

Эмиль Дюркгейм

Моральное воспитание



ПРОЕКТ СЕРИЙНЫХ МОНОГРАФИЙ
ПО СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИМ
И ГУМАНИТАРНЫМ НАУКАМ

**СОЦИАЛЬНАЯ
ТЕОРИЯ**

Социальная теория

Эмиль Дюркгейм

Моральное воспитание

«Высшая Школа Экономики (ВШЭ)»

1925

УДК 17.023.4
ББК 60.563.01

Дюркгейм Э.

Моральное воспитание / Э. Дюркгейм — «Высшая Школа
Экономики (ВШЭ)», 1925 — (Социальная теория)

ISBN 978-5-7598-2409-1

В книге публикуется курс лекций классика французской и мировой социологии Эмиля Дюркгейма (1858–1917), который читался им в университетах Бордо и Парижа. Это один из важнейших текстов Дюркгейма, посвященных морально-педагогической проблематике. Впервые курс лекций был издан во Франции в 1925 г. и получил мировое признание и широкую известность. На русском языке книга целиком издается впервые и сопровождается вступительной статьей и примечаниями. Издание адресовано социологам, философам, педагогам, а также широкому кругу читателей, так или иначе соприкасающихся с вопросами общественной морали, воспитания и образования. В формате PDF A4 сохранен издательский макет.

УДК 17.023.4

ББК 60.563.01

ISBN 978-5-7598-2409-1

© Дюркгейм Э., 1925
© Высшая Школа Экономики
(ВШЭ), 1925

Содержание

Социология морали Эмиля Дюркгейма: Истоки, принципы, значение.	6
Вступительная статья	
Место морали в социологии Дюркгейма	7
Дюркгейм, мораль и Франция рубежа XIX–XX вв	10
Истоки и влияния	14
Был ли Дюркгейм рационалистом?	19
Дюркгейм о природе морали	24
Об эволюции дюркгеймовских воззрений. Социология морали как синтез кантианства и эвдемонизма	30
Конец ознакомительного фрагмента.	32

Эмиль Дюркгейм

Моральное воспитание

Проект серийных монографий по социально-экономическим и гуманитарным наукам

Émile Durkheim
L'éducation morale

Предисловие Поля Фоконне

Перевод с французского и вступительная статья Александра Гофмана

Перевод издания: *Durkheim Émile. L'éducation morale. Paris: Librairie Félix Alcan, 1925.*
Опубликовано Издательским домом Высшей школы экономики <http://id.hse.ru>



© Перевод на русский язык. Издательский дом Высшей школы экономики, 2021
© Вступительная статья. Гофман А.Б., 2021

Социология морали Эмиля Дюркгейма: Истоки, принципы, значение. Вступительная статья Александр Гофман

О теории морали французского социолога Эмиля Дюркгейма (1858–1917) написано чрезвычайно много и при его жизни, и за сто с лишним лет, прошедших со дня его смерти¹. Может показаться, что все, что можно было сказать об этой теории, уже сказано, так что данную тему можно уже закрыть. Но это не так. Творчество Дюркгейма продолжает оставаться актуальным, живым, что стимулирует исследователей искать и находить в нем все новые грани, предлагать все новые интерпретации.

Многие аспекты дюркгеймовской трактовки морали остаются нерассмотренными, непоясненными, иные зачастую носят дискуссионный или сомнительный характер. Иногда аналитики, стремясь преодолеть устаревшие или просто старые, хотя и не устаревшие, интерпретации, заменяют их произвольными, имеющими слабое отношение к текстам и идеям самого Дюркгейма. Стремление к новизне можно, разумеется, только приветствовать: без нее социальная наука существовать не может. Очевидно, однако, что замену устаревшего (реально или в воображении интерпретаторов) произвольным вряд ли можно признать плодотворным с точки зрения историко-социологического и теоретико-социологического анализа.

Цель настоящей вступительной статьи – представить, реконструировать и проанализировать некоторые принципиальные положения теории морали французского социолога, опираясь главным образом на его собственные тексты. Это может послужить основой для понимания «Морального воспитания», одного из главных социологических трудов Дюркгейма, опубликованного посмертно (1925) и впоследствии неоднократно переиздававшегося. В настоящем издании этот труд впервые целиком публикуется в русском переводе².

¹ См., в частности: *Wallwork E.* Durkheim: Morality and Milieu. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972; *Hall R.T.* Emile Durkheim: Ethics and the Sociology of Morals. Westport: Greenwood Press, 1987; *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist* / ed. by S. Turner. L.; N.Y.: Routledge, 2015 [1993]. *Watts Miller W.* Durkheim, Morals and Modernity. L; N.Y.: Routledge, 2000 [1996]; *Shilling C., Mellor P.* Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action // *British Journal of Sociology*. 1998. Vol. 49. No. 2. June. P. 193–209; *Émile Durkheim: Justice, Morality and Politics*. 2nd ed. / ed. by R. Cotterrell. L.: Routledge, 2017 [2010].

² Отдельные фрагменты русского перевода книги Дюркгейма ранее публиковались в первоначальном варианте в журнале «Личность. Культура. Общество»: Дюркгейм Э. Моральное воспитание. Лекции 2–7. Предисловие Поля Фоконне / пер. с фр. А.Б. Гофмана // *Личность. Культура. Общество*. 2018. Т. XX. Вып. 3–4 (№ 99–100). С. 68–88; Т. XXI. Вып. 1–2 (№ 101–102). С. 9–28; 2019. Т. XXI. Вып. 3–4 (№ 103–104). С. 23–42. Два фрагмента настоящей вступительной статьи в предварительной версии ранее были опубликованы в других изданиях. См.: Гофман А.Б. К теоретической реконструкции дюркгеймовской трактовки морали // *Общественные науки и современность*. 2019. № 6. С. 55–73; Гофман А.Б. Был ли Дюркгейм рационалистом? // *Будущее социологического знания и вызовы социальных трансформаций* (к 90-летию со дня рождения В.А. Ядова) [Электронный ресурс]. Международная научная конференция (Москва, 28–30 ноября 2019 г.). Сб. материалов / отв. ред. М.К. Горшков. М.: ФНИСЦ РАН, 2019. С. 243–248.

Место морали в социологии Дюркгейма

Какое место занимает мораль в научном творчестве создателя Французской социологической школы Эмиля Дюркгейма? На первый взгляд, ответить на данный вопрос довольно просто. Социология морали в его понимании – это один из разделов социологического знания, одна из шести частных отраслей «социальной физиологии», изучающей системы различных социальных институтов. Она составляет одну из этих отраслей, наряду с такими как социология религии, «юридическая социология» (социология права), экономическая социология, «лингвистическая социология» (социология языка) и «эстетическая социология» (социология художественной культуры)³.

Но в действительности все не так просто. Дело в том, что социология морали в творчестве Дюркгейма занимает совершенно особое, исключительное, можно сказать, центральное место. Научное исследование морали в его интерпретации не просто и не только одна из отраслей социологического знания наряду с другими. Это нечто гораздо более масштабное и фундаментальное. Изучение морали он считал даже возможным рассматривать как самостоятельную научную дисциплину, хотя и социологическую по своей сути, но все же существующую отдельно по отношению к социологии в целом⁴.

Учитывая, что Дюркгейм был социологическим «экспансионистом» и «империалистом», считая социологию своего рода царицей наук о человеке и стремясь включить в нее все частные социальные науки, уже само то, что он готов был предоставить изучению морали статус автономной, независимой научной дисциплины, свидетельствует об огромном значении, которое он ей придавал. Эту дисциплину он называл по-разному: «наукой о морали», «позитивной наукой о морали», «наукой о моральных фактах», «наукой о нравах» (“science des moeurs”)⁵, «физикой нравов» (“physique des moeurs”), а иногда – «физикой нравов и права» (“physique des moeurs et du droit”)⁶. Между этими названиями вряд ли можно установить какие-то границы и смысловые различия, хотя попытки такого рода делались⁷: дело в том, что сам Дюркгейм не стремился их как-то четко обозначить. Независимо от ее названия, социологическую по своей природе науку о морали он считал находящейся лишь в стадии зарождения, причем как в 80-е годы XIX века, так и в 10-е годы века XX. Иногда он трактовал эту науку как уже существующую, а иногда – как ту, которую еще предстоит создать. По степени важности он почти приравнивал ее к социологии, считая ее своего рода основой и венцом социологического знания.

³ Помимо названной «социальной физиологии», изучающей социальные институты, социология, по Дюркгейму, включает также такие разделы, как «социальная морфология» и «общая социология». См.: Дюркгейм Э. Социология и социальные науки [1909] // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. 4-е изд., испр. и доп. / сост., пер. с фр., вступит. ст. и примеч. А.Б. Гофмана. М.: Юрайт, 2019 [1995]. С. 294–298.

⁴ Позитивно оценивая взгляды немецких «моралистов» и присоединяясь к ним, он писал: «Мораль (в данном случае имеется в виду этика, или научное изучение морали. – А. Г.) является не прикладной или производной, но автономной наукой; ...она «является не итогом или своего рода результатом социологии, но социальной наукой наряду с другими и среди других». Durkheim É. La science positive de la morale en Allemagne [1887] // Durkheim É. Textes 1. Éléments d'une théorie sociale / présentation de V. Karady. Paris: Éditions de Minuit, 1975. P. 335.

⁵ Данный термин, как и некоторые другие из перечисленных, использовал не только Дюркгейм, но и близкий к его школе Люсьен Леви-Брюль (Lévy-Bruhl L. La morale et la science des moeurs. Paris: Alcan, 1903), и далекий от нее последователь Фредерика Ле Пле Поль Бюро (Bureau P. La science des moeurs. Introduction à la méthode sociologique. Paris: Bloud et Gay, 1923).

⁶ Последние два названия были предложены именно Дюркгеймом. В них, вероятно, можно видеть своеобразный отклик и аллюзию на заглавие кантовского трактата «Метафизика нравов» (1797). Что касается объединения Дюркгеймом в одной научной дисциплине изучения морали и права, то в этом нет ничего удивительного, так как он полагал, что различие между ними не принципиально: мораль в его интерпретации – не что иное, как диффузное, некодифицированное право, а право – кодифицированная, формализованная, мораль, т. е. та, что достигла высокой степени институционализации. К тому же в названном сочинении Канта тема морали также рассматривается вместе с учением о праве.

⁷ См.: Pickering W.S.F. Introduction. Part I. Morals // Durkheim: Essays on Morals and Education / ed. and with Introd. by W.S.F. Pickering. L.; Boston; Henley: Routledge & Kegan Paul, 1979. P. 22–25.

В данном отношении Дюркгейм следовал примеру Огюста Конта, духовным наследником которого он себя провозглашал. Конт первоначально разработал классификацию наук, состоящую из шести научных дисциплин, иерархически структурированных от наиболее абстрактной из них – математики – до наиболее конкретной – социологии. Но в конце жизни, в процессе разработки эмоционально-альтруистического «субъективного метода», «метода сердца», он все более и более растворял социологию в морали, а также в созданной им «религии человечества». В итоге все науки в трактовке Конта служат подготовительной ступенью для морали, которая в конце концов интерпретируется как своего рода седьмая наука, находящаяся на вершине иерархии наук. Мораль, таким образом, у него в определенном смысле сливается с социологией и даже отчасти ее замещает и вытесняет, особенно в собственно научном аспекте⁸.

Нечто подобное мы обнаруживаем и у Дюркгейма. С одной стороны, он разрабатывал специфическую науку о морали, имевшую для него ключевое значение. С другой стороны, он «морализировал» всю социологию, рассматривая ее как расширенную до предела, «социологизированную» этику, а ее объект – общество – как преимущественно моральное образование. Можно с полным основанием утверждать, что в определенном смысле социология морали для него – это вся его социология целиком: она пропитывает, поглощает все его социологическое мышление. Какое бы социальное явление Дюркгейм ни изучал, он всегда выступал в роли социолога морали. Поэтому, если верно, что он рассматривал мораль как социальное явление, то не менее верно и противоположное утверждение, в соответствии с которым *в его истолковании общество – это явление главным образом моральное*.

Можно, конечно, вспомнить, что, как давно и справедливо заметил Толкотт Парсонс, для Дюркгейма – «общество есть явление религиозное»⁹. Но дело в том, что мораль и религия в истолковании французского социолога тесно взаимосвязаны, проникают друг в друга, и одно не исключает другое: общество он трактовал как реальность в значительной мере нравственно-религиозную. Кроме того, и мы постараемся показать это ниже, и сама религиозность в понимании Дюркгейма – также в значительной мере моральное явление, а мораль обладает своей собственной сакральностью, не обязательно совпадающей с собственно религиозными верованиями и практиками.

Неудивительно поэтому, что в своих научных трудах Дюркгейм постоянно обращался к моральной проблематике. Именно ей, целиком или частично, посвящены его самые ранние публикации. Целью его первого фундаментального труда, докторской диссертации «О разделении общественного труда» (1893) было обоснование положения о том, что разделение общественного труда выполняет моральную функцию. Его «Метод социологии» (1895) в определенном смысле представляет собой свод не только методических, но и этических правил исследователя-социолога. Моральный дискурс пронизывает его «Самоубийство» (1897), которое может рассматриваться не только как социологический труд, но и как «опыт в области моральной педагогики или даже моральной проповеди»¹⁰. В центре внимания его самого значительного произведения «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» (1912) – также моральная проблематика, тесно сливающаяся с религиозной, в какой-то мере растворяющая ее в себе и поглощающая ее. А в конце своей жизни он задумал большой труд о социологической теории морали и приступил к его написанию; посмертно был опубликован его фрагмент под заголовком «Введение в мораль» (1920)¹¹. На протяжении всей

⁸ Подробнее см.: Гофман А.Б. Семь лекций по истории социологии. 9-е изд. М.: КДУ, 2008 [1995]. С. 94.

⁹ Parsons T. The Structure of Social Action. N.Y.: McGraw-Hill, 1937. P. 427.

¹⁰ Ramp W. The Moral Discourse of Durkheim's *Suicide* // Durkheim's *Suicide*. A Century of Research and Debate / ed. by W.S.F. Pickering, G. Walford. L.; N.Y.: Routledge, 2000. P. 88.

¹¹ Durkheim É. Introduction à la morale [1917] // Durkheim É. Textes 2. Religion, morale, anomie / présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975. P. 313–331.

жизни Дюркгейм читал университетские лекционные курсы, посвященные различным аспектам морали.

Дюркгейм, мораль и Франция рубежа XIX–XX вв

Следует подчеркнуть, что для Дюркгейма тема морали, а вместе с ней темы религии и воспитания представляли далеко не только научный и теоретический интерес. В них он видел средоточие всех социально-практических проблем французского и, шире, европейского общества своего времени. В отличие от марксистов, которые рассматривали «социальный вопрос» главным образом как экономико-политический, Дюркгейм, вслед за Контом, считал его прежде всего нравственно-религиозным. Подобно многим другим французским интеллектуалам, он полагал, что после падения Второй империи и поражения в войне с Пруссией 1870–1871 гг., в период тяжелейшего социального кризиса и упадка, страна нуждается в серьезном идейном обновлении на основе утверждения ценностей научного мировоззрения, солидаризма и секуляризма.

Несмотря на то что республиканцы в это время находились у власти, вплоть до начала XX в. положение Республики во Франции было довольно шатким. Умеренные, либерально-реформистские и реформистско-социалистические силы в стране, стремившиеся к ее обновлению, продолжали подвергаться атакам со стороны разного рода радикалов: правых (клерикалов, монархистов, националистов, сторонников «сильной власти» и т. п.) и левых, представленных главным образом анархистами и революционными марксистами.

Республиканцы провели ряд важных социально-демократических и либеральных реформ, касающихся мер социального страхования; защиты прав различных слоев населения; свободы печати, собраний, деятельности профсоюзов, проведения забастовок; отделения церкви от государства, ликвидации ряда духовных конгрегаций, секуляризации образования и внедрения бесплатного начального образования. Все это, разумеется, вызывало сопротивление консервативных социально-политических сил. Наряду с политическими баталиями происходили многочисленные идейные дебаты относительно судьбы Франции и путей ее развития. В связи с раздирающими ее противоречиями и конфликтами иногда даже само будущее существование страны ставилось под вопрос.

В ситуации всеобщего кризиса, противоречий и конфликтов, в которой оказалось французское общество рубежа XIX–XX вв., проблема его единства заняла важнейшее место. Вместе с ней на первый план выдвинулась проблематика ценностных оснований этого единства. Прежние основания, коренившиеся в традиционных религиозных верованиях, оказались под сомнением, подверглись пересмотру или разрушению. Многие французские интеллектуалы, вслед за Ницше, полагали, что «Бог мертв» и были озабочены тем, какие сакральные сущности идут ему на смену. Отсюда многочисленные публичные дискуссии о светской морали, «морали без Бога», об эволюции или упадке религиозности, наконец, о том, что может прийти ей на смену.

Так, например, в 1905 г. редакция французского журнала *La Revue* обратилась к известным деятелям французской культуры с предложением обсудить вопрос о том, может ли существовать «мораль без Бога», основанная исключительно на разуме¹². Спустя два года, в 1907 г., интеллектуалы не только Франции, но и многих других стран, включая Россию (Николай Бердяев, Евгений Де-Роберти, Николай Минский, Максим Горький, Георгий Плеханов, Анатолий Луначарский), достаточно развернуто отвечали на вопрос известного журнала *Mercure de France*: «Мы переживаем разрушение или эволюцию религиозной идеи и религиозного чув-

¹² См.: Durkheim É. [Remarque sur l'enseignement rationnel de la morale] [1905] // Durkheim É. Textes 2. Religion, morale, anomie / présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975. P. 334–337.

ства?»¹³. Дюркгейм участвовал в обсуждении обоих этих вопросов. И это не случайно, так как все его социально-научное творчество во многом было попыткой ответа на них.

Важнейшая мировоззренческая трудность, с которой столкнулись социально-политические руководители Третьей республики в реализации своей программы, состояла в выдвижении реальной светской альтернативы христианской морали. Проблема «замены» и заполнения ценностно-нормативного вакуума, образовавшегося в связи с упадком предыдущего, религиозно-монархического традиционализма, оказалась в центре внимания многих политиков и интеллектуалов начального периода Третьей республики. Они стремились заполнить этот вакуум относительно новым, постсредневековым традиционным наследием, почерпнутым в Великой французской революции.

Произошло возрождение и отчасти изобретение, конструирование наследия Французской революции, придание ему традиционного статуса. Обращение к этому славному республиканскому прошлому нашло выражение в самых разных формах, в частности, в ставшем уже традиционным рационализме, воплощенном в провозглашенном революцией культе Разума; в лозунгах свободы, равенства и братства; в возрождении или изобретении различных традиций и ритуалов революционной эпохи конца XVIII в.; в строительстве памятников, в повсеместных изображениях Марианны (революционного символа Франции, запрещенного в период Второй империи) в государственных учреждениях, на государственных печатях, в скульптурах, в том числе в создании статуи Республики на одноименной площади в Париже.

Указанную проблему замены отживших ценностных оснований французского общества и поиска новых в то время ясно выразил философ и психолог Людовик Дюга в статье с красноречивым заголовком «Распад веры» (1898). В качестве характерного эпиграфа к своей статье автор выбрал афоризм Огюста Конта: «Мы разрушаем только то, что заменяем». Дюга следующим образом сформулировал «современную религиозную проблему»: «Как найти религию, какую-нибудь великую концепцию, которая гораздо лучше, чем прежние, была бы способна сохранять общества и противостоять звериным инстинктам человека?»¹⁴.

Ту же проблему в политике с не меньшей ясностью выразил Эмиль Комб, глава правительства радикалов, осуществившего ряд секулярных реформ, обратившись в 1903 г. к членам сената с вопросом: «Прежде чем отдать насмарку религиозные идеи, вы должны поставить перед собой вопрос: чем мы заменим их?»¹⁵. Следует подчеркнуть, что «религия» в данном и других подобных случаях понималась чрезвычайно широко: она была неотделима от морали и тождественна таким понятиям, как «идеология» или «мировоззрение».

В связи со сказанным следует подчеркнуть, что проблематика морали, а также тесно связанные с ней проблемы религии и воспитания, заняли центральное место в начальный период Третьей республики, на рубеже XIX–XX вв. Какие бы вопросы ни рассматривались во Франции в это время, они обсуждались и решались с точки зрения их реального и потенциального воздействия на мораль и воспитание, что, разумеется, нашло отражение во французской социальной науке. В свое время (1979) это дало нам основание констатировать специфический «морально-воспитательный прагматизм» французской социологии данного периода¹⁶.

Отмеченная тенденция проявилась, в частности, в резком росте числа работ, посвященных научному исследованию морали, среди которых дюркгеймовские составляли, разумеется, лишь небольшую часть. В начале XX в. во Франции были опубликованы книги Люсьена Леви-Брюля «Мораль и наука о нравах» (1903), Альбера Байе (Bayet) «Научная мораль:

¹³ См.: Durkheim É. [Remarque sur l'avenir de la religion] [1907] // Durkheim É. Textes 2. Religion, morale, anomie / présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975. P. 169–170.

¹⁴ Dugas L. La dissolution de la foi // Revue philosophique. 1898. Т. 46. No. 9. P. 249.

¹⁵ Цит. по: Зеваев А. История Третьей республики (1870–1926). М.; Л.: ОГИЗ, 1930. С. 268.

¹⁶ См.: Гофман А.Б. Дюркгеймовская социологическая школа [1979] // Гофман А.Б. Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М.: Наука, 2003. С. 466.

опыт о моральных приложениях социологических наук» (1905), Альфреда Фулье «Социологические элементы морали» (1905), Адольфа Ландри (Landry) «Принципы рациональной морали» (1906), Гюстава Бело (Belot) «Исследования позитивной морали» (1907) и т. д., а также множество статей по той же тематике. Все они так или иначе оказывались во взаимодействии и взаимовлиянии с трудами Дюркгейма.

В этих условиях основными идейными символами, вокруг которых происходило формирование Третьей республики во Франции, стали *сциентизм*, *солидаризм*, *секуляризм* и тесно связанный с ним *антиклерикализм*¹⁷.

Сциентизм в данном случае был одним из проявлений идущего от Декарта традиционного французского рационализма. У идеологов Третьей республики он выступал в форме веры во всемогущество научного мировоззрения, в возможность непосредственной замены религии наукой и существования «научной морали». О выдающейся роли науки в это время ярко и красноречиво писали не только представители естественных наук, но и писатели, искусствоведы, философы и историки, среди которых были и такие властители дум во Франции, как Ипполит Тэн, Эрнест Ренан и Эмиль Золя.

Впрочем, не все рационалисты и секуляристы этой эпохи придерживались сциентистских взглядов: среди них были и те, кто утверждал, что наука предоставляет нам лишь рецепты или инструменты действия, но не формулирует его цели; поэтому, как бы велико ни было значение Разума, религиозно-нравственное и эмоциональное начало всегда будет сохранять самостоятельное значение¹⁸. В науке в это время видели практическую силу, способную содействовать реваншу в борьбе с Германией: травма, пережитая страной в результате войны 1870–1871 гг., ощущалась в стране довольно долго, а причина поражения виделась в превосходстве немецкой науки над французской. Посредством «научного духа» многие интеллектуалы, деятели культуры и политики надеялись возродить и укрепить «национальный дух», былое величие Франции. Эту надежду в 1879 г. ясно выразил Эмиль Золя: «Нас разбили с помощью научного духа; если мы хотим бить других, постараемся, чтобы научный дух был на нашей стороне»¹⁹. Отсюда и его призыв, обращенный к французской молодежи: «Применяйте научные формулы и когда-нибудь вы вернете родине Эльзас и Лотарингию»²⁰.

Солидаризм – еще один мировоззренческий символ, вокруг которого происходило формирование Третьей республики. Солидаризм стал важнейшим социальным и идейным течением, трактовавшимся как «либеральный социализм» и альтернатива правому и левому радикализму²¹. Солидарность во Франции стала ключевой идеей этой эпохи. Она трактовалась и как универсальный закон бытия, констатируемый и естественными, и социальными науками, и как долг индивидов по отношению к обществу, выступающий в качестве главной моральной характеристики их поведения. При этом научное понятие солидарности рассматривалось как светская альтернатива, реалистичная и действенная, традиционной идее христианского милосердия.

Секуляризм вместе с сопутствующим ему *антиклерикализмом* явился третьим главным идейным принципом во Франции рубежа XIX–XX вв., причем таким, который получил вполне

¹⁷ Подробнее см.: Гофман А.Б. Дюркгеймовская социологическая школа... С. 457–462; Гофман А.Б. Солидарность или правила, Дюркгейм или Хайек? О двух формах социальной интеграции [2009] // Гофман А.Б. Традиция, солидарность и социологическая теория. Избранные тексты. М.: Новый Хронограф, 2015. С. 164–168; Гофман А.Б. Леон Буржуа, Селестен Бугле и солидаризм: вступ. ст. // Солидаризм во Франции в период Третьей республики: Леон Буржуа и Селестен Бугле / ред. – сост. А.Б. Гофман. М.: КДУ; Университетская книга, 2017. (Теория и история социологии). С. 4–20.

¹⁸ См.: Parodi D. Le problème moral et la pensée contemporaine. Paris: Alcan, 1910. P. 165, etc.

¹⁹ Золя Э. Письмо к молодежи [1879] // Золя Э. Собр. соч. Т. 24. М.: Художественная литература, 1966. С. 314.

²⁰ Там же. С. 320.

²¹ Подробнее см.: Солидаризм во Франции в период Третьей республики: Леон Буржуа и Селестен Бугле.

реальное воплощение. В известном смысле он концентрировал в себе два предыдущих, выступая в качестве их квинтэссенции.

Дюркгейм не просто поддерживал все названные принципы, но и внес существенный вклад в их разработку и внедрение. В современных европейских обществах он констатировал кризисное состояние, упадок, «охлаждение» традиционной христианской морали, аномию, т. е. вакуум, пустоту в сфере социальных норм и ценностей²². Он полагал, что эта ситуация могла и должна была быть преодолена посредством обоснования и внедрения нового рационализма, светской морали и научного социального мировоззрения, в котором «общество» выступало бы в качестве «реальной» и вместе с тем сакральной сущности, санкционирующей моральные нормы и гражданскую солидарность. Социология же должна была изучать и обосновывать фундаментальное значение этой сущности.

Речь шла не столько об утверждении новых норм, сколько именно о новой, не божественной, а «социальной» *санкции* прежних норм, в общем носящих традиционный характер, но при этом требующих обновления, «оживления», расширения своих рамок²³. Опора на традиции, подлинные, возрожденные или изобретенные, которые были созданы или актуализированы «революционной религией» (выражение Дюркгейма)²⁴ в XVIII в., должны были сыграть в этом процессе важнейшую роль. Таким образом, Дюркгейм, которого традиционно и справедливо квалифицируют как *антитрадиционалиста*, имея в виду его отношение к попыткам оживить во Франции отжившие феодально-католические, клерикальные и монархические институты, вместе с тем был *традиционалистом*, в том смысле, что он, как и многие другие республиканцы, стремился опираться на «традиционализированные идеалы», или, если угодно, «идеализированные традиции» Французской революции.

²² «...Прежние боги стареют или умирают, а новые не родились», – писал он (*Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: Félix Alcan, 1912. P. 610–611*).

²³ Ганс Йоас утверждает, что Дюркгейм был занят главным образом поиском условий возникновения и развития «новой морали». См.: *Joas H. Durkheim's Intellectual Development. The Problem of the Emergence of New Morality and New Institutions as a Leitmotive in Durkheim's Oeuvre // Emile Durkheim: sociologist and moralist / ed. by S.P. Turner. L.; N.Y.: Routledge, 2015 [1993]. P. 229–245; Йоас Х. Креативность действия [1996]. СПб.: Алетейя, 2005. С. 60 и др.* В известном смысле этот тезис бесспорен, даже банален, и в общем у экзегетов Дюркгейма сомнений не вызывал. Но при этом Йоас не очень ясен в характеристике того, в чем, собственно, состоит эта «новая» мораль. На наш взгляд, степень отмеченной новизны не стоит преувеличивать, и представлять Дюркгейма как своего рода ниспровергателя моральных основ, вроде Фридриха Ницше, нет никаких оснований.

²⁴ *Дюркгейм Э. Принципы 1789 года и социология [1890] / пер. с фр. Е.Л. Ушковой // Социологический ежегодник 2012: сб. науч. тр. / ред. Н.Е. Покровский; ред. – сост. Д.В. Ефременко. М.: ИНИОН РАН; Каф. общей социологии НИУ ВШЭ, 2013. (Теория и история социологии). С. 292.*

Истоки и влияния

Формирование этических воззрений Дюркгейма проходило в явном и скрытом противостоянии с различными теориями морали: *нормативно-морализаторскими*, исходящими из представления об идеальной, «истинной» или эталонной морали, которой реальная, практическая мораль должна соответствовать; *индивидуалистическими*, рассматривавшими индивида, его сознание и поведение как объяснительный принцип морали; *утилитаристскими, гедонистическими и эвдемонистскими*, объяснявшими нравственное поведение людей их стремлением к достижению собственных интересов, пользы, удовольствия и счастья; *абстрактно-метафизическими*, стремившимися дедуктивно обосновать моральные нормы и ценности, опираясь на некие единые универсальные принципы; *религиозно-традиционалистскими*, отрицавшими автономию морали, ее несводимость к религиозному началу; определенными формами *иррационализма* и упрощенного *рационализма*.

Теоретические источники теории морали Дюркгейма многообразны, а их перечень довольно велик. Среди них: Кант и Конт²⁵; Спенсер (несмотря на то, что Дюркгейм с ним постоянно полемизировал); философ-«неокритицист» Шарль Ренувье; немецкие социальные ученые – представители «кафедрального социализма», некоторые экономисты и правоведы, психолог Вильгельм Вундт; философ и социолог Жан Мари Гюйо.

Без осознания того глубокого и многостороннего воздействия, которое оказало на Дюркгейма кантовское наследие, его взгляды, особенно этические, понять невозможно. Невозможно также отрицать «социологизацию» им этого наследия. Дюркгейму был близок рационализм Канта, который он считал более глубоким, чем упрощенный рационализм Декарта, и более соответствующим духу современного научного знания, чем «метафизические фантазии» других немецких философов. «На самом деле, из всех философий, которые создала Германия, кантианство – это та, которая, при разумной интерпретации, может наилучшим образом сочетаться с требованиями науки»²⁶, – писал он. Что касается собственно морали, то для Дюркгейма важнейшее значение имела кантовская идея долга как главного элемента морали, хотя, в отличие от немецкого философа, он не считал, что моральное благо, добро сводятся к долгу. Помимо прочего, Дюркгейм унаследовал представление Канта о моральном значении человеческой воли и об отсутствии существенного различия между моралью и религией.

Правда, Дюркгейму был близок противостоящий кантовской этике утилитаризм, главным образом, в его эвдемонистской версии. В этом отношении он нередко полемизировал с Кантом. Но даже его «противостояние» кантовской этике в данном случае было формой ее «негативного» влияния на него. Еще более значительным было ее «позитивное» влияние в форме ее воспроизведения, расширения и развития. Можно с полным основанием утверждать, что вся этика французского социолога так или иначе формировалась не только как полемика с кантовскими идеями, но и, главным образом, как диалог с ними, их продолжение и развитие.

Помимо прямого воздействия идей Канта на Дюркгейма, имело место и косвенное их воздействие, причем не столько через немецкое неокантианство, сколько прежде всего через «неокритицизм» французского философа Шарля Ренувье (1815–1903). Ренувье в эпоху Третьей республики был чрезвычайно влиятельным мыслителем. Он стал последователем немецкого философа еще до того, как Отто Либман в 1865 г. провозгласил лозунг «Назад к Канту!». Само выражение «наука о морали», часто используемое Дюркгеймом, встречается у Ренувье

²⁵ Отсюда каламбур Селестена Бугле, одного из участников дюркгеймовской школы: «Дюркгеймизм – это также кантизм, пересмотренный и дополненный контизмом» (*Bouglé C. Contribution à "L'Oeuvre sociologique de Durkheim"* // Europe. 1930. T. 23. P. 283).

²⁶ *Durkheim É. La philosophie dans les universités allemandes [1887]* // Durkheim É. Textes 3. Fonctions sociales et institutions / présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975. P. 456.

уже в 1869 г. в его двухтомном труде с таким же названием; с этим трудом Дюркгейм, несомненно, был хорошо знаком. Он считал Ренувье «величайшим рационалистом современности»²⁷; по его собственному признанию, Ренувье был его учителем, творчество которого он тщательнейшим образом изучил²⁸. Ренувье сформулировал ряд важных идей и понятий, развитых затем в дюркгеймовской социологии. Среди них: придание морали первостепенного значения среди различных сфер социальной жизни; необходимость и возможность ее научного изучения; неокантианский подход, соединяющий естественно-научный детерминизм с присущей морали идеей свободы; стремление объединить идею священности человеческой личности и идею социальной солидарности и т. д.²⁹

Но, будучи последователем Канта в этической теории, Дюркгейм отнюдь не считал его подход исчерпывающим. Идея долженствования, к которой немецкий философ сводил сущность морали, представлялась ему важной, но недостаточной и не раскрывающей целиком этого явления. Моральное поведение основано не только на обязанности, но и на желании, причем сама обязанность может и должна быть объектом желания, стремления, влечения индивида. Кантианский подход, по Дюркгейму, должен быть дополнен его противоположностью – эвдемонизмом. Социология призвана объединить эти два подхода, так как объект ее изучения – общество – является главным источником, средоточием и целью как долженствования, так и блага, счастья, в общем, всей нравственной жизни как таковой.

На социолого-этические воззрения Дюркгейма оказали также влияние немецкие социальные ученые, которых сам он в своей обзорной статье 1887 г. объединил в группу представителей «позитивной науки о морали»³⁰. Любопытно, что в этой группе почти не оказалось ни этиков, ни социологов: в нее вошли представители других дисциплин, сторонники разных взглядов, не очень связанные между собой и, в общем, за редкими исключениями, далекие от изучения собственно морали. Это были и видные приверженцы «кафедрального» и «государственного» социализма, прежде всего экономист и социолог Альберт Шеффле; экономисты Адольф Вагнер и Густав Шмоллер; правоведы Рудольф Йеринг и Альберт Герман Пост; инициаторы создания «психологии народов» Хейман Лацарус и Мориц Штейнталь; наконец, психолог Вильгельм Вундт. Из всех вышеперечисленных немецких ученых только Вундта, оказавшего на него действительно существенное влияние, Дюркгейм мог более или менее обоснованно отнести к представителям собственно «позитивной науки о морали»³¹.

Что же привлекло внимание Дюркгейма к воззрениям и трудам всех вышеназванных социальных ученых? Что заставило его объединить в одной рубрике представителей разнородных научных дисциплин, в основном далеких от собственно этической проблематики? Ответ носит вполне очевидный характер: соответствующие объекты своих научных дисциплин, будь то экономика, право или психика, они изучали в тесной связи с моралью. Мораль же, в свою очередь, они трактовали как социальное явление и социальную функцию. Таким образом, исследуемые институты оказывались включенными в рамки определенных обществ, изучались не как самодовлеющие явления, не как выводимые из некой общей идеи и (или) сознаний и

²⁷ Durkheim É. *Pragmatisme et sociologie*. Paris: Vrin, 1955. P. 76.

²⁸ См.: Maublanc R. Contribution à "L'oeuvre sociologique de Émile Durkheim" // *Europe*. 1930. T. 23. P. 299.

²⁹ Подробнее о влиянии философии Ренувье на взгляды Дюркгейма см.: Lukes S. *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*. N.Y., etc.: Harper & Row, 1972. P. 54–57; *Stedman Jones S. Durkheim Reconsidered*. Oxford: Polity, 2001. Ch. 4; Fournier M. *Émile Durkheim. 1858–1917*. Paris: Fayard, 2007. P. 52–54.

³⁰ См.: Durkheim É. *La science positive de la morale en Allemagne [1887]*... P. 267–343. О влиянии немецкой «позитивной науки о морали» на дюркгеймовскую докторскую диссертацию «О разделении общественного труда» см.: Jones R.A. *La science positive de la morale en France: les sources allemandes de la Division du travail social // Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*. Sous la dir. de P.Besnard, M.Borlandi, P.Vogt. Paris: Presses Universitaires de France, 1993. P. 11–41.

³¹ Его «Этику» (1886) Дюркгейм считал «синтезом» взглядов и специальных исследований в области «позитивной науки о морали», представленных в различных научных дисциплинах. Durkheim É. *La science positive de la morale en Allemagne*... P. 298.

стремлений индивидуальных акторов, а из отдельных обществ с их особенностями, проистекающими из их исторического прошлого, традиций, нравов, психических черт, институтов и т. п. Этот социальный релятивизм в исследованиях немецких социальных ученых был отчасти связан с довольно туманным, отчасти мистическим, но традиционно популярным в Германии со времен романтизма и классической идеалистической философии понятием «дух народа» (“*Volksggeist*”). Этот «дух» в «психологии народов», разрабатывавшейся Лацарусом, Штейнталем и Вундтом, стал трактоваться как вполне научное понятие, как явление, воплощенное в определенных культурных образцах, которые можно исследовать посредством индуктивного метода.

Дюркгейм обращал внимание и на то, что преподавание морали (этики) в Германии, в отличие от Франции, носило социально-практический, прикладной характер: «Мораль не предстает больше как нечто абстрактное, инертное и мертвое, созерцаемое безличным разумом; это фактор коллективной жизни»³².

Для Дюркгейма все это было важно потому, что таким образом в качестве основной мировоззренческой сущности в науках о человеке возрождалась и утверждалась идея общества и социальной природы различных явлений, в частности морали. Особое значение, с его точки зрения, данная идея имела потому, что во Франции дорогая для него идея общества в это время в различных социальных науках оказалась в тени.

Вообще, в конце XIX в. французским ученым немецкая наука представлялась гораздо более прогрессивной и современной, чем их собственная, в том числе и в отношении ее организации и методологии. Несмотря на еще не зажившую рану, причиненную поражением в войне с Германией 1870–1871 гг., ориентация на немецкую науку в то время была явлением вполне «нормальным», распространенным и не осуждалась в стране за «непатриотизм». Наоборот, ее считали орудием, направленным против самой Германии. Не случайно в 1885–1886 гг. Дюркгейм побывал в научной командировке в Германии с целью ознакомления с тамошним состоянием исследований и преподавания в области социальных наук; после возвращения он опубликовал две обзорные статьи по этой теме. Там же с годичной командировкой побывал его последователь и ближайший сотрудник Селестен Бугле, испытавший влияние Георга Зиммеля и издавший в 1896 г. книгу о социальных науках в тогдашней Германии³³.

Но, обращаясь к немецкой науке в поисках идей общества и науки о нем, Дюркгейм хотел лишь «вернуть» во Францию то, что, с его точки зрения, ей когда-то принадлежало, но затем было утрачено. Он с грустью констатировал, что социология, зародившаяся во Франции в сочинениях Монтескье, Руссо и Конта, все больше становится явлением британским (прежде всего в трудах Герберта Спенсера) и, главным образом, немецким. «Как жаль, – писал он в 1885 г., – что это интересное движение так мало известно и имеет так мало сторонников у нас! Происходит так, что социология, будучи по своему происхождению французской, все более и более становится немецкой наукой»³⁴.

Впрочем, невозможно утверждать, что к концу XIX в. слово «социология» во Франции совсем исчезло из лексикона социальных и гуманитарных наук. И не только слово, но и сама идея социологии, а вместе с ней и идея социальности, общества как реального морального авторитета, так или иначе присутствовали и разрабатывались во французской социальной мысли.

³² Durkheim É. La philosophie dans les universités allemandes [1887]... P. 464.

³³ Бугле С. Социальная наука в современной Германии [1896]. М.: URSS; Либроком, 2011.

³⁴ Durkheim É. [La sociologie selon Gumpłowicz] [1885] // Durkheim É. Textes 1. Éléments d'une théorie sociale / présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975. P. 344. Дюркгейм пишет это в рецензии на книгу Людвиг Гумпловича (в действительности, не немецкого, а австрийско-польского социолога) «Очерк социологии», основные принципы которой он, по его утверждению, не разделяет. Любопытно, что он критикует автора за социальный реализм и недооценку роли индивидов в социальной жизни, т. е. за то, за что сам постоянно подвергался критике. Правда, дюркгеймовский социальный реализм носил вполне умеренный и обоснованный характер в сравнении с радикальным реализмом Гумпловича.

Отрицая это присутствие или отмечая его недостаточность, Дюркгейм главным образом имел в виду университетскую систему тогдашней Франции. Между тем вне этой системы, а отчасти и внутри нее, социология в стране все же была представлена, в частности, такими значительными фигурами, как Фредерик Ле Пле, Габриэль Тард (собственно академическая карьера которого началась поздно, незадолго до смерти), Рене Вормс, Альфред Эспинас и Альфред Фулье. Их работы были Дюркгейму хорошо известны: к первым трем его отношение было довольно критическим, а к последним двум – уважительным. Среди соотечественников, оказавших сильное влияние на его социолого-этические взгляды, помимо Конта и Ренувье, следует отметить Жана Мари Гюйо (1854–1888), видного философа и социолога, который, несмотря на ранний уход из жизни, был в свое время чрезвычайно популярен не только во Франции, но и во всей Европе, включая Россию.

Гюйо был «позитивистом»³⁵ и одновременно автором одной из первых версий философии жизни, провозгласившим *жизнь* в качестве основополагающего начала, в котором сливаются воедино индивидуальное и коллективное существования человека и которое является источником морали, религии и искусства. Будучи антикантианцем, он трактовал нравственный долг не как объясняющий принцип и критерий морального сознания, а как результат избытка жизненной силы и действия «закона морального плодородия».

Мораль, по Гюйо, – это социальное явление, изначально слитое воедино с религией; но постепенно, в ходе исторического развития, она освобождается от религиозного влияния и становится самостоятельным институтом. Будущее общество представлялось ему в виде своего рода Телемского аббатства, которое описал Рабле в своем бессмертном романе и устав которого содержал одно-единственное правило: «Делай что хочешь!». В этом утопическом антимонастыре, согласно Гюйо, воцарятся «иррелигиозность», моральная и религиозная «аномия», т. е. «отсутствие незыблемого закона», «множественность верований», «отсутствие безусловных, незыблемых и всеобщих правил»³⁶, что приведет к торжеству подлинной свободы индивидов. Это будущее аномическое состояние морали, религии и общества он трактовал и как желательное, и как неизбежное³⁷.

В истории социальных наук существует два рода идейных влияний: «позитивные» и «негативные»³⁸. Первые состоят в том, что одни социальные ученые воспроизводят, продолжают или применяют идеи других; последние – в том, что они постоянно, систематически и симметрично им противостоят, оказываясь под таким же идейным воздействием предшественников, но со знаком «минус». Дюркгейм испытал глубокое воздействие идей Гюйо, как «позитивное», так и «негативное». Он высоко оценил знаменитую в свое время книгу Гюйо «Иррелигиозность будущего» (1887), назвав ее «прекраснейшей»³⁹.

Вместе с тем Дюркгейм расходился с Гюйо по ряду принципиальных вопросов. Его даже можно квалифицировать как «анти-Гюйо», учитывая то, какое огромное значение в социаль-

³⁵ В данном случае, применительно к взглядам Гюйо, так же, впрочем, как и к взглядам Дюркгейма, слово «позитивизм» означает ориентацию на научное знание и придание ему важного мировоззренческого и социально-практического значения. К сегодняшнему дню это слово стало настолько многозначным, что почти потеряло всякий смысл. Иногда его используют как синоним серьезного («скучного») научного подхода, иногда – как характеристику устаревших эталонов научности, иногда – просто как ругательное слово. Подробнее см.: Гофман А.Б. Мода, наука, мировоззрение. О теоретической социологии в России и за ее пределами // Гофман А.Б. Традиция, солидарность и социологическая теория. Избранные тексты. М.: Новый Хронограф, 2015. С. 278–280.

³⁶ Guyau J.-M. Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. Paris: Félix Alcan, 1885. P. 230; Guyau J.-M. L'Irréligion de l'avenir. Étude sociologique. Paris: Félix Alcan, 1887. P. xvii, 323; Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. М.: Либроком, 2011 [1887]. С. 256–262.

³⁷ Подробнее о теории аномии Гюйо см.: Besnard P. L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim. Paris: Presses Universitaires de France, 1987. P. 21–26.

³⁸ См.: Гофман А.Б. Семь лекций по истории социологии... С. 115–116.

³⁹ Durkheim É. [De l'Irréligion de l'avenir] [1887] // Durkheim É. Textes 2. Religion, morale, anomie / présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975. P. 149–165.

ной жизни он придавал нормативному началу. Признавая тонкость, эмоциональность, литературные достоинства, искренность, присутствующие в трудах Гюйо, он считал, что этим трудам недостает научной строгости. Дюркгейм придерживался противоположных взглядов на аномию, считая ее не идеалом, а, наоборот, признаком болезненного состояния общества и морали⁴⁰. В противовес Гюйо, он полагал, что искусство не выполняет социальную функцию, не способствует поддержанию и укреплению социальной солидарности. Он отвергал «интеллектуалистскую тенденцию» у Гюйо в интерпретации религии и ее будущего, а вместе с этой тенденцией – и его представление о том, что религия сменится рациональной философией и наукой.

Хотя Дюркгейм также был рационалистом и сциентистом, его позиция в этом вопросе была более сложной и осторожной. В противовес Гюйо он считал, что религиозная вера, как и любая другая, не может быть опровергнута логическими аргументами: «Логикой невозможно преодолеть веру, так как логика может так же хорошо защищать ее, как и сражаться с ней; для доказательства веры теолог может прибегать к не менее прекрасным рассуждениям, чем сторонник свободомыслия для ее опровержения»⁴¹. Поэтому, по Дюркгейму, если в будущем интеллектуально-познавательный аспект в большой мере перейдет от религии к науке, то «верования и чувства» обязательно сохранят свое значение в какой-то религиозной или квазирелигиозной форме.

Тем не менее, несмотря на все расхождения, Гюйо во многом повлиял на тематику, постановку проблем и понятийный аппарат его социологии морали и религии. В трудах Гюйо мы находим ряд важных идей и понятий, которые впоследствии более или менее развернуто разрабатывались Дюркгеймом. Среди них: социологический подход к пониманию религии и морали; идея исторического единства религии и морали и постепенной эмансипации последней по отношению к первой; социоморфизм в трактовке религии; представление о важной роли, хотя и по-разному оцениваемой, правил и санкций в морали и религии; идея сакрального; важное значение коллективных эмоций, энтузиазма и коллективного «возбуждения» (“effervescence”) в формировании моральных идеалов и т. д.⁴²

Если влияние Гюйо на Дюркгейма бесспорно или же, на наш взгляд, до сих пор недооценено, то этого нельзя сказать о другом «философе жизни», а именно Артуре Шопенгауэре. Некоторые аналитики, в частности, Степан Мештрович, а вслед за ним и Ганс Йоас, подчеркивают его влияние на этические воззрения Дюркгейма⁴³. Но при этом они вынуждены опираться на весьма сомнительные, вроде детского прозвища Дюркгейма («Шопен»), или же косвенные источники. Шопенгауэр в целом был довольно популярен во Франции того времени. При желании можно, конечно, видеть влияние этого философа на некоторые черты личности французского социолога (пессимизм и склонность к меланхолии), но эти черты можно объяснить скорее жизненными обстоятельствами. Что же касается его воздействия на формирование теоретических взглядов Дюркгейма, то оно, вероятно, было минимальным или ничтожным⁴⁴. Оно не подтверждается текстами его трудов и содержанием его теорий. Влияние других источников, о которых шла речь выше, как тех (главным образом), что противостояли взглядам Шопенгауэра, так и тех (в меньшей степени), что были близки этому философу, выглядит гораздо более убедительным.

⁴⁰ Его утверждение о том, что «...теории, прославляющие благотворные последствия нерегулируемой свободы, восхваляют болезненное состояние» (наст. изд., с. 174), несомненно, направлено против Гюйо.

⁴¹ *Durkheim É.* [De l'Irréligion de l'avenir] [1887]... P. 164.

⁴² *Guyau J.-M.* L'Irréligion de l'avenir. Étude sociologique... P. 86, 91, 185, 218, 391, etc.

⁴³ *Meštrovič S.G.* Émile Durkheim and the Reformation of Sociology. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1988; *Joas H.* Durkheim's Intellectual Development... P. 232, 235–236; *Йоас Х.* Креативность действия... С. 61–62.

⁴⁴ Подробнее см.: *Fournier M.* Émile Durkheim... P. 64–65.

Был ли Дюркгейм рационалистом?

На вопрос, поставленный в заголовке данного раздела, сам Дюркгейм несомненно ответил бы утвердительно. Причем так ответил бы на него не только «ранний» Дюркгейм, но и не очень «ранний», и даже очень «поздний». Так же как и Макс Вебер, он полагал, что в современных европейских обществах прогрессирующая детрадиционализация сопровождается процессами рационализации, интеллектуализации и, по веберовскому выражению, «расколдовывания мира», что в институциональном плане приобретало характер секуляризации. Подобно Веберу, в качестве базовых элементов рационализации он рассматривал растущее значение науки и технологий. Так же как и немецкий классик, он признавал кризисное состояние современных европейских обществ и, если не «провал» (как утверждали теоретики Франкфуртской школы или постмодернизма), то фундаментальную сложность и противоречивость так называемого проекта Модерна, сформулированного Просвещением. Наконец, оба они осознавали кризисный и сложный характер рационализма в своих исследованиях и размышлениях.

Тем не менее степени и формы рационализма у Дюркгейма и Вебера были различными. Отчасти это проявилось в том, как они оценивали роль и возможности науки в современных обществах. В то время как Вебер утверждал, что наука не может «вмешиваться в вечную борьбу богов», для Дюркгейма она как раз и есть один из таких *богов* (или, точнее, *богинь*), призванных активно участвовать в этой борьбе. Наука, объясняющая и проясняющая ценности, в том числе и священные ценности, в его понимании сама представляла собой сакральную ценность. Хотя оба классика были более или менее пессимистами в оценках современной эпохи, все-таки в отличие от Вебера, который в своих трудах уповал главным образом на «судьбу», Дюркгейм больше верил в науку и в ее способность внести вклад в преодоление или ослабление современного кризисного состояния.

Следует еще раз подчеркнуть: Дюркгейм безусловно считал себя рационалистом и всю жизнь стремился осуществлять изначально провозглашенную рационалистическую программу социологии как науки. «Действительно, наше главное намерение состоит в том, чтобы распространить на человеческое поведение научный рационализм, показав, что, рассматриваемое в своем прошлом, это поведение сводится к отношениям причины и следствия, которые не менее рациональным приемом могут быть затем превращены в правила деятельности для будущего. То, что называли нашим позитивизмом, есть лишь следствие этого рационализма»⁴⁵, – писал он. Он рассматривал себя как своего рода Декарта в социологии, призванного разработать определенные исследовательские правила и приемы, которые бы позволяли социологу, независимо от всякого рода вненаучных обстоятельств, всегда и везде находить истину относительно социальных явлений.

Будучи рационалистом, Дюркгейм, однако, никоим образом не принадлежал к тем наивным «взрослым детям», которых «можно встретить ... среди естествоиспытателей», «на кафедрах или в редакторских кабинетах», и о которых писал Вебер в своей знаменитой лекции «Наука как призвание и профессия»⁴⁶. В этой же лекции немецкий мыслитель сформулировал свой известный риторический вопрос: «Какой человек отважится «научно опровергнуть» этику Нагорной проповеди...»⁴⁷.

Дюркгейм, несмотря на свою приверженность рационализму и веру в науку, вполне согласился бы с веберовским вопросом и подразумеваемым ответом. Дело в том, что он нико-

⁴⁵ Дюркгейм Э. Метод социологии [1895] // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. 4-е изд., испр. и доп. / сост., пер. с фр., вступит. ст. и примеч. А.Б. Гофмана; М.: Юрайт, 2019 [1995]. С. 53.

⁴⁶ См.: Вебер М. Наука как призвание и профессия [1918] // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 717, 718.

⁴⁷ Там же. С. 726.

гда не считал, что наука должна решать подобные задачи. Ее цель, по Дюркгейму, – *в том, чтобы не опровергать, а прояснять, объяснять* этику Нагорной проповеди, так же, впрочем, как и любую другую. В данном отношении его позиция полностью *совпадала* с веберовской.

Более того, Дюркгейм в определенном смысле дал ответ на поставленный Вебером вопрос еще до того, как он был задан. Речь идет, в частности, о его выступлении в дискуссии «Наука и религия», состоявшейся во Французском Философском обществе 19 ноября 1908 г. Там он высказал мысль (впрочем, не впервые) о том, что наука о религии, как и любая другая наука, не может отвергать реальность изучаемого ею объекта или способствовать его исчезновению. В то же время наука не может просто подтверждать те представления, которые имеются у верующего о своей конфессии, иначе в существовании этой науки не было бы никакого смысла. «Она не может, следовательно, объяснять сакральный характер Библии и Евангелий так же, как объясняет его самому себе верующий. Но она сможет сделать это иначе; она покажет, что этот сакральный характер не является чисто воображаемым, что он коренится определенным образом в реальности, а именно в социальных условиях, в которых христианство было образовано и организовано»⁴⁸. В сущности, вся социология религии Вебера, как и социология религии Дюркгейма, как раз и состояла в объяснениях такого рода. Несмотря на то что один из них провозглашал невозможность вмешательства науки в сферу сакральных ценностей, а другой придавал сакральный характер самой науке, их объединяла общая научная этика, этика честного, бескорыстного и непредвзятого исследования.

Дюркгейм подчеркивал, что даже самые диковинные, абсурдные с логической точки зрения и «иррациональные» культурные и поведенческие образцы могут и должны объясняться, проясняться наукой, но отнюдь не опровергаться ею. В «Элементарных формах религиозной жизни» он писал: «Даже самые варварские или диковинные обряды, самые странные мифы выражают какую-то человеческую потребность, какой-то аспект жизни, либо индивидуальной, либо социальной»⁴⁹. Он всегда признавал важное значение «иррациональных» факторов социальной жизни, таких как верования, чувства, страсти, желания и т. п.

Таким образом, рационализм Дюркгейма был отнюдь не простым, однозначным и безграничным. Несмотря на свою включенность в картезианскую традицию, он не разделял точку зрения «упрощенного» рационализма Декарта и его современных французских последователей. Он был против «чистого» рационализма, основанного на представлении о прозрачности и легкой доступности реальности для познающего разума. Последний поэтому должен обязательно базироваться на эмпирическом фундаменте. «Эмпирический рационализм» и «рационалистический эмпиризм» – вот что с его точки зрения можно считать действительно плодотворными средствами познания.

Дюркгейм полагал, что единой и универсальной рациональности не существует. Социологический релятивизм в интерпретации морали и религии у него был неразрывно связан с релятивистской, неуниверсалистской, плюралистической трактовкой рациональности. Его суждения на этот счет носят вполне определенный характер: «Каждая мораль имеет свою собственную рациональность»⁵⁰. «...Я не вижу, как можно обоснованно утверждать, что мораль такой-то страны или такого-то времени более рациональна, чем мораль другой страны и другого времени. Все моральные системы имеют свою собственную рациональность»⁵¹. Дюркгейм вообще никогда не верил в то, что разум правит социальным миром.

⁴⁸ Durkheim É. [Débat sur la possibilité d'une science religieuse] [1908] // Durkheim É. Textes 2. Religion, morale, anomie / présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975. P. 145–146.

⁴⁹ Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse... P. 3.

⁵⁰ Durkheim É. [Débat sur les rapports entre les idées égalitaires et la rationalité de la morale] [1909] // Durkheim É. Textes 2. Religion, morale, anomie / présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975. P. 373.

⁵¹ Ibid. P. 374.

Так как же все-таки оценить социально-научную позицию Дюркгейма в целом и применительно к морали в частности: был ли он в действительности рационалистом или нет? Пытаясь ответить на этот вопрос, Ганс Йоас утверждает, что Дюркгейм был не «убежденным рационалистом», «но, скорее, “обновленным” рационалистом, даже глубоко очарованным (*fascinated*) иррационализмом...»⁵². Этот ответ, на наш взгляд, носит слишком туманный, расплывчатый и даже загадочный характер, чтобы его можно было признать удовлетворительным.

Действительно серьезная задача в данном случае состоит в том, чтобы постараться выявить специфику рационализма Дюркгейма и уточнить, в *каком именно смысле он был рационалистом, а в каком – нет*. В целом он всегда был противником иррационализма, интуитивизма и мистицизма в познании, а потому в отношении данных позиций он не испытывал ни «очарования», ни «разочарования». Но его интерпретация рациональности сложна и многозначна, а потому сама нуждается в основательной интерпретации.

Для того чтобы понять сущность рационализма Дюркгейма, с нашей точки зрения, необходимо различать *два аспекта в его трактовке рациональности: эпистемологический и онтологический*. Первый аспект относится к его интерпретации путей познания, метода социальной науки. Этот метод, в его трактовке, должен быть безусловно и однозначно *рациональным*, опирающимся на дискурсивное мышление и эмпирическое знание. Это познание противостоит самым разнообразным формам иррационализма, интуитивизма и мистицизма. Это единый метод науки, объединяющий социологию со всеми науками, включая естественные. Каким бы сложным, разнообразным и изменчивым ни было дюркгеймовское истолкование рационального метода, он всегда был для него синонимом метода научного. Имея в виду этот аспект рациональности, можно утверждать, что на протяжении всей своей жизни Дюркгейм был непоколебимым *эпистемологическим рационалистом*.

Что касается *онтологического аспекта* понятия «рациональность» у Дюркгейма, то последняя в его истолковании не так однозначна и носит, по существу, двойственный характер. В первом онтологическом смысле он понимает рациональность как некую *логику вещей*, которая делает ее доступной логике познающего субъекта. Это свойство рациональности, присущее социальной реальности, как и любой другой. Благодаря этому свойству, социальная реальность, включая моральную, интеллигибельна, умопостигаема, доступна для рационального познания, осмысления, объяснения. Вот как сам Дюркгейм представляет этот смысл слова «рациональность»: «Речь идет тогда о рациональности объективной, имманентно присущей реальности, рациональности, данной в самих вещах, которую ученый *открывает, выявляет*, но не *создает*. В этом смысле, сказать, что мораль рациональна, значит просто сказать, что в каждый момент времени мораль как таковая и в том виде, как она может быть наблюдаема, образует систему *постижимых данных*. Именно в этом же самом смысле физик и химик допускают, что изучаемый ими физико-химический мир рационален и постижим»⁵³. В данном случае понятие рационального порядка у Дюркгейма совпадает с понятием естественного порядка вещей. Признавая эту рациональность социально-морального мира в ее самых разнообразных проявлениях, Дюркгейм несомненно выступает как *онтологический рационалист*.

Но этот онтологический смысл понятия «рациональность» у Дюркгейма не единственный. Во *втором смысле* онтологическая рациональность в его интерпретации означает разного рода рациональные факторы человеческого и социального поведения, такие как интеллект, рефлексия, логика, ценности разума, разумные мотивы и т. п. В отличие от предыдущей разновидности, это, с его точки зрения, «не объективная, имманентная, данная рациональность; это идеальная рациональность, которая является нашим творением, которую мы в раз-

⁵² Joas H. Durkheim's Intellectual Development... P. 232; Йоас Х. Креативность действия... С. 62.

⁵³ Durkheim É. [Débat sur la rationalité de la morale] [1908]... P. 343.

ных дозах вводим в наше поведение»⁵⁴. Характеризуя эту разновидность рациональности применительно к морали и, шире, социальной реальности в целом, Дюркгейм говорил: «...Если судить с фактической точки зрения, то мы никоим образом не можем констатировать, что рефлексия когда-либо рассматривалась и даже сегодня рассматривается в качестве необходимого фактора морали. ...Конечно, философский ум делает, что может, чтобы ее осмыслить; но он всегда приходит к этому неполным и усеченным образом, и прекрасно это осознает. Во всяком случае, громадное большинство субъектов ограничивается пассивным принятием господствующей морали, такой как она есть, не задавая ей никаких вопросов и даже ее не понимая»⁵⁵.

Имея в виду этот второй смысл понятия рационального у Дюркгейма, можно сделать вывод, что в данном случае он *рационалистом не был*. Он утверждал, что «роль, которую в нашей моральной жизни играет логическая потребность..., достаточно ограничена», а «теория, основанная на противоположном постулате» представлялась ему «несколько рискованной»⁵⁶.

В отличие от просветителей, Дюркгейм не считал, что разум, рациональное начало в различных его проявлениях, лежат в основе социального существования. И дело не в том, что он оказался «рационалистом, очарованным иррационализмом», как утверждает Йоас, а в том, что всегда, с самого начала и до конца своей научной деятельности он признавал огромное значение разного рода иррациональных факторов индивидуального и социального поведения: коллективных верований, чувств, страстей, «коллективного сознания» (понимаемого как «совокупность верований и чувств»), «коллективных представлений», «коллективного возбуждения», сакрального, традиций, обычаев, ритуалов и т. д. Это относится и к его ранним классическим трудам, и к поздним, и к многочисленным рецензиям, и к выступлениям на различных научных форумах.

Правда, как уже отмечалось, согласно Дюркгейму, роль рационального начала в современных европейских обществах усиливается и будет усиливаться и в дальнейшем. Но и в будущем, с его точки зрения, потребность в разного рода иррациональных факторах, а вместе с тем и их значение, сохранятся. Это относится и к религии, в том числе и к новым культам, которые могут возникать; и к квазирелигии; и к гражданской религии. Иррациональное начало сохранится также и собственно в самой морали, даже если она будет в значительной мере секуляризована и освобождена от традиционного религиозного влияния, от того, что Дюркгейм называл «теологической религиозностью». Не случайно он настороженно относился к идее «научной морали»: признавая важнейшее значение «науки о морали», он отрицал, что эта наука сама может стать общественной моралью.

Специфическое сочетание эпистемологического рационализма и отмеченного нами онтологического иррационализма дает основание сопоставить исследовательские подходы Дюркгейма и Фрейда и увидеть их близость. Так же как Фрейд стремился дать рациональное и даже ультрарациональное объяснение человеческому поведению, которое в основе своей, согласно его интерпретации, является иррациональным, Дюркгейм стремился рационально исследовать социальную и моральную реальность, которая, с его точки зрения, в значительной мере управляется иррациональными социальными силами. В обеих теориях мы видим специфическое сочетание рационалистических и иррационалистических тенденций. В обоих случаях имело место стремление *рационально исследовать и объяснить во многом иррациональную по своей сути реальность*.

Итак, отвечая на вопрос, фигурирующий в заголовке настоящего раздела, можно утверждать следующее. Дюркгейм был *эпистемологическим рационалистом*, полагавшим, что раци-

⁵⁴ Durkheim É. [Débat sur la rationalité de la morale] [1908]... P. 344.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid. P. 379.

ональные методы познания, в сочетании с эмпирическими, дают исследователю адекватное представление о социальном мире. Он был отчасти и *онтологическим рационалистом*, считая, что в этом мире есть свои закономерности, своя логика, которые делают его умопостижимым, доступным для рационального познания. Но он не был *онтологическим рационалистом* в том смысле, что не считал социальную реальность царством разума, не рассматривал рациональное начало в качестве главного и, тем более, единственного фактора социальной жизни. В ней, по Дюркгейму, огромное значение имеют сакральное, чувства, верования, традиции, обычаи, ритуалы, предрассудки, суеверия и другие разного рода иррациональные по своей природе явления.

Дюркгейм о природе морали

Слово «мораль» (“*morale*”) Дюркгейм применял как к «теоретической» морали, рефлексии или науке о ней, т. е. к той морали, что представлена в трудах «моралистов» (включая философов, этиков, психологов, социологов и т. д.), так и к «практической», т. е. к реально действующим моральным нормам и системам, являющимся объектом рефлексии и научных исследований⁵⁷. В последнем смысле он нередко использовал также слово “*moralité*”. Правда, судя по записям его лекций, сделанным Арманом Кювийе, он утверждал, что «нужно отличать “*moralité*” народа от его “*morale*”»⁵⁸. Но различие это не выглядит у него более или менее ясным. По-видимому, в первом случае он имел в виду совокупность определенных моральных норм, «нравов» определенного общества, предполагая, что слово “*morale*” означает сущность более абстрактную и общую. Кроме того, он вполне традиционно использовал иногда слово “*moralité*” в смысле «моральность», «нравственный характер» чего-либо. Тем не менее, несмотря на все сказанное, можно уверенно утверждать, что чаще всего он использовал два указанных слова как синонимы.

Дюркгейм полагал, что мораль сосредоточена прежде всего и главным образом в *правилах*, предписывающих определенное поведение. Правила в его истолковании – это универсальный, элементарный и основополагающий моральный факт. Соответственно, моральное поведение – то, которое соответствует этим правилам, а аморальное – то, которое эти правила нарушает. Моральный или аморальный характер того или иного поступка заключается, таким образом, не в нем самом, а именно в том, соответствует он правилу или нет.

В чем же особенность моральных правил, по Дюркгейму, и чем они отличаются от других, например, технических или гигиенических правил? Их характерной особенностью является то, что они сопровождаются *санкциями*, которые следуют за их нарушениями и применяются по отношению к нарушителям. Санкция – это заложенная в правиле реакция общества на возможные будущие его нарушения. «Эта заранее установленная реакция, осуществляемая обществом в отношении агента, нарушившего правило, составляет то, что называют *санкцией*; по крайней мере, мы ограничиваем таким образом смысл этого слова, которое часто использовали в более широком значении. ...Мы можем сказать, что всякий моральный факт состоит в санкционированном правиле поведения»⁵⁹, – пишет Дюркгейм.

Система санкций добавляется к тем естественным последствиям, которые влекут за собой действия индивида. Санкции, или наказания за нарушения моральных правил, предполагают специальные меры, направленные на восстановление нарушенного правила, а также против нарушения и нарушителей. Это отличает их от естественных, автоматически наступающих негативных последствий в случае нарушения неморальных правил. Так, нарушение правила гигиены не предполагает никакого специального наказания, но негативное естественное последствие данного нарушения может наступить в виде болезни. В случае же нарушения морального правила такого последствия не будет: например, воровство само по себе не влечет за собой подобных последствий, в нем самом не содержится источник будущего ущерба или наказания для нарушителя. Применение санкций или наказаний за нарушение моральных правил требует специальных усилий и действий, которые осуществляются обществом (социальные группы, институты и организациями).

⁵⁷ Durkheim É. Introduction à la morale [1917]... P. 313–316. См. о том же: Durkheim É. Leçons sur la morale [1909] // Durkheim É. Textes 2. Religion, morale, anomie / présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975. P. 293.

⁵⁸ Durkheim É. Leçons sur la morale [1909]... P. 311.

⁵⁹ Durkheim É. [Définition du fait moral] [1893] // Durkheim É. Textes 2. Religion, morale, anomie / présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975. P. 275.

Эти положения Дюркгейм развивает в самых разных своих произведениях, на разных этапах своей научной и преподавательской деятельности. Но интерпретация этих положений и акценты в них несколько изменялись от этапа к этапу, от произведения к произведению.

На раннем этапе своего научного творчества Дюркгейм формулирует отмеченные идеи относительно сущности морали в первом издании своей книги «О разделении общественного труда» (1893). Речь идет главным образом об одной из частей «Введения»⁶⁰. Впоследствии, во втором издании книги, осуществленном в 1902 г., он счел необходимым опустить данную часть «Введения», мотивируя это тем, что здесь он мог себе позволить уже быть более кратким. Имея в виду свою полемику в этой части текста с априорными, абстрактными, нормативными теориями морали, он отметил, что «бывают дискуссии, которые не следует продолжать до бесконечности»⁶¹. Здесь он полемизирует с самыми разными доктринами, выводящими из априорно формулируемых универсальных идеалов «подлинную» мораль.

Специальными объектами критики в данной работе выступают утилитаризм, выдвигающий в качестве критерия моральности не только индивидуальную полезность, но и социальный интерес, и Кант с его идеями категорического императива и морального универсализма. Тем не менее кантианские мотивы долженствования как основополагающей черты морали и обязательного характера моральных правил здесь доминируют. Дюркгейм дополняет эти мотивы идеей морального релятивизма и подчеркивает, что каждому обществу свойственна своя специфическая моральная система. Моральные правила тесно связаны с определенным видом общества и фазой его развития. Опираясь на эти представления, он пишет, что «моральным фактом, нормальным для данного социального вида, изучаемого на определенной фазе его развития, называется всякое правило поведения, к которому привязана диффузная репрессивная санкция в среднем числе обществ этого вида, рассматриваемых в один и тот же период их эволюции...»⁶².

Таким образом, на данном этапе своего научного творчества Дюркгейм признает в качестве критерия морального правила, морального факта, морали вообще, *долженствование, обязательный, повелительный, принудительный* характер правила поведения. Эта характеристика перекликается с его трактовкой принудительности как одного из двух признаков социального факта как такового (наряду с внешним существованием по отношению к индивидуальным сознаниям), данной им затем в «Метод социологии» (1895)⁶³. Причем, согласно Дюркгейму, принудительная сила моральных фактов, как и, шире, социальных фактов как таковых, может не проявляться внешним образом до возникновения отклоняющегося поведения; по отношению к последнему она обнаруживает себя через санкции.

Следующим важным этапом в развитии дюркгеймовской этико-социологической мысли явился его курс лекций «Моральное воспитание» (1898–1899), опубликованный в виде книги в 1925 г.; его мы публикуем в настоящем издании. Эта работа занимает центральное место в разработке дюркгеймовской теории морали. Данная теория представлена в ней в достаточно развернутом и вместе с тем концентрированном виде. Здесь мы обнаруживаем определенную эволюцию базовых теоретических положений, развитие и конкретизацию одних и появление некоторых других, причем без отказа от тех, что были сформулированы ранее.

В «Моральном воспитании» в качестве наиболее важных и очевидных социальных целей современного морального воспитания Дюркгейм рассматривает его секуляризацию и рационализацию. Но, постулируя эти цели или, точнее, констатируя их как своего рода предписания «духа времени», он затем упорно и последовательно стремится показать, насколько непро-

⁶⁰ См.: Durkheim É. [Définition du fait moral] [1893]... P. 257–288.

⁶¹ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / пер. с фр. и послесл. А.Б. Гофмана; примеч. В.В. Сапова. М.: Наука, 1991. С. 48 (сн. 10).

⁶² Durkheim É. [Définition du fait moral] [1893]... P. 287.

⁶³ См.: Дюркгейм Э. Метод социологии... С. 56–64.

сто этих целей достигнуть. Тем самым он явно и неявно находится в состоянии полемики с теми, кому эти цели дороги, кто практически эти цели реализует и с кем он их в целом разделяет. Трудности заключены в самой природе морали, поэтому их преодоление невозможно без понимания этой сложной природы. В свою очередь, ее понимание, по Дюркгейму, может быть достигнуто только благодаря рациональной и эмпирической науке, подход которой радикально отличается от любых априорных теорий морали.

В этом лекционном курсе Дюркгейм сосредоточивает свое внимание на том, что он называет основными «элементами» морали. Выявить их, с его точки зрения, – не то же самое, что составить перечень добродетелей, даже самых важных; «это значит выявить фундаментальные склонности, духовные состояния, находящиеся в основе моральной жизни...»⁶⁴. Этими элементами являются 1) «дух дисциплины», 2) «привязанность к социальным группам» и 3) «автономия воли». Именно они, по мысли ученого, должны быть главными принципами морального воспитания, лежать в его основе.

Говоря о первом из названных элементов, о *духе дисциплины*, Дюркгейм в этих лекциях, как и в предыдущих своих работах, подчеркивает основополагающую роль правил в системе морали, их обязательности и санкций за их нарушение: «Вести себя морально, значит действовать согласно норме, определяющей подходящее для данного случая поведение даже до того, как у нас появилась необходимость принять какое-то решение. Сфера морали – это сфера долга, а долг – это предписанное действие»⁶⁵. При этом Дюркгейм отвергает многочисленные попытки «моралистов», будь то Кант или утилитаристы, свести правила к некоему одному правилу или принципу, признаваемому наиболее общим и важным. Правила разнообразны и многообразны, и в качестве таковых их следует наблюдать и исследовать индуктивно и эмпирически. Именно в таком виде на нас воздействуют и отдельные моральные правила, и системы этих правил: «Мы не должны конструировать эти правила в тот момент, когда надо действовать, выводя их из более высоких принципов; они существуют, они полностью готовы, они живут и функционируют вокруг нас. Они представляют собой моральную реальность в ее конкретной форме»⁶⁶.

В данном курсе Дюркгейм уделяет специальное внимание характерным особенностям моральных правил. Помимо таких особенностей, как обязательность и наличие санкций, он делает акцент на их *регулярности* и *опоре на авторитет*.

Регулярность в интерпретации Дюркгейма – главное свойство морального поведения, поскольку «регулировать поведение – основная функция морали»⁶⁷. Он постоянно подчеркивает исторически изменчивый и разнообразный характер моральных систем, правил, норм. Но *моральное поведение* в его теории, наоборот, выступает как явление устойчивое, привычное, однообразное, даже монотонное: «...мораль по сути своей есть вещь постоянная, всегда тождественная самой себе до тех пор, пока наблюдение не охватывает слишком обширные периоды времени. Моральный поступок завтра должен быть тем же, чем он был сегодня, каковы бы ни были личные диспозиции агента, который его совершает. Мораль предполагает поэтому определенную способность совершать одни и те же поступки в одних и тех же обстоятельствах и, следовательно, она означает способность усваивать привычки, определенную потребность в регулярности»⁶⁸.

Отсюда проистекает трактовка нерегулярного, неупорядоченного, изменчивого поведения как аморального, а людей, не подчиняющихся правилам, зависящих «от предрасположе-

⁶⁴ Наст. изд. С. 133.

⁶⁵ Наст. изд. С. 136.

⁶⁶ Наст. изд. С. 140.

⁶⁷ Наст. изд. С. 141.

⁶⁸ Наст. изд. С. 141.

ний данного момента», «неуправляемых» (“les irréguliers”) – как морально несостоятельных и порочных. По адресу последних Дюркгейм разражается настоящей филиппикой, подчеркивая, по существу, что подобные люди с нерегулярным, неустойчивым, неупорядоченным поведением в лучшем случае могут считаться неполноценными в моральном отношении⁶⁹. Более того, как это ни удивительно, но даже проявления индивидуального героизма или святости, именно вследствие их незаурядности, экстраординарности, с этой точки зрения, также оказываются за пределами морали: они, как и любое, даже благородное, но не обязательное поведение, относятся скорее к своего рода эстетике, проистекающей из моральной жизни, но выходящей за собственные пределы этой жизни⁷⁰.

С данным представлением перекликается трактовка Дюркгеймом *духа дисциплины*, который он описывает в тесной связи с такими чертами, как ограничение и самоограничение, умеренность, сдерживание в определенных рамках любых импульсов, в том числе самых благородных: «Даже самые благородные чувства, такие как любовь к животным и даже любовь к другому человеку, когда они превосходят некоторую меру, являются несомненным признаком повреждения воли. То, что мы любим людей, что мы любим зверей, нормально, но при условии, что та и другая симпатии не выходят за определенные границы...»⁷¹.

Дух дисциплины в трактовке Дюркгейма неотделим от духа стоицизма. Он позволяет подлинно моральной личности осуществлять самоконтроль и в конечном счете, вопреки ходячим стереотипам, служит основой свободы индивида. Человеческая природа, по Дюркгейму, отличается конечностью, ограниченностью. Поэтому дисциплина, неразрывно связанная с ограничением и самоограничением, носит естественный характер, а потому является источником подлинной свободы человека: она соответствует человеческой природе и вместе с тем подлинной морали. И наоборот, стремление к бесконечности противоречит этой природе, вызывая то, что он называет «болезнь беспредельного» (“le mal de l’infini”), а вместе с этой болезнью – аномию и сопутствующие ей социальные и психические патологии.

Опора на *авторитет*, по Дюркгейму, – еще одна характерная черта *духа дисциплины* как элемента морали и морали в целом. Под авторитетом он понимает «влияние, оказываемое на нас всякой моральной силой, которую мы признаем как более высокую по отношению к нам»⁷². Благодаря авторитету мы добровольно подчиняемся правилу, даже если не испытываем к его выполнению никакого внутреннего влечения. Уважением к авторитету, почтением по отношению к нему объясняется действенность моральных правил. В этом состоит их отличие от других правил, тех же технических или гигиенических. «Моральному предписанию нужно подчиняться из уважения к нему, и исключительно по этой причине. Всем тем воздействием, которое оно оказывает на воли, оно обязано исключительно облекающему его авторитету»⁷³, – утверждает Дюркгейм.

В «Моральном воспитании», как и в более ранних работах, Дюркгейм делал акцент на обязательном характере моральных правил. Неудивительно, что «дух дисциплины» здесь выступает для него в качестве *первого элемента* морали. В качестве *второго элемента* в этих лекциях он рассматривает «привязанность к социальным группам». Собственно, мы находим его и в более ранних дюркгеймовских работах, например, в «Заключении» к работе «О разделении общественного труда»: «... Человек моральное существо только потому, что он живет в

⁶⁹ См. наст. изд. С. 141, 146.

⁷⁰ См.: Durkheim É. [Définition du fait moral] [1893]... P. 278–282.

⁷¹ Наст. изд. С. 154.

⁷² Наст. изд. С. 143–144.

⁷³ Наст. изд. С. 145.

обществе, ибо нравственность состоит в том, чтобы быть солидарным с группой, и она изменяется вместе с этой солидарностью»⁷⁴.

Отмеченные два элемента морали у Дюркгейма симметрично соответствуют двум аспектам, или подсистемам социальной интеграции, выделенным им ранее в «О разделении общественного труда» (1893) и особенно в «Самоубийстве» (1897): социальной регуляции, с одной стороны, и социальной солидарности – с другой. «Дух дисциплины» соответствует регуляции, а «привязанность к социальной группе» – солидарности. Аналогичным образом в «Самоубийстве» «аномия» выступает как нарушение в первой подсистеме, а «эгоизм» – как нарушение во второй⁷⁵. Таким образом, дюркгеймовская теория морали оказывается включенной в его более широкую теорию социальной интеграции, состоящей из двух названных базовых компонентов и образующих социальную основу морали⁷⁶.

Наконец, в «Моральном воспитании» Дюркгейм выделяет также *третий основополагающий элемент* морали, которого не было в его более ранних работах. Он квалифицирует его как «автономию воли» и характеризует следующим образом: «...Третий элемент морали – это ее осмысленность. Мораль состоит уже не в том, чтобы просто выполнять, даже преднамеренно, определенные действия; нужно еще, чтобы правило, предписывающее эти действия, было объектом свободного волеизъявления, т. е. было свободно принято, а это свободное принятие есть не что иное, как принятие проясненное. Именно в этом, возможно, состоит самое значительное новшество в моральном сознании современных народов...»⁷⁷.

Третий элемент морали, по Дюркгейму, составляет отличительную черту современного сознания, которая состоит в том, что оно признает за действием социально-моральную ценность не только тогда, когда оно интенционально, т. е. «если субъект заранее представляет себе, в чем состоит это действие, и каковы его отношения с правилом; ...помимо этого первого представления, мы требуем от него и другого, того, которое глубже проникает в существо вещей: это объясняющее представление самого правила, его причин и смыслов его существования»⁷⁸. Этот же элемент отличает светскую мораль от религиозной. Бог – вне мира, вне науки и над ней. Присутствие же автономии воли означает, что «существует гуманитарная наука о морали и, следовательно, ...моральные факты – это естественные явления, подлежащие изучению только разумом»⁷⁹.

Следует подчеркнуть, что этот третий из выделенных Дюркгеймом элементов морали в его творчестве в целом уступает по своему значению двум предыдущим. Прежде всего легко заметить, что в первой части «Морального воспитания», посвященной рассмотрению отмеченных «элементов», ему уделено значительно меньше места. Кроме того, и это особенно бросается в глаза, во второй части книги, в которой мораль рассматривается с педагогической точки зрения и в которой симметрично располагаются разделы о воспитании соответствующих элементов морали, речь идет только о воспитании первых двух элементов, а именно о воспитании «духа дисциплины» и «привязанности к социальным группам», тогда как тема воспитания «автономии воли» вообще отсутствует.

⁷⁴ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда... С. 370.

⁷⁵ На это соответствие впервые обратил внимание Филипп Бенар. См.: *Besnard P. L'anomie, ses usages et ses fonctions...* P. 72–74, 124–125.

⁷⁶ *Besnard P. L'anomie, ses usages et ses fonctions...* P. 62–74, etc. Подробнее см.: *Гофман А.Б. Солидарность или правила, Дюркгейм или Хайек?*... С. 160–248; *Goffman A. Durkheim's Theory of Social Solidarity and Social Rules // The Palgrave Handbook of Altruism, Morality, and Social Solidarity: Formulating a Field of Study* / ed. by V. Jeffries. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2014. P. 45–69.

⁷⁷ Наст. изд. С. 252.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Наст. изд. С. 253.

Поль Фоконне, издавший данные лекции, в своем предисловии объяснял это отсутствие тем, что в рукописи, которая оказалась в его распоряжении, раздела о воспитании автономии воли не было; кроме того, он указывал на то, что Дюркгейм рассматривал эту тему в другом курсе, озаглавленном «Воспитание морали в начальной школе»⁸⁰. В итоге остается неясным: то ли соответствующий раздел был утрачен, то ли его не было вообще?⁸¹ Во всяком случае, этот, по выражению Жан-Клода Фийу, «многозначительный пробел» (“un blanc significatif”)⁸² дает основание предположить, что «автономия воли» в дюркгеймовской теории морали играет менее важную роль, чем два предыдущих элемента морали.

Об этом же свидетельствуют и более поздние публикации Дюркгейма, посвященные моральной проблематике. В них «автономия воли» вроде бы вообще исчезает. В своей широко известной работе «Определение морального факта» (доклад во Французском философском обществе с последующим обсуждением, 1906 г.) он не только воспроизводит, но развивает и отчасти изменяет свою прежнюю трактовку морали (используя, помимо последнего слова, такие выражения, как «моральное», «моральная реальность», «моральная жизнь», «моральный факт», «моральный акт»). Мораль здесь, как и в предыдущих работах Дюркгейма, трактуется главным образом как совокупность правил, сопровождаемых санкциями. Здесь он выделяет уже не *три*, а *два* взаимосвязанных и взаимопроникающих «отличительных признака» (“caractères distinctifs”), или две «характеристики» морали: *обязательность* правила, с одной стороны, его *желательность* – с другой⁸³. При этом обязательность у него, как и у Канта, связывается главным образом с разумом, а желательность – с чувством.

Дюркгейм признает, что отмеченные «признаки» не являются единственными, но они представляются ему «наиболее важными, постоянными и универсальными»⁸⁴. Они имеют место всегда и везде, хотя их соотношение и удельный вес исторически изменчивы и зависят от типа обществ и социальных ситуаций. Он всячески подчеркивает их единство и взаимопроникновение, но при этом отмечает их взаимную автономию и несводимость друг к другу: «Выводить долг из блага (или наоборот) так же невозможно, как выводить альтруизм из эгоизма»⁸⁵.

⁸⁰ См. наст. изд. С. 106–108.

⁸¹ Подробнее см.: Watts Miller W. Durkheim's course on moral education: the issue of its date, and the lost lectures on autonomy // Durkheimian Studies / Etudes durkheimiennes. 1997. Vol. 3. N.s. P. 21–24.

⁸² Filloux J.-C. Durkheim critique de Tolstoï, ou d'un aveugle dans la sociologie durkheimienne // Durkheimian Studies / Etudes durkheimiennes. 1997. Vol. 3. N.s. P. 95.

⁸³ См.: Дюркгейм Э. Определение морального факта [1906] // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / сост., пер., вступит. ст. и примеч. А.Б. Гофмана; 4-е изд., испр. М.: Юрайт, 2019. С. 191–192, 198–200. Может возникнуть вопрос, причем обоснованный: тождественно ли у Дюркгейма применительно к морали значение выражений «отличительные признаки» или «характеристики», использовавшемуся ранее в «Моральном воспитании» слову «элементы»? Судя по рассматриваемым текстам, на этот вопрос следует ответить положительно. Он не проводил между ними существенного различия, так как и в указанном нами тексте 1906 г. он продолжал использовать термин «элементы» (а также «аспекты») морали, хотя и называл их несколько иначе: вместо «духа дисциплины» появляется «обязанность», «долг», а вместо «привязанности к социальным группам» и «автономии воли» – «желательность».

⁸⁴ Дюркгейм Э. Определение морального факта [1906]... С. 200.

⁸⁵ Там же. С. 201.

Об эволюции дюркгеймовских воззрений. Социология морали как синтез кантианства и эвдемонизма

Отмеченное двуединство долженствования, с одной стороны, и влечения – с другой, приобретало у Дюркгейма различные понятийно-терминологические воплощения. Первый из этих аспектов у него представлен такими понятиями, как «долг», «принуждение», «обязанность», «ограничение», «дисциплина», второй – такими как «благо», «привязанность», «желательность», «ценность», «идеал». Последние два понятия: ценность и идеал, – приобретают все более важное значение у позднего Дюркгейма, и это не случайно, так как они свидетельствуют об определенной эволюции его взглядов на моральную и, шире, социальную реальность в целом.

В чем же состояла эта эволюция? Многие аналитики в разные годы вполне обоснованно утверждали, что эволюция дюркгеймовской мысли состояла в постепенном перемещении акцента с первого аспекта морали – должного, нормативного, ко второму – желаемому, идеальному, ценностному⁸⁶. Но это отнюдь не означает, что Дюркгейм вообще отказался от первого в пользу последнего. Речь идет именно о придании большего значения ценностному аспекту в сравнении с тем, какое он придавал ему вначале, хотя важность нормативного аспекта морали он признавал до конца жизни. В целом эволюция взглядов Дюркгейма была именно *эволюцией*: она никоим образом не означала *разрыва* с первоначальными положениями и *отказа* от них.

Как было отмечено выше, в «Определении морального факта» (1906) и позже Дюркгейм сокращает число «элементов», или «признаков», морали с трех до двух: третий из ранее выделенных им элементов, или признаков, морали – «автономия воли» – в его теории исчезает. Вместе с тем второй из выделенных им признаков, «привязанность к социальным группам», у него подвергается «расширению», превратившись в желательность, ценность, идеал как таковые. Судя по его текстам, если первые два элемента, или признака, морали – обязанность и благо – Дюркгейм считал универсальными, характерными для всех обществ, то третий элемент, «автономию воли» – присущим главным образом современным индустриальным обществам с их культом человеческой личности. Это, с его точки зрения, – характерная особенность не всей морали, а только светской⁸⁷. Можно предположить, что «автономию воли» он в конце концов посчитал признаком недостаточно общим и фундаментальным, чтобы быть выделенным в качестве самостоятельного, решив трактовать его как составную часть второго элемента, т. е. желательности правила, ценности, идеала. Произошло неявное включение третьего элемента морали во второй и вместе с тем расширение последнего. Дюркгейм как бы «растворяет» автономию воли в желательности, в ценностном, идеальном аспекте морали.

Как уже говорилось выше, обосновывая идею обязательности моральных правил, Дюркгейм постоянно опирался на Канта; отстаивая же идею их желательности, он апеллировал к противостоящему ему утилитаризму, особенно в его эвдемонистской версии. При этом он постоянно критиковал обе эти противоположные теоретические позиции. Можно ли в таком случае утверждать, что он был противником Канта и утилитаризма, как это делает, например, Ганс Йоас?⁸⁸ Можно. Но только после того, как мы признаем Дюркгейма *продолжателем* того и другого. Он был эвдемонистом, когда выступал против Канта, и кантианцем, когда высту-

⁸⁶ См., в частности: *Lukes S. Emile Durkheim...* P. 419; *Гофман А.Б.* О социологии Эмиля Дюркгейма // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. С. 549–550.

⁸⁷ Наст. изд. С. 253.

⁸⁸ «Одновременное противостояние и кантианцам, и утилитаристам ...проходит красной нитью через труды Дюркгейма». *Joas H. Durkheim's Intellectual Development...* P. 234; *Йоас Х.* Креативность действия... С. 64–65.

пал против эвдемонизма. Он не просто их отвергал, а становился на сторону одной из этих позиций, критикуя другую. Поэтому утверждение о том, что Дюркгейм был решительным противником обеих этих теоретических позиций, либо ошибочно, либо нуждается в уточнении, конкретизации и корректировке. Это значит, что с таким же основанием, если не с бóльшим, его можно квалифицировать и как убежденного *сторонника* обеих этих теоретических позиций. Да, он стремился «преодолеть» Канта, но опираясь при этом на эвдемонизм. Да, он стремился «преодолеть» эвдемонизм, но опираясь на Канта. И главным средством такого «преодоления», или, точнее, плодотворного соединения двух названных противоположных позиций, с его точки зрения, должна была служить социология и центральная для нее идея общества.

В связи с этим необходимо также отметить, что в последние годы иногда встречаются попытки, на наш взгляд, неудачные, свести трактовку Дюркгеймом морали только ко второму ее признаку, а именно к благу, к ценности, к идеалу, за счет первого, долженствования. Отсюда и отрицание кантианского начала в его теории морали. Тот же Йоас пишет о «мнимом» кантианстве Дюркгейма, о том, что его нельзя квалифицировать как «социологического» кантианца и о том, что он в своей теории лишь использовал «кантианские мотивы»⁸⁹.

Но тексты Дюркгейма наглядным образом свидетельствуют о том, что он был не мнимым, а *подлинным*, хотя и не ортодоксальным, последователем Канта. В попытках отрицать принципиальное присутствие кантианства в дюркгеймовской теории морали можно обнаружить очевидную ошибку *pars pro toto*, а именно желание выдать один из аспектов его теории морали за теорию в целом, а также проекцию на его воззрения собственных воззрений интерпретатора с целью найти в нем теоретического предтечу. С этим же связано и стремление некоторых аналитиков видеть в креативности, «коллективном возбуждении» и стремлении к достижению идеала «ключ» к дюркгеймовскому пониманию морали⁹⁰.

Дюркгейм стремился преодолеть не кантианство и эвдемонизм, а *дилемму, взаимоисключающий характер этих двух теоретических направлений*. Кантианство, с его точки зрения, постулирует, но не объясняет долженствование, провозглашаемое в качестве базового принципа морали. «Кант не объясняет императивный характер морального закона: это эманация ноуменального мира, т. е. такого, который невозможно себе представить. Мы же, наоборот, полагаем, что моральное предписание должно обосновываться»⁹¹, – утверждал Дюркгейм. Что касается утилитаризма, то, пытаясь рационально объяснить мораль, он, согласно Дюркгейму, лишает ее присущих ей специфических признаков, сводя ее к экономико-технической деятельности. Но выполнение долга, моральная обязанность, с его точки зрения, сами по себе могут быть объектом желания, благом, идеалом для морального субъекта. Поэтому без понимания долга как блага, отстаиваемого прежде всего эвдемонистской версией утилитаризма, понять мораль невозможно. «...Нужно предоставить определенное место эвдемонизму и можно показать, что удовольствие и вожделение проникают вплоть до внутреннего содержания обязанности...»⁹²

⁸⁹ См.: Joas H. Durkheim's Intellectual Development... P. 234–235; Йоас Х. Креативность действия... С. 62, 64–65.

⁹⁰ См.: Weiss R. From Ideas to Ideals: Effervescence as the Key to Understanding Morality // Durkheimian Studies / Etudes durkheimiennes. 2012. Vol. 18. P. 83, 94–95.

⁹¹ Durkheim É. Leçons sur la morale [1909]... P. 305.

⁹² Дюркгейм Э. Определение морального факта [1906]... С. 199.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.