mettre en évidence leurs tensions et évaluer chacune d'entre elles quant à sa fidélité aux textes de Durkheim lui-même.

Cette étude s'inscrit dans le vaste corpus d'études interprétatives consacrées à Durkheim, notamment les travaux de chercheurs tels que Lukes, Giddens, Bellah, Cipriani, Pickering, Tiryakian, Aron et Prus. Une question récurrente dans cette littérature concerne la relation entre les deux ouvrages de Durkheim et la place du sacré dans la société moderne ; pourtant, les différentes interprétations de l'avenir du sacré sont souvent utilisées de manière interchangeable, et les distinctions entre elles sont rarement établies de manière explicite. La présente étude situe précisément sa contribution dans cette lacune. Elle traite la multiplicité des interprétations non pas comme un défaut de Durkheim, mais comme une caractéristique des interprétations elles-mêmes — interprétations qui, une fois démêlées, révèlent une position cohérente. Elle met délibérément entre parenthèses le débat plus large sur la théorie de la sécularisation, en se limitant à la logique interne des textes de Durkheim.

Cette étude utilise une méthodologie de recherche qualitative fondée sur l'analyse documentaire, une technique impliquant la lecture, l'interprétation et la comparaison systématiques de sources écrites. Le corpus principal est constitué des œuvres majeures de Durkheim — principalement *L'Éducation morale* et *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, ainsi que *La Division du travail dans la société*, *Les Règles de la méthode sociologique*, *Éducation et sociologie* et ses premiers cours de philosophie. Le corpus secondaire comprend la littérature interprétative principale, utilisée non pas comme preuve de la vision propre à Durkheim, mais comme représentative des différentes interprétations à évaluer. Les textes ont été sélectionnés selon un critère explicite de pertinence : un rapport direct avec le sacré, la morale, la religion ou la solidarité. Des concepts tels que le sacré, la distinction entre sacré et profane, la conscience collective, les représentations collectives, l'effervescence collective, l'autorité morale, l'idéal moral, la morale laïque et l'équivalent fonctionnel ont été définis comme un cadre de codage explicite ; chacun a d'abord été reconstitué dans l'ouvrage où il est le plus pleinement développé, puis retracé à travers les autres ouvrages. Le cœur de l'analyse réside dans l'évaluation des trois interprétations à l'aune de trois critères explicites de fidélité : si une interprétation préserve à la fois la fonction sociale et la qualité sacrée du sacré ; si elle est cohérente avec le mécanisme de reproduction du sacré défini par Durkheim ; et si elle s'accorde avec les exemples fournis par Durkheim lui-même, notamment la sacralisation de la nation, de la liberté et de la révolution pendant la

Révolution française. Reposant entièrement sur l'interprétation de textes publiés, la procédure est en principe reproductible.

L'analyse établit que, pour Durkheim, la source du sacré réside dans l'existence collective de la société, ce qui explique également pourquoi la morale et la religion partagent un terrain d'entente : l'autorité morale et l'autorité religieuse se nourrissent toutes deux du caractère sacré de la société. La forme de solidarité — mécanique ou organique — détermine le contenu du sacré, mais pas sa source collective. Dans **L'Éducation morale**, le sacré opère de manière implicite, Durkheim fondant la morale laïque sur une autorité collective ; dans **Les Formes élémentaires**, il devient l'objet explicite de l'analyse à travers le principe totémique, la distinction entre le sacré et le profane, et l'effervescence collective. Concernant l'avenir du sacré, l'étude distingue trois lectures, chacune ancrée directement dans le texte de Durkheim : (a) la religion se transforme plutôt qu'elle ne disparaît (la conclusion des **Formes élémentaires**) ; (b) la société produit de nouveaux objets sacrés dans une effervescence créatrice (l'analyse de l'assemblée collective et l'affirmation, en conclusion, selon laquelle de nouveaux idéaux surgissent dans les moments d'effervescence créatrice) ; et (c) la science ne prend en charge que la fonction spéculative de la religion. L'étude soutient que (a) et (b) sont deux descriptions d'un même mécanisme d'auto-resacralisation — diachroniquement une continuité, synchroniquement une production. L'interprétation (c) est la moins fidèle : Durkheim limite la remplaçabilité à la fonction spéculative de la religion et la nie explicitement pour la fonction pratique, source de vie, de sorte que la formulation de « l'équivalent fonctionnel » étend de manière excessive une affirmation spécifique à une fonction au cœur moral et sacré. Le soutien textuel le plus solide à la position de cette étude est la déclaration de Durkheim lui-même dans **L'Éducation morale**, selon laquelle il suffit de remplacer la conception d'un être surnaturel par l'idée empirique de société, puisque la société nous domine et attire nos volontés vers elle tout comme le faisait le divin, et que la divinité est l'expression symbolique de la collectivité.

L'étude conclut que, chez Durkheim, le profane et le sacré ne sont pas des catégories mutuellement exclusives, mais deux modes d'une même catégorie : le sacré collectif. La source du sacré est constante ; seul son mode d'organisation change, passant des symboles et rites religieux sous la solidarité mécanique à des idéaux rationnels et collectifs sous la solidarité organique. La morale profane doit donc être interprétée non pas comme une imitation fonctionnelle du sacré, mais comme le mode moderne du sacré. Ce recadrage s'avère fructueux au-delà de l'interprétation textuelle : il offre un cadre permettant de comprendre pourquoi la religion civile, la mémoire collective et l'identité nationale conservent encore une intensité religieuse dans les sociétés contemporaines, phénomènes qui peuvent être interprétés comme des formes modernes du sacré transposé. L'analyse se limitant à la logique interne de Durkheim, ses conclusions constituent une interprétation de Durkheim et non une thèse générale sur la sécularisation. De futures recherches pourraient mettre en relation ce cadre d'analyse à trois niveaux avec les théories de la sécularisation, ou comparer la conception du sacré chez Durkheim à celles de Weber et de Simmel.

Mots-clés : sociologie de la religion, Émile Durkheim, Le Sacré, morale laïque, conscience collective, effervescence collective.

Resumen Estructurado:

Émile Durkheim (1858-1917) desarrolló un proyecto intelectual integral destinado a comprender el orden moral, religioso y social de la sociedad moderna. En el centro de este proyecto se encuentran dos fenómenos que convergen en un único fundamento en su pensamiento: la moral y la religión. El eje que los une es el concepto de lo sagrado, ya que Durkheim fundamenta tanto la autoridad moral como la religiosa en la misma fuente: el carácter sagrado de la existencia colectiva de la sociedad. Este estudio examina la concepción de lo sagrado de Durkheim a lo largo de la trayectoria que va desde **La educación moral** hasta **Las formas elementales de la vida religiosa**. Su pregunta central no es si lo sagrado persiste en la sociedad moderna —los textos de Durkheim coinciden en que así es—, sino de qué modo persiste. El estudio sostiene que las afirmaciones de Durkheim sobre este punto admiten al menos tres lecturas que la literatura interpretativa suele confundir, y que distinguirlas y sopesarlas permite obtener una explicación más coherente. En lugar de pretender un nuevo descubrimiento sobre un pensador ampliamente estudiado, el estudio aspira a una contribución modesta pero específica: desentrañar las tres lecturas, poner de manifiesto sus tensiones y evaluar cada una de ellas en función de su fidelidad a los propios textos de Durkheim.

El estudio se sitúa dentro de la amplia literatura interpretativa sobre Durkheim, que incluye los trabajos de estudiosos como Lukes, Giddens, Bellah, Cipriani, Pickering, Tiryakian, Aron y Prus. Una cuestión recurrente en esta literatura se refiere a la relación entre las dos obras de Durkheim y el lugar de lo sagrado en la sociedad moderna; sin embargo, las diferentes interpretaciones sobre el futuro de lo sagrado suelen utilizarse indistintamente, y rara vez se establecen de forma explícita las distinciones entre ellas. El estudio sitúa su contribución precisamente en esta laguna. Aborda la multiplicidad de interpretaciones no como un defecto de Durkheim, sino como una característica de las propias interpretaciones —interpretaciones que, una vez desentrañadas, revelan una posición coherente—. Deja deliberadamente entre paréntesis el debate más amplio sobre la teoría de la secularización, limitándose a la lógica interna de los textos de Durkheim.

El estudio emplea un diseño de investigación cualitativo basado en el análisis documental, una técnica que implica la lectura, interpretación y comparación sistemáticas de fuentes escritas. El corpus principal está formado por las obras fundamentales de Durkheim —principalmente **La educación moral** y **Las formas elementales de la vida religiosa**—, junto con **La división del trabajo en la sociedad**, **Las reglas del método sociológico**, **Educación y sociología** y sus primeras conferencias de filosofía. El corpus secundario comprende la principal bibliografía interpretativa, utilizada no como prueba de la propia visión de Durkheim, sino como representación de las diferentes lecturas que se van a evaluar. Los textos se seleccionaron según un criterio explícito de relevancia: su relación directa con lo sagrado, la moral, la religión o la solidaridad. Conceptos como lo sagrado, la distinción entre lo sagrado y lo profano, la conciencia colectiva, las representaciones colectivas, la efervescencia colectiva, la autoridad moral, el ideal moral, la moral secular y el equivalente funcional se establecieron como un marco de codificación explícito; cada uno de ellos se reconstruyó primero en la obra en la que se desarrolla más plenamente y, a continuación, se rastreó a lo largo de las demás obras. El núcleo analítico es la evaluación de las tres interpretaciones en función de tres criterios explícitos de fidelidad: si una interpretación conserva tanto la función social como la cualidad sagrada de lo sagrado; si es coherente con el mecanismo de Durkheim para la reproducción de lo sagrado; y si concuerda con los propios ejemplos de Durkheim, en particular la sacralización de la nación, la libertad y la revolución durante la Revolución Francesa. Basándose íntegramente en la interpretación de textos publicados, el procedimiento es, en principio, replicable.

El análisis establece que, para Durkheim, la fuente de lo sagrado es la existencia colectiva de la sociedad, razón por la cual la moral y la religión comparten un terreno común: tanto la autoridad moral como la religiosa se nutren de lo sagrado de la sociedad. La forma de solidaridad —mecánica u orgánica— determina el contenido de lo sagrado, pero no su fuente colectiva. En **La educación moral**, lo sagrado opera de forma implícita, ya que Durkheim fundamenta la moralidad laica en una autoridad colectiva; en **Las formas elementales**, se convierte en el objeto explícito de análisis a través del principio totémico, la distinción entre lo sagrado y lo profano y la efervescencia colectiva. En cuanto al futuro de lo sagrado, el estudio distingue tres lecturas, cada una de ellas anclada directamente en el texto de Durkheim: (a) la religión se transforma en lugar de desaparecer (la conclusión de **Las formas elementales**); (b) la sociedad produce nuevos objetos sagrados en la efervescencia creativa (el análisis de la asamblea colectiva y la afirmación de la conclusión de que surgen nuevos ideales en momentos de efervescencia creativa); y (c) la ciencia asume únicamente la función especulativa de la religión. El estudio sostiene que (a) y (b) son dos descripciones de un único mecanismo de autosacralización: diacrónicamente, una continuidad; sincrónicamente, una producción. La interpretación (c) es la menos fiel: Durkheim limita la sustituibilidad a la función especulativa de la religión y la niega explícitamente para la función práctica y vivificante, de modo que la formulación del «equivalente funcional» extiende en exceso una afirmación específica de una función al núcleo moral-sagrado. El respaldo textual más sólido a la posición del estudio es la propia afirmación de Durkheim en **La educación moral** de que basta con sustituir la concepción de un ser sobrenatural por la idea empírica de la sociedad, ya que la sociedad nos domina y atrae nuestras voluntades hacia sí tal y como lo hacía lo divino, y que la divinidad es la expresión simbólica de la colectividad.

El estudio concluye que, en Durkheim, lo secular y lo sagrado no son categorías mutuamente excluyentes, sino dos modos de una misma categoría: lo colectivamente sagrado. La fuente de lo sagrado es constante; solo cambia su modo de organización, pasando de los símbolos y ritos religiosos bajo la solidaridad mecánica a los ideales racionales y colectivos bajo la solidaridad orgánica. Por lo tanto, la moral secular debe interpretarse no como una imitación funcional de lo sagrado, sino como el modo moderno de lo sagrado. Este replanteamiento resulta fructífero más allá de la interpretación textual: ofrece un marco para comprender por qué la religión civil, la memoria colectiva y la identidad nacional siguen teniendo una intensidad religiosa en

las sociedades contemporáneas, fenómenos que pueden interpretarse como formas modernas de lo sagrado transformado. Dado que el análisis se limita a la lógica interna de Durkheim, sus conclusiones constituyen una interpretación de Durkheim, no una tesis general sobre la secularización. Las investigaciones futuras podrían relacionar el marco de las tres lecturas con las teorías de la secularización, o comparar la concepción de lo sagrado de Durkheim con las de Weber y Simmel.

Palabras clave: Sociología de la religión, Émile Durkheim, Lo sagrado, Moralidad secular, Conciencia colectiva, Efervescencia colectiva.

结构化摘要：

埃米尔·涂尔干（1858–1917）提出了一项旨在理解现代社会道德、宗教及社会秩序的综合性学术计划。其核心在于两种在涂尔干思想中汇聚于同一基础的现象：道德与宗教。将二者联系起来的枢纽是“神圣”这一概念，因为涂尔干将道德权威和宗教权威都归结于同一个源头——社会集体存在的“神圣性”。本研究沿着从《道德教育》到《宗教生活的基本形式》的发展脉络，考察了涂尔干对“神圣”的理解。其核心问题并非“神圣”是否在现代社会中依然存在——涂尔干的文本一致认为它确实存在——而是它以何种形式存在。本研究认为，涂尔干关于这一问题的论述至少存在三种解读方式，而现有解读文献往往将它们混为一谈；若能区分并权衡这些解读，将能得出更为连贯的阐释。本研究并非声称对这位已被广泛研究的思想家有新的发现，而是旨在做出一项虽不宏大但具体的贡献：厘清这三种解读，揭示它们之间的张力，并评估每种解读对涂尔干本人文本的忠实程度。

本研究立足于关于涂尔干的广泛解释性文献之中，其中包括卢克斯、吉登斯、贝拉、奇普里亚尼、皮克林、蒂里亚基安、阿隆和普鲁斯等学者的著作。该文献中一个反复出现的问题涉及涂尔干的两部著作与“神圣”在现代社会中的地位之间的关系；然而，关于“神圣”未来的不同解读往往被混为一谈，它们之间的区别很少被明确指出。本研究恰恰将自己的贡献定位于这一空白之处。本研究将这些多元解读视为解读本身的一种特征，而非涂尔干理论的缺陷——一旦理清这些解读，便会揭示出一个连贯的立场。本研究有意搁置关于世俗化理论的更广泛争论，仅局限于涂尔干文本的内在逻辑。

本研究采用基于文献分析的定性研究设计，该技术涉及对书面资料的系统阅读、解读和比较。主要文本库由涂尔干的主要著作构成——主要是《道德教育》和《宗教生活的基本形式》，以及《社会的劳动分工》、《社会学方法纲要》、《教育与社会学》及其早期的哲学讲义。次要文本库则包含主要的阐释性文献，这些文献并非作为涂尔干本人观点的证据，而是作为待评估的不同解读的代表。文本的选取依据明确的相关性标准——即与“神圣”、“道德”、“宗教”或“团结”直接相关。诸如“神圣”、“神圣与世俗的区分”、“集体意识”、“集体表象”、“集体狂热”、“道德权威”、“道德理想”、“世俗道德”和“功能等价”等概念被确立为明确的编码框架；每个概念首先在其阐述最为充分的作品中被重建，随后在其他作品中进行追踪。分析的核心在于依据三项明确的忠实度标准对这三种解读进行评估：该解读是否既保留了“神圣”的社会功能，又保留了其神圣品质；是否与涂尔干关于“神圣”再生产的机制相一致；以及是否符合涂尔干本人的实例，尤其是法国大革命期间对民族、自由和革命的神圣化。该研究完全基于对已出版文本的解读，其方法在原则上可被复现。

分析表明，对涂尔干而言，神圣性的源泉在于社会的集体存在，这也正是道德与宗教拥有共同基础的原因：道德权威与宗教权威同样都源于社会的神圣性。团结的形式——无论是机械团结还是有机团结——决定了神圣性的内容，但并不决定其集体源泉。在《道德教育》中，“神圣”以隐性方式发挥作用，因为涂尔干将世俗道德建立在集体权威之上；而在《原始宗教》中，它通过图腾原则、神圣与世俗的区分以及集体沸腾，成为了明确的分析对象。关于“神圣”的未来，本研究区分了三种解读，每种都直接植根于涂尔干的文本：(a) 宗教会转型而非消亡（《原始宗教》的结论）；(b) 社会在创造性沸腾中产生新的神圣对象（对集体集会现象的分析，以及结论中关于“新理想诞生于创造性沸腾时刻”的论述）；(c) 科学仅接管了宗教的思辨功能。本研究认为，(a)和(b)是对同一自我再神圣化机制的两种描述——历时地看是连续性，共时地看则是生产。对(c)的解读最为失实：涂尔干将

可替代性限定于宗教的思辨功能，并明确否认其在实践性、赋予生命的功能上的可替代性，因此“功能等价”这一表述将一项针对特定功能的论断过度延伸到了道德-神圣的核心领域。对本研究立场最有力的文本支持来自涂尔干在《道德教育》中的亲身论述：只需用“社会”这一经验概念取代“超自然存在”的概念即可，因为社会正如神性一样支配着我们并吸引我们的意志，而神性正是集体性的象征性表达。

本研究得出结论：在涂尔干的理论中，世俗与神圣并非互斥的范畴，而是一个单一范畴——“集体神圣”的两种表现形式。神圣的源泉是恒定的；只有其组织形式发生了变化，从机械团结下的宗教符号和仪式，转变为有机团结下的理性与集体理想。因此，世俗道德最好不应被解读为对神圣的功能性模仿，而应被视为神圣的现代表现形式。这种重新框架化不仅在文本解读层面具有建设性意义：它还提供了一个理解框架，解释了为何公民宗教、集体记忆和民族认同在当代社会中仍具有宗教般的强度——这些现象可被解读为“迁移的神圣”的现代形式。由于分析仅限于涂尔干的内在逻辑，其结论是对涂尔干思想的诠释，而非关于世俗化的普遍论断。未来研究可将这一“三重解读”框架与世俗化理论相结合，或将涂尔干对“神圣”的理解与韦伯、西美尔的观点进行比较。

关键词：宗教社会学，埃米尔·涂尔干，《神圣》，世俗道德，集体意识，集体狂热。

Структурированное Резюме:

Эмиль Дюркгейм (1858–1917) разработал всеобъемлющий интеллектуальный проект, направленный на понимание морального, религиозного и социального устройства современного общества. В его центре находятся два явления, которые в его мысли сходятся на одной основе: мораль и религия. Связующим звеном между ними является понятие сакрального, поскольку Дюркгейм основывает как моральный, так и религиозный авторитет на одном и том же источнике — сакральности коллективного существования общества. В данной работе рассматривается концепция сакрального у Дюркгейма на протяжении всего пути от «Морального воспитания» до «Элементарных форм религиозной жизни». Её основной вопрос заключается не в том, сохраняется ли сакральное в современном обществе — тексты Дюркгейма сходятся в том, что оно сохраняется, — а в том, в каком виде оно сохраняется. В исследовании утверждается, что высказывания Дюркгейма по этому вопросу допускают как минимум три интерпретации, которые в научной литературе часто смешиваются, и что их разграничение и сопоставление позволяют получить более целостную картину. Не претендуя на новое открытие в отношении широко изученного мыслителя, работа ставит перед собой скромную, но конкретную задачу: разделить эти три интерпретации, выявить противоречия между ними и оценить каждую с точки зрения ее соответствия текстам самого Дюркгейма.

Данное исследование вписывается в широкий контекст интерпретационной литературы по Дюркгейму, включая работы таких ученых, как Лукс, Гидденс, Белла, Чиприани, Пикеринг, Тириякян, Арон и Прус. Повторяющейся темой в этой литературе является вопрос о связи между двумя работами Дюркгейма и месте сакрального в современном обществе; однако различные интерпретации будущего сакрального часто используются как взаимозаменяемые, а различия между ними редко обозначаются явно. Данное исследование видит свой вклад именно в заполнении этого пробела. Оно рассматривает многообразие интерпретаций не как недостаток Дюркгейма, а как особенность самих интерпретаций — интерпретаций, которые, будучи разобраны по отдельности, раскрывают целостную позицию. Исследование сознательно оставляет в стороне более широкую дискуссию о теории секуляризации, ограничиваясь внутренней логикой текстов Дюркгейма.

В исследовании используется качественный исследовательский подход, основанный на анализе документов — методе, предполагающем систематическое чтение, интерпретацию и сравнение письменных источников. Основной корпус состоит из главных работ Дюркгейма — в первую очередь «Моральное воспитание» и «Элементарные формы религиозной жизни», а также «Разделение труда в обществе», «Правила социологического метода», «Воспитание и социология» и его ранние лекции по философии. Вторичный корпус включает основную интерпретативную литературу, используемую не в качестве доказательства собственного взгляда Дюркгейма, а как отражение различных точек зрения, подлежащих оценке. Тексты отбирались по четкому критерию релевантности — непосредственному отношению к сакральному, морали, религии или солидарности. Такие понятия, как сакральное,

разграничение между сакральным и профанным, коллективное сознание, коллективные представления, коллективное возбуждение, моральный авторитет, моральный идеал, светская мораль и функциональный эквивалент, были установлены в качестве четкой кодирующей рамки; каждое из них сначала реконструировалось в том труде, где оно наиболее полно разработано, а затем прослеживалось в других работах. Аналитическим ядром является оценка трех интерпретаций по трем явным критериям верности: сохраняет ли интерпретация как социальную функцию, так и сакральное качество сакрального; соответствует ли она механизму воспроизводства сакрального, предложенному Дюркгеймом; и согласуется ли она с собственными примерами Дюркгейма, в частности с сакрализацией нации, свободы и революции во время Французской революции. Опираясь исключительно на интерпретацию опубликованных текстов, данная процедура в принципе поддается воспроизведению.

Анализ показывает, что для Дюркгейма источником сакрального является коллективное существование общества, что также объясняет, почему мораль и религия имеют общую основу: как моральный, так и религиозный авторитет питаются сакральностью общества. Форма солидарности — механическая или органическая — определяет содержание сакрального, но не его коллективный источник. В работе «Моральное воспитание» сакральное действует имплицитно, поскольку Дюркгейм основывает светскую мораль на коллективном авторитете; в «Элементарных формах» оно становится явным объектом анализа через тотемический принцип, различие между сакральным и профанным, а также коллективное возбуждение. Что касается будущего сакрального, в исследовании выделяются три интерпретации, каждая из которых непосредственно основана на тексте Дюркгейма: (а) религия трансформируется, а не исчезает (вывод из «Элементарных форм»); (б) общество порождает новые сакральные объекты в творческом подъеме (анализ коллективного собрания и утверждение в заключении о том, что новые идеалы возникают в часы творческого подъема); и (в) наука берет на себя лишь спекулятивную функцию религии. В исследовании утверждается, что (а) и (б) представляют собой два описания единого механизма самосакрализации — диахронически это преемственность, синхронически — порождение. Интерпретация (в) является наименее точной: Дюркгейм ограничивает заменяемость спекулятивной функцией религии и явно отрицает её в отношении практической, жизнедающей функции, так что формулировка о «функциональном эквиваленте» чрезмерно распространяет утверждение, касающееся конкретной функции, на морально-сакральное ядро. Наиболее весомой текстуальной поддержкой позиции данного исследования является собственное утверждение Дюркгейма в работе «Моральное воспитание» о том, что достаточно заменить концепцию сверхъестественного существа эмпирической идеей общества, поскольку общество доминирует над нами и притягивает к себе нашу волю точно так же, как это делало божественное, и что божественность является символическим выражением коллективности.

В исследовании делается вывод, что у Дюркгейма светское и сакральное — это не взаимоисключающие категории, а два проявления одной категории — коллективно-сакрального. Источник сакрального остается неизменным; меняется лишь способ его организации: от религиозных символов и обрядов в условиях механической солидарности к рациональным и коллективным идеалам в условиях органической солидарности. Поэтому светскую мораль лучше всего рассматривать не как функциональное подражание сакральному, а как современную форму проявления сакрального. Такое переосмысление плодотворно не только для текстовой интерпретации: оно предлагает основу для понимания того, почему гражданская религия, коллективная память и национальная идентичность по-прежнему несут в себе религиозную интенсивность в современных обществах — явления, которые можно рассматривать как современные формы «мигрировавшего» сакрального. Поскольку анализ ограничивается внутренней логикой Дюркгейма, его выводы представляют собой интерпретацию Дюркгейма, а не общий тезис о секуляризации. В будущих исследованиях можно было бы соотнести эту концепцию трех уровней интерпретации с теориями секуляризации или сравнить концепцию сакрального у Дюркгейма с концепциями Вебера и Зиммеля.

Ключевые слова: социология религии, Эмиль Дюркгейм, «Сакральное», «Светская мораль», коллективное сознание, коллективное возбуждение.

संरचित सारांश:

एमील दुर्खीम (1858-1917) ने आधुनिक समाज की नैतिक, धार्मिक और सामाजिक व्यवस्था को समझने के उद्देश्य से एक व्यापक बौद्धिक परियोजना विकसित की। इसके केंद्र में दो घटनाएँ हैं जो उनके चिंतन में एक ही आधार पर मिलती हैं: नैतिकता और धर्म।

उन्हें जोड़ने वाला केंद्र बिंदु पवित्रता की अवधारणा है, क्योंकि ड्यूखीम नैतिक और धार्मिक दोनों अधिकारों को एक ही स्रोत—समाज के सामूहिक अस्तित्व की पवित्रता—में स्थापित करते हैं। यह अध्ययन 'नैतिक शिक्षा' से 'धार्मिक जीवन के प्राथमिक रूप' तक की यात्रा में ड्यूखीम की पवित्रता की अवधारणा की पड़ताल करता है। इसका मार्गदर्शक प्रश्न यह नहीं है कि आधुनिक समाज में पवित्रता बनी हुई है या नहीं—ड्यूखीम के ग्रंथ इस बात से सहमत हैं कि यह बनी हुई है—बल्कि यह है कि यह किस रूप में बनी हुई है। यह अध्ययन तर्क देता है कि इस बिंदु पर ड्यूखीम के बयानों की कम से कम तीन व्याख्याएँ हैं, जिन्हें व्याख्यात्मक साहित्य अक्सर एक-दूसरे में मिला देता है, और उन्हें अलग करने तथा उनके महत्व को तौलने से एक अधिक सुसंगत विवरण प्राप्त होता है। एक व्यापक रूप से अध्ययन किए गए विचारक के बारे में एक नई खोज का दावा करने के बजाय, इसका उद्देश्य एक विनम्र लेकिन विशिष्ट योगदान है: तीन व्याख्याओं को अलग करना, उनके तनावों को उजागर करना, और प्रत्येक का ड्यूखीम के अपने ग्रंथों के प्रति निष्ठा के लिए मूल्यांकन करना।

यह अध्ययन ड्यूखीम पर व्यापक व्याख्यात्मक साहित्य के भीतर स्वयं को स्थापित करता है, जिसमें ल्यूक्स, गिडेन्स, बेलाह, सिप्रियानी, पिकरिंग, तिरयाकियन, एरॉन और प्रूस जैसे विद्वानों के कार्य शामिल हैं। इस साहित्य में एक बार-बार आने वाला मुद्दा ड्यूखीम की दो कृतियों और आधुनिक समाज में पवित्रता के स्थान से संबंधित है; फिर भी, पवित्रता के भविष्य की विभिन्न व्याख्याओं का अक्सर एक-दूसरे के स्थान पर उपयोग किया जाता है, और उनके बीच के अंतर शायद ही कभी स्पष्ट रूप से खींचे जाते हैं। यह अध्ययन अपने योगदान को ठीक इसी अंतराल में स्थापित करता है।

यह विभिन्न प्रकार की व्याख्याओं को ड्यूखीम की कोई कमी नहीं मानता, बल्कि स्वयं इन व्याख्याओं की एक विशेषता मानता है—ऐसी व्याख्याएँ जो एक बार सुलझा लिए जाने पर एक सुसंगत स्थिति का खुलासा करती हैं। यह जानबूझकर धर्मनिरपेक्षता सिद्धांत पर व्यापक बहस को किनारे रखता है, और स्वयं को ड्यूखीम के ग्रंथों की आंतरिक तर्क पर सीमित रखता है।

यह अध्ययन दस्तावेज़ विश्लेषण पर आधारित एक गुणात्मक अनुसंधान डिजाइन का उपयोग करता है, यह एक ऐसी तकनीक है जिसमें लिखित स्रोतों का व्यवस्थित पठन, व्याख्या और तुलना शामिल है।

प्राथमिक ग्रंथ-समूह में ड्यूखीम के प्रमुख कार्य शामिल हैं—मुख्य रूप से 'Moral Education' और 'The Elementary Forms of Religious Life', साथ ही 'The Division of Labor in Society', 'The Rules of Sociological Method', 'Education and Sociology', और उनके शुरुआती दर्शनशास्त्र के व्याख्यान। द्वितीयक ग्रंथ-समूह में प्रमुख व्याख्यात्मक साहित्य शामिल है, जिसका उपयोग ड्यूखीम के अपने दृष्टिकोण के प्रमाण के रूप में नहीं, बल्कि मूल्यांकन किए जाने वाले विभिन्न पठनों का प्रतिनिधित्व करने के लिए किया गया है। पाठों का चयन एक स्पष्ट प्रासंगिकता मानदंड द्वारा किया गया था—पवित्रता, नैतिकता, धर्म, या एकजुटता पर प्रत्यक्ष प्रभाव। पवित्रता, पवित्र-अपवित्र भेद, सामूहिक चेतना, सामूहिक प्रतिनिधित्व, सामूहिक उत्साह, नैतिक प्राधिकरण, नैतिक आदर्श, धर्मनिरपेक्ष नैतिकता, और कार्यात्मक समतुल्य जैसे अवधारणाओं को एक स्पष्ट कोडिंग ढाँचे के रूप में स्थापित किया गया था; प्रत्येक को सबसे पहले उस कृति के भीतर पुनर्निर्मित किया गया जहाँ यह सबसे पूर्ण रूप से विकसित है और फिर अन्य कृतियों में इसका पता लगाया गया। विश्लेषणात्मक केंद्र तीन स्पष्ट विश्वसनीयता मानदंडों के आधार पर तीन पठनों का मूल्यांकन है: क्या कोई पठन पवित्रता के सामाजिक कार्य और पवित्र गुण दोनों को संरक्षित करता है; क्या यह पवित्रता के पुनरुत्पादन के लिए ड्यूखीम की प्रक्रिया के अनुरूप है; और क्या यह ड्यूखीम के अपने उदाहरणों, विशेष रूप से फ्रांसीसी क्रांति के दौरान राष्ट्र, स्वतंत्रता और क्रांति के पवित्रकरण के अनुरूप है।

पूरी तरह से प्रकाशित ग्रंथों की व्याख्या पर आधारित होने के कारण, यह प्रक्रिया सैद्धांतिक रूप से दोहराई जा सकती है।

यह विश्लेषण स्थापित करता है कि, ड्यूखीम के लिए, पवित्रता का स्रोत समाज का सामूहिक अस्तित्व है, और यही कारण है कि नैतिकता और धर्म का एक साझा आधार है: नैतिक और धार्मिक दोनों अधिकारों को समाज की पवित्रता से पोषण मिलता है। एकजुटता का रूप—यांत्रिक या जैविक—पवित्रता की सामग्री को निर्धारित करता है, लेकिन इसके सामूहिक स्रोत को नहीं।

'Moral Education' में पवित्रता निहित रूप से काम करती है, क्योंकि ड्यूखिम धर्मनिरपेक्ष नैतिकता को एक सामूहिक प्राधिकरण में आधारित करते हैं; 'The Elementary Forms' में यह टोटेमिक सिद्धांत, पवित्र-अपवित्र भेद, और सामूहिक उत्साह के माध्यम से विश्लेषण की स्पष्ट वस्तु बन जाती है। पवित्रता के भविष्य के संबंध में, अध्ययन तीन व्याख्याओं को अलग करता है, जिनमें से प्रत्येक सीधे ड्यूखिम के पाठ में निहित है: (क) धर्म गायब होने के बजाय रूपांतरित हो जाता है ('The Elementary Forms' का निष्कर्ष); (b) समाज रचनात्मक उत्साह में नई पवित्र वस्तुएँ उत्पन्न करता है (सामूहिक सभा का विश्लेषण और निष्कर्ष का कथन कि रचनात्मक उत्साह के घंटों में नए आदर्श उत्पन्न होते हैं); और (c) विज्ञान केवल धर्म के अनुमानवादी कार्य को ही संभालता है। अध्ययन यह तर्क देता है कि (a) और (b) एक ही स्व-पवित्रता-स्थापना तंत्र के दो विवरण हैं—कालानुक्रमिक रूप से एक निरंतरता, समकालिक रूप से एक उत्पादन। (c) की व्याख्या सबसे कम सटीक है: ड्यूखिम प्रतिस्थापन को केवल धर्म के आदर्शवादी कार्य तक सीमित करते हैं और स्पष्ट रूप से इसे व्यावहारिक, जीवन-दायक कार्य के लिए अस्वीकार करते हैं, इसलिए 'कार्यात्मक समकक्ष' की अवधारणा एक कार्य-विशिष्ट दावे को नैतिक-पवित्र मूल तक अतिशयोक्ति से बढ़ा देती है। अध्ययन की स्थिति के लिए सबसे मजबूत पाठ्य समर्थन 'मोरल एजुकेशन' में ड्यूखिम का अपना ही कथन है कि किसी अलौकिक सत्ता की अवधारणा को समाज की अनुभवजन्य विचारधारा से बदलना पर्याप्त है, क्योंकि समाज हम पर हावी होता है और हमारी इच्छाओं को अपनी ओर आकर्षित करता है, ठीक वैसे ही जैसे दिव्यता करती थी, और यह कि दिव्यता सामूहिकता की प्रतीकात्मक अभिव्यक्ति है।

अध्ययन का निष्कर्ष है कि ड्यूखिम में, धर्मनिरपेक्ष और पवित्र परस्पर अनन्य श्रेणियां नहीं हैं, बल्कि एक ही श्रेणी—सामूहिक रूप से पवित्र—के दो रूप हैं। पवित्रता का स्रोत स्थिर है; केवल इसका संगठन का तरीका बदलता है, यांत्रिक एकजुटता के तहत धार्मिक प्रतीकों और अनुष्ठानों से लेकर जैविक एकजुटता के तहत तर्कसंगत और सामूहिक आदर्शों तक। इसलिए धर्मनिरपेक्ष नैतिकता को पवित्रता की कार्यात्मक नकल के रूप में नहीं, बल्कि पवित्रता के आधुनिक रूप के रूप में पढ़ना सबसे अच्छा है। यह पुनः-संरचना पाठ्य व्याख्या से परे उत्पादक है: यह समझने के लिए एक रूपरेखा प्रदान करती है कि समकालीन समाजों में नागरिक धर्म, सामूहिक स्मृति और राष्ट्रीय पहचान में अभी भी धार्मिक तीव्रता क्यों है, ऐसी घटनाएँ जिन्हें प्रवासनशील पवित्रता के आधुनिक रूपों के रूप में पढ़ा जा सकता है। चूंकि विश्लेषण ड्यूखिम की आंतरिक तर्कसंगति तक ही सीमित है, इसलिए इसके निष्कर्ष ड्यूखिम की व्याख्या हैं, न कि धर्मनिरपेक्षता पर एक सामान्य सिद्धांत। भविष्य के शोध में इस त्रि-पठन रूपरेखा को धर्मनिरपेक्षता के सिद्धांतों से संबंधित किया जा सकता है, या पवित्रता की ड्यूखिम की अवधारणा की तुलना वेबर और सिमेल की अवधारणाओं से की जा सकती है।

कीवर्ड: धर्म का समाजशास्त्र, एमिल ड्यूखिम, पवित्रता, धर्मनिरपेक्ष नैतिकता, सामूहिक चेतना, सामूहिक उत्साह।

Yapılandırılmış Özet:

Emile Durkheim (1858–1917), modern toplumun ahlaki, dini ve sosyal düzenini anlamayı amaçlayan kapsamlı bir entelektüel proje geliştirdi. Bu projenin merkezinde, onun düşüncesinde tek bir zeminde birleşen iki olgu yer alır: ahlak ve din. Bunları birbirine bağlayan unsur kutsal kavramıdır; çünkü Durkheim hem ahlaki hem de dini otoriteyi aynı kaynağa, yani toplumun kolektif varoluşunun kutsallığına dayandırır. Bu çalışma, Durkheim'ın kutsal kavramını Ahlak Eğitimi'nden Dini Yaşamın Temel Biçimleri'ne kadar uzanan bir süreçte inceliyor. Çalışmanın temel sorusu, kutsalın modern toplumda varlığını sürdürüp sürdürmediği değil (Durkheim'ın metinleri bunun var olduğunu kabul eder), hangi biçimde varlığını sürdürdüğüdür. Çalışma, Durkheim'ın bu konudaki ifadelerinin, yorumlayıcı literatürün sıklıkla birbirine karıştırdığı en az üç okumaya açık olduğunu ve bunları ayırt etmenin ve değerlendirmenin daha tutarlı bir açıklama sağladığını savunmaktadır. Bu çalışma, kapsamlı bir şekilde incelenmiş bir düşünür hakkında yeni bir keşif iddiasında bulunmak yerine, mütevazı ancak özel bir katkıyı hedeflemektedir: Üç okumayı birbirinden ayırmak, aralarındaki gerilimleri ortaya çıkarmak ve her birinin Durkheim'ın kendi metinlerine olan sadakatini değerlendirmek.

Çalışma, Lukes, Giddens, Bellah, Cipriani, Pickering, Tiryakian, Aron ve Prus gibi akademisyenlerin çalışmaları da dahil olmak üzere, Durkheim üzerine geniş yorumlama literatürü içinde yer almaktadır. Bu literatürde tekrar eden bir konu, Durkheim'ın iki eseri ile kutsalın modern toplumdaki yeri arasındaki ilişkidir; ancak kutsalın geleceğine dair farklı okumalar genellikle birbirinin yerine kullanılır ve aralarındaki ayrımlar nadiren açıkça ortaya konur. Çalışma, katkısını tam olarak bu boşluğa yerleştirmektedir. Bu yaklaşım, Durkheim okumalarının çokluğunu bir kusur olarak değil, çözümlendiğinde tutarlı bir bakış açısını ortaya koyan okumalar olarak ele almaktadır. Bu çalışma, sekülerleşme teorisi üzerine daha geniş tartışmayı kasıtlı olarak parantez içine alarak, kendisini Durkheim'ın metinlerinin içsel mantığıyla sınırlandırmaktadır.

Çalışma, yazılı kaynakların sistematik olarak okunmasını, yorumlanmasını ve karşılaştırılmasını içeren bir teknik olan belge analizine dayalı nitel bir araştırma tasarımını kullanmaktadır. Birincil külliyat, Durkheim'in başlıca eserlerinden oluşmaktadır. Bunlar arasında Ahlak Eğitimi ve Dini Yaşamın Temel Biçimleri, Toplumda İş Bölümü, Sosyolojik Yöntemin Kuralları, Eğitim ve Sosyoloji ve erken dönem felsefe dersleri yer almaktadır. İkincil külliyat ise, Durkheim'in kendi görüşünün kanıtı olarak değil, değerlendirilecek farklı okumaları temsil etmek üzere kullanılan başlıca yorumlayıcı literatürü içermektedir. Metinler, açık bir alaka kriteriyle seçilmiştir: kutsal, ahlak, din veya dayanışma ile doğrudan ilgili olma. Kutsal, kutsal-profan ayrımı, kolektif bilinç, kolektif temsiller, kolektif coşku, ahlaki otorite, ahlaki ideal, seküler ahlak ve işlevsel eşdeğer gibi kavramlar açık bir kodlama çerçevesi olarak oluşturulmuş; her biri önce en olgun olarak geliştirildiği eser içinde yeniden yapılandırılmış ve ardından diğer eserlere yayılmıştır. Analitik çekirdek, üç okumanın üç açık sadakat kriterine göre değerlendirilmesidir: Bir okumanın kutsalın hem sosyal işlevini hem de kutsal niteliğini koruyup korumadığı; Durkheim'in kutsalın yeniden üretimi mekanizmasıyla tutarlı olup olmadığı ve Durkheim'in kendi örnekleriyle, özellikle Fransız Devrimi sırasında ulusun, özgürlüğün ve devrimin kutsallaştırılmasıyla uyumlu olup olmadığı. Tamamen yayınlanmış metinlerin yorumlanmasına dayanan bu prosedür, prensipte tekrarlanabilir.

Analiz, Durkheim için kutsalın kaynağının toplumun kolektif varoluşu olduğunu, bu nedenle ahlak ve dinin ortak bir zemini paylaştığını ortaya koymaktadır: hem ahlaki hem de dini otorite, toplumun kutsallığıyla beslenir. Dayanışmanın biçimi -mekanik veya organik- kutsalın içeriğini belirler, ancak kolektif kaynağını belirlemez. Ahlak Eğitimi'nde kutsal örtük olarak işler, çünkü Durkheim seküler ahlaki kolektif bir otoriteye dayandırır. Temel Biçimler'de, totemik ilke, kutsal-profan ayrımı ve kolektif coşku yoluyla açık bir analiz nesnesi haline gelir. Kutsalın geleceğiyle ilgili olarak, çalışma, her biri doğrudan Durkheim'in metnine dayanan üç okumayı ayırt eder: (a) din yok olmaktan ziyade dönüşür (Temel Biçimler'in sonucu); (b) toplum yaratıcı bir coşku içinde yeni kutsal nesneler üretir (kolektif toplantının analizi ve sonucun, yaratıcı coşku saatlerinde yeni ideallerin ortaya çıktığı ifadesi); ve (c) bilim, dinin yalnızca spekülasyon işlevini devralır. Çalışma, (a) ve (b)'nin tek bir kendini yeniden kutsallaştırma mekanizmasının iki açıklaması olduğunu savunur: diyakronik olarak bir süreklilik, senkronik olarak bir üretim. (c) okuması Durkheim'e en az sadık olan okumadır çünkü Durkheim, değiştirilebilirliği dinin spekülasyon işleviyle sınırlandırır ve bu kavramı dinin pratik, yaşam verici işlevi açısından açıkça reddeder, dolayısıyla 'işlevsel eşdeğer' formülasyonu, ahlaki-kutsal öze ait işleve özgü bir iddiayı abartır. Çalışmanın pozisyonunu destekleyen en güçlü metinsel kanıt, Durkheim'in, Ahlak Eğitimi'ndeki; doğuştan bir varlık kavramını ampirik bir toplum fikriyle değiştirmenin yeterli olduğu, çünkü toplumun tıpkı ilahi varlık gibi bize hükmettiği ve irademizi kendine çektiği ve ilahi varlığın kolektivitinin sembolik ifadesi olduğu yönündeki ifadesidir.

Çalışma, Durkheim'da seküler ve kutsalın birbirini dışlayan kategoriler değil, tek bir kategorinin, yani kolektif kutsalın iki ayrı kipi olduğu sonucuna varmaktadır. Kutsalın kaynağı sabittir; sadece örgütlenme biçimi, mekanik dayanışma formundaki dini sembollerden ve ritüellerden organik dayanışma formundaki rasyonel ve kolektif ideallere doğru değişir. Bu nedenle seküler ahlak, kutsalın işlevsel bir taklidi olarak değil, kutsalın modern biçimi olarak okunmalıdır. Bu yeniden çerçeveleme, metinsel yorumlamanın ötesinde verimlidir: Sivil dinin, kolektif hafızanın ve ulusal kimliğin çağdaş toplumlarda neden hâlâ dini bir yoğunluk taşıdığını anlamak için bir çerçeve sunar ve bu olgular, göç etmiş kutsalın modern biçimleri olarak okunabilir. Analiz Durkheim'in içsel mantığıyla sınırlı olduğundan, sonuçları sekülerleşme üzerine genel bir tez değil, bir Durkheim yorumudur. Gelecekteki araştırmalar, üç okuma çerçevesini sekülerleşme teorileriyle ilişkilendirebilir veya Durkheim'in kutsal kavramını Weber ve Simmel'inkilerle karşılaştırabilir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Emile Durkheim, Kutsal, Seküler Ahlak, Kolektif Bilinç, Kolektif Coşku.



The Sacred in Emile Durkheim: From Moral Education to The Elementary Forms of Religious Life

Introduction

Emile Durkheim (1858–1917), one of the most influential thinkers in the history of sociology, developed a comprehensive intellectual project aimed at making sense of the moral, religious, and social order of modern society. In a period when industrial capitalism and individualization were accelerating and traditional religious authorities were being shaken, Durkheim investigated the foundations on which social integration and moral order might be reconstructed. At the center of this inquiry stand two phenomena that at first glance appear independent but converge on a single ground in Durkheim's thought: morality and religion. As Bellah emphasizes, Durkheim was not, in the narrow sense, merely a sociologist; he was a philosopher belonging to the great tradition of French moral thought, the theologian of the civil religion of the Third Republic, and a thinker who, in the face of a profound moral crisis, called modern Western society to reorient itself (Bellah, 1973, pp. ix–x).

In this project, the hinge connecting morality and religion is the concept of the sacred. For Durkheim grounds both religious and moral authority, in the last analysis, in the same source—the sacredness of society's collective existence. The relationship between the project's two principal works, *Moral Education* (1925) and *The Elementary Forms of Religious Life* (1912), must therefore also be read along the axis of the sacred. In *Moral Education*, Durkheim argues that in modern societies moral order can be established independently of religious authority, and he proposes a model of secular moral education resting on the principles of discipline, attachment to social groups, and moral autonomy (Durkheim, 1968b, pp. 1–18). In *The Elementary Forms of Religious Life*, he analyzes religion through the sacred—that which symbolically expresses a society's shared values and collective consciousness and which every society necessarily produces (Durkheim, 1995, pp. 34–44). The sacred, implicit in the first work, becomes the explicit object of analysis in the second; the passage from one work to the other is thus a deepening toward the sacred. The choice of these two works is not arbitrary: they are the two fundamental texts in which Durkheim constructs the sacred indirectly (through morality) and analyzes it directly (through religion). Because one stands on the axis of morality and the other on that of religion, the transformation of the sacred in Durkheim's thought can be traced most clearly through the relationship between them; this trajectory, running from the early to the late period, is also the proper ground for the debate over the future of the sacred in modern society.

Durkheim's understanding of the sacred, morality, and society lies at the center of a vast interpretive literature. Steven Lukes (1972), treating Durkheim's entire intellectual system from a biographical and critical perspective, analyzes the connections among moral authority, collective consciousness, and religion; Anthony Giddens (2000) emphasizes that collective moral beliefs cannot exist without bearing, to some degree, a sacred quality; Bellah (1973) positions Durkheim as

a thinker who treats the religious dimensions of morality and social solidarity together; and Cipriani (2015), Pickering (2000a, 2000b), Tiryakian (1978), Aron (2019), and Prus (2011, 2019) interpret Durkheim's analysis of religion and morality from various angles. In this literature the relationship between Durkheim's two works and the place of the sacred in modern society are frequently discussed; yet in these discussions the different readings of the sacred's future are often used interchangeably, without being distinguished from one another. This study argues that the knot truly in need of untangling lies precisely in this lack of distinction.

Durkheim's texts are clear that the sacred will continue to exist in some form in modern society; indeed, at the end of *The Elementary Forms* religion is described as a phenomenon that, although it will not persist in its past form, will not vanish altogether but will continue to live on by transforming itself (Durkheim, 1995, pp. 429, 432). What is genuinely contested, therefore, is not whether the sacred persists in modern society, but in what mode it persists. Durkheim's texts on this point are open to at least three different readings, and in the literature these readings are often used without being distinguished from one another. According to the first, the sacred continues by changing its form. According to the second, society itself produces new sacred objects and new religions in moments of collective effervescence. According to the third, what emerges in modern society is not the sacred itself but a functional equivalent that takes the place of religion. These three readings are frequently intertwined in the literature, and the distinction among them is rarely drawn explicitly.

The aim and contribution of this study become evident precisely at this point. The study makes no claim to reveal a new fact about Durkheim; it pursues a more modest but specific contribution: to distinguish from one another the three readings intertwined in the interpretive literature, to expose the tension among them, and to assess them for their fidelity to Durkheim's own texts. The conclusion the study reaches through this disentangling is the following: although the first and second readings appear to conflict, they are in fact two distinct descriptions of a single mechanism—collective effervescence, collective representations, and the moral ideal—whereas the third reading, that of the functional equivalent, although it captures religion's social function, is the least faithful to Durkheim's texts, because it leaves out the genuinely sacred character of the modern collective ideal. On this basis the study argues that, in Durkheim, secular morality should be read not as a functional imitation of the sacred but as a mode of the sacred in modern society.

The study confines this thesis to Durkheim's internal logic; it deliberately brackets the broader sociological debate on theories of secularization and directs its attention to what Durkheim's own texts imply about the sacred. The study was conducted within a qualitative research approach using the method of document analysis. The remaining sections of the article are organized as follows: the second section explains the study's method; the third presents the findings and discussion under six subheadings, ranging from the social origin of the sacred to the assessment of the three readings. The fourth section synthesizes the principal findings and evaluates the study's contributions together with suggestions for future research.

1. Method

This study was conducted with a qualitative research design based on document analysis. Qualitative research is defined as an approach that focuses on understanding, interpretation, and context rather than numerical measurement, and that seeks to understand social reality from the perspective of the texts themselves (Creswell, 2014; Merriam & Tisdell, 2016). This approach provides a particularly suitable ground for studies aiming to analyze the development of sociological thought, its conceptual continuities, and its transformations through foundational texts.

Document analysis was adopted as the data-collection method. Document analysis is a qualitative research technique involving the systematic examination, interpretation, and comparison

of written sources relating to a particular phenomenon, concept, or theoretical tradition (Bowen, 2009). This method allows the researcher to disclose patterns of meaning by reading primary and secondary sources from a thematic and interpretive perspective (Corbetta, 2003).

The study's principal data sources are Durkheim's main works on morality, education, religion, and social order. Within this scope, the works examined are, above all, *Moral Education* (1968b) and *The Elementary Forms of Religious Life* (1995), as well as *The Division of Labor in Society* (1960), *The Rules of Sociological Method* (1982), *Education and Sociology* (1968a), and Durkheim's *Philosophy Lectures: Notes from the Lycée de Sens Course, 1883–1884* (2004). In addition, the works of scholars such as Steven Lukes, Anthony Giddens, Roberto Cipriani, W. S. F. Pickering, Robert Bellah, and Robert Prus were used to interpret Durkheim's thought and to assess its place in the contemporary literature.

The selection of these documents followed not an exhaustive survey but an explicit relevance criterion: a text was included if it bore directly on at least one of the study's organizing concepts—the sacred, morality, religion, social solidarity, or the relationship among them. On this basis, a two-tiered distinction among sources was made. The primary corpus consists of the works listed above, in which Durkheim sets out his theories of the sacred, morality, and religion; these are the texts subjected to analysis. The secondary corpus consists of the principal interpretive literature and is used not as evidence of Durkheim's own view but as a body of interpretations that represent, and can be assessed for, the different readings of the sacred in modern society. Works that touch on Durkheim only indirectly, or that do not bear on the sacred–morality–religion axis, were left outside the scope.

In keeping with the operation of document analysis as a procedure of systematic reading, interpretation, and comparison (Bowen, 2009; Corbetta, 2003), concepts such as the sacred, the sacred–profane distinction, collective consciousness, collective representations, collective effervescence, moral authority, the moral ideal, secular morality, and functional equivalent were established as an explicit coding frame. Each concept was treated as a category in which the relevant passages from the primary corpus were brought together, restated in analytic terms, and held together for comparison. The thematic reading was carried out in two stages: in the first, each concept was reconstructed within the work in which it is most fully developed; in the second, the same concept was traced across the other works, and the shifts in its formulation and emphasis were recorded.

The analytic core of the study is the assessment of Durkheim's three readings of the future of the sacred in modern society—continuity by change of form, the production of new sacred objects, and the functional equivalent. This assessment was carried out with three explicit fidelity criteria applied to each reading. The first criterion asks whether the reading preserves both the social function and the sacred quality of the sacred together. The second asks whether the reading is consistent with Durkheim's basic mechanism for the reproduction of the sacred—the link among collective effervescence, collective representations, and the moral ideal. The third asks whether the reading accords with Durkheim's own examples, especially the sacralization of values such as the nation, liberty, and revolution during the French Revolution. The analysis thus proceeded in three steps: the reconstruction of each reading with its textual basis, its comparison along the three fidelity criteria, and the synthetic assessment presented in the fifth subheading of the findings. Because the procedure rests entirely on the interpretation of published texts and states its bases and criteria explicitly, the reading is in principle replicable; a reader working with the same corpus and criteria can retrace each step and open it to debate.

Rather than treating Durkheim's works as independent texts, the study adopts an interpretive and contextual approach that evaluates his intellectual development within a holistic framework. In this respect the study aims to contribute to a reassessment of the relationship among the sacred, morality, and society in Durkheim's sociology. Because the study rests entirely on published written

sources, it involves no data-collection process with human participants and requires no ethics committee approval.

2. Findings and Discussion

2.1. The Social Origin of the Sacred: The Common Ground of Morality and Religion

To assess the three readings, one must first determine where Durkheim locates the sacred; for all three readings share the premise that the source of the sacred is the collective existence of society. This premise is also the basis on which Durkheim places both morality and religion on the same ground. In founding sociology as an independent science, Durkheim positioned the object of that science as a domain of reality independent of individual consciousness and psychology (Swingewood, 1991, pp. 98–99). Remaining faithful to Auguste Comte's positivist paradigm of sociology, Durkheim defined both morality and religion as phenomena that cannot be reduced to the individual's will and choices and that are nourished by social reality. His conception of method thus constitutes the theoretical basis for treating morality and religion on the same epistemological ground.

Durkheim defines social facts as coercive realities that lie outside the individual and impose certain forms of conduct upon him. Normative structures such as law, morality, custom, and public opinion persist independently of the individual's choices and, when necessary, impose themselves with the force of sanction (Durkheim, 1982, pp. 51–52). Within this framework, social facts cannot be explained by individual states of consciousness; their causes must rather be sought within social reality itself (Durkheim, 1982, p. 134).

Several basic principles that define this conception of method also constitute the common ground of Durkheim's analysis of morality and religion. According to Wilson's account, the first support of the method is trust in reason: there is no domain of reality beyond the grasp of the human mind. The second principle is to look at the social fact from the outside, as a thing (*comme une chose*); one must therefore ask not what morality ought to be, but which conduct is regarded as moral, by whom, and under what conditions. The third principle is to check the functional analysis of social patterns against the reality of human nature. The fourth is the idea that society is a *sui generis*, emergent reality; just as copper and tin produce bronze, society too corresponds to a new synthesis irreducible to the individuals who compose it (Wilson, 1968, pp. xvi–xix).

According to Lukes, the principle of 'treating social facts as things' rests on the assumption that social reality possesses properties independent of individual consciousnesses; moral rules, law, and social institutions must therefore be evaluated as objective social realities irreducible to individual choices (Lukes, 1982, p. 2). As Coser observes, Durkheim's methodological stance is the product of an effort to explain social reality without reducing it to individual psychology, and it adopts an original position that rejects both naturalism and sociological reductionism (Coser, 2004, p. 143). As Bellah emphasizes, this originality can be read as a synthesis that transcends the opposition between idealism and materialism: collective consciousness and representations are natural phenomena that arise from the interaction of individual consciousnesses yet are irreducible to them and can be studied objectively (Bellah, 1973, pp. 20–22). In Bellah's words, because Durkheim held that most moral and social institutions are the product of obscure causes that can be only partly understood, he foresaw that religion, a fundamental component of social existence, would never disappear entirely (Bellah, 1973, pp. 22–23).

Durkheim's approach is decisive in that it places morality and religion on the same epistemological ground. Indeed, in the preface to *The Division of Labor in Society* he stresses that morality must be examined not according to metaphysical principles but through observable social facts, and he defines his aim as 'not to extract morality from science, but to establish a science of morality' (Durkheim, 1960, p. 32). For him, therefore, society is not merely a form of organization

but a moral reality that must be protected and sustained (Slattery, 2003, p. 76; Swingewood, 1991, p. 102; Furseth & Repstad, 2006, p. 32). The same approach holds for religion: in *The Elementary Forms of Religious Life*, religion is analyzed not as a system of supernatural beliefs but as society's way of expressing itself symbolically and reproducing its shared values (Durkheim, 1995, pp. 34–44). Religion is thereby repositioned as a social fact.

In Durkheim's thought, collective consciousness denotes the totality of values, beliefs, and norms shared by the members of a society (Durkheim, 1960, pp. 79–84). In his later works, however, this concept is increasingly treated alongside, and partly replaced by, the concept of collective representations; as Ritzer and Goodman note, Durkheim came to prefer collective representations—a more specific and functional concept—over collective consciousness, which by its scope is difficult to investigate directly (Ritzer & Goodman, 2004, p. 165). Collective representations are symbolic structures expressing a society's shared world of thought, feeling, and meaning. According to Pickering, at the center of Durkheim's thought lies a conception of society as a 'system of collective representations'; religion, rituals, myths, moral rules, and social ideals become visible through these representations (Pickering, 2000b, pp. 14–15, 19–20). The importance of this conceptual shift lies in the capacity of collective representations to encompass both moral and religious contents at once; as Pickering emphasizes, collective representations are the fundamental object of inquiry not only of knowledge-production but of sociology itself (Pickering, 2000a, p. 2).

The central position acquired by collective representations coincides with a gradual shift in Durkheim's conception of morality. According to Lukes's detailed analysis, while in the early part of his career Durkheim treated morality primarily as a system of coercive rules, over time the focus of his interest shifted from the dimension of obligation in morality to that of 'desirability,' from the rules people follow to the moral beliefs those rules express; this shift was largely a result of his engagement with religion (Lukes, 1972, pp. 418–419). Indeed, in 1906 Durkheim defined society as a composite of every kind of thought, belief, and feeling realized through individuals, and stated that the most important of these is the moral ideal, the fundamental reason for society's existence (Lukes, 1972, pp. 419–420).

Indeed, in *The Elementary Forms of Religious Life*, Durkheim explains religion as the symbolic expression of collective consciousness; for him, religion is not a system composed of individuals' beliefs about supernatural beings but society's way of representing itself (Durkheim, 1995, pp. 208–221). Moral norms likewise appear as the concretized manifestations of collective feelings and shared judgments (Wilson, 1968, pp. xiii–xiv). The reach of collective representations is not limited to morality and religion: as Aron emphasizes, Durkheim developed a sociology of knowledge that traces even the basic categories of thought—classification, hierarchy, causality—back to society; he argued that even the authority of scientific thought is socially rooted, indeed that faith in science is at bottom no different from religious faith (Aron, 2019, pp. 47–49). Thus the sacred, morality, and knowledge are all bound to the same collective source.

Within this framework, Durkheim's conception of moral authority also rests directly on collective structure. Explaining moral education in *Moral Education* through three basic elements—discipline, attachment to social groups, and moral autonomy—Durkheim binds each of these not to individual will but to an authority arising from society's collective existence (Durkheim, 1968b, pp. 43–95). According to Prus's interpretation, the basic aim of this authority is to bring the individual's conduct into harmony with the order of the community and to instill in him a sense of duty (Prus, 2011, p. 71). In sum, both moral and religious authority are nourished in Durkheim by a single source—the sacredness of society's collective existence; the following sections will examine how the content of this sacred changes and in what mode it persists in modern society.

2.2. Solidarity and the Changing Content of the Sacred

If the source of the sacred is collective life, the next question is what changes its content; this study's reading treats Durkheim's theory of solidarity precisely as this variable—as the hinge between the invariant collective basis of the sacred and its historically changing forms. For Durkheim, the content of moral norms and religious beliefs is largely shaped by a society's form of solidarity; the concepts of mechanical and organic solidarity are therefore basic variables that determine not only social organization but also the forms under which the sacred appears. This binary distinction, developed by Durkheim in *The Division of Labor in Society*, provides an indispensable ground for understanding the theories of religion and morality in his later works.

For Durkheim, mechanical solidarity is a form of integration that arises in traditional societies and rests on the similarity among individuals. In such societies collective consciousness is extremely strong and encompassing; religion and morality are largely the product of the same collective consciousness, moral norms are reinforced by religious sanctions, and they are adopted unquestioningly by the whole community. The legal system, in keeping with this structure, is punitive in character; deviation from norms is perceived as an attack on the shared consciousness of the community (Durkheim, 1960, pp. 70–110).

Organic solidarity, by contrast, arises in societies based on a modern and complex division of labor. Individuals assume differentiated roles; integration springs not from similarity but from mutual interdependence. As the scope of collective consciousness narrows, the sphere of individual autonomy widens and moral norms change as well; instead of actions that threaten social unity, conduct that harms the individual's rights and autonomy becomes the focus of moral sanction. This transition expresses not merely a legal and economic transformation but a radical transformation in the foundations of social morality (Durkheim, 1960, pp. 111–132).

The transition between these two forms of solidarity has decisive consequences for Durkheim's theories of religion and morality. In societies based on mechanical solidarity, religion is the direct expression of collective consciousness and exercises absolute authority over moral norms. With the transition to organic solidarity, this religious authority weakens, and the necessity arises of founding moral order on new bases. The model of secular morality Durkheim developed in *Moral Education* is precisely the product of an effort to fill this gap; and his foregrounding, in *The Elementary Forms of Religious Life*, of the social functions of collective rituals and religious practices serves to show by what mechanisms collective attachment and the production of shared meaning can be sustained even in modern societies based on organic solidarity. Indeed, as Shilling and Mellor note, Durkheim stresses that the real issue is that the reproduction of the collective effervescence which nourishes social and moral orders becomes increasingly difficult under modernity (Shilling & Mellor, 1998, pp. 196–197).

As Lukes also emphasizes, Durkheim's theory of solidarity is a premise of the arguments he would develop on both morality and religion; for change in both domains is directly connected to the structure of collective consciousness, which is transformed by the development of the social division of labor (Lukes, 1972, pp. 139–163). In this context, the distinction between mechanical and organic solidarity can be read not merely as a social typology but as a theoretical framework that explains the historical transformation of the sacred. As Tiryakian reminds us, the division of labor is for Durkheim not merely an object of analysis but a fundamental moral principle in the ordering of modern society (Tiryakian, 1978, p. 189). The crucial point is this: as the form of solidarity changes, the content and mode of organization of the sacred change, but the collective source of the sacred does not.

2.3. Tracing the Sacred in Two Works: Moral Education and The Elementary Forms

This study's reading treats Moral Education not as a pedagogy on its own but as a text in which the sacred operates implicitly. In this work, contrary to the tradition of moral philosophy that places the individual at the center, Durkheim treats morality as a system of social facts and grounds it on a collective basis independent of individual will; the work thereby bears the character not merely of a pedagogical text but of a comprehensive sociological analysis.

Having treated moral responsibility largely within a Kantian framework in his early philosophy lectures, Durkheim departs from this philosophical basis in Moral Education and repositions morality within social reality (Durkheim, 2004, pp. 156–165). As Prus notes, Moral Education is not merely a text explaining the socialization of children but a comprehensive analysis displaying the basic forms of organization of social life and how moral order is produced (Prus, 2011, p. 60). As Fauconnet also emphasizes, the conception of morality in this work cannot be thought apart from the idea of social solidarity at the center of Durkheim's entire sociological project (Fauconnet, 1968, pp. 27–35).

The central concept that comes to the fore in the work is secular morality—that is, the justification of moral norms not through religious dogmas or theological authorities but on the basis of reason, science, and social reality. According to Bellah's assessment, in this work Durkheim openly sets out his project of 'making morality a science'; this project aims at a new moral order independent of religious references yet resting on collective authority (Bellah, 1973, pp. xiii–xv). Durkheim had announced this aim in his 1887 inaugural lecture at Bordeaux as the goal of developing a science of morality that would treat moral beliefs, together with their causes and laws, as natural facts (Bellah, 1973, pp. xiii–xiv). Parsons, too, directly relates Durkheim's conception of secular morality to the effort to develop new social institutions that would take the place of religious authority (Parsons, 1968, pp. 7–10). Hamad and Khidir's recent analysis likewise emphasizes that Durkheim treats morality as a social fact composed of shared norms and values and that the basic function of moral order is to sustain social solidarity (Hamad & Khidir, 2025, pp. 487–490).

According to Wilson's broader assessment, Durkheim's interest in secular morality is in essence an interest in developing a functional equivalent of Catholicism, and the fundamental aim of Moral Education is to convince the reader that the development of such an equivalent is possible; for religion symbolized the transcendent authority that compels morality while also representing an ideal the individual strives to attain (Wilson, 1968, pp. xx–xxii). At the center of this dual structure lies the nature of the social bond, and Durkheim's analyses of morality cannot be treated apart from his general sociological theory (Wilson, 1968, pp. xviii–xix; Konuk Kandemir & Aksu, 2024, p. 135). Fox, too, notes that Durkheim's basic concern in this work is the question of how individuals can feel moral obligation on a non-religious basis (Fox, 1968, pp. 23–25). As Wilson reminds us, morality is a deeply human phenomenon that, by enabling the individual to transcend his selfishness, realizes him precisely as a human being (Wilson, 1968, pp. xxiii–xxv; Polat, 2025, p. 157; Argyle & Beit-Hallahmi, 1975, p. 181).

Nonetheless, the basic difficulty Durkheim's project of secular morality faces is the extent to which morality can historically be separated from religion. As Prus relates, Durkheim notes that religion and morality—especially in the Judeo-Christian tradition, around the worship of God—are so tightly intertwined that, were one to try to erase all traces of religion from morality, almost nothing would remain (Prus, 2011, pp. 60–61). Establishing a secular morality is therefore not a matter of removing religion from the equation but of finding valid alternatives capable of assuming the functions religion once fulfilled; for moral order, like religion, constitutes an unquestionable, sacred domain (Prus, 2011, pp. 61–62).

At this point Durkheim's conception of secular morality is not as 'religionless' as it first appears. Although Moral Education aims to free morality from religious dogmas, the bindingness of

moral norms is still grounded in a collective authority that transcends the individual. Durkheim's conception of secular morality is directed not at abolishing religion's social function but at re-grounding that function in a manner suited to modern conditions; for society is a power that offers the individual both obligation and ideal, and moral authority is precisely the product of this dual quality. As Shilling and Mellor note, Durkheim's theory of morality, while accepting—following Kant—that individuals must transcend their natural selves in order to be moral, regards moral rules as the emotionally grounded products of society (Shilling & Mellor, 1998, p. 194). *Moral Education* can thus be read as a two-layered text that both establishes the foundations of secular morality and implies the bond of those foundations with the sacred.

In *The Elementary Forms of Religious Life*, the sacred ceases to be implicit and becomes the explicit object of analysis. This work is not merely a study in the sociology of religion but the culmination of all the theoretical work Durkheim developed on society, collective consciousness, and symbolic representation. The work's basic argument is that religion is not a system composed of individual beliefs about supernatural beings but an institution that symbolically expresses a society's shared values and collective consciousness (Durkheim, 1995, pp. 34–44). As Fields notes, the work's basic aim is less to explain what religion is than to show how the human being constructs, within a community, himself, the world, and a shared world of meaning (Fields, 1995, p. xix). For Durkheim, religious representations express collective realities while rituals reproduce them; social reality and religious reality thus appear as processes that mutually legitimate one another (Cipriani, 2015, pp. 71–72).

At the center of the work lies the distinction between the sacred and the profane. For Durkheim, the division of the world into these two domains underlies all religious systems; yet the source of the sacred is not a metaphysical reality but society itself. The real source of the powers individuals perceive as sacred is society's collective existence; for society acts on the individual not merely as a physical force but as a moral authority that arouses respect (Durkheim, 1995, pp. 209–211). Religious authority and moral authority are therefore nourished by a common social origin (Yenen, 2015, pp. 458–459). As Aron notes, Durkheim rejects the two dominant approaches of his time—animism and naturism—because both, by abolishing the object of religion, reduce it to a collective illusion. Durkheim's aim, by contrast, is to rescue the reality of religion: if the human being, in what he exalts, is in fact exalting a transformed society, then he is worshipping a real object (Aron, 2019, pp. 37–39).

Durkheim's analysis of totemism concretizes this argument. For him the totem is not merely the representation of a sacred being but also the emblem of the clan; the totemic principle is nothing other than the sacralized and symbolized form of society (Durkheim, 1995, pp. 208–209). Through religious rituals people in fact exalt society itself and reproduce the moral authority society represents (Furseth & Repstad, 2006, p. 33; Kobya, 2012, p. 199); the worship of gods is therefore an unconscious manifestation of attachment to society (Coenen-Huther, 2013, p. 134). As Aron emphasizes, the culmination of this analysis is that society, by its effect on the minds of its members, possesses all that is required to arouse in them the sense of the divine; for society, like a god, is a reality that arouses in the individual both a sense of superiority and a sense of dependence (Aron, 2019, pp. 44–45).

The distinction Durkheim draws between religion and magic also discloses the collective nature of the sacred. Magic too may contain beliefs and rituals; but magic lacks an enduring structure—a 'Church'—that unites its members in a common moral community. The magician has clients, but these do not share a common life; religion, by contrast, unites individuals around shared conceptions and practices concerning the sacred (Durkheim, 1995, pp. 42–44). As Fields emphasizes, at the center of Durkheim's definition of religion lies the idea of a 'moral community'; sacred things

acquire this quality through the shared actions of the people who hold them sacred (Fields, 1995, pp. xxvii–xxix). This shows that the sacred is not an individual but a collective achievement.

The role rituals play in this context is especially striking. Collective rituals are not merely ceremonies in which individuals come together but symbolic acts through which society reaffirms its own existence and shared values. For Durkheim, during collective gatherings and rituals individuals pass into a state of 'collective effervescence' (effervescence collective) that they cannot experience in everyday life; this experience plays a decisive role in the reproduction of both religious and moral attachment (Durkheim, 1995, pp. 218–221). As Shilling and Mellor emphasize, this concept of collective effervescence is one of the most critical elements linking Durkheim's theories of morality and religion; for it grounds the bindingness of both moral norms and religious beliefs in the emotional dimension of social experience (Shilling & Mellor, 1998, pp. 195–197). As can be seen, both works bind the sacred to a single collective source; what remains is the question of in what mode this sacred will persist in modern society.

2.4. The Future of the Sacred in Modern Society: Three Readings

The preceding sections have shown that Durkheim grounds both morality and religion on a sacred-collective basis and that in *The Elementary Forms* the sacred becomes the direct object of analysis. What remains is the question of what this framework implies for modern society. Durkheim's statements on this point, as noted at the outset, give rise to at least three readings. This section sets out the three readings separately, with their textual bases and their counterparts in the interpretive literature; the assessment is left to the following section.

According to the first reading, the future of the sacred is to continue by changing its form. The clearest textual basis for this reading is the conclusion of *The Elementary Forms*: although religion will not persist in its past form, it will not vanish altogether but will continue to live on under new forms, because beyond the succession of religious symbols it carries an eternal aspect (Durkheim, 1995, pp. 429, 432). As Fields emphasizes, for Durkheim religion is a fundamental and enduring aspect of humanity; what changes are the particular historical forms of religion (Fields, 1995, pp. xvii–xxi). Tiryakian's interpretation runs along the same line, reading Durkheim's basic aim as the search for a new normative basis that would make possible the moral integration of secularized modern society (Tiryakian, 1978, pp. 190–191). In this reading the emphasis is on the preservation of the sacred's identity and the change of its guise alone.

According to the second reading, what occurs in modern society is not the disguising of the old sacred but society's own production of new sacred objects and new religions. The direct textual basis for this reading is Durkheim's analysis of collective effervescence in *The Elementary Forms*. For Durkheim, society, merely by its effect on its members, possesses all that is required to arouse in their minds the sense of the divine; for a society is to its member what a god is to its faithful (Durkheim, 1995, p. 208). This productivity becomes most visible in moments of assembly, when individuals are bound together in effervescence: in such moments people become capable of feelings and actions they could never attain on their own. Durkheim gives as an example the night of 4 August 1789; that night an assembly was suddenly swept into an act of sacrifice and abnegation that its members had refused the night before, and what appeared was no longer individuals speaking one by one but a group incarnated and personified (Durkheim, 1995, pp. 211–212). Durkheim explicitly carries this productivity into the future in the conclusion: he says that a day will come when societies will once again live through hours of creative effervescence in which new ideals will arise and new formulas will emerge to guide humanity for a time; for, in his view, there are no immortal gospels, and there is no reason to believe humanity incapable of conceiving new ones (Durkheim, 1995, pp. 429–430). As Aron relates, for Durkheim society discloses its capacity to produce new gods especially in those moments of concentration in which individuals dissolve into a shared effervescence; the sacred value acquired by the words nation, liberty, and revolution during the

French Revolution is an example of this. In Aron's pithy formulation, where Bergson said that the human being is a machine for making gods, Durkheim says the same of societies: societies are machines for making gods (Aron, 2019, pp. 45–46). Lukes, too, notes that collective representations of sacred beings can be reproduced only within assembled groups, and that creative periods such as the rise of Christianity, the Reformation, the Renaissance, and the French Revolution are precisely such moments of collective effervescence (Lukes, 1972, pp. 421–422, 462–463). In this reading the emphasis is on the genuinely new character of the content of the sacred.

According to the third reading, what emerges in modern society is not the sacred itself but a functional equivalent that takes the place of religion. The seed of this reading in Durkheim is the passage in the conclusion where he states that science increasingly takes over the speculative function of religion (Durkheim, 1995, pp. 431–432); interpreters develop this idea of substitution. The clearest expression of this reading is found in Wilson: for Wilson, Durkheim's interest in secular morality is in essence an interest in developing a functional equivalent of Catholicism, and the fundamental aim of Moral Education is to convince the reader that such an equivalent can be developed (Wilson, 1968, pp. xx–xxii). Similarly, Parsons relates Durkheim's conception of secular morality to the effort to develop new social institutions that would take the place of religious authority (Parsons, 1968, pp. 7–10). Furseth and Repstad, along the same line, note that for Durkheim religious rituals serve the same function everywhere and at all times, so that religion is both indispensable and universal; yet in specialized modern societies traditional religion cannot fulfill this function, and a functional alternative will take its place (Furseth & Repstad, 2006, p. 33). Giddens's observation that moral ideas must bear, to some degree, a quality of inviolability in order to sustain their authority (Giddens, 2000, pp. 114–115) is also thought together with this reading. In this reading the emphasis is on the meeting of religion's social function by a modern mechanism.

2.5. Assessing the Three Readings: The Function of the Sacred or Its Sacredness?

At first glance these three readings appear to conflict with one another; yet on closer inspection the first two prove to be two descriptions of the same process, while the third differs from them in kind. First, the tension between the first reading (continuity by change of form) and the second (the production of new sacred objects) is only apparent. What reconciles them is Durkheim's single mechanism for the reproduction of the sacred: in moments of collective effervescence society re-sacralizes itself, this effervescence is poured into collective representations, and these representations are made enduring in the form of the moral ideal. As Shilling and Mellor emphasize, collective effervescence is the most critical element linking Durkheim's theories of morality and religion (Shilling & Mellor, 1998, pp. 195–197). Viewed diachronically, this mechanism is a continuity—society's capacity to sacralize itself persists; viewed synchronically, it is a production—the sacred objects of each era are genuinely new in content. 'Change of form' and 'production of a new sacred' are therefore two faces of a single process of self-re-sacralization; the contradiction between them is an apparent one, arising from overlooking the temporal dimension of the process.

The third reading, by contrast, differs in kind, and—as this study argues—is the least faithful to Durkheim's texts. The first sign of this difference in fidelity is textual. The first and second readings rest on explicit passages of Durkheim's: the conclusion announcing that religion will persist by transforming itself, and the analysis of collective effervescence showing that society, in moments of effervescence, transcends itself to produce new realities (Durkheim, 1995, pp. 211–212, 429, 432). The third reading too has a basis in Durkheim; but that basis is far more limited than supposed. In the conclusion Durkheim distinguishes two functions of religion: the speculative function directed at explaining the world, and the practical function that moves the human being to action and sustains life. For him, science increasingly takes over only the speculative function of religion; for scientific thought is nothing other than a more developed form of religious thought, and religion continually retreats before science in the domain of knowledge (Durkheim, 1995, pp. 431–432). Yet in the same

section Durkheim also draws the limit of this substitution decisively: insofar as religion is an action and a way of sustaining life, science can never take its place, because science explains life but does not create it (Durkheim, 1995, p. 432). The fidelity problem of the third reading lies precisely here: the functional-equivalent formulation extends the substitution claim that Durkheim deems valid only for the speculative function to the moral-practical core of religion—that is, to the sacred itself. Yet for Durkheim this core is non-transferable; what is there is not a functional copy but the sacred persisting by transformation. The functional-equivalent formulation of the interpreters (Wilson, Parsons, Furseth and Repstad) departs from Durkheim's text to the extent that it erases this distinction of functions. The functional-equivalent formulation correctly captures religion's social function—integration, the production of shared meaning, the provision of moral bindingness. Yet this formulation, by implying that the modern collective ideal is merely something that performs religion's function, leaves out its being, for Durkheim, sacred in itself. Durkheim's own examples show the opposite: the values sacralized during the French Revolution are not an imitation of religion but genuinely sacred; as Lukes notes, Durkheim holds that secular values too can bear a quality proper to the sacred, and regards the moral ideal as the fundamental reason for social existence (Lukes, 1972, pp. 417–421). And as Giddens observes, moral ideas must bear, to some degree, inviolability and unquestionability—that is, sacredness—in order to sustain their authority (Giddens, 2000, pp. 114–115). For this reason the phrase 'functional equivalent' tends to preserve the function of the sacred while emptying out its sacredness. The aim here is not to reject this reading altogether but to show its limit: the functional-equivalent reading captures only the functional dimension of a more comprehensive theory of the sacred.

The limit of the third reading becomes even clearer in the original relationship Durkheim establishes between science and religion. According to Aron's analysis, Durkheim's basic paradox is this: because modern societies are scientific and individualistic, traditional religion can no longer provide the shared beliefs that consensus requires; yet every society needs shared beliefs. Durkheim's solution to this impasse lies in science's disclosure of the nature of religion: if science shows that human beings, under the name of totem or God, have in fact always been exalting a transformed society, then a ground arises for trusting society's capacity to produce the sacred objects it needs in every age (Aron, 2019, pp. 35–36). Aron regards this work as the functional counterpart of Comte's *Système de politique positive*, but with an important difference: whereas Comte tried to invent a religion of humanity, Durkheim explicitly accepts that a single scientist cannot create a religion, because religions are the product not of individual will but of society's own collective life (Aron, 2019, p. 36). This reinforces why the functional-equivalent reading falls short: the sacred is not a designed functional instrument but a reality that society produces spontaneously.

The conclusion that follows from this assessment is this: the reading most faithful to Durkheim is that secular morality is not a functional imitation of the sacred but a mode of the sacred in modern society. Here the 'secular' and the 'sacred' are not two mutually exclusive categories but two modes of a single Durkheimian category—the collectively sacred. In traditional society this sacred is organized in the form of religious symbols, rituals, and divine command; in modern society it is organized in the form of rational, social, and collective ideals. As Aron notes, Durkheim sees the crisis of modern society in the failure of a new morality grounded in scientific foundations to take the place of religion-based traditional morality (Aron, 2019, pp. 2–3); and the formula 'tradition is dead, long live tradition!' that Gofman relates likewise summarizes the same idea of continuity across modes (Gofman, 2019, pp. 31–32). In Durkheim, therefore, secularization is not the disappearance of the sacred or its replacement by a functional copy but a change in the mode of the sacred.

The strongest textual support for this conclusion is Durkheim's own statement in grounding secular morality in *Moral Education*. Durkheim says that they succeeded in expressing all these moral realities in rational terms, and he explains this as follows: all that was needed was to substitute, for

the conception of a supernatural being, the empirical idea of a directly observable being—society—provided that society is conceived not as an arithmetic sum of individuals but as a new personality distinct from individual personalities. Society so conceived constrains us because it dominates us; and because, while dominating us, it also enters into us, it draws our wills to itself. Durkheim states that, just as the faithful see in the loftier part of consciousness a reflection of divinity, he himself saw there a reflection of the collectivity; for him this parallel is so complete that it constitutes, in itself, a first demonstration of the hypothesis that divinity is the symbolic expression of the collectivity (Durkheim, 1968b, pp. 104–105). This passage is critical: here Durkheim does not replace religion with a functional instrument; he shows that the relationship between divinity and society—domination and attraction—remains the same, and that only the name of the object (from God to society) changes. In other words, secular morality is not something that takes the place of the sacred but the disclosed form of society, the real referent of the sacred. Interestingly, although Wilson labels this relationship in his introduction the 'functional equivalent of Catholicism' (Wilson, 1968, pp. xx–xxii), this statement of Durkheim's supports something stronger than the functional-equivalent formulation implies—the relocation of the sacred onto society itself.

This reading also explains why Durkheim's project is often regarded as unfinished. According to Tiryakian's interpretation, the most difficult component of Durkheim's life project was to develop a new, scientifically grounded morality that would take the place of traditional Christian morality and the church authority identified with it; Durkheim regarded the French Revolution as a promise awaiting completion—one that contained a cult but, because it was imposed on society from above, failed to take root (Tiryakian, 1978, pp. 190–191). Although *The Elementary Forms* crowned Durkheim's sociology, it left unfinished the project of providing normative mortar for modern secular society. This incompleteness does not weaken the study's thesis but reinforces it: because the modern mode of the sacred can be produced not by design but only in genuine moments of collective effervescence, the sociologist holds in hand not a prescription but only a description.

This reading also clarifies the relationship between the two principal works. While *Moral Education* implicitly establishes the modern mode of the sacred—secular morality resting on collective authority—*The Elementary Forms* explicitly grounds why and how this mode remains sacred, through collective effervescence and collective representations. As Prus notes, *Moral Education* foreshadows most of the basic themes of *The Elementary Forms* (Prus, 2011, p. 58); in another of Prus's works it is likewise emphasized that this continuity is an evolutionary extension of Durkheim's answers to the problem of social integration and moral solidarity (Prus, 2019, p. 12). In Bellah's words, Durkheim was in essence a thinker who 'wrote one book, but did so in many versions' (Bellah, 1973, p. xiv). The two works are two moments of a single theory of the sacred.

2.6. The Objection from Individualism: Does the Modern Sacred Remain Collective?

The most serious objection that can be raised against the above conclusion is this: as individualization increases in modern society, does the collective source of the sacred not dissolve? Without addressing this objection, the claim that the modern mode of the sacred remains collective is incomplete. Durkheim's analysis of modern society encompasses not only the transition from traditional to modern societies but also the transformative effects of this transition on moral and religious life; the tension between increasing individualization and the maintenance of collective attachment is an issue Durkheim treats in depth in both *Moral Education* and *The Elementary Forms*.

Arguing that with the development of the modern division of labor individual differences increase and moral order must take individual autonomy more into account, Durkheim evaluates this transformation not as a dissolution but as an inevitable result of modern social structure. According to Giddens's interpretation, Durkheim treats modern rationalism as the 'intellectual dimension' of moral individualism; this shows that modern morality has begun to be built not only on collective

habits but also on the individual's conscious assent and rational reasoning (Giddens, 2000, pp. 114–115).

A similar tendency is observed in Durkheim's conception of religion. In *The Elementary Forms*, Durkheim accepts that individual religious practices have existed throughout history and relates that some contemporary thinkers have argued that the dominant form of religion in the future may be a personal religion experienced in the individual's inner world (Durkheim, 1995, p. 43). As Hamad and Khidir note, this prediction of Durkheim's regains relevance in the context of the increasingly individualized forms that religious identity takes in contemporary societies (Hamad & Khidir, 2025, pp. 492–495).

Nonetheless, Durkheim's approach does not interpret individualization as a boundless subjectivization. The distinguishing feature of religion is not merely that it consists of individual beliefs but that it forms a moral community shaped around shared sacred things; individual religious experiences are therefore seen not as wholly independent systems but as extensions of a broader collective tradition (Durkheim, 1995, pp. 43–44). This balance rests on Durkheim's fundamental concept of human nature, 'homo duplex.' As Shilling and Mellor note, this concept expresses that the individual is divided between his selfish drives and his capacity to transcend these non-social passions and reach the domain of socially shared conceptual thought and moral action; what binds the human being's passions to society's symbolic order is the collective effervescence aroused by assembled groups (Shilling & Mellor, 1998, pp. 195–196). As Lukes notes, these intense moments of collective effervescence arise most powerfully in the great creative periods in which society produces new ideals, and they are also the fundamental source of moral renewal (Lukes, 1972, pp. 421–422). In the same framework, Durkheim's advocacy of occupational associations as forms of union capable of fulfilling, under modern conditions, the morally binding functions once assumed by religion and the family also acquires meaning (Shilling & Mellor, 1998, p. 197).

According to Lukes, the basic problem that remains constant throughout Durkheim's entire intellectual system is the relationship between the individual and society; all the analyses developed on education, morality, religion, and collective consciousness are different manifestations of an effort to explain how the individual, while becoming increasingly autonomous, continues at the same time to be dependent on society (Lukes, 1982, pp. 21–22). At the center of this effort lies the tension Aron points to: Durkheim wished throughout his life to remain a positivist examining social facts from the outside with the objectivity of a natural scientist; yet he also saw society as both the source of the ideal and the true object of moral and religious belief (Aron, 2019, p. 77).

Individualization, therefore, does not abolish the collective source of the sacred; it carries it into a more conscious and internalized mode. In Durkheim, moral individualism is not a subject independent of the symbols, representations, and collective ideals that are socially produced; it is itself a collective representation. The modern forms of religion and morality arise precisely at this point: while recognizing the individual conscience, they continue at the same time to produce shared sacred things and shared moral ideals. This too supports the conclusion of the fifth section: the modern sacred continues to be collective.

Conclusion

This study examined Durkheim's conception of the sacred along the trajectory running from *Moral Education* to *The Elementary Forms of Religious Life* and showed that his texts on the future of the sacred in modern society are open to at least three readings, which are often used interchangeably in the literature. The study disentangled these three readings—continuity by change of form, the production of new sacred objects, and the functional equivalent—showed that the first two are two descriptions of a single mechanism, and characterized the third as the least faithful to Durkheim, on the ground that it preserves religion's function while emptying out its sacredness.

The study's basic finding is that, in Durkheim, the secular and the sacred are not two mutually exclusive categories but two modes of a single category—the collectively sacred. In both modes the source of the sacred is society's collective existence; what changes is the form in which this sacred is organized. In the traditional society based on mechanical solidarity, the sacred is organized around religious symbols and rituals; in the modern society based on organic solidarity, it is organized around rational and collective ideals. The mechanism that makes this transition between modes possible is the link among collective effervescence, collective representations, and the moral ideal.

Within this framework the study's contribution can be summarized in three questions. First, how does the study advance the interpretation of Durkheim? Not by discovering a new fact, but by disentangling the three readings often used interchangeably in the interpretive literature and by characterizing one of them—the functional-equivalent reading—against Durkheim's own texts. Second, what is the original conceptual contribution? The reading of secular morality not as a functional imitation of the sacred but as a modern mode of the sacred; this reading turns a visible tension in the Durkheimian corpus into a single, coherent position. Third, what gap is filled? The literature has not disentangled Durkheim's different readings of the future of the sacred and weighed them for textual fidelity; the study performs this disentangling and weighing.

The yield of this reading is not only text-interpretive. The thesis that the sacred does not disappear but changes mode in modern society offers a productive framework for explaining why phenomena such as civil religion, collective memory, and national identity still carry a religious intensity in contemporary societies. As Aron summarizes, although Durkheim accepted that science cannot recreate religion, he held that science provides an assurance that society can produce the gods it needs in every age (Aron, 2019, p. 36). These phenomena can be read as modern forms of the migrated sacred. National holidays and commemoration ceremonies, for instance, operate much like Durkheimian rites: by periodically assembling citizens around shared symbols such as the flag and the anthem, they renew collective sentiments and re-sacralize the ideals of the community. In the same way, constitutions and founding principles are surrounded by an inviolability that sets them apart from ordinary political objects—the classic mark of the sacred in secular form.

The study's limits are also clear. The analysis has been confined to Durkheim's internal logic, and the broad debate on the theory of secularization has been deliberately bracketed; the conclusions here should therefore be read as a Durkheim interpretation, not as a general thesis on secularization. Future research might relate the three-reading framework to theories of secularization, or examine Durkheim's conception of the sacred comparatively with classical sociologists such as Weber and Simmel. The study makes no claim to a new discovery about an over-studied thinker; more modestly, it aims to disentangle a conceptual confusion in established interpretations and to propose a reading more faithful to Durkheim's texts.



www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

Moral Education'dan The Elementary Forms of Religious Life'a Emile Durkheim'da Kutsal

Giriş

Sosyoloji tarihinin en etkili düşünürlerinden biri olan Emile Durkheim (1858–1917), modern toplumun ahlaki, dinsel ve toplumsal düzenini anlamlandırmaya yönelik kapsamlı bir düşünsel proje geliştirmiştir. Endüstriyel kapitalizmin ve bireyselleşmenin hız kazandığı, geleneksel dinî otoritelerin sarsıldığı bir dönemde Durkheim, toplumsal bütünleşmenin ve ahlaki düzenin hangi temeller üzerinde yeniden inşa edilebileceğini araştırmıştır. Bu sorgulamanın merkezinde, ilk bakışta birbirinden bağımsız görünen ancak Durkheim’ın düşüncesinde tek bir zeminde birleşen iki olgu yer alır: ahlak ve din. Bellah’ın vurguladığı gibi Durkheim, dar anlamda yalnızca bir sosyolog değildi; büyük Fransız ahlak düşüncesi geleneğine mensup bir filozof, Üçüncü Cumhuriyet’in sivil dininin teologu ve derin bir ahlaki kriz karşısında modern Batı toplumunu yeniden yönelmeye çağıran bir düşünürdü (Bellah, 1973, ss. ix–x).

Bu projede ahlak ile dini birbirine bağlayan menteşe, kutsal kavramıdır. Zira Durkheim hem dinî hem ahlaki otoriteyi son tahlilde aynı kaynağa — toplumun kolektif varoluşunun kutsallığına — dayandırır. Projenin iki temel eseri olan *Moral Education* (1925) ile *The Elementary Forms of Religious Life* (1912) arasındaki ilişki de bu nedenle kutsal ekseninde okunmalıdır. *Moral Education*’da Durkheim, modern toplumlarda ahlaki düzenin dinî otoriteden bağımsız biçimde kurulabileceğini savunur ve disiplin, toplumsal gruplara bağlılık ve ahlaki özerklik ilkelerine dayanan seküler bir ahlak eğitimi modeli önerir (Durkheim, 1968b, ss. 1–18). *The Elementary Forms of Religious Life*’ta ise dini, bir toplumun ortak değerlerini ve kolektif bilincini sembolik olarak ifade eden ve her toplumun zorunlu olarak ürettiği kutsal üzerinden çözümler (Durkheim, 1995, ss. 34–44). İlk eserde örtük olan kutsal, ikincisinde çözümlemenin açık nesnesi hâline gelir; bir eserden diğerine geçiş bu bakımdan kutsala doğru bir derinleşmedir. Bu iki eserin seçimi keyfi değildir: Bunlar, Durkheim’ın kutsalı dolaylı olarak (ahlak üzerinden) kurduğu ve doğrudan (din üzerinden) çözümlediği iki temel metindir. Biri ahlak, diğeri din ekseninde durduğu için, Durkheim düşüncesinde kutsalın dönüşümü en açık biçimde bu ikisi arasındaki ilişki üzerinden izlenebilir; erken dönemden geç döneme uzanan bu hat, aynı zamanda kutsalın modern toplumdaki geleceğine ilişkin tartışmanın da asıl zeminidir.

Durkheim’ın kutsal, ahlak ve toplum anlayışı geniş bir yorum literatürünün merkezinde yer alır. Steven Lukes (1972), Durkheim’ın bütün düşünsel sistemini biyografik ve eleştirel bir perspektifle ele alarak ahlaki otorite, kolektif bilinç ve din arasındaki bağlantıları çözümler; Anthony Giddens (2000), kolektif ahlaki inançların belli ölçüde kutsal bir nitelik taşımaksızın var olamayacağını vurgular; Bellah (1973), Durkheim’ı ahlakın ve toplumsal dayanışmanın dinsel boyutlarını birlikte ele alan bir düşünür olarak konumlandırır; Cipriani (2015), Pickering (2000a, 2000b), Tiryakian (1978), Aron (2019) ve Prus (2011, 2019) ise Durkheim’ın din ve ahlak çözümlemesini çeşitli açılardan yorumlar. Bu literatürde Durkheim’ın iki eseri arasındaki ilişki ve

kutsalın modern toplumdaki yeri sıkça tartışılır; ne var ki bu tartışmalarda kutsalın geleceğine ilişkin farklı okumalar çoğu kez birbirinden ayırt edilmeden, birbirinin yerine kullanılır. Bu çalışma, asıl çözülmesi gereken düğümün tam da bu ayrım eksikliğinde yattığını savunmaktadır.

Durkheim'in metinleri, kutsalın modern toplumda şu ya da bu biçimde varlığını sürdüreceği konusunda açıktır; nitekim *The Elementary Forms*'un sonunda din, geçmişteki biçimiyle sürmeyecek olsa da büsbütün yok olmayacak, kendini dönüştürerek yaşamaya devam edecek bir olgu olarak betimlenir (Durkheim, 1995, ss. 429, 432). O hâlde asıl tartışmalı olan, kutsalın modern toplumda sürüp sürmeyeceği değil, hangi kipte süreceğidir. Durkheim'in bu husustaki metinleri en az üç farklı okumaya açıktır ve literatürde bu okumalar çoğu kez birbirinden ayırt edilmeden kullanılır. Birincisine göre kutsal, biçim değiştirerek devam eder. İkincisine göre toplum, kolektif coşku anlarında bizzat yeni kutsallar ve yeni dinler üretir. Üçüncüsüne göre ise modern toplumda ortaya çıkan şey kutsalın kendisi değil, dinin yerini alan işlevsel bir eşdeğerdir. Bu üç okuma literatürde sıkça iç içe geçer ve aralarındaki ayrım nadiren açıkça çizilir.

Çalışmanın amacı ve katkısı tam bu noktada belirginleşir. Çalışma, Durkheim hakkında yeni bir olgu ortaya koyma iddiasında değildir; daha mütevazı ama belirli bir katkının peşindedir: yorum literatüründe iç içe geçmiş üç okumayı birbirinden ayırmak, aralarındaki gerilimi görünür kılmak ve her birini Durkheim'in kendi metinlerine sadakati bakımından değerlendirmek. Çalışmanın bu ayırıştırma yoluyla ulaştığı sonuç şudur: Birinci ve ikinci okumalar görünüşte çelişse de gerçekte tek bir mekanizmanın — kolektif coşku, kolektif temsiller ve ahlaki ideal — iki ayrı betimidir; üçüncü okuma, yani işlevsel eşdeğer okuması ise dinin toplumsal işlevini yakalamakla birlikte, modern kolektif idealin sahiden kutsal olan niteliğini dışarıda bıraktığı için Durkheim'in metinlerine en az sadık olanıdır. Buradan hareketle çalışma, Durkheim'da seküler ahlakın kutsalın işlevsel bir taklidi olarak değil, kutsalın modern toplumdaki bir kipi olarak okunması gerektiğini ileri sürmektedir.

Çalışma bu tezi Durkheim'in iç mantığıyla sınırlar; sekülerleşme kuramlarına ilişkin daha geniş sosyolojik tartışmayı bilinçli olarak paranteze alır ve dikkatini Durkheim'in kendi metinlerinin kutsala ilişkin imalarına yöneltir. Çalışma, nitel araştırma yaklaşımı içinde doküman analizi yöntemiyle yürütülmüştür. Makalenin kalan bölümleri şöyle düzenlenmiştir: İkinci bölüm çalışmanın yöntemini açıklar; üçüncü bölüm, kutsalın toplumsal kökeninden üç okumanın değerlendirilmesine uzanan altı alt başlık altında bulguları ve tartışmayı sunar. Dördüncü bölüm temel bulguları sentezler ve çalışmanın katkılarını gelecek araştırmalara yönelik önerilerle birlikte değerlendirir.

1. Yöntem

Bu çalışma, doküman analizine dayalı nitel bir araştırma deseniyle yürütülmüştür. Nitel araştırma, sayısal ölçümden çok anlamaya, yorumlamaya ve bağlama odaklanan ve toplumsal gerçekliği metinlerin kendi perspektifinden kavramaya çalışan bir yaklaşım olarak tanımlanır (Creswell, 2014; Merriam & Tisdell, 2016). Bu yaklaşım, sosyolojik düşüncenin gelişimini, kavramsal süreklilik ve dönüşümlerini kurucu metinler üzerinden çözümlemeyi amaçlayan çalışmalar için özellikle elverişli bir zemin sağlar.

Veri toplama yöntemi olarak doküman analizi benimsenmiştir. Doküman analizi, belirli bir olguya, kavrama ya da kuramsal geleneğe ilişkin yazılı kaynakların sistematik biçimde incelenmesini, yorumlanmasını ve karşılaştırılmasını içeren nitel bir araştırma tekniğidir (Bowen, 2009). Bu yöntem, araştırmacının birincil ve ikincil kaynakları tematik ve yorumlayıcı bir perspektifle okuyarak anlam örüntülerini açığa çıkarmasına imkân verir (Corbetta, 2003).

Çalışmanın başlıca veri kaynakları, Durkheim'in ahlak, eğitim, din ve toplumsal düzen üzerine temel eserleridir. Bu kapsamda incelenen eserler, başta *Moral Education* (1968b) ve *The Elementary Forms of Religious Life* (1995) olmak üzere, *The Division of Labor in Society* (1960), *The Rules of Sociological Method* (1982), *Education and Sociology* (1968a) ve *Durkheim's*

Philosophy Lectures: Notes from the Lycée de Sens Course, 1883–1884 (2004) adlı çalışmalardır. Ayrıca Durkheim'in düşüncesini yorumlamak ve çağdaş literatürdeki yerini değerlendirmek üzere Steven Lukes, Anthony Giddens, Roberto Cipriani, W. S. F. Pickering, Robert Bellah ve Robert Prus gibi araştırmacıların eserlerinden yararlanılmıştır.

Bu dokümanların seçiminde kapsayıcı bir tarama değil, açık bir ilgililik ölçütü izlenmiştir: Bir metin, çalışmanın düzenleyici kavramlarından — kutsal, ahlak, din, toplumsal dayanışma ya da bunlar arasındaki ilişki — en az birine doğrudan temas ediyorsa kapsama alınmıştır. Bu temelde kaynaklar arasında iki katmanlı bir ayırım yapılmıştır. Birincil korpus, Durkheim'in kutsal, ahlak ve din kuramlarını ortaya koyduğu yukarıda sayılan eserlerden oluşur; çözümlemeye tabi tutulan metinler bunlardır. İkincil korpus ise başlıca yorum literatüründen oluşur ve Durkheim'in kendi görüşünün kanıtı olarak değil, değerlendirilecek farklı okumaları temsil eden bir yorumlar bütünü olarak kullanılmıştır. Durkheim'a yalnızca dolaylı olarak değinen ya da kutsal–ahlak–din eksenine temas etmeyen çalışmalar kapsam dışında bırakılmıştır.

Doküman analizinin sistematik okuma, yorumlama ve karşılaştırma işlemi olarak işleyişine uygun biçimde (Bowen, 2009; Corbetta, 2003), kutsal, kutsal–profan ayrımı, kolektif bilinç, kolektif temsiller, kolektif coşku, ahlaki otorite, ahlaki ideal, seküler ahlak ve işlevsel eşdeğer gibi kavramlar açık bir kodlama çerçevesi olarak belirlenmiştir. Her kavram, birincil korpusdaki ilgili pasajların bir araya getirildiği, analitik terimlerle yeniden ifade edildiği ve karşılaştırma için yan yana tutulduğu bir kategori olarak ele alınmıştır. Tematik okuma iki aşamada yürütülmüştür: İlk aşamada her kavram, en kapsamlı biçimde geliştirildiği eser içinde yeniden inşa edilmiş; ikinci aşamada aynı kavram diğer eserler boyunca izlenmiş ve formülasyonundaki ve vurgusundaki kaymalar kaydedilmiştir.

Çalışmanın analitik çekirdeği, Durkheim'in kutsalın modern toplumdaki geleceğine ilişkin üç okumasının — biçim değiştirerek süreklilik, yeni kutsalların üretimi ve işlevsel eşdeğer — değerlendirilmesidir. Bu değerlendirme, her okumaya uygulanan üç açık sadakat ölçütüyle yürütülmüştür. Birinci ölçüt, okumanın kutsalın toplumsal işlevi ile kutsal niteliğini birlikte koruyup korumadığını sorar. İkincisi, okumanın Durkheim'in kutsalın yeniden üretimine ilişkin temel mekanizmasıyla — kolektif coşku, kolektif temsiller ve ahlaki ideal arasındaki bağla — tutarlı olup olmadığını sorar. Üçüncüsü, okumanın Durkheim'in kendi örnekleriyle, özellikle Fransız Devrimi sırasında ulus, özgürlük ve devrim gibi değerlerin kutsallaştırılmasıyla örtüşüp örtüşmediğini sorar. Analiz böylece üç adımda ilerlemiştir: her okumanın metinsel dayanağıyla birlikte yeniden inşası, üç sadakat ölçütü boyunca karşılaştırılması ve bulguların beşinci alt başlığında sunulan sentetik değerlendirme. İşlem bütünüyle yayımlanmış metinlerin yorumuna dayandığı ve dayanaklarını ve ölçütlerini açıkça belirttiği için, bu okuma ilkece yinelenebilirdir; aynı korpus ve ölçütlerle çalışan bir okur her adımı yeniden izleyebilir ve tartışmaya açabilir.

Çalışma, Durkheim'in eserlerini birbirinden bağımsız metinler olarak ele almak yerine, onun düşünsel gelişimini bütüncül bir çerçeve içinde değerlendiren yorumlayıcı ve bağlamsal bir yaklaşım benimsemektedir. Bu bakımdan çalışma, Durkheim sosyolojisinde kutsal, ahlak ve toplum arasındaki ilişkinin yeniden değerlendirilmesine katkı sunmayı amaçlamaktadır. Çalışma bütünüyle yayımlanmış yazılı kaynaklara dayandığından, insan katılımcılarla herhangi bir veri toplama süreci içermemekte ve etik kurul onayı gerektirmemektedir.

2. Bulgular ve Tartışma

2.1. Kutsalın Toplumsal Kökeni: Ahlakın ve Dinin Ortak Zemini

Üç okumayı değerlendirebilmek için önce Durkheim'in kutsalı nereye yerleştirdiğini saptamak gerekir; zira üç okuma da kutsalın kaynağının toplumun kolektif varoluşu olduğu öncülünü paylaşır. Bu öncül aynı zamanda Durkheim'in hem ahlaki hem dini aynı zemine yerleştirmesinin de temelidir. Sosyolojiyi bağımsız bir bilim olarak kurarken Durkheim, bu bilimin nesnesini bireysel

bilinçten ve psikolojiden bağımsız bir gerçeklik alanı olarak konumlandırmıştır (Swingewood, 1991, ss. 98–99). Auguste Comte’un pozitivist sosyoloji paradigmasına sadık kalan Durkheim, hem ahlakı hem dini, bireyin irade ve tercihlerine indirgenemeyen ve toplumsal gerçeklikten beslenen olgular olarak tanımlamıştır. Onun yöntem anlayışı, böylece ahlak ile dinin aynı epistemolojik zeminde ele alınmasının kuramsal temelini oluşturur.

Durkheim toplumsal olguları, bireyin dışında yer alan ve ona belirli davranış biçimlerini dayatan zorlayıcı gerçeklikler olarak tanımlar. Hukuk, ahlak, örf ve kamuoyu gibi normatif yapılar bireyin tercihlerinden bağımsız olarak varlığını sürdürür ve gerektiğinde yaptırım gücüyle kendini dayatır (Durkheim, 1982, ss. 51–52). Bu çerçevede toplumsal olgular bireysel bilinç durumlarıyla açıklanamaz; nedenleri bizzat toplumsal gerçeklik içinde aranmalıdır (Durkheim, 1982, s. 134).

Bu yöntem anlayışını tanımlayan bazı temel ilkeler, aynı zamanda Durkheim’in ahlak ve din çözümlemesinin ortak zeminini oluşturur. Wilson’ın aktarımına göre yöntemin ilk dayanağı akla güvendir: İnsan zihninin kavrayışının ötesinde bir gerçeklik alanı yoktur. İkinci ilke, toplumsal olguya dışarıdan, bir şey gibi (*comme une chose*) bakmaktır; dolayısıyla ahlakın ne olması gerektiği değil, hangi davranışın, kim tarafından ve hangi koşullarda ahlaki sayıldığı sorulmalıdır. Üçüncü ilke, toplumsal örüntülerin işlevsel çözümlemesini insan doğasının gerçekliğiyle sınamaktır. Dördüncüsü, toplumun *sui generis*, zuhur eden bir gerçeklik olduğu düşüncesidir; bakır ile kalayın tuncu üretmesi gibi toplum da kendisini oluşturan bireylere indirgenemeyen yeni bir senteze karşılık gelir (Wilson, 1968, ss. xvi–xix).

Lukes’a göre “toplumsal olguları şeyler gibi ele alma” ilkesi, toplumsal gerçekliğin bireysel bilinçlerden bağımsız özelliklere sahip olduğu varsayımına dayanır; ahlak kuralları, hukuk ve toplumsal kurumlar bu nedenle bireysel tercihlere indirgenemeyen nesnel toplumsal gerçeklikler olarak değerlendirilmelidir (Lukes, 1982, s. 2). Coser’in gözlemlediği gibi Durkheim’in yöntemsel duruşu, toplumsal gerçekliği bireysel psikolojiye indirgemeden açıklama çabasının ürünüdür ve hem doğalcılığı hem sosyolojik indirgemeciliği reddeden özgün bir konum benimser (Coser, 2004, s. 143). Bellah’ın vurguladığı gibi bu özgünlük, idealizm ile materyalizm karşıtlığını aşan bir sentez olarak okunabilir: Kolektif bilinç ve temsiller, bireysel bilinçlerin etkileşiminden doğan ama onlara indirgenemeyen ve nesnel olarak incelenen doğal fenomenlerdir (Bellah, 1973, ss. 20–22). Bellah’ın ifadesiyle Durkheim, ahlaki ve toplumsal kurumların çoğunun ancak kısmen anlaşılabilen karanlık nedenlerin ürünü olduğunu düşündüğü için, toplumsal varoluşun temel bir bileşeni olan dinin hiçbir zaman bütünü ortadan kalkmayacağını öngörmüştür (Bellah, 1973, ss. 22–23).

Durkheim’in yaklaşımı, ahlak ile dini aynı epistemolojik zemine yerleştirmesi bakımından belirleyicidir. Nitekim *The Division of Labor in Society*’nin önsözünde ahlakın metafizik ilkelere göre değil, gözlemlenebilir toplumsal olgular üzerinden incelenmesi gerektiğini vurgular ve amacını “ahlakı bilimden çıkarmak değil, bir ahlak bilimi kurmak” olarak tanımlar (Durkheim, 1960, s. 32). Ona göre toplum bu nedenle yalnızca bir örgütlenme biçimi değil, korunması ve sürdürülmesi gereken ahlaki bir gerçekliktir (Slattery, 2003, s. 76; Swingewood, 1991, s. 102; Furseth & Repstad, 2006, s. 32). Aynı yaklaşım din için de geçerlidir: *The Elementary Forms of Religious Life*’ta din, doğaüstü inançlardan oluşan bir sistem olarak değil, toplumun kendini sembolik olarak ifade etme ve ortak değerlerini yeniden üretme biçimi olarak çözümlenir (Durkheim, 1995, ss. 34–44). Din böylece bir toplumsal olgu olarak yeniden konumlandırılır.

Durkheim’in düşüncesinde kolektif bilinç, bir toplumun üyelerince paylaşılan değerlerin, inançların ve normların bütünüdür (Durkheim, 1960, ss. 79–84). Ancak geç dönem eserlerinde bu kavram giderek kolektif temsiller kavramıyla birlikte ele alınır ve kısmen onun yerini bu kavram alır; Ritzer ve Goodman’ın belirttiği gibi Durkheim, kapsamı gereği doğrudan incelenmesi güç olan kolektif bilinç yerine, daha belirli ve işlevsel bir kavram olan kolektif temsilleri tercih eder olmuştur (Ritzer & Goodman, 2004, s. 165). Kolektif temsiller, toplumun ortak düşünce, duygu ve anlam dünyasını ifade eden sembolik yapılardır. Pickering’e göre Durkheim düşüncesinin

merkezinde toplumu bir “kolektif temsiller sistemi” olarak gören bir kavrayış yer alır; din, ritüeller, mitler, ahlak kuralları ve toplumsal idealler bu temsiller aracılığıyla görünür hâle gelir (Pickering, 2000b, ss. 14–15, 19–20). Bu kavramsal kaymanın önemi, kolektif temsillerin hem ahlaki hem dinsel içerikleri aynı anda kuşatabilme kapasitesinde yatar; Pickering’in vurguladığı gibi kolektif temsiller yalnızca bilgi üretiminin değil, bizzat sosyolojinin temel inceleme nesnesidir (Pickering, 2000a, s. 2).

Kolektif temsillerin kazandığı merkezî konum, Durkheim’in ahlak anlayışındaki tedrici bir kaymayla örtüşür. Lukes’un ayrıntılı çözümlemesine göre Durkheim, kariyerinin başlarında ahlaki öncelikle zorlayıcı kurallar sistemi olarak ele alırken, zamanla ilgisinin odağı ahlakta yükümlülük boyutundan “arzu edirlilik” boyutuna, insanların uyduğu kurallardan bu kuralların ifade ettiği ahlaki inançlara kaymıştır; bu kayma büyük ölçüde onun dinle uğraşısının bir sonucudur (Lukes, 1972, ss. 418–419). Nitekim 1906’da Durkheim toplumu, bireyler aracılığıyla gerçekleşen her tür düşünce, inanç ve duygunun bir bileşimi olarak tanımlamış ve bunların en önemlisinin, toplumun varoluşunun temel nedeni olan ahlaki ideal olduğunu belirtmiştir (Lukes, 1972, ss. 419–420).

Nitekim *The Elementary Forms of Religious Life*’ta Durkheim dini kolektif bilincin sembolik ifadesi olarak açıklar; ona göre din, bireylerin doğaüstü varlıklara ilişkin inançlarından oluşan bir sistem değil, toplumun kendini temsil etme biçimidir (Durkheim, 1995, ss. 208–221). Ahlaki normlar da benzer biçimde kolektif duyguların ve ortak yargıların somutlaşmış görünümeleri olarak belirir (Wilson, 1968, ss. xiii–xiv). Kolektif temsillerin menzili ahlak ve dinle sınırlı değildir: Aron’un vurguladığı gibi Durkheim, düşüncenin temel kategorilerini — sınıflandırma, hiyerarşi, nedensellik — dahi topluma geri götüren bir bilgi sosyolojisi geliştirmiş; bilimsel düşüncenin otoritesinin bile toplumsal köklere sahip olduğunu, hatta bilime duyulan inancın temelde dinsel inançtan farklı olmadığını ileri sürmüştür (Aron, 2019, ss. 47–49). Böylece kutsal, ahlak ve bilgi aynı kolektif kaynağa bağlanır.

Bu çerçevede Durkheim’in ahlaki otorite anlayışı da doğrudan kolektif yapıya dayanır. *Moral Education*’da ahlak eğitimini üç temel öge — disiplin, toplumsal gruplara bağlılık ve ahlaki özerklik — üzerinden açıklayan Durkheim, bunların her birini bireysel iradeye değil, toplumun kolektif varoluşundan doğan bir otoriteye bağlar (Durkheim, 1968b, ss. 43–95). Prus’un yorumuna göre bu otoritenin temel amacı, bireyin davranışını topluluğun düzeniyle uyumlu kılmak ve ona bir ödev duygusu aşılaktır (Prus, 2011, s. 71). Özetle Durkheim’da hem ahlaki hem dinî otorite tek bir kaynaktan — toplumun kolektif varoluşunun kutsallığından — beslenir; izleyen bölümler bu kutsalın içeriğinin nasıl değiştiğini ve modern toplumda hangi kipte sürdüğünü inceleyecektir.

2.2. Dayanışma ve Kutsalın Değişen İçeriği

Kutsalın kaynağı kolektif yaşam ise, sıradaki soru onun içeriğini neyin değiştirdiğidir; bu çalışmanın okuması Durkheim’in dayanışma kuramını tam da bu değişken olarak — kutsalın değişmez kolektif temeli ile tarihsel olarak değişen biçimleri arasındaki mertebe olarak — ele alır. Durkheim’a göre ahlaki normların ve dinsel inançların içeriği büyük ölçüde toplumun dayanışma biçimince şekillenir; mekanik ve organik dayanışma kavramları bu nedenle yalnızca toplumsal örgütlenmeyi değil, kutsalın hangi biçimler altında görüneceğini de belirleyen temel değişkenlerdir. Durkheim’in *The Division of Labor in Society*’de geliştirdiği bu ikili ayrım, sonraki eserlerindeki din ve ahlak kuramlarını anlamak için vazgeçilmez bir zemin sunar.

Durkheim’a göre mekanik dayanışma, geleneksel toplumlarda ortaya çıkan ve bireyler arasındaki benzerliğe dayanan bir bütünleşme biçimidir. Bu tür toplumlarda kolektif bilinç son derece güçlü ve kuşatıcıdır; din ve ahlak büyük ölçüde aynı kolektif bilincin ürünüdür, ahlaki normlar dinsel yaptırımlarla pekiştirilir ve topluluğun bütünü tarafından sorgulanmaksızın benimsenir. Hukuk sistemi de bu yapıya uygun olarak cezalandırıcı niteliktedir; normlardan sapma, topluluğun ortak bilincine bir saldırı olarak algılanır (Durkheim, 1960, ss. 70–110).

Organik dayanışma ise modern ve karmaşık işbölümüne dayalı toplumlarda ortaya çıkar. Bireyler farklılaşmış roller üstlenir; bütünleşme benzerlikten değil karşılıklı bağımlılıktan doğar. Kolektif bilincin kapsamı daraldıkça bireysel özerkliğin alanı genişler ve ahlaki normlar da değişir; toplumsal birliği tehdit eden eylemler yerine, bireyin haklarına ve özerkliğine zarar veren davranışlar ahlaki yaptırımın odağı hâline gelir. Bu geçiş, yalnızca hukuki ve iktisadi bir dönüşümü değil, toplumsal ahlakın temellerinde köklü bir dönüşümü ifade eder (Durkheim, 1960, ss. 111–132).

Bu iki dayanışma biçimi arasındaki geçişin, Durkheim’ın din ve ahlak kuramları bakımından belirleyici sonuçları vardır. Mekanik dayanışmaya dayalı toplumlarda din, kolektif bilincin dolaysız ifadesidir ve ahlaki normlar üzerinde mutlak bir otorite kullanır. Organik dayanışmaya geçişle birlikte bu dinsel otorite zayıflar ve ahlaki düzeni yeni temeller üzerinde kurma zorunluluğu doğar. Durkheim’ın *Moral Education*’da geliştirdiği seküler ahlak modeli, tam da bu boşluğu doldurma çabasının ürünüdür; *The Elementary Forms of Religious Life*’ta kolektif ritüellerin ve dinsel pratiklerin toplumsal işlevlerini öne çıkarması ise, organik dayanışmaya dayalı modern toplumlarda dahi kolektif bağlılığın ve ortak anlam üretiminin hangi mekanizmalarla sürdürülebileceğini göstermeye hizmet eder. Nitekim Shilling ve Mellor’un belirttiği gibi Durkheim, asıl meselenin, toplumsal ve ahlaki düzenleri besleyen kolektif coşkunun yeniden üretiminin modernlik koşullarında giderek güçleşmesi olduğunu vurgular (Shilling & Mellor, 1998, ss. 196–197).

Lukes’un da vurguladığı gibi Durkheim’ın dayanışma kuramı, onun hem ahlak hem din üzerine geliştireceği argümanların bir öncülüdür; zira her iki alandaki değişim, toplumsal işbölümünün gelişmesiyle dönüşen kolektif bilincin yapısına doğrudan bağlıdır (Lukes, 1972, ss. 139–163). Bu bağlamda mekanik–organik dayanışma ayrımı yalnızca bir toplum tipolojisi olarak değil, kutsalın tarihsel dönüşümünü açıklayan kuramsal bir çerçeve olarak da okunabilir. Tiryakian’ın hatırlattığı gibi işbölümü, Durkheim için yalnızca bir çözümleme nesnesi değil, modern toplumun düzenlenmesinde temel bir ahlaki ilkedir (Tiryakian, 1978, s. 189). Can alıcı nokta şudur: Dayanışma biçimi değiştikçe kutsalın içeriği ve örgütlenme kipi değişir, ama kutsalın kolektif kaynağı değişmez.

2.3. İki Eserde Kutsalın İzini Sürmek: *Moral Education* ve *The Elementary Forms*

Bu çalışmanın okuması *Moral Education*’ı kendi başına bir pedagoji olarak değil, kutsalın örtük biçimde iş gördüğü bir metin olarak ele alır. Bu eserde Durkheim, bireyi merkeze alan ahlak felsefesi geleneğinin aksine, ahlaki bir toplumsal olgular sistemi olarak ele alır ve onu bireysel iradeden bağımsız kolektif bir temele oturtur; eser bu yönüyle yalnızca pedagojik bir metin değil, kapsamlı bir sosyolojik çözümleme niteliği taşır.

Erken dönem felsefe derslerinde ahlaki sorumluluğu büyük ölçüde Kantçı bir çerçevede ele alan Durkheim, *Moral Education*’da bu felsefi zeminden ayrılır ve ahlaki toplumsal gerçeklik içinde yeniden konumlandırır (Durkheim, 2004, ss. 156–165). Prus’un belirttiği gibi *Moral Education* yalnızca çocukların toplumsallaşmasını açıklayan bir metin değil, toplumsal yaşamın temel örgütlenme biçimlerini ve ahlaki düzenin nasıl üretildiğini sergileyen kapsamlı bir çözümlemedir (Prus, 2011, s. 60). Fauconnet’nin de vurguladığı gibi bu eserdeki ahlak anlayışı, Durkheim’ın bütün sosyolojik projesinin merkezindeki toplumsal dayanışma düşüncesinden ayrı düşünülemez (Fauconnet, 1968, ss. 27–35).

Eserde öne çıkan merkezî kavram seküler ahlaktır — yani ahlaki normların dinsel dogmalar ya da teolojik otoriteler aracılığıyla değil, akıl, bilim ve toplumsal gerçeklik temelinde gerekçelendirilmesi. Bellah’ın değerlendirmesine göre Durkheim bu eserde “ahlaki bir bilim hâline getirme” projesini açıkça ortaya koyar; bu proje, dinsel referanslardan bağımsız ama kolektif otoriteye dayanan yeni bir ahlaki düzeni hedefler (Bellah, 1973, ss. xiii–xv). Durkheim bu amacı 1887’de Bordeaux’daki açılış dersinde, ahlaki inançları nedenleri ve yasalarıyla birlikte doğal olgular olarak ele alacak bir ahlak bilimi geliştirme hedefi olarak ilan etmiştir (Bellah, 1973, ss. xiii–xiv). Parsons da Durkheim’ın seküler ahlak anlayışını doğrudan, dinsel otoritenin yerini alacak yeni

toplumsal kurumlar geliştirme çabasıyla ilişkilendirir (Parsons, 1968, ss. 7–10). Hamad ve Khidir’in yakın tarihli çözümlemesi de benzer biçimde Durkheim’in ahlaki ortak norm ve değerlerden oluşan bir toplumsal olgu olarak ele aldığını ve ahlaki düzenin temel işlevinin toplumsal dayanışmayı sürdürmek olduğunu vurgular (Hamad & Khidir, 2025, ss. 487–490).

Wilson’ın daha geniş değerlendirmesine göre Durkheim’in seküler ahlaka ilgisi, özünde Katolikliğin işlevsel bir eşdeğerini geliştirme ilgisidir ve *Moral Education*’ın temel amacı okuru böyle bir eşdeğerin geliştirilebileceğine ikna etmektir; zira din, ahlaki zorlayan aşkın otoriteyi simgelerken aynı zamanda bireyin ulaşmaya çabaladığı bir ideali de temsil ediyordu (Wilson, 1968, ss. xx–xxii). Bu ikili yapının merkezinde toplumsal bağın doğası yer alır ve Durkheim’in ahlak çözümlemeleri onun genel sosyolojik kuramından ayrı ele alınamaz (Wilson, 1968, ss. xviii–xix; Konuk Kandemir & Aksu, 2024, s. 135). Fox da Durkheim’in bu eserdeki temel kaygısının, bireylerin dinsel olmayan bir temelde ahlaki yükümlülüğü nasıl hissedebilecekleri sorusu olduğunu belirtir (Fox, 1968, ss. 23–25). Wilson’ın hatırlattığı gibi ahlak, bireyin bencilliğini aşmasını sağlayarak onu tam da insan olarak gerçekleştiren, derinlemesine insani bir olgudur (Wilson, 1968, ss. xxiii–xxv; Polat, 2025, s. 157; Argyle & Beit-Hallahmi, 1975, s. 181).

Bununla birlikte Durkheim’in seküler ahlak projesinin karşılaştığı temel güçlük, ahlakın tarihsel olarak dinden ne ölçüde ayrıştırılabileceğidir. Prus’un aktardığına göre Durkheim, din ile ahlakın — özellikle Yahudi-Hristiyan geleneğinde, Tanrı’ya ibadet ekseninde — o denli sıkı biçimde iç içe geçtiğini, ahlaktan dinin bütün izleri silinmeye kalkılırsa geriye neredeyse hiçbir şeyin kalmayacağını belirtir (Prus, 2011, ss. 60–61). Dolayısıyla seküler bir ahlak kurmak, dini denklemden çıkarmak değil, dinin bir zamanlar yerine getirdiği işlevleri üstlenebilecek geçerli alternatifler bulmak meselesidir; çünkü ahlaki düzen de din gibi sorgulanamaz, kutsal bir alan oluşturur (Prus, 2011, ss. 61–62).

Bu noktada Durkheim’in seküler ahlak anlayışı, ilk bakışta görüldüğü kadar “dinsiz” değildir. *Moral Education* ahlaki dinsel dogmalardan kurtarmayı amaçlasa da, ahlaki normların bağlayıcılığı yine bireyi aşan kolektif bir otoriteye dayandırılır. Durkheim’in seküler ahlak anlayışı dinin toplumsal işlevini ortadan kaldırmaya değil, bu işlevi modern koşullara uygun biçimde yeniden temellendirmeye yöneliktir; zira toplum, bireye hem yükümlülük hem ideal sunan bir güçtür ve ahlaki otorite tam da bu ikili niteliğin ürünüdür. Shilling ve Mellor’un belirttiği gibi Durkheim’in ahlak kuramı, Kant’ı izleyerek bireylerin ahlaklı olabilmek için doğal benliklerini aşmaları gerektiğini kabul etmekle birlikte, ahlak kurallarını toplumun duygusal temelli ürünleri olarak görür (Shilling & Mellor, 1998, s. 194). *Moral Education* böylece hem seküler ahlakın temellerini kuran hem de bu temellerin kutsalla bağını ima eden iki katmanlı bir metin olarak okunabilir.

The Elementary Forms of Religious Life’ta ise kutsal, örtük olmaktan çıkar ve çözümlemenin açık nesnesi hâline gelir. Bu eser yalnızca bir din sosyolojisi çalışması değil, Durkheim’in toplum, kolektif bilinç ve sembolik temsil üzerine geliştirdiği bütün kuramsal birikimin doruk noktasıdır. Eserin temel savı, dinin doğaüstü varlıklara ilişkin bireysel inançlardan oluşan bir sistem değil, toplumun ortak değerlerini ve kolektif bilincini sembolik olarak ifade eden bir kurum olduğudur (Durkheim, 1995, ss. 34–44). Fields’in belirttiği gibi eserin temel amacı dinin ne olduğunu açıklamaktan çok, insanın bir topluluk içinde kendini, dünyayı ve ortak bir anlam dünyasını nasıl inşa ettiğini göstermektir (Fields, 1995, s. xix). Durkheim’a göre dinsel temsiller kolektif gerçeklikleri ifade eder, ritüeller ise onları yeniden üretir; toplumsal gerçeklik ile dinsel gerçeklik böylece birbirini karşılıklı olarak meşrulaştıran süreçler olarak belirir (Cipriani, 2015, ss. 71–72).

Eserin merkezinde kutsal ile profan ayrımı yer alır. Durkheim’a göre dünyanın bu iki alana bölünmesi bütün dinsel sistemlerin temelinde yatar; ne var ki kutsalın kaynağı metafizik bir gerçeklik değil, toplumun kendisidir. Bireylerin kutsal olarak algıladığı güçlerin gerçek kaynağı toplumun kolektif varoluşudur; çünkü toplum birey üzerinde yalnızca fiziksel bir güç olarak değil, saygı uyandıran ahlaki bir otorite olarak da etkide bulunur (Durkheim, 1995, ss. 209–211). Dinsel otorite

ile ahlaki otorite bu nedenle ortak bir toplumsal kökenden beslenir (Yenen, 2015, ss. 458–459). Aron’un belirttiği gibi Durkheim, döneminin iki egemen yaklaşımını — animizm ve natürizmi — her ikisi de dinin nesnesini ortadan kaldırarak onu kolektif bir yanılsamaya indirgediği için reddeder. Durkheim’in amacı ise tam tersine dinin gerçekliğini kurtarmaktır: İnsan, yücelttiği şeyde aslında dönüşmüş bir toplumu yüceltiyorsa, gerçek bir nesneye tapıyor demektir (Aron, 2019, ss. 37–39).

Durkheim’in totemizm çözümlemesi bu savı somutlaştırır. Ona göre totem yalnızca kutsal bir varlığın temsili değil, aynı zamanda klanın amblemidir; totemik ilke, toplumun kutsallaştırılmış ve sembolleştirilmiş biçiminden başka bir şey değildir (Durkheim, 1995, ss. 208–209). Dinsel ritüeller aracılığıyla insanlar aslında toplumun kendisini yüceltir ve toplumun temsil ettiği ahlaki otoriteyi yeniden üretir (Furseth & Repstad, 2006, s. 33; Kobya, 2012, s. 199); tanrılara tapınma bu nedenle topluma bağlılığın bilinçdışı bir tezahürüdür (Coenen-Huther, 2013, s. 134). Aron’un vurguladığı gibi bu çözümlemenin vardığı doruk şudur: Toplum, üyelerinin zihinleri üzerindeki etkisiyle, onlarda tanrısallık duygusunu uyandırmak için gereken her şeye sahiptir; zira toplum da bir tanrı gibi bireyde hem bir üstünlük hem bir bağımlılık duygusu uyandıran bir gerçekliktir (Aron, 2019, ss. 44–45).

Durkheim’in din ile büyü arasında çizdiği ayrım da kutsalın kolektif doğasını açığa çıkarır. Büyü de inançlar ve ritüeller içerebilir; ama büyüde, üyelerini ortak bir ahlaki toplulukta birleştiren kalıcı bir yapı — bir “Kilise” — yoktur. Büyücünün müşterileri vardır, ama bunlar ortak bir yaşamı paylaşmaz; din ise bireyleri kutsala ilişkin ortak tasavvurlar ve pratikler etrafında birleştirir (Durkheim, 1995, ss. 42–44). Fields’in vurguladığı gibi Durkheim’in din tanımının merkezinde “ahlaki topluluk” düşüncesi yer alır; kutsal şeyler bu niteliği, onları kutsal sayan insanların ortak eylemleri aracılığıyla kazanır (Fields, 1995, ss. xxvii–xxix). Bu da kutsalın bireysel değil kolektif bir başarı olduğunu gösterir.

Ritüellerin bu bağlamda oynadığı rol özellikle çarpıcıdır. Kolektif ritüeller, bireylerin yalnızca bir araya geldiği törenler değil, toplumun kendi varlığını ve ortak değerlerini yeniden teyit ettiği sembolik eylemlerdir. Durkheim’a göre kolektif toplanmalar ve ritüeller sırasında bireyler, gündelik yaşamda deneyimleyemeyecekleri bir “kolektif coşku” (*effervescence collective*) hâline geçer; bu deneyim hem dinsel hem ahlaki bağlılığın yeniden üretiminde belirleyici bir rol oynar (Durkheim, 1995, ss. 218–221). Shilling ve Mellor’un vurguladığı gibi kolektif coşku kavramı, Durkheim’in ahlak ve din kuramlarını birbirine bağlayan en kritik öğelerden biridir; çünkü hem ahlaki normların hem dinsel inançların bağlayıcılığını toplumsal deneyimin duygusal boyutuna dayandırır (Shilling & Mellor, 1998, ss. 195–197). Görüldüğü gibi her iki eser de kutsalı tek bir kolektif kaynağa bağlar; geriye bu kutsalın modern toplumda hangi kipte süreceği sorusu kalır.

2.4. Kutsalın Modern Toplumdaki Geleceği: Üç Okuma

Önceki bölümler, Durkheim’in hem ahlaki hem dini kutsal-kolektif bir temele dayandırıldığını ve *The Elementary Forms*’ta kutsalın doğrudan çözümleme nesnesi hâline geldiğini göstermiştir. Geriye bu çerçevenin modern toplum için ne ima ettiği sorusu kalır. Durkheim’in bu husustaki ifadeleri, başta belirtildiği gibi, en az üç okumaya yol açar. Bu bölüm üç okumayı, metinsel dayanakları ve yorum literatüründeki karşılıklarıyla birlikte ayrı ayrı ortaya koyar; değerlendirme izleyen bölüme bırakılmıştır.

Birinci okumaya göre kutsalın geleceği, biçim değiştirerek devam etmektir. Bu okumanın en açık metinsel dayanağı *The Elementary Forms*’un sonuç bölümüdür: Din, geçmişteki biçimiyle sürmeyecek olsa da büsbütün yok olmayacak, yeni biçimler altında yaşamaya devam edecektir; çünkü dinsel sembollerin birbirini izleyişinin ötesinde din, ebedî bir veçhe taşır (Durkheim, 1995, ss. 429, 432). Fields’in vurguladığı gibi Durkheim için din, insanlığın temel ve kalıcı bir veçhesidir; değişen, dinin tikel tarihsel biçimleridir (Fields, 1995, ss. xvii–xxi). Tiryakian’ın yorumu da aynı çizgide ilerler ve Durkheim’in temel amacını, sekülerleşmiş modern toplumun ahlaki bütünleşmesini

mümkün kılacak yeni bir normatif temel arayışı olarak okur (Tiryakian, 1978, ss. 190–191). Bu okumada vurgu, kutsalın kimliğinin korunmasında ve yalnızca kılığının değişmesindedir.

İkinci okumaya göre modern toplumda gerçekleşen şey, eski kutsalın kılık değiştirmesi değil, toplumun bizzat yeni kutsal nesneler ve yeni dinler üretmesidir. Bu okumanın doğrudan metinsel dayanağı, Durkheim'ın *The Elementary Forms*'taki kolektif coşku çözümlemesidir. Durkheim'a göre toplum, salt üyeleri üzerindeki etkisiyle, onların zihinlerinde tanrısallık duygusunu uyandırmak için gereken her şeye sahiptir; çünkü bir toplum, üyesi için, bir tanrının müminleri için olduğu şeydir (Durkheim, 1995, s. 208). Bu üretkenlik en görünür hâline, bireylerin coşku içinde birbirine bağlandığı toplanma anlarında ulaşır: Böyle anlarda insanlar tek başlarına asla erişemeyecekleri duygu ve eylemlere muktedir olurlar. Durkheim örnek olarak 4 Ağustos 1789 gecesini verir; o gece bir meclis, üyelerinin bir gece önce reddettiği bir fedakârlık ve feragat eylemine âniden sürüklenmiş, ortaya çıkan artık tek tek konuşan bireyler değil, ete kemiğe bürünmüş ve kişileşmiş bir grup olmuştur (Durkheim, 1995, ss. 211–212). Durkheim sonuç bölümünde bu üretkenliği açıkça geleceğe de taşır: Toplumların yeniden, yeni ideallerin doğacağı ve insanlığa bir süre rehberlik edecek yeni formüllerin belireceği yaratıcı coşku saatleri yaşayacağı bir günün geleceğini söyler; zira ona göre ölümsüz inciller yoktur ve insanlığın yenilerini tasarlamaya muktedir olmadığına inanmak için hiçbir neden yoktur (Durkheim, 1995, ss. 429–430). Aron'un aktardığı gibi Durkheim'a göre toplum, yeni tanrılar üretme kapasitesini özellikle bireylerin ortak bir coşku içinde eridiği o yoğunlaşma anlarında açığa vurur; Fransız Devrimi sırasında ulus, özgürlük ve devrim sözcüklerinin kazandığı kutsal değer bunun bir örneğidir. Aron'un veciz formülasyonu, Bergson insanın tanrı yapan bir makine olduğunu söylediği yerde Durkheim aynı şeyi toplumlar için söyler: Toplumlar tanrı yapan makinelerdir (Aron, 2019, ss. 45–46). Lukes da kutsal varlıklara ilişkin kolektif temsillerin ancak toplanmış gruplar içinde yeniden üretilebileceğini ve Hıristiyanlığın doğuşu, Reform, Rönesans ve Fransız Devrimi gibi yaratıcı dönemlerin tam da böyle kolektif coşku anları olduğunu belirtir (Lukes, 1972, ss. 421–422, 462–463). Bu okumada vurgu, kutsalın içeriğinin sahiden yeni oluşundadır.

Üçüncü okumaya göre modern toplumda ortaya çıkan şey kutsalın kendisi değil, dinin yerini alan işlevsel bir eşdeğerdir. Bu okumanın Durkheim'daki tohumu, sonuç bölümünde bilimin dinin spekülatif işlevini giderek devraldığını belirttiği pasajdır (Durkheim, 1995, ss. 431–432); yorumcular bu ikame düşüncesini geliştirir. Bu okumanın en açık ifadesi Wilson'da bulunur: Wilson'a göre Durkheim'ın seküler ahlaka ilgisi özünde Katolikliğin işlevsel bir eşdeğerini geliştirme ilgisidir ve *Moral Education*'ın temel amacı okuru böyle bir eşdeğerin geliştirilebileceğine ikna etmektir (Wilson, 1968, ss. xx–xxii). Benzer biçimde Parsons, Durkheim'ın seküler ahlak anlayışını dinsel otoritenin yerini alacak yeni toplumsal kurumlar geliştirme çabasıyla ilişkilendirir (Parsons, 1968, ss. 7–10). Furseth ve Repstad da aynı çizgide, Durkheim'a göre dinsel ritüellerin her yerde ve her zaman aynı işlevi gördüğünü, dolayısıyla dinin hem vazgeçilmez hem evrensel olduğunu; ne var ki uzmanlaşmış modern toplumlarda geleneksel dinin bu işlevi yerine getiremeyeceğini ve yerini işlevsel bir alternatifin alacağını belirtir (Furseth & Repstad, 2006, s. 33). Giddens'in, ahlaki fikirlerin otoritelerini sürdürebilmek için belli ölçüde bir dokunulmazlık niteliği taşıması gerektiği gözlemi de (Giddens, 2000, ss. 114–115) bu okumayla birlikte düşünülür. Bu okumada vurgu, dinin toplumsal işlevinin modern bir mekanizma tarafından karşılanmasıdır.

2.5. Üç Okumanın Değerlendirilmesi: Kutsalın İşlevi mi, Kutsallığı mı?

İlk bakışta bu üç okuma birbiriyle çelişir görünür; oysa yakından bakıldığında ilk ikisinin aynı sürecin iki betimi olduğu, üçüncüsünün ise onlardan tür bakımından farklılaştığı ortaya çıkar. Önce, birinci okuma (biçim değiştirerek süreklilik) ile ikinci okuma (yeni kutsalların üretimi) arasındaki gerilim yalnızca görünüştedir. Onları uzlaştıran, Durkheim'ın kutsalın yeniden üretimine ilişkin tek mekanizmasıdır: Kolektif coşku anlarında toplum kendini yeniden kutsallaştırır, bu coşku kolektif temsillere dökülür ve bu temsiller ahlaki ideal biçiminde kalıcılaştırılır. Shilling ve

Mellor'un vurguladığı gibi kolektif coşku, Durkheim'in ahlak ve din kuramlarını birbirine bağlayan en kritik öğedir (Shilling & Mellor, 1998, ss. 195–197). Artzamanlı bakıldığında bu mekanizma bir sürekliliktir — toplumun kendini kutsallaştırma kapasitesi sürer; eşzamanlı bakıldığında ise bir üretilimdir — her çağın kutsal nesneleri içerik bakımından sahiden yenidir. “Biçim değişimi” ile “yeni kutsalın üretimi” bu nedenle tek bir kendini yeniden kutsallaştırma sürecinin iki yüzüdür; aralarındaki çelişki, sürecin zamansal boyutunun gözden kaçırılmasından doğan görünüşte bir çelişkidir.

Üçüncü okuma ise tür bakımından farklıdır ve — bu çalışmanın savunduğu üzere — Durkheim'in metinlerine en az sadık olandır. Bu sadakat farkının ilk işareti metinseldir. Birinci ve ikinci okumalar Durkheim'in açık pasajlarına dayanır: dinin kendini dönüştürerek süreceğini ilan eden sonuç bölümü ile toplumun coşku anlarında kendini aşarak yeni gerçeklikler ürettiğini gösteren kolektif coşku çözümlemesi (Durkheim, 1995, ss. 211–212, 429, 432). Üçüncü okumanın da Durkheim'da bir dayanağı vardır; ama bu dayanak sanıldığından çok daha sınırlıdır. Sonuç bölümünde Durkheim dinin iki işlevini birbirinden ayırır: dünyayı açıklamaya yönelik spekülative işlev ile insanı eyleme geçiren ve yaşamı sürdüren pratik işlev. Ona göre bilim, dinin yalnızca spekülative işlevini giderek devralır; çünkü bilimsel düşünce dinsel düşüncenin daha gelişmiş bir biçiminden başka bir şey değildir ve din, bilgi alanında bilim karşısında sürekli geri çekilir (Durkheim, 1995, ss. 431–432). Ne var ki aynı bölümde Durkheim bu ikamenin sınırını da kesin biçimde çizer: Din bir eylem ve yaşamı sürdürme biçimi olduğu ölçüde, bilim asla onun yerini alamaz; çünkü bilim yaşamı açıklar ama yaratmaz (Durkheim, 1995, s. 432). Üçüncü okumanın sadakat sorunu tam buradadır: İşlevsel eşdeğer formülasyonu, Durkheim'in yalnızca spekülative işlev için geçerli saydığı ikame iddiasını dinin ahlaki-pratik çekirdeğine — yani kutsalın kendisine — genişletir. Oysa Durkheim'a göre bu çekirdek devredilemezdir; orada olan işlevsel bir kopya değil, dönüşerek süren kutsaldır. Yorumcuların (Wilson, Parsons, Furseth ve Repstad) işlevsel eşdeğer formülasyonu, bu işlev ayrımını sildiği ölçüde Durkheim'in metninden uzaklaşır. İşlevsel eşdeğer formülasyonu dinin toplumsal işlevini — bütünleşmeyi, ortak anlam üretimini, ahlaki bağlayıcılığın sağlanmasını — doğru biçimde yakalar. Ne var ki bu formülasyon, modern kolektif idealin yalnızca dinin işlevini gören bir şey olduğunu ima ederek, onun Durkheim için bizzat kutsal oluşunu dışarıda bırakır. Durkheim'in kendi örnekleri bunun tersini gösterir: Fransız Devrimi sırasında kutsallaştırılan değerler dinin bir taklidi değil, sahiden kutsaldır; Lukes'un belirttiği gibi Durkheim, seküler değerlerin de kutsala özgü bir nitelik taşıyabileceğini savunur ve ahlaki ideali toplumsal varoluşun temel nedeni sayar (Lukes, 1972, ss. 417–421). Giddens'in gözlemlediği gibi de ahlaki fikirler, otoritelerini sürdürebilmek için belli ölçüde dokunulmazlık ve sorgulanamazlık — yani kutsallık — taşınmalıdır (Giddens, 2000, ss. 114–115). Bu nedenle “işlevsel eşdeğer” ifadesi, kutsalın işlevini korurken kutsallığını boşaltma eğilimindedir. Buradaki amaç bu okumayı büsbütün reddetmek değil, sınırını göstermektir: İşlevsel eşdeğer okuması, daha kapsamlı bir kutsal kuramının yalnızca işlevsel boyutunu yakalar.

Üçüncü okumanın sınırı, Durkheim'in bilim ile din arasında kurduğu özgün ilişkide daha da netleşir. Aron'un çözümlemesine göre Durkheim'in temel paradoksu şudur: Modern toplumlar bilimsel ve bireyci olduğu için geleneksel din, konsensüsün gerektirdiği ortak inançları artık sağlayamaz; oysa her toplum ortak inançlara muhtaçtır. Durkheim'in bu çıkmaza çözümü, bilimin dinin doğasını ifşa etmesinde yatar: Bilim, insanların totem ya da Tanrı adı altında aslında hep dönüşmüş bir toplumu yüceltmış olduğunu gösteriyorsa, toplumun her çağda ihtiyaç duyduğu kutsal nesneleri üretme kapasitesine güvenmek için bir zemin doğar (Aron, 2019, ss. 35–36). Aron bu eseri Comte'un *Système de politique positive*'inin işlevsel karşılığı sayar; ama önemli bir farkla: Comte bir insanlık dini icat etmeye çalışırken Durkheim, tek bir bilim insanının din yaratamayacağını açıkça kabul eder; çünkü dinler bireysel iradenin değil, toplumun kendi kolektif yaşamının ürünüdür (Aron, 2019, s. 36). Bu da işlevsel eşdeğer okumasının neden yetersiz kaldığını pekiştirir: Kutsal, tasarlanmış işlevsel bir araç değil, toplumun kendiliğinden ürettiği bir gerçekliktir.

Bu değerlendirmeden çıkan sonuç şudur: Durkheim’a en sadık okuma, seküler ahlakın kutsalın işlevsel bir taklidi değil, kutsalın modern toplumdaki bir kipi olduğudur. Burada “seküler” ile “kutsal”, birbirini dışlayan iki kategori değil, tek bir Durkheimcı kategorinin — kolektif kutsalın — iki kipidir. Geleneksel toplumda bu kutsal, dinsel semboller, ritüeller ve ilahi buyruk biçiminde örgütlenir; modern toplumda ise rasyonel, toplumsal ve kolektif idealler biçiminde örgütlenir. Aron’un belirttiği gibi Durkheim, modern toplumun krizini, bilimsel temellere dayanan yeni bir ahlakın din temelli geleneksel ahlakın yerini alamamış olmasında görür (Aron, 2019, ss. 2–3); Gofman’ın aktardığı “gelenek öldü, yaşasın gelenek!” formülü de kipler arası aynı süreklilik düşüncesini özetler (Gofman, 2019, ss. 31–32). Dolayısıyla Durkheim’da sekülerleşme, kutsalın ortadan kalkması ya da yerini işlevsel bir kopyaya bırakması değil, kutsalın kipinin değişmesidir.

Bu sonucun en güçlü metinsel dayanağı, Durkheim’ın *Moral Education*’da seküler ahlakı temellendirirken sarf ettiği kendi ifadesidir. Durkheim, bütün bu ahlaki gerçeklikleri rasyonel terimlerle ifade etmeyi başardıklarını söyler ve bunu şöyle açıklar: Gereken tek şey, doğaüstü bir varlık tasavvurunun yerine doğrudan gözlemlenebilir bir varlığın — toplumun — ampirik fikrini koymaktı; yeter ki toplum, bireylerin aritmetik bir toplamı olarak değil, bireysel kişiliklerden ayrı yeni bir kişilik olarak kavransın. Böyle kavranan toplum bizi zorlar, çünkü bize egemendir; ve bize egemen olurken aynı zamanda içimize de girdiği için irademizi kendine çeker. Durkheim, müminlerin bilincin daha yüce kısmında tanrısallığın bir yansımasını görmesi gibi, kendisinin orada kolektivitinin bir yansımasını gördüğünü belirtir; ona göre bu paralellik o kadar eksiksizdir ki, tanrısallığın kolektivitinin sembolik ifadesi olduğu hipotezinin kendi başına ilk kanıtını oluşturur (Durkheim, 1968b, ss. 104–105). Bu pasaj kritiktir: Burada Durkheim dinin yerine işlevsel bir araç koymaz; tanrısallık ile toplum arasındaki ilişkinin — egemenlik ve cezabetmenin — aynı kaldığını, değişenin yalnızca nesnenin adı (Tanrı’dan topluma) olduğunu gösterir. Başka bir deyişle seküler ahlak, kutsalın yerini alan bir şey değil, kutsalın gerçek göndergesi olan toplumun ifşa edilmiş biçimidir. İlginçtir ki Wilson bu ilişkiyi girişinde “Katolikliğin işlevsel eşdeğeri” olarak adlandırırsa da (Wilson, 1968, ss. xx–xxii), Durkheim’ın bu ifadesi, işlevsel eşdeğer formülasyonunun ima ettiğinden daha güçlü bir şeyi — kutsalın bizzat toplumun üzerine taşınmasını — destekler.

Bu okuma, Durkheim’ın projesinin neden çoğu kez tamamlanmamış sayıldığını da açıklar. Tiryakian’ın yorumuna göre Durkheim’ın yaşam projesinin en güç bileşeni, geleneksel Hristiyan ahlakının ve onunla özdeşleşen kilise otoritesinin yerini alacak, bilimsel temelli yeni bir ahlak geliştirmekti; Durkheim, Fransız Devrimi’ni tamamlanmayı bekleyen bir vaat olarak görüyordu — bir kült içeriyordu ama topluma yukarıdan dayatıldığı için kök salamamıştı (Tiryakian, 1978, ss. 190–191). *The Elementary Forms* Durkheim’ın sosyolojisini taçlandırmış olsa da, modern seküler topluma normatif harç sağlama projesini tamamlanmamış bırakmıştır. Bu tamamlanmamışlık çalışmanın tezini zayıflatmaz, aksine pekiştirir: Kutsalın modern kipi tasarımıyla değil, ancak sahici kolektif coşku anlarında üretilebildiği için, sosyoloğun elinde bir reçete değil, yalnızca bir betimleme vardır.

Bu okuma, iki temel eser arasındaki ilişkiyi de aydınlatır. *Moral Education* kutsalın modern kipini — kolektif otoriteye dayanan seküler ahlakı — örtük biçimde kurarken, *The Elementary Forms* bu kipi neden ve nasıl kutsal kaldığını kolektif coşku ve kolektif temsiller üzerinden açık biçimde temellendirir. Prus’un belirttiği gibi *Moral Education*, *The Elementary Forms*’un temel temalarının çoğunun habercisidir (Prus, 2011, s. 58); Prus’un bir başka çalışmasında da bu sürekliliğin, Durkheim’ın toplumsal bütünleşme ve ahlaki dayanışma sorununa verdiği yanıtların evrimsel bir uzantısı olduğu vurgulanır (Prus, 2019, s. 12). Bellah’ın ifadesiyle Durkheim özünde “tek bir kitap yazan ama bunu birçok versiyonda yapan” bir düşünürdü (Bellah, 1973, s. xiv). İki eser, tek bir kutsal kuramının iki uğrağıdır.

2.6. Bireycilik İtirazı: Modern Kutsal Kolektif Kalır mı?

Yukarıdaki sonuca yöneltilebilecek en ciddi itiraz şudur: Modern toplumda bireyselleşme arttıkça kutsalın kolektif kaynağı çözülmez mi? Bu itiraz karşılanmadan, kutsalın modern kipinin kolektif kaldığı iddiası eksik kalır. Durkheim'ın modern toplum çözümlemesi yalnızca geleneksel toplumlardan modern toplumlara geçişi değil, bu geçişin ahlaki ve dinsel yaşam üzerindeki dönüştürücü etkilerini de kapsar; artan bireyselleşme ile kolektif bağlılığın sürdürülmesi arasındaki gerilim, Durkheim'ın hem *Moral Education*'da hem *The Elementary Forms*'ta derinlemesine ele aldığı bir meseledir.

Modern iş bölümünün gelişmesiyle bireysel farklılıkların arttığını ve ahlaki düzenin bireysel özerkliği daha fazla hesaba katması gerektiğini savunan Durkheim, bu dönüşümü bir çözüme olarak değil, modern toplumsal yapının kaçınılmaz bir sonucu olarak değerlendirir. Giddens'in yorumuna göre Durkheim, modern rasyonalizmi ahlaki bireyciliğin "entelektüel boyutu" olarak ele alır; bu, modern ahlakın artık yalnızca kolektif alışkanlıklar üzerine değil, bireyin bilinçli onayı ve rasyonel muhakemesi üzerine de inşa edilmeye başlandığını gösterir (Giddens, 2000, ss. 114–115).

Benzer bir eğilim Durkheim'ın din anlayışında da gözlenir. *The Elementary Forms*'ta Durkheim, bireysel dinsel pratiklerin tarih boyunca var olduğunu kabul eder ve kimi çağdaş düşünürlerin, gelecekte dinin egemen biçiminin bireyin iç dünyasında yaşanan kişisel bir din olabileceğini savunduklarını aktarır (Durkheim, 1995, s. 43). Hamad ve Khidir'in belirttiği gibi Durkheim'ın bu öngörüsü, dinsel kimliğin çağdaş toplumlarda büründüğü giderek bireyselleşen biçimler bağlamında yeniden güncellik kazanmaktadır (Hamad & Khidir, 2025, ss. 492–495).

Bununla birlikte Durkheim'ın yaklaşımı, bireyselleşmeyi sınırsız bir öznelleşme olarak yorumlamaz. Dinin ayırt edici özelliği yalnızca bireysel inançlardan oluşması değil, ortak kutsal şeyler etrafında şekillenen bir ahlaki topluluk oluşturmalarıdır; bireysel dinsel deneyimler bu nedenle bütünüyle bağımsız sistemler olarak değil, daha geniş bir kolektif geleneğin uzantıları olarak görülür (Durkheim, 1995, ss. 43–44). Bu denge, Durkheim'ın temel insan doğası kavramına, "homo duplex"e dayanır. Shilling ve Mellor'un belirttiği gibi bu kavram, bireyin bencil dürtüleri ile bu toplumsal olmayan tutkuları aşip toplumsal olarak paylaşılan kavramsal düşünce ve ahlaki eylem alanına ulaşma kapasitesi arasında bölünmüş olduğunu ifade eder; insanın tutkularını toplumun sembolik düzenine bağlayan şey, toplanmış grupların uyandırdığı kolektif coşkudur (Shilling & Mellor, 1998, ss. 195–196). Lukes'un belirttiği gibi bu yoğun kolektif coşku anları, en güçlü biçimde toplumun yeni idealler ürettiği büyük yaratıcı dönemlerde ortaya çıkar ve aynı zamanda ahlaki yenilenmenin temel kaynağıdır (Lukes, 1972, ss. 421–422). Aynı çerçevede Durkheim'ın, bir zamanlar din ve ailenin üstlendiği ahlaki bağlayıcılık işlevlerini modern koşullarda yerine getirebilecek birlik biçimleri olarak meslek kuruluşlarını savunması da anlam kazanır (Shilling & Mellor, 1998, s. 197).

Lukes'a göre Durkheim'ın bütün düşünsel sistemi boyunca değişmeden kalan temel sorun, birey ile toplum arasındaki ilişkidir; eğitim, ahlak, din ve kolektif bilinç üzerine geliştirilen bütün çözümlemeler, bireyin giderek özerkleşirken aynı zamanda topluma bağımlı kalmaya nasıl devam ettiğini açıklama çabasının farklı tezahürleridir (Lukes, 1982, ss. 21–22). Bu çabanın merkezinde Aron'un işaret ettiği gerilim yatar: Durkheim yaşamı boyunca toplumsal olguları bir doğa bilimcisinin nesnelliğiyle dışarıdan inceleyen bir pozitivist olarak kalmak istemiştir; ama aynı zamanda toplumu hem idealin kaynağı hem ahlaki ve dinsel inancın gerçek nesnesi olarak görmüştür (Aron, 2019, s. 77).

Dolayısıyla bireyselleşme, kutsalın kolektif kaynağını ortadan kaldırmaz; onu daha bilinçli ve içselleştirilmiş bir kipe taşır. Durkheim'da ahlaki bireycilik, toplumsal olarak üretilen sembollerden, temsillerden ve kolektif ideallerden bağımsız bir özne değildir; bizzat bir kolektif temsildir. Din ve ahlakın modern biçimleri tam bu noktada doğar: Bireysel vicdanı tanıırken aynı

zamanda ortak kutsallar ve ortak ahlaki idealler üretmeye devam ederler. Bu da beşinci bölümün sonucunu destekler: Modern kutsal, kolektif olmaya devam eder.

Sonuç

Bu çalışma, Durkheim'ın kutsal anlayışını *Moral Education*'dan *The Elementary Forms of Religious Life*'a uzanan hat üzerinde incelemiş ve onun kutsalın modern toplumdaki geleceğine ilişkin metinlerinin, literatürde çoğu kez birbirinin yerine kullanılan en az üç okumaya açık olduğunu göstermiştir. Çalışma bu üç okumayı — biçim değiştirerek süreklilik, yeni kutsalların üretimi ve işlevsel eşdeğer — birbirinden ayırtmış, ilk ikisinin tek bir mekanizmanın iki betimi olduğunu göstermiş ve üçüncüsünü, dinin işlevini korurken kutsallığını boşalttığı gerekçesiyle Durkheim'a en az sadık okuma olarak nitelendirmiştir.

Çalışmanın temel bulgusu, Durkheim'da seküler ile kutsalın birbirini dışlayan iki kategori değil, tek bir kategorinin — kolektif kutsalın — iki kipi olduğudur. Her iki kipte de kutsalın kaynağı toplumun kolektif varoluşudur; değişen, bu kutsalın örgütlendiği biçimdir. Mekanik dayanışmaya dayalı geleneksel toplumda kutsal, dinsel semboller ve ritüeller etrafında; organik dayanışmaya dayalı modern toplumda ise rasyonel ve kolektif idealler etrafında örgütlenir. Kipler arasındaki bu geçişi mümkün kılan mekanizma, kolektif coşku, kolektif temsiller ve ahlaki ideal arasındaki bağdır.

Bu çerçevede çalışmanın katkısı üç soruda özetlenebilir. Birincisi, çalışma Durkheim yorumunu nasıl ilerletmektedir? Yeni bir olgu keşfederek değil; yorum literatüründe çoğu kez birbirinin yerine kullanılan üç okumayı ayırtarak ve bunlardan birini — işlevsel eşdeğer okumasını — Durkheim'ın kendi metinleri karşısında tartarak. İkincisi, özgün kavramsal katkı nedir? Seküler ahlakın kutsalın işlevsel bir taklidi olarak değil, kutsalın modern bir kipi olarak okunması; bu okuma, Durkheim külliyatındaki görünür bir gerilimi tek ve tutarlı bir pozisyona dönüştürür. Üçüncüsü, hangi boşluk doldurulmaktadır? Literatür, Durkheim'ın kutsalın geleceğine ilişkin farklı okumalarını ayırtmamış ve bunları metinsel sadakat bakımından tartmamıştır; çalışma bu ayırtma ve tartma işlemini gerçekleştirmektedir.

Bu okumanın verimi yalnızca metin yorumuna ilişkin değildir. Kutsalın modern toplumda yok olmadığı, kip değiştirdiği tezi; sivil din, kolektif bellek ve ulusal kimlik gibi olguların çağdaş toplumlarda neden hâlâ dinsel bir yoğunluk taşıdığını açıklamak için verimli bir çerçeve sunar. Aron'un özetlediği gibi Durkheim, bilimin dini yeniden yaratamayacağını kabul etmekle birlikte, bilimin, toplumun her çağda ihtiyaç duyduğu tanrıları üretebileceğine dair bir güvence sağladığını düşünüyordu (Aron, 2019, s. 36). Bu olgular, göç etmiş kutsalın modern biçimleri olarak okunabilir. Örneğin milli bayramlar ve anma törenleri tam da Durkheimcı ritüeller gibi işler: Yurttaşları bayrak ve marş gibi ortak semboller etrafında periyodik olarak bir araya getirerek kolektif duyguları tazeler ve topluluğun ideallerini yeniden kutsallaştırır. Aynı şekilde anayasalar ve kurucu ilkeler, onları sıradan siyasal nesnelerden ayıran bir dokunulmazlıkla çevrilidir — kutsalın seküler biçimdeki klasik alametidir bu.

Çalışmanın sınırları da açıktır. Çözümleme, Durkheim'ın iç mantığıyla sınırlı tutulmuş, sekülerleşme kuramına ilişkin geniş tartışma bilinçli olarak paranteze alınmıştır; buradaki sonuçlar bu nedenle sekülerleşme üzerine genel bir tez olarak değil, bir Durkheim yorumu olarak okunmalıdır. Gelecek araştırmalar, üç okuma çerçevesini sekülerleşme kuramlarıyla ilişkilendirebilir ya da Durkheim'ın kutsal anlayışını Weber ve Simmel gibi klasik sosyologlarla karşılaştırmalı olarak inceleyebilir. Çalışma, üzerinde çokça çalışılmış bir düşünür hakkında yeni bir keşif iddiasında değildir; daha mütevazı biçimde, yerleşik yorumlardaki bir kavram karmaşasını ayırtmayı ve Durkheim'ın metinlerine daha sadık bir okuma önermeyi amaçlamaktadır.

References

- Argyle, M., & Beit-Hallahmi, B. (1975). *The social psychology of religion*. Routledge & Kegan Paul.
- Aron, R. (2019). *Main currents in sociological thought: Volume two — Durkheim, Pareto, Weber* (R. Howard & H. Weaver, Trans.). Routledge.
- Bellah, R. N. (1973). Introduction. In R. N. Bellah (Ed.), *Emile Durkheim on morality and society* (pp. ix–lv). The University of Chicago Press.
- Bowen, G. A. (2009). Document analysis as a qualitative research method. *Qualitative Research Journal*, 9(2), 27–40. <https://doi.org/10.3316/QRJ0902027>
- Cipriani, R. (2015). *Sociology of religion: An historical introduction* (L. Ferrarotti, Trans.). Transaction Publishers.
- Coenen-Huther, J. (2013). *Durkheim'i anlamak* (S. Akyüz, Trans.). İletişim Yayınları.
- Corbetta, P. (2003). *Social research: Theory, methods and techniques*. Sage.
- Coser, L. A. (2004). *Masters of sociological thought: Ideas in historical and social context* (2nd ed.). Rawat Publications.
- Creswell, J. W. (2014). *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches* (4th ed.). Sage.
- Durkheim, E. (1960). *The division of labor in society* (G. Simpson, Trans.; 4th ed.). The Free Press.
- Durkheim, E. (1968a). *Education and sociology* (S. D. Fox, Trans.; 2nd ed.). The Free Press.
- Durkheim, E. (1968b). *Moral education* (E. K. Wilson & H. Schnurer, Trans.; 2nd ed.). Free Press.
- Durkheim, E. (1982). *The rules of sociological method* (W. D. Halls, Trans.). The Free Press.
- Durkheim, E. (1995). *The elementary forms of religious life* (K. E. Fields, Trans.). Free Press.
- Durkheim, E. (2004). *Durkheim's philosophy lectures: Notes from the Lycée de Sens course, 1883–1884* (N. Gross, Ed.). Cambridge University Press.
- Fauconnet, P. (1968). Introduction to the original edition: Durkheim's pedagogical work. In E. Durkheim, *Education and sociology* (S. D. Fox, Trans., pp. 27–57). The Free Press.
- Fields, K. E. (1995). Translator's introduction: Religion as an eminently social thing. In E. Durkheim, *The elementary forms of religious life* (pp. xvii–lxxiii). Free Press.
- Fox, S. D. (1968). Introduction to the English translation. In E. Durkheim, *Education and sociology* (pp. 11–26). The Free Press.
- Furseth, I., & Repstad, P. (2006). *An introduction to the sociology of religion: Classical and contemporary perspectives*. Ashgate.
- Giddens, A. (2000). *Capitalism and modern social theory: An analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge University Press.
- Gofman, A. (2019). Tradition, morality and solidarity in Durkheim's theory. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 39(1), 25–39.
- Hamad, O. B., & Khidir, H. K. (2025). The moral education from the perspective of Emile Durkheim. *Journal of University of Raparin*, 12(6), 486–498.
- Koby, M. (2012). *Sosyal bilimler ve dini ilimlerde davranış kuramları*. Rağbet Yayınları.

- Konuk Kandemir, N., & Aksu, M. (2024). Ziya Gökalp ve Emile Durkheim'da ahlak eğitimi: Toplumsal düzen ve kimlik inşası üzerine karşılaştırmalı bir inceleme. *Sosyologca*, 28, 131–140.
- Lukes, S. (1972). *Emile Durkheim: His life and work. A historical and critical study*. Harper & Row.
- Lukes, S. (1982). Introduction. In E. Durkheim, *The rules of sociological method* (W. D. Halls, Trans., pp. 1–27). The Free Press.
- Merriam, S. B., & Tisdell, E. J. (2016). *Qualitative research: A guide to design and implementation* (4th ed.). Jossey-Bass.
- Parsons, T. (1968). Foreword. In E. Durkheim, *Education and sociology* (S. D. Fox, Trans., 2nd ed., pp. 7–10). The Free Press.
- Pickering, W. S. F. (2000a). Introduction. In W. S. F. Pickering (Ed.), *Durkheim and representations* (pp. 1–8). Routledge.
- Pickering, W. S. F. (2000b). Representations as understood by Durkheim: An introductory sketch. In W. S. F. Pickering (Ed.), *Durkheim and representations* (pp. 11–23). Routledge.
- Polat, Y. (2025). Seküler ahlakın doğası ve toplumsal yansımaları: E. Durkheim örneği. *Sanat ve İnsan Dergisi*, 9(1), 147–163.
- Prus, R. (2011). Examining community life 'in the making': Emile Durkheim's moral education. *The American Sociologist*, 42, 56–111.
- Prus, R. (2019). Redefining the sociological paradigm: Emile Durkheim and the scientific study of morality. *Qualitative Sociology Review*, 15(1), 6–34.
- Ritzer, G., & Goodman, D. J. (2004). *Classical sociological theory* (4th ed.). McGraw-Hill.
- Shilling, C., & Mellor, P. A. (1998). Durkheim, morality and modernity: Collective effervescence, homo duplex and the sources of moral action. *The British Journal of Sociology*, 49(2), 193–209.
- Slattery, M. (2003). *Key ideas in sociology*. Nelson Thornes.
- Swingewood, A. (1991). *A short history of sociological thought* (2nd ed.). Macmillan Education.
- Tiryakian, E. A. (1978). Emile Durkheim. In T. Bottomore & R. Nisbet (Eds.), *A history of sociological analysis* (pp. 187–236). Basic Books.
- Wilson, E. K. (1968). Editor's introduction. In E. Durkheim, *Moral education* (2nd ed., pp. ix–xxviii). Free Press.
- Yenen, İ. (2015). Emile Durkheim sosyolojisinde din fenomeni. *Toplum Bilimleri*, 9(17), 441–461.

ETHICAL DECLARATIONS

Research and Publication Ethics

I declare that this article is an original work and was prepared in accordance with the principles of scientific research and publication ethics. The article has not been published elsewhere and is not currently under review by another journal.

All sources used in the study have been cited in accordance with academic standards. I declare that the study does not contain plagiarism, fabrication, falsification, or manipulation of data, and that the research findings have been presented in accordance with the principles of scientific integrity.

Author Contributions

The author single-handedly designed, conducted, and analyzed the study and prepared the report for this article. I have reviewed and approved the final version of the article and agreed to its publication.

Conflict of Interest

I declare that there is no conflict of interest regarding the publication of this manuscript.

Funding

This research did not receive any specific grant, financial support, or funding from any public, commercial, or non-profit funding agencies.

Artificial Intelligence (AI) Usage Disclosure

During the preparation of this manuscript, artificial intelligence tools may have been used solely for limited purposes such as language editing, translation assistance, and stylistic improvement. Any AI-assisted translations or language corrections were carefully reviewed and verified by the author. Artificial intelligence tools were not used to generate the core scientific content, research design, analysis, or scholarly conclusions. All academic responsibility for the content of the manuscript rests entirely with the author.

Copyright and Permissions

I confirm that all necessary permissions for copyrighted materials have been obtained where required and that the manuscript does not violate any intellectual property rights.

Author Approval

I confirm that they have read and approved the final version of the manuscript and consent to its submission and publication.

ETİK BEYANLAR

Araştırma ve Yayın Etiği

Bu makalenin özgün bir çalışma olduğunu ve bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hazırlandığını beyan ederim. Makale daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olup başka bir dergide değerlendirme sürecinde değildir.

Çalışmada kullanılan tüm kaynaklar akademik kurallara uygun biçimde atıflanmıştır. Çalışmanın intihal, veri uydurma, veri tahrifi veya manipülasyon içermediğini; araştırma bulgularının bilimsel dürüstlük ilkelerine uygun şekilde sunulduğunu beyan ederim.

Yazar Katkısı

Çalışmanın tasarlanması, yürütülmesi, analizi ve makalenin raporlama aşamasını tek başına yürütmüştür. Makalenin son hâlini okuyup onayladım ve yayımlanmasını kabul ettim.

Çıkar Çatışması

Bu makalenin yayımlanmasına ilişkin herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan ederim.

Finansal Destek

Bu araştırma herhangi bir kamu kurumu, ticari kuruluş veya kâr amacı gütmeyen kuruluş tarafından finansal olarak desteklenmemiştir.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı

Makalenin hazırlanması sürecinde yapay zekâ araçlarından yalnızca dil düzenleme, çeviri desteği ve anlatım iyileştirmesi amacıyla sınırlı ölçüde yararlanılmıştır. Yapay zekâ araçları tarafından yapılan çeviri ve dil düzenlemeleri tarafımdan dikkatle kontrol edilmiştir. Yapay zekâ araçları çalışmanın bilimsel içeriğinin, araştırma tasarımının, analizlerinin veya akademik sonuçlarının oluşturulmasında kullanılmamıştır. Makalenin içeriğine ilişkin tüm akademik sorumluluk bana aittir.

Telif Hakları ve İzinler

Telif hakkı gerektiren materyaller kullanılmışsa gerekli izinlerin alındığını ve çalışmanın herhangi bir fikrî mülkiyet hakkını ihlal etmediğini beyan ederim.

Yazar Onayı

Makalenin son hâlini okudum, onayladım ve yayımlanmasını kabul ettiğimi beyan ederim.